TAKÓ FERENC

Mit jelent a fordítás?

Őri Sándor: *Konfuciusz bölcseletei. Lun jü.*
Golden Goose Kiadó, Budapest, 2012. 479 oldal

Őri Sándor 2012-ben jelentette meg a kínai bölcselet egyik legmeghatározóbb szövege, a „Konfuciusz"[1] (i. e. 551–479) tanítását tartalmazó *Lunyu* [Lun jü][2] kizárólag eredeti, klasszikus kínai nyelvű források alapján készített magyar fordítását. A mű, melynek keletkezése valószínűleg az i. e. 4. századra datálható (Őri 2003, 222–224; Tőkei 2005, 53), magyar nyelven ez idáig *Beszélgetések és mondások* címen volt ismert Tőkei Ferenc, a magyar sinológia kiemelkedő személyiségének fordítása nyomán (Tőkei 1962/1986/2005). Amellett, hogy Tőkei munkája óta ez a mű első teljes magyar nyelvű átültetése, sajátos jelleget kölcsönöz neki, hogy a konfuciánus bölcselet e foglalatát verses-ritmikus formában adja az olvasó kezébe. Teljes egészében a befogadóra bízza „Konfuciusz bölcseleteinek" értelmezését, amennyiben mindennemű magyarázó jegyzetet mellőz. Továbbá, ahogy rövidesen kiderül, a terminológia kialakításában nemcsak Tőkei, hanem az egész nyugati fordítási hagyomány, s számos esetben a kínai értelmezési tradíció alapelveivel is szembemegy, így remélvén elénk tárhatni ama többértelműséget, melyet a szöveg egyik legfőbb, a legtöbb nyugati elemzésben mégis mellőzött jellegzetességének tart. Őri munkája tehát egyáltalán nem szokványos fordítás. Filozófiai értelemben nem „nyugati", sinológiai értelemben nem „hagyománykövető", irodalmi értelemben pedig nem „populárizáló". E három, egyelőre tökéletesen ítéletmentes megállapítás-pillérre épül az alábbi recenzió.

I. MIT JELENT A „FORDÍTÁS"?

Ha filozófiai szöveget fordítunk, szeretnénk bizonyos módszertani irányelveket követni. Mint Albert Sándor – aki kiváló tanulmánykötetét Konfuciusz-idézettel nyitja – rámutat, ezek az elvek könnyedén csődöt mondanak (Albert 2003. 76–82). „To ti én einai." „Das Nichts nichtet." De egy klasszikus kínai nyelven született munka fordításakor nem ugyanezekkel a nehézségekkel találjuk szemben magunkat.[3] Itt nem pusztán arról van szó, hogy

[1] Őri maga is – akárcsak általában a sinológusok – hangsúlyozza, hogy a Konfuciusz nevéhez kötött bölcselet az utókor tevékenysége révén nyerte el ránk maradt formáját (7, vö. Őri 2003, 222. skk).

[2] A kínai szavak első előforduláskor szögletes zárójelben megadom a Magyarországon ismert, ún. „tudományos átírást" (lásd ehhez Csongor–Ferenczy 1993), a továbbiakban pedig a nemzetközileg használatos *pinyin* átírást használom (ahogyan a nevek átírásában – a címtől eltekintve – Őri is).

[3] Anélkül, hogy részletekbe bocsátkoznék, elég leszögeznem, hogy a mai hétköz-

valamit nem tudunk *lefordítani*, hanem arról, hogy nem *értjük* pontosan. Nem azért, mert töredékes vagy „ezoterikus", hanem mert nem tudjuk a számunkra megszokott fogalmi keretben *megragadni*, hogy mit *jelent*. Őri azzal a tradícióval próbál meg szakítani, amely mégis ilyen jellegű megragadásra törekszik.[4]

Adott egy szöveg, amelyből e rövid hangsort: *zhong yong* [csung jung] a kínai bölcselet klasszikus nyugati értelmezésének megfelelően mint „a közép mozdulatlanságá"-t ültetik át magyarra (pl. VI/27,[5] Tőkei 2005. 85),[6] de *nyelvi szempontból* Őri „a közép gyakorlata" (VI/27, 137) interpretációja sem támadható (egyéb szempontokról később). Az előbbi fordítás készítője, Tőkei Ferenc egy másik helyen szintén „gyakorol"-ként fordítja a *yong* írásjegyét (*Da xue [Ta szüe]*, XIII, Tőkei 2005. 201).[7] A *yong* tehát „többjelentésű szó"? Igen és nem: nem úgy, mint például az „*altus*" ('magas'/'mély'). Miért nem?

A klasszikus kínai nyelv nem használ semmiféle toldalékot, elemei néhány kivételtől eltekintve egyszótagúak, lejegyzésükre pedig egyetlen összetett írásjegy szolgál. Ez a *rajzból született* jel alapesetben hordoz (1) egy a jelentés*kört* meghatározó elemet, (2) több-kevesebb információt a konkrét jelentéséről, (3) egy hangalakjelölő elemet (e három között átfedés lehet).[8] *Minden* nyugati alfabetikus írásrendszertől eltérően ezek az *ideografikus / piktografikus / ideogrammatikus* jelek biztosan hordoznak olyan jelentést, amelyet a kiejtett hangsor nem. Érthető, miért írja Őri *Előszó*ában, hogy (klasszikus) kínai nyelvről fordítani olyan, „mint ha egy szál hegedűvel próbálna valaki eljátszani egy teljes szimfonikus művet" (13). Őri fő célja, hogy a korábbi nyugati (szemléletű) fordításokkal ellentétben ne megszüntesse, hanem megmutassa a konfuciuszi szöveg „szólamait". „Tömörséggel, kétértelműséggel, sőt többértelműséggel lehet csak igazán megragadni a legnagyobb igazságokat." – írja (16). *Ugyanerről* a bölcseletről Tőkei így vélekedett: „Az ókori kínai filozófia alapvonásai közé tartozik […] a gondolkodás hányódása az egész köznapi, pragmatikusan korlátolt feladatok és a teljesen elvont moralizálás között" (Tőkei 2005. 29). Konfuciusz egyik legfontosabb „mondása" / „bölcselete" szerint pedig: „A legfontosabb volna kijavítani a neveket" (XIII/3, Tőkei 2005, 119)/ „A legfontosabb a nevek kijavítása kell legyen!" (XIII/3, 281) Vagy: „A legfontosabb az egyenes nevek" (vö. Várnai 2012. 12).

Mivel lehet ezek után jellemezni Konfuciusz tanítását, mely az i. e. 4. századtól egészen a modern kínai állam kialakulásáig biztosította e hatalmas birodalom rendjét? Indirekten például úgy, hogy nem áll mögötte a görög vagy a keresztény hagyomány. Nincs „ontológiája", „metafizikája", „episztemológiája", „logikája"; nincs „dogmatikája", „apologetikája", „megváltástana", „kinyilatkoztatása". Van tehát egyáltalán „filozófiája"? Őri, bár alap-

napi, kínai anyanyelvű beszélő szinte egyáltalán nem képes klasszikus kínai szövegeket értelmezni, még ha részben érti is az egyes írásjegyek jelentését.

[4] Őri e törekvés fontosságát már 2003-as, *A Lunyu hermeneutikája* című tanulmányában megfogalmazza (Őri 2003, főként 220–221).

[5] A római/arab szám formájú hivatkozás a *Lunyu* általánosan használt felosztására vonatkozik, melyet Tőkei és Őri egyaránt alkalmaz. Az ezt követő szám, ha nem adok meg szerzőt, Őri fordításának oldalszáma.

[6] James Legge-nél, az angolszász sinológia máig meghatározó alakjánál ugyanitt „Constant Mean" (Legge 2009. 194 [VI/27]).

[7] A *yong* jelentése lehet „nem kimozdulni", „nem kibillenni" is (vö. Kamata–Yoneyama 2001. 394).

[8] A kínai nyelv sajátosságainak ragyogó leírását adja Miklós Pál (Miklós 1981/1996, 11–14).

vetően kerüli a nyugati terminológiát, ezt a szót reflektálatlanul használja. Az általa adott alcím ugyan „Konfuciusz *bölcseletei*" (lásd 10. – kiemelés tőlem, T. F.), többször beszél „filozófiai (alap)fogalmak"-ról (8.), de az „alapfogalmak" szót olykor – sajnos nem mindig – idézőjelbe teszi.[9]

Az „alapfogalmak" fordításakor használt magyar szavak jelentése sokszor ugyan összecseng a napjainkban használt jelentéssel, legtöbbször azonban eltér tőle, nemritkán pedig, amikor egy fontosabb kifejezéssel találkozunk, nagymértékben el kell vonatkoztatnunk a szó eredeti magyar nyelvű jelentésétől (15).

Ezt az elvonatkoztatást segítik, „sőt kényszerítik" (13.) azok a megoldások, melyek ezt a fordítást megkülönböztetik csaknem minden korábbi interpretációtól. Mi azonban *pozitív értelemben* a bölcselet, amelyről itt szó van?

„Konfuciusz bölcselete" arról szóló tanítás, hogy mi a megfelelő tevékenység a közösségben. Az „erény" (*de* [tö])[10] tanítása; de nem a hősi erényé, nem egy „lelki alkaté", nem a keresztény erényé. A hétköznapi élet tanítása arról, hogyan tartsuk be kötelmeinket a feljebbvalókkal és az alattunk állókkal, az ősökkel és viselt hivatalunkkal szemben. Tanítás arról, miként illeszkedjen az ember egy rendbe, amely az ég (vagy „Ég", *tian* [t'ien]) elrendelése szerint működik (kell működjön). Tanítás az „út" (*dao* [tao], Őrinél „helyes út") követéséről, mely az ősök mintájához való igazodást jelenti. Tanítás az „egyenes nevekről" (*zheng ming* [cseng ming]), vagyis arról, hogy az emberi régió – az ég-alatti (*tian xia* [t'ien hia]) – zavarmentes működésének feltétele a hivatali, szertartásrendbeli és hétköznapi tevékenységek kijavítása, aszerint, hogy megfeleljenek a rendnek, melyet az őket eredetileg (az ősök korától fogva) jelölő név *létrehoz*. „A fejedelem legyen fejedelem, az alattvaló legyen alattvaló, az apa legyen apa, a fiú legyen fiú." (XII/11, Tőkei 2005. 116).[11] E sorok írója ezt tartja a konfuciánus bölcselet egy bekezdésben elmondható magjának.[12] De „a *Lun jü* minden olvasója" megtalálja „a neki szánt mondásokat" (16.) – olvassuk az *Előszó*ban. Mit kell ezen értenünk?

II. MIT *JELENT* A FORDÍTÁS?

Őri saját munkájának négy fő jellegzetességét emeli ki, melyekben az eltér a „megszokottól". Ezek: „fogalmi eszköztárának" sajátos jellege; a fordítás verses szerkezete; szöveghűsége; a kommentárok mellőzése (8). Kezdjük a fogalmakkal.

„Fogalmon" Őri elsősorban nem valamiféle absztrakt entitást ért, hanem olyan szavakat – írásjegyeket! –, melyek nem fordíthatók kontextusfüggő módon, vagyis terminusok.[13] Nem célja, hogy módosítson a nyugati hagyomány és Tőkei minden megoldásán. Megtartja például a *de* „erény" fordítását, azonban az olvasónak mindvégig észben kell tartania az *Előszó*

[9] Problematikus „fogalmakról" beszélni e tradíció kapcsán, ugyanis az európai „fogalom" *fogalmunk* az elvonatkoztatás sajátosan európai jellegéből eredően olyan tartalmat hordoz, melyet itt nem találunk meg.

[10] Weöres Sándor ismert fordításában „te" (Weöres 1980/2011).

[11] Őrinél az utolsó szakasz előtt egy „s" kötőszó áll, a többi megegyezik.

[12] Konfuciusz tanításához magyar nyelven ld. Vasziljev 1977. 81–142; Maspero 1978. 136–372; Dawson 2002. 69–87; Fung 2003. 67–79; Gernet 2005. 84. skk.

[13] A kínaiban egy írásjegy nemcsak jelentésárnyalatot válthat, de a szó nyugati értelmében „szófajt" is. Ennek szemléletes példája a már említett *yong* terminus „névszói" és „igei" jelentése, melyek között Tőkei drasztikus különbséget tesz, Őri azonban az előbbit igazítja az utóbbihoz (ld. fent). A kínai „szófajok" kérdéséhez ld. Mártonfi Ferenc tanulmányát (Mártonfi 1971).

intését arról, hogy ezek jelentése különbözik a magyar, nyugati, antik, keresztény stb. jelentésektől. Különösen fontos és egyben Őri munkájának legnagyobb érdeme a következetesség. Bemutatok erre egy igen érzékletes példát. Először is vessük össze a következő két passzust Tőkei fordításában:

> A mester mondotta: „A nemes ember nem használati tárgy." (II/12, Tőkei 2005. 62)
>
> *
>
> Zigong megkérdezte mondván: „Hogyan vélekedel Siről <rólam>?" A mester így felelt: „Te egy edény vagy." „Miféle edény?" – kérdezte (Zigong). „Ékkövekkel díszes áldozati edény" – felelte (a mester). (V/3, Tőkei 2005, 74) [Tőkei jegyzete ehhez: „Zigongnak edényhez való hasonlítása, még ha »ékkővel díszes áldozati edényhez« is, nem nagy dicséret a mester szájából, önállótlanságára figyelmezteti a tanítványt." (Tőkei 2005. 166)]

Most lássuk e két szakaszt Őrinél:

> A Mester mondotta:
> A nemesb ember[14] nem egy eszköz. (II/12, 45)
>
> *
>
> Zigong kérdezett:
> Hogyan jellemeznél engem?
> A Mester neki ezt felelte:
> Olyan vagy, mint egy eszköz.
> (Zigong) folytatta:
> Miféle eszköz?
>
> (Mire a Mester) így szólt:
> Egy drágakövekkel ékesített szertartási eszköz. (V/3, 93)

Látható, hogyan világítja meg a passzusok közötti párhuzamot a fordítás következetessége: a „használati tárgy" és az „edény" ugyanis ugyanaz az írásjegy az eredetiben is.[15] Ebben az esetben tehát nincs olyan nagy szükség jegyzetekre, magyarázatra, csak figyelni kell a szövegre.[16] Ez azonban nem mindenhol tűnik elegendőnek. Itt térek rá az „értelmezés" kérdésére, a kommentárok elhagyására.

Az imént idézett szöveghely arra ad példát, amikor a fordító szakjegyzetei az olvasáshoz nélkülözhetők. Mint azonban Őri is rámutat, a jegyzetek hiánya komoly nehézségeket szülhet (10). A legnagyobb szükség viszont nem ott van rájuk, ahol *érezzük* a hiányukat, hanem ahol észre sem vesszük, s erre a bevezetés nem tér ki. A „boldogság" (*yue* [jüe]) esetében például fontos volna közvetlenül az előfordulása mellett felhívni a figyelmet arra, hogy nem szabad a ter-

[14] Ez a terminus Őri archaizáló szóválasztásainak egyik legjellegzetesebb példája. A kínai írásjegyek nem tartalmaznak hasonló fokozást, de tény, hogy a *jun zi* [kün ce], a konfucianizmus ideálképe „nemesb" másoknál, így a forma is indokolt, illetve európai kontextusa miatt célszerűbb nem használni a „nemes ember" kifejezést.

[15] Vitatható azonban, hogy az „eszköz" a legmegfelelőbb fordítás, az itt szereplő *qi* [k'i] ugyanis eredetileg valóban „szertartási edény"-t jelent (Kamata–Yoneyama 2001. 234).

[16] Fontos megjegyezni, hogy a következetesség elvét Őri sem terjesztheti ki minden esetre. A *qi* itt idézett két előfordulása között szembeötlő a kapcsolat, egy másik helyen, egészen más kontextusban azonban (XV/9, 355) Őri a „szerszám" fordítást alkalmazza. A *xin* [szin] írásjegyét, melyet Tőkei is különböző ekvivalensekkel ad vissza (pl. „őszinteség" [I/4, Tőkei 2005. 57], „szavahihetőség" [pl. V/5, Tőkei 2005. 75]), alapvetően „szavahihetőség"-ként fordítja, de szintén előfordul, hogy más szót használ (pl. V/25, ahol a *xin* fordítása „bizalom", 113). Ezeken a helyeken az írásjegy azonosságára az eredetivel való párhuzamos olvasás nélkül nem figyelhetünk fel, a kontextusból azonban értelmezővé válik, miért alkalmaz Őri e – valóban ritka – kivételek alkalmával más fordítást.

minust a szó nyugati kontextusában értelmeznünk. De ha az olvasó megszívlelte az *Előszó* figyelmeztetését, ezt „segítség nélkül" is figyelembe veszi. Problémásabb, de még mindig ebbe a csoportba tartozik a *dao* következetesen „helyes út"-ként való fordítása (pl. I/2, II/3, V/6, VII/6),[17] még akkor is, ha Tőkei megmutatja az írásjegy „kontextuális" jelentését, amikor a *dao*t például „erény"-ként fordítja (I/2, Tőkei 2005. 57). Vannak azonban esetek, ahol a befogadó tudatossága már nem lehet elegendő egy szó magyarázat nélküli értelmezéséhez. Ilyen például az „éberség" terminusa.

A konfuciuszi tanítás leginkább központi fogalmai között is kiemelt szerepet kap a *ren* [zsen]. A hangalak tökéletesen megfelel az „ember" szóénak, hiszen a két egyszerű elemből álló írásjegy első tagja *ugyanaz* az írásjegy, amely az „embert" jelöli. A másik elem a „kettő" írásjegye. Itt azonban az „embert" jelölő jel nemcsak a hangalakot adja meg, hanem a jelentésben is fontos szerepe van: *két ember*, ember és ember társadalmi érintkezésében létrejövő viszonyról van szó. Ezt fordítja Tőkei „emberség"-nek (pl. I/3, I/6, II/3, Tőkei 2005. 57, 58, 65), Legge jellemzően „benevolence"-nek, „benevolent action"-nek (ld. Legge 2009. 139 [I/3]),[18] Maspero pedig az igencsak vitatható „altruizmus"-t használja meghatározó könyvében (Maspero 1978).[19]

Őrinél ez az írásjegy az „éberség" fordítást kapja, ami legalábbis vitatható, két szempontból. Egyfelől, bár számos terminus európai fordítása igen problémás, egy évszázad sinológiájának csaknem teljes egyetértése azt illetően, hogy egy írásjegy az emberek közötti kapcsolat egy formájára vonatkozik, ez esetben nem egy meggyökeresedett félreértés következménye: az „ember" és a „kettő" itt tényleg ilyen viszonyra utalnak (vö. Kamata–Yoneyama 2001, 65). Lássunk néhány példát Tőkei és Őri fordításában:

I/2.
„[…] a szülők tisztelete (*xiao*) és a testvériesség (*di*) az emberség (*ren*) alapja" (Tőkei 2005. 57).

*

A gyermeki szeretet és a testvéri szeretet pedig
mi lenne más, mint az alap, melyből az éberség szárba szökhetik? (23.)

I/6.
„A fiatal ember […] szeresse a sokaságot, de bizalmas viszonyban legyen az emberségesekkel" (Tőkei 2005, 58).

*

Az ifjú tanítvány: […]
szeretete a tömegekkel szemben
megkülönböztetést nem ismerő,
de szívéhez legközelebb mégis, ki éber,
az áll […] (25).

IV/3.
„Csak aki emberséges, az tudja igazán szeretni és gyűlölni az embereket." (Tőkei 2005. 70)

*

[17] VII/6 esetében Tőkei is „helyes út"-ként fordítja a *dao*t (Tőkei 2005. 86). – Ha a kontextus valóban indokolttá teszi, Őri „helyes út" helyett az „út" fordítást alkalmazza, mely továbbra is szorosan kapcsolódik az előbbihez (V/12 – itt: *tian dao* [t'ien tao], „az Égnek útja" –, VIII/7, XIV/30, XIX/4, XIX/25).

[18] Legge ugyanitt (I/3. jegyzete) a neves francia sinológusra, Stanislas Julienre hivatkozva jegyzi meg, hogy az írásjegy egységes fordítása nehézségekbe ütközik.

[19] Az „altruizmus" fordítás abból ered, hogy Maspero a „szeretni kell másokat" (XII/21) jellegű meghatározásokat meglehetősen nyugati módon interpretálja. Véleménye mégis tükrözi a klasszikus sinológia értelmezését, mely szerint „[e]z az erény az alapja annak az elvnek, amelynek az emberek egymás közti viszonyát szabályoznia kell […]" (Maspero 1978. 369).

Csak az, aki éber
képes szeretni az embert,
képes gyűlölni az embert (75).

Mondanánk, hogy az Olvasó maga ítélje meg, melyik fordítást tartja inkább „hű" fordításnak. De vajon melyik olvasó tudja ezt megítélni? A sinológus, ismervén az eredeti szöveget, csak egy *újabb* értelmezést kap, nem egy *másikat*, így a fordítás az ő esetében csak azt érheti el, hogy véleménye árnyalódik, de hiányolni fogja a kapcsolatot, mely a *ren* („ember") és a *ren* („emberséges"/„éber") írásjegyek között egyértelműen megvan. A filozófiatörténész az „éberség"-hez homályos képzeteket kapcsol (karteziánus álom–éber állapot ellentét? Bacon ködképei? Kant dogmatikus szendergése?), melyek nem illeszkednek a kontextusba – ha viszont úgy véli, mégis, annál kevésbé jut közel a szöveghez. Ha nem tud kínaiul, fölöslegesnek fogja találni a fordítással párhuzamosan futó eredeti kínai szöveget, mivel a nyelv legalább felszínes ismerete nélkül szinte lehetetlen kikeresni, „mi mihez tartozik". Hasonlóan nem nyújt többet esztétikai élménynél a kínai szöveg az irodalmi érdeklődésű olvasónak, akinek sem sinológiai, sem filozófiai műveltsége nincs. Egy-egy szerencsés helyen, ahol az „éberség" nem névszói helyen áll, hanem jelzőként „éber" formában, esetleg felfigyel az „ember"–„éber" összecsengésre, de ezen kívül a fordító megoldására kell hagyatkoznia. Ami ugyanis igaz a filozófiai kommentárra, vagyis hogy ezzel nagyon óvatosan „kell bánni, mert bárki legyen is az, aki a magyarázatokat adja, akkor is csak annak az egy embernek a véleményét fogják tükrözni" (10–11) – igaz a fordításra is. A nem sinológus olvasó ugyanígy azt sem fogja látni, hogy ahol Őri „gyermeki szeretetet" ír, ott a kínaiban egyetlen írásjegy áll: *xiao* [sziao], amelyben nincs benne az általánosan is „szeretet" jelentésű írásjegy (*ai* [ai]). Néhány esetben tehát igazat adhatunk Őrinek a kommentár elhagyásában, máshol viszont – például az „éberség" és a „gyermeki szeretet" esetében – aligha.

Annak egyik oka, hogy Őri fordítása nem tartalmaz kommentárokat, lapalji jegyzeteket, az, hogy saját értelmezését egy különálló könyvben tervezi megírni (11). Sokkal fontosabb azonban, hogy a szöveget azért teszi nehez(ebb)en érthetővé, hogy *kikényszerítse* a „többrétű" megértést, s ezt ne csak a jegyzetapparátus elhagyásával érje el. Az értelmezés tekintetében alapelve az, hogy *ne* egyértelmű értelmezést adjon – ne *ferdítést* a fordítás helyett (vö. Őri 2003. 220–221) –, hanem értelmezendő szöveget. Míg Tőkei jegyzetekkel és a fordításba ágyazott interpretációval törekedett arra, hogy utat vágjon a tanításhoz, Őri azt inkább el- (vissza-) takarni igyekszik. E tekintetben a fordítás célt ér: nemcsak e sorok írója, de a könyv olvasói sem éreznek majd késztetést arra, hogy nyugati filozófiai terminológia szerint kezdjék „elemezni" Konfuciusz „bölcseleteit".

Ezzel érkezünk a szöveghűség kérdéséhez, amelyről – minthogy minden vizsgált szempontnál felmerül – itt csak röviden szólok. Őri az *Előszó*ban kiemeli, hogy a pontosság érdekében a legutóbbi évtizedek ásatásai során előkerült szövegeket is felhasználta a fordításhoz,[20] a szakaszok belső tagolásában pedig igyekszik a legszorosabban követni az eredeti, központozást nem tartalmazó formát (11). Ide tartozik a pontosvesszők tudatos használata, a felkiáltójelek elhelyezése, s ezekben Őri precizitása figyelemreméltó. Az egész fordítás mutatja, mennyire kiérlelt szöveget kapunk a kezünkbe – kell-e jobb evidencia emellett, mint az, hogy Őri már 2002-es Konfuciusz-kismonográfiájában is főként azokat a terminusokat használja, amelyeket itt, a fordításban (ld. Őri

[20] E variánsok jelentőségéhez lásd Őri 2003. 229–234.

2002. 7).[21] Igen lényeges azonban megfontolni, hogy *mit jelent* a szöveghűség a verses forma kapcsán.

A kínai nyelvben hatalmas mennyiségű azonos alakú nyelvi elem található. Következésképp lehetséges „rímeket" alkalmazni benne, amit a legkorábbi művek, például a *Dalok könyve* (*Shijing* [Si king]) egyes „verseiben" láthatunk is (vö. Baxter 1996, 88. skk). Sajátos jellege miatt azonban a kínai nyelvnek elsősorban nem az európai értelemben vett „zeneisége" van, sokkal inkább ritmusa, s ez számos lehetőséget ad az ismétlésre, elliptikus szerkezetekre. A *Lunyu* alapvetően nem rímes felépítésű, nem tagolódik „versszerűen", ugyanakkor a jellegzetes ritmus nagyon is áthatja. Lássunk egy példát.[22]

IV/11.
zi yue
junzi huai de
xiao ren huai tu
junzi huai xing
xiao ren huai hui

Tőkei fordítása:

A mester mondotta: „A nemes mindig az erényre gondol, a kis ember pedig a földre <földi dolgokra>.[23] A nemes mindig a törvényekre gondol, a kis ember pedig a kegyekre." (IV/11, Tőkei 2005. 72).

Őrinél:

A mester mondotta:
A nemesb ember gondolatai az erényeken járnak,
míg a kisembernek a földi javak a legfőbb vágya;
A nemesb ember a törvényességet tartja nagyra,
míg a kisember csak a nagylelkűséget kutatja (89).

Kapunk tehát egy szimmetrikus sémát, amely Tőkei fordításában nem volt meg. Az értelmező *betoldás* helyett értelmezés van a fordításban („földi javak" a „föld" jelentésű *tu* [t'u] megfelelőjeként). A sorok végén rímek, vagy inkább asszonáncok állnak. A fordítást alapvetően nem a tiszta rímek jellemzik, Őrit a rím nem téríti el a tartalom rögzítésétől – ez azonban nem mondható el a költői eszközök mindegyikéről.

Egyfelől sem a ritmust, sem az egyes egységek szimmetriáját nem lehet visszaadni olyan poliszillabikus, agglutináló nyelven, amilyen a magyar. A ritmusosságból így annyi marad, hogy a szövegnek *van* ritmusa, ami viszont, másfelől, fontos jellemzője. A fordításban rengeteg az archaizáló fordulat. Ezek alapvetően a régi magyar líra elemeit idézik, egyes helyeken a szóhasználat biblikus légkört teremt (például „És mondá az Írások Könyve" [II/21, 49], vagy „[a nemesb emberek] áldomást isznak" [II/7, 57]). Számos esetben előfordul azonban, hogy a szöveget ezen archaizmusokhoz képest szokatlanul modern kifejezések teszik „anakronisztikussá" (például a „tolerancia" [III/26, 71] vagy a már említett „fogalmat alkotni", mely nemcsak az *Előszó*ban, hanem a fordítás szövegében is felbukkan [II/23, 51]). Ezek a helyek kizökkentenek abból az atmoszférából, melyet Őri meg kíván teremteni. Nem ez azonban a fő nehézség.

A legsúlyosabb kérdés, melyet a fordítás felvet, szintén a verses formához kapcsolódik. Jelesül, hogy a szöveg ezen átültetése a szakember és a laikus szívének egyaránt kedves Weöres-féle *Dao de jing*

[21] Lásd még pl. III/24 fordítását (Őri 2002. 66).

[22] Itt nem adom meg az átírást, az Olvasónak elegendő, ha a mintázatra figyel.

[23] Tőkei értelmező beszúrása.

(Tao tö king)[24] fordításra (átiratra) emlékeztet, mely Tőkei nyersfordítása alapján készült (Weöres 1980/2011). Csakhogy ez a költői nyelv nemcsak Weöres fordítását idézi, hanem a taoista hagyomány miszticizmusát is. Kétségtelen, hogy a korai konfucianizmustól nem idegen a misztika (ld. Vasziljev 1977, 93. skk.), de egészen világos, hogy meghatározó vonása nem ez. Őri vállalt célkitűzése, hogy megmutassa azt, ami Konfuciusz tanításából eddig kimondatlan maradt – de kérdéses, hogy ez-e a megfelelő irány. Őri *szerint* ez az.

III. MIT JELENT *E* FORDÍTÁS?

A filozófiai kommentárok, mint az *Előszó*-ban olvassuk, mindig „csak […] egy embernek a véleményét fogják tükrözni"(10–11). De vajon a verses forma – melyet Őri arra használ, hogy a többértelműségnek fordításában is teret engedjen – nem egy ember „véleménye"-e? Lehet-e valami inkább sajátlagos, mint a költészet? Egy költői megoldás kevésbé „irányít" egy adott értelmezés felé, mint egy magyarázó jegyzet? Hiszen az „ember" és az „éber" másképp „hasonlítanak" egymásra, mint a *ren* és a *ren*. Ez a fordítás, úgy tűnik, elzár engem egy értelmezéstől (feltéve, hogy nem ismerem az eredeti szöveget). De lehetséges, hogy az „ember" és az „éber" összecsengése véletlen? Nem erre *akart* utalni? De mit akarhat a fordító? Mit „akar" Konfuciusz? Konfuciusz *akarta*, hogy az „ember" jelentésű *ren* „terminus" etimológiai kapcsolatban álljon az emberek közötti viszonyban gyakorlandó megfelelő magatartással, a *ren*nel? Nehéz elgondolni, hogy ezt valaki abban az értelemben akarta, mint Heidegger azt, hogy „das Nichts nichtet". Számos olyan szakaszt találunk magában a *Lunyu*-ben, ahol a Mester egy rövid mondata után az *ő* távollétében saját tanítványai *megpróbálják* értelmezni szavait. Hogy más példát ne említsek, ilyen az Őri által egy korábbi tanulmányban (Őri 2000) a *Lunyu* egyik – ha nem *a* – legfontosabb helyének tartott szakasz *zhong–shu* [csung–su] párjának kérdése is. Itt válik valóban fontossá, hogy ki(k) volt(ak) „Konfuciusz", hogy hol kezdődik az „eredeti" szöveg, és hogy annak milyen „célt" tulajdoníthatunk.

Túl sok kérdés. Vannak köztük olyanok, melyeket Őri szándékoltan kényszerít ki olvasójából – de számos akad, amelyet nem. Kétségkívül megszólítja azonban a filozófiatörténeti háttérrel rendelkező közönséget, amennyiben felhívja a figyelmet arra, hogy a keleti tradíciót nem tudjuk a nyugati fogalmi sémába erőltetni – ugyanakkor józannak kell maradnunk a nyelv flexibilitását illetően is. Megszólítja továbbá a sinológiát, s óva inti attól, hogy egyes pontok kiemelése és precíz tisztázása közben figyelme lankadjon a – mondjuk így – „meghúzódóbb" tartalmak tekintetében. Végül, jól látható szándéka szerint, megszólítja a szélesebb közönséget – ez egy „olvashatónak" szánt szöveg. A *verso* oldalak a kínai passzusokat eredetiben, a fordítás sorainak megfelelően tördelve tartalmazzák. Mellettük a mű valamely szakaszának egy jellegzetes rövid részlete áll „ókori jellegű" írásjegyekkel kiemelve, az oldal alján ennek fordítása (olykor kissé átírva, hogy kontextusa nélkül egységes legyen). Ezek a „szép" idézetek a szöveg azon olvasójához szólnak, aki napi bölcsességet szeretne kinyerni Konfuciusz évezredeket kiállt tanításából. Miként azonban a *Lunyu* „lényege nem a belőle oly sokszor idézgetett különböző aforisztikus bölcsességekben és erkölcsi intelmekben rejlik" (Őri 2003. 221), a fordítás is *sokkal jobb annál*, hogy ezt az igényt kielégítse, s remélhető, hogy ezáltal a filozófiai és a sinológiai köztudat is *éber* lesz a könyv *rectó*ival szemben. Sajnálatos, hogy a mű, jellegéből fakadóan, ebben

[24] Weöres fordításának címében *Tao Te King*.

a formájában nem válhat ismertté a nyugati (szak)irodalomban, ám annál örömtelibb, hogy a hazai Konfuciusz-értelmezést számos új, fontos aspektussal gazdagítja.

IRODALOM

Albert Sándor 2003. *Fordítás és filozófia: A fordításelméletek tudományfilozófiai problémái & Filozófiai szövegek fordítási kérdései*. Budapest, Tinta Könyvkiadó.

Csongor Barnabás – Ferenczy Mária (összeáll.) 1993. *A kínai nevek és szavak magyar átírása*. Budapest, Akadémiai Kiadó.

Dawson, Raymond 2002. *A kínai civilizáció világa*. Ford. Antóni Csaba. Budapest, Osiris Kiadó.

Fung Yu-lan 2003. *A kínai filozófia rövid története*. Ford. Antóni Csaba. Budapest, Osiris Kiadó.

Gernet, Jacques 2005. *A kínai civilizáció története*. Ford. Salát Gergely, Antóni Csaba. Budapest, Osiris Kiadó.

Kamata Tadashi – Yoneyama Toratarō 2001. *Kango shinjiten*. Tokio, Taishukan.

Legge, James (ford.) 1893/2009. *The Confucian Analects, The Great Learning & The Doctrine of the Mean*. New York, Cosimo. (Reprint kiadás ebből: Legge, James [ford.] 1893. *The Confucian Analects, The Great Learning & The Doctrine of the Mean*. [Revised 2nd ed.] Oxford, Clarendon Press.)

Maspero, Henri 1978. *Az ókori Kína*. Ford. Csongor Barnabás. Budapest, Gondolat.

Mártonfi Ferenc 1971. A kínai szófaj kérdéséhez: A szófaj mint különös. *Magyar Filozófiai Szemle*, 15/1–2. 242–57.

Miklós Pál 1981/1996. Nyelvi kultúra és kínai ideológia. In Miklós Pál: *Tus és ecset*. Budapest, Liget Műhely Alapítvány. (Első megjelenés: *Magyar Tudomány*, 1981/9.)

Őri Sándor 2000. A konfuciuszi kötelességtudat és emberbarátság, avagy az erkölcsi vezérelv, a *zhong–shu* fogalompáros. In Hamar Imre (szerk.) *Mítoszok és vallások Kínában* (*Sinológiai műhely*, I.) Budapest, Balassi Kiadó. 37–49.

Őri Sándor 2002. *Konfuciusz élete és kora*. Kossuth Kiadó.

Őri Sándor 2003. A Lunyu hermeneutikája. In Hamar Imre – Salát Gergely (szerk.) *Kínai nyelv és irodalom* (*Sinológiai műhely*, IV.) Budapest, Balassi Kiadó. 220–237.

Tőkei Ferenc 2005. *Kínai filozófia: Ókor*. I. kötet. Budapest, Magiszter Társadalomtudományi Alapítvány.

Várnai András 2011. „Egyenes nevek" (Zheng ming). Nyelvelmélet, hatalomtechnika és erénytan a klasszikus kínai bölcseletben. *Magyar Filozófiai Szemle*, 55/2. 9–31.

Vasziljev, L. Sz. 1977. *Kultuszok, vallások és hagyományok Kínában*. Ford. Kovács Zoltán. Budapest, Gondolat.

Weöres Sándor (ford.) 1980/2011. *Lao-ce: Tao te king. Az Út és Erény könyve*. Budapest, Tericum. (Első megjelenés [1980]: *Lao-ce: Az út és Erény könyve. Tao te king*. Tőkei Ferenc prózafordítása alapján ford. Weöres Sándor. Budapest, Magyar Helikon.)

A szövegben említett fő terminusok írásjegyei

Klasszikus kínai	Pinyin (hangsúlyjelöléssel)	Őri Sándor fordítása (terminusként)	
德	dé	erény	
天	tiān	Ég	
道	dào	(helyes) út	
人	rén	ember	
仁	rén	éberség	Elemei: 人 ('ember'), 二 ('kettő')
信	xìn	szavahihetőség	Elemei: 人 ('ember'), 言 ('mond, beszél')
器	qì	eszköz (szerszám)	
君子	jūnzǐ	nemesb ember	