

TÁVOL-KELETI TANULMÁNYOK

3. ÉVFOLYAM
2011/1-2

Főszerkesztő
HAMAR IMRE



TÁVOL-KELETI INTÉZET
BUDAPEST

E számunk kiadását a Magyar Kína-Kutatásért Alapítvány
és az ELTE Konfuciusz Intézet támogatta.

A kötet megjelent 2013-ban.

Szerkesztőbizottság

Birtalan Ágnes, Csoma Mózes,
Kósa Gábor, Mecsi Beatrix, Salát Gergely,
Sárközi Alice, Szerdahelyi István, Terjék József,
Tóth Erzsébet, Yamaji Masanori

Szerkesztő

Szilágyi Zsolt

Kiadja: ELTE Távol-keleti Intézet, Budapest
Felelős kiadó: Hamar Imre
Műszaki szerkesztés: Terjék Edina (Rocket Kft.)

ISSN 2060–9655

TARTALOM

<i>Hamar Imre</i> : Előszó.....	9
<i>Salát Gergely</i> : Emberölés a Korai Han-kori jogban.....	11
<i>Kósa Gábor</i> : Hegyekről szóló leírások a Taiping guangji 397. fejezetében.....	33
<i>Nagy Márton</i> : Kínai nyelvű források Csampá kései történetéhez.....	61
<i>Hamar Imre</i> : A jógácsára tanítások osztályozása a huayan buddhizmusban.....	87
<i>Gergely Gabriella</i> : Facheng élete és fordítói tevékenysége.....	107
<i>Csibra Zsuzsanna</i> : A létértelmezés taoista-buddhista vonatkozásai Wang Wei verseiben.....	129
<i>Fajcsák Györgyi</i> : Kínai madár-virág képek a 20. század közepéről: Chen Zhifó festmények Magyarországon.....	141
<i>Balogh Máttyás</i> : Határvidék Kína közepén: Qinghai és a Nagy Nyugati Fejlesztési Stratégia előzményei.....	151
<i>Kozjek-Gulyás Anett</i> : A kínai közösségek európai identitásának dilemmája.....	175
<i>Ye Qiuyue</i> : A kínai kiejtés tanításának jelenlegi helyzete Magyar- országon.....	195
<i>Birtalan Ágnes</i> : Cagaan Öwgön és Shou Xing: Újabb adatok a Fehér Öreg mitológiájához.....	209
<i>Papp Melinda</i> : A korai gyermekkor rítusai Japánban és a hozzá- kapcsolódó hagyományos népi hitvilág.....	227
Résumé (angol).....	249
Résumé (kínai).....	255

TABLE OF CONTENT

<i>Imre Hamar</i> : Introduction.....	9
<i>Gergely Salát</i> : Homicide in Early Han law	11
<i>Gábor Kósa</i> : Description of mountains in the 397th chapter of the Taiping guangji	33
<i>Márton Nagy</i> : Chinese language sources on the late history of Champa	61
<i>Imre Hamar</i> : Classification of Yogacara teachings in Huayan Buddhism ...	87
<i>Gabriella Gergely</i> : The Life and Work of Facheng.....	107
<i>Zsuzsanna Csibra</i> : On the taoist-buddhist interpretations of existence in Wang Wei's poetry	129
<i>Györgyi Fajcsák</i> : Chinese bird-and-flower painting from the mid 20th century Chen Zhifo's Paintings in Hungary	141
<i>Mátyás Balogh</i> : A Frontier in the Middle of China.....	151
<i>Anett Kozjek-Gulyás</i> : On the dilemma of the European identity of the Chinese	175
<i>Qiuyue Ye</i> : The present situation of Chinese pronunciation teaching in Hungarian universities	195
<i>Ágnes Birtalan</i> : Cagaan Öwgön and Shou Xing On the Mythology of the White Old Man	209
<i>Melinda Papp</i> : Childhood rites of passage in Japanese folk religion.....	227
Résumé.....	249

目录

郝清新：前言	9
绍莱特：汉代早期法律中的杀人罪	11
孔高宝：《太平广记》卷第397——山	33
纳吉马顿：占城晚期的汉语源	61
郝清新：瑜伽行教义在华严宗的分类	87
高碧：法成的生平与著作	107
周碧霞：论王维诗歌中的道教佛教	129
方天娟：20世纪中叶中国的花鸟画——基于陈之佛 在匈牙利的画作	141
马伽：华中的边界	151
安奈特：论欧洲华人身份认同的两难	175
叶秋月：匈牙利高校对外汉语语音教学的现状	195
毕尔塔兰·阿格奈丝：Cagaan Öwgön与寿星——论 “白叟”神话	209
帕伯·麦琳姐：日本民间宗教中的成年礼	227
摘要	255



Köszöntjük Csongor Barnabás professzor urat
90. születésnapja alkalmából

ELŐSZÓ

KILENCVENÉVES CSONGOR BARNABÁS ÉS A KELET-ÁZSIAI TANSZÉK

A kínai kultúra egyik sajátossága a hagyományörzés, amelyet Konfuciusz úgy fejezett ki: „Én csak közvetítek, de nem alkotok újat. Megbízhatónak tartom és szeretem a régieket (*shu er bu zuo xin er hao gu* 述而不作信而好古).” Természetes, hogy a Távol-keleti Intézet fontosnak tartja a hagyományait, büszke azokra az elődökre, akik nagyban hozzájárultak a távol-keleti stúdiumok fejlődéséhez.

Kilencven évvel ezelőtt alakult meg egyetemünkön a Kelet-ázsiai nyelvek és kultúrák tanszéke, és idén kilencvenéves Csongor Barnabás tanár úr, akinek élete szorosan összefonódott a vele egyidős tanszékkel. Kilencven éve nevezték ki a tanszék első professzorát, Pröhle Vilmost, aki megkezdte a kínai és japán nyelv tanítását. Nyugdíjazása után 1942-ben Belső-Ázsia kutatója, Ligeti Lajos vette át a tanszéket, aki húsz éven keresztül a Belső-ázsiai Tanszék vezetése mellett vállalta ezt a feladatot. Megtehetette, mivel párizsi tanulmányútja idején a sinológia óriásaitól, Paul Pelliotól és Henri Masperótól tanult. Ligeti nagy érdeme, hogy kinevelte azokat a szakembereket, akik a sinológia különböző ágaiban nemzetközi hírű tudóssokká váltak. Legelső tanítványa Csongor Barnabás tanár úr, akinek hangtörténeti kutatásai ma már a kínai nyelvészet klasszikus művei közé tartoznak, amelyeket valamennyi kézikönyvben idézik. Később letérve a Ligeti által kijelölt útról a kínai irodalomnak szentelte magát, s ennek eredményeképpen születtek meg azok a fordításai – a *Nyugati utazás*, a *Vízparti történet*, kínai költemények –, amelyek nemcsak a kínai kultúra magyarországi megismertetése szempontjából kiemelkedőek, de komoly magyar irodalmi értékkel is bírnak. Ligeti után szintén húsz évig vezette a tanszéket 1963 és 1983 között. Ligeti legkiemelkedőbb tanítványai között kell megemlítenünk az akadémikus Tókei Ferencet, aki a kínai filozófia és irodalom területén végzett kutatásokat, illetve Ecsedy Ildikót, a kínai történelem kutatóját.

A Ligeti-iskola erőssége kétségtelenül a szövegek tanulmányozása, a filológia volt, a modern Kína ismeretét kevésbé helyezte előtérbe. Ezt a hiányosságot pótolták azok, akik az ötvenes években Kínában tanultak, majd hazatérve a tanszéken folytatták munkájukat, s modern kínai nyelvet és kultúrát tanítottak: Galla Endre és Józsa Sándor tanár urak.

Pröhle nyugdíjazása után a japán nyelv háttérbe szorult a Kelet-ázsiai Tanszéken, de 1986-ban Yamaji Masanori tanár úr erőfeszítésének köszönhetően elkezdődött a japán szakos képzés. 2008-ban, tekintettel a kelet-ázsiai kultúrák

iránti érdeklődés rohamos növekedésére, a Bölcsészettudományi Kar úgy döntött, hogy a korábban az Orientalisztikai Intézet részeként működő Kelet-ázsiai Tanszéket önálló intézetté alakítja Távol-keleti Intézet néven, s ezen belül létrehozza a Kínai, Japán és Koreai Tanszékeket, valamint az intézethez csatlakozik a Belső-ázsiai Tanszék. Ebben az évben indul a koreai szak az ELTE-n. Jelenleg az intézetben körülbelül ötszáz diák tanul kínai, japán, koreai, mongol és tibeti szakokon. A kínai szak munkáját nagyban támogatja a Konfuciusz Intézet, amely 2006-ban alakult, s jelenleg több városban összesen tizennyolc gimnáziumban tanít kínai nyelvet, ahonnan többen jelentkeznek az ELTE kínai szakára.

Annak ellenére, hogy ma már a kínai, japán és a koreai nem kis szakok, s a diákok elsődleges célja a modern nyelv elsajátítása, az intézet őrzi korábbi meseteri hagyományát, a filológiát, és különösen az MA és doktori képzésben nagy figyelmet szentel a tudományos utánpótlás nevelésére. Szeretném megköszönni Csongor Barnabás tanár úrnak, hogy a mesterünk volt, s átadta nekünk ezt a tudást s a kínai kultúra szeretetét. A tanítványok írásaikkal fejezték ki mesterük iránti tiszteletüket, s ezeket a cikkeket tartalmazza a *Távol-keleti Tanulmányok* jelen száma.

(Hamar Imre)

EMBERÖLÉS A KORAI HAN-KORI JOGBAN

A világ jogrendszerei jelentősen különböznek egymástól, ám könnyen felfedezhetők közöttük bizonyos közös pontok. Egyes bűncselekményeket gyakorlatilag minden állam törvényei büntetnek, mivel általános társadalmi vagy emberi értékeket sértenek meg. Ezek szabályozása és szankcionálása csak részleteiben kor- és államfüggő. Az egyik olyan bűncselekmény, amelyet valamennyi ismert törvénykönyv büntet, az emberölés – ennek megítélésében az egyes országok, kultúrák között nincsenek alapvető különbségek, csak a szankciók jellege és súlyossága, illetve a kivételek, enyhítő vagy súlyosbító tényezők szabályozása eltérő. E részletek történelmileg egy államon belül is változnak, s e változások az adott társadalom fejlődését is tükrözik.

Természetesen a kínai jog is a kezdetektől – vagy legalábbis a legkorábbi ismert szabályok megjelenése óta – büntette, ha valaki megölt egy másik embert. A vonatkozó szabályozás részleteiről azonban keveset tudunk, a korai korszakokról – a Shang- 商 és Zhou-korról 周 – csak történetírói, szépirodalmi és filozófiai művek állnak a rendelkezésünkre. A legrégebbi teljes törvénykönyv viszonylag késői időből, a Tang-korból 唐 (618–907) maradt ránk (*Tanglü shuyi* 唐律疏義, 653). Az első állam, amelynek törvényeiről részleteket is tudunk, a kínai fejedelemségeket Kr. e. 221-ben egyesítő Qin 秦: ennek törvénykönyve nem maradt ránk, de egy Kr. e. 217-re datálható – a Hubei 湖北 tartományi Shuihudi 睡虎地 mellett feltárt – hivatalnoksírban több innen származó jogi jellegű szöveget találtak. Ezek alapján vázlatosan ugyan, de rekonstruálható a Qin-beli jogrendszer.¹

A következő korszak, amelynek jogáról számottevő információ áll a rendelkezésünkre, a Korai Han-kor 漢 eleje. Erről az időszakról szintén van kézíratos forrásunk: 1983-ban tárták fel a Kr. e. 186-ra datált M 247-es sírt a Hubei tartományi Zhangjiashan 張家山 közelében, s ebből két jogi jellegű szöveg is előkerült. Az *Ernian lüling* 二年律令 (*A második év törvényei*) a legerjedelmesebb eddig feltárt Han-kori törvénygyűjtemény, 526 bambuszlapot tesz ki, 28 fejezetre tagolva. Az *Ernian lüling* ugyanakkor nem teljes törvénykönyv, hanem rész-

¹ Hulsewé 1985, Salát 2003. A shuihudi sír tulajdonosa alacsony rangú hivatalnok volt, aki nem szabhatott ki halálbüntetést, így súlyosabb bűncselekményekre – például emberölésre – vonatkozó rendelkezéseket az itteni szövegekben alig találunk.

letszabályok kompilációja. A másik jogi szöveg a *Zouyanshu* 奏讞書 (*Beadványok és jelentések*), ez 22 olyan mintadokumentumból áll, amelyek egy-egy konkrét bűnügy részleteit írják le.² Ezek mellett a nagy Han-kori krónikák – a *Shiji* 史記 és a *Hanshu* 漢書 – egyes fejezetei is jó forrásként szolgálnak a Han-kori jogról,³ bár az ezekben szereplő ügyekről – mivel jellemzően nem a közemberek, hanem az elit viselt dolgaival foglalkoznak – nem mindig tudni, hogy tisztán jogi jellegűek, vagy politikai vonatkozásuk is van.

Az alábbiakban a zhangjiashani szövegek alapján igyekszünk felvázolni az egyik legsúlyosabb bűncselekmény, az emberölés különböző eseteinek Korai Han-kori jogi megítélését. Az általunk felvázolt kép nem lehet teljes, hiszen forrásaink töredékesek. Vizsgálatunk időben is korlátozott, mivel a zhangjiashani kéziratok csak a Kr. e. 186 előtt, vagyis a Han-kor első másfél évtizedében fennálló helyzetről számolnak be, az ez utáni fejleményeket a jelen írásban nem elemezzük. A krónikák alapján tudjuk, hogy Han Wendi 漢文帝 császár (Kr. e. 179–157) többször is büntetőjogi reformot hajtott végre, így az ő uralkodása alatt a Han-kori jog számottevően változott,⁴ de e módosulásokat a zhangjiashani szövegek természetesen nem tükrözik.

Fontos jelezni, hogy az *Ernian lüling*ben nem találunk olyan fejezetet, amely kifejezetten az emberöléssel foglalkozna. Az erre vonatkozó szabályok többsége a *Zeï lü* 賊律 (*Törvények a gaztettekről*)⁵ című részben lelhető fel, amelyben különböző súlyos bűncselekményekkel találkozunk.

² A zhangjiashani szövegek közül először a *Zouyanshu* jelent meg a *Wenwu* 文物 című folyóirat 1993/8. és 1995/3. számában (*ZYS* 1, *ZYS* 2). Az összes zhangjiashani szöveget – beleértve az *Ernian lüling*et is – 2001-ben publikálta első alkalommal a Wenwu Chubanshe 文物出版社 *Zhangjiashan Han mu zhujian* (*Ersiqi hao mu*) 張家山漢墓竹簡 (二四七號墓) címmel (*ZHZ*). A kötetet a Zhangjiashani 247-es Számú Han-kori Sír Feliratos Bambuszlapjait Összeállító Munkacsoport (Zhangjiashan Ersiqi Hao Han Mu Zhujian Zhengli Xiaozu 張家山二四七號漢墓竹簡整理小組) szerkesztette. Fordításomban alapszövegként az ebben a kötetben található átiratot használtam, s szögletes zárójelben – az egyes bambuszlapok végén – megadom az adott lap számát, ahogyan az itt szerepel. Figyelembe vettem ugyanakkor egy későbbi, jobb minőségű szövegkiadást is, amely csak az *Ernian lüling* és a *Zouyanshu* szövegét tartalmazza. Az *Ernian lüling yu Zouyanshu – Zhangjiashan Ersiqi hao Han mu chutu falü wenxian shidu* 二年律令與奏讞書張家山二四七號漢墓出土法律文獻釋讀 című 2007-es kiadványt Peng Hao 彭浩, Chen Wei 陈伟 és a japán Kudō Motoo 工藤元男 szerkesztette, és a Shanghai Guji Chubanshe 上海古籍出版社 adta ki (*ELZYS*). Fordításomban tekintettel voltam az e kötetben található javításokra és kiegészítésekre, ugyanakkor megtartottam a Wenwu Chubanshe-féle kiadás beosztását, mivel az a kiadvány jóval elterjedtebb. A zhangjiashani szövegekről részletesebben magyarul lásd Salát 2005.

³ A Han-kori történeti művek jogi utalásait A. F. P. Hulsewé gyűjtötte össze és elemezte nagy részletességgel: Hulsewé 1955.

⁴ Lásd Salát 2010.

⁵ Az *Ernian lüling* fejezeteinek címe egyes bambuszlapok hátára volt írva, de a cikkelyeket a szöveg modern gondozói csoportosították egy-egy fejezetbe, mivel a sirban a lapok szét voltak szóródva. A cikkelyeknek a jelen tanulmányban szereplő sorszámaikat a szerző adta, annak a sorrendnek megfelelően, ahogy a *ZHZ* kiadványban szerepelnek.

AZ EMBERÖLÉS FAJTÁI

A modern jogrendszerek más megölésének általában két alapváltozatát ismerik, a szándékos és a gondatlanságból elkövetett emberölést, s ezeknek vannak alváltozatai. Az angolszász és kontinentális jogrendszerek között természetesen jelentős különbségek vannak, de a megítélésnek mindenhol az az alapja, hogy az elkövetőnek szándékában volt-e az eredménynek – a másik halálának – a bekövetkezése.

A Han-kori jogban az emberölés (*sharen* 殺人) eseteit némileg más szempont alapján különböztették meg, de a kategorizálás fő szempontja itt is az volt, hogy az elkövetőnek szándékában állt-e elkövetni a cselekményt, vagyis hogy milyen volt a tudattartalma azzal kapcsolatban. Mind a zhangjiashani iratok, mind a történeti források arra utalnak, hogy négy különböző tudattartalmat tartottak számon:⁶

- „Bűnös szándék” (*zei* 賊): a bűnös szándékú emberölés azt jelentette, hogy az elkövetőnek eleve az volt a szándéka, hogy megölje áldozatát.⁷
- „Verekezés közben” (*dou* 鬥): ez minden bizonnyal akkor állt fenn, ha a tettes eredetileg nem szándékozott megölni a másikat, de verekezés, dulakodás közben, annak hevében mégis megölte.⁸
- „Hibát elkövetve” (*guoshi* 過失): erről az elkövetési módról szinte semmit nem tudunk, valószínűleg a mi „gondatlanság”, „hanyagság” fogalmainkhoz áll közel.⁹
- „Játék közben” (*xi* 戲): erről is kevés információ van, feltehetően harci játék, birkózás közben véletlenül elkövetett emberölésről van szó.¹⁰

A történeti forrásokban szerepel még a „szándékosan” (*gu* 故),¹¹ illetve „tévedésből” (*wu* 誤)¹² elkövetett emberölés is, de ezekkel a zhangjiashani szövegekben nem találkozunk. Ismerünk azonban olyan eseteket is, amikor nem alkalmazzák a fenti kategóriákat, de a körülmények leírásából általában kiderül, hogy valakinek a halálát gondatlanság, hanyagság vagy más tényező okozta. Problémát jelent, hogy a fentiek közül egyik kifejezés sincs sehol definiálva, a meglehetősen szűkszavú források egy-egy esetről csak azt adják meg, hogy „bűnös szándékkal”, „verekedés közben”, „játék közben” stb. történt-e meg az emberölés. Ezek mibenléte a kortársak számára nyilván egyértelmű volt, ma már azonban lehetetlen rekonstruálni a pontos jogi jelentést.

⁶ Lásd például Liu Yongping 1998: 269–270.

⁷ Hulswé 1955: 253, 255–257.

⁸ Hulswé 1955: 254–255.

⁹ Hulswé 1955: 262–265.

¹⁰ Hulswé 1955: 254, Nan 2002: 25.

¹¹ Hulswé 1955: 251–252.

¹² Hulswé 1955: 262–265.

A *Törvények a gaztettekről*¹³ egyik cikkelye alapján pontosan tudjuk, hogy az emberölés alapeseteit a Han-kori jog miként büntette:

Zei lü 16

Aki bűnös szándékkal megöl egy embert, vagy verekedés közben megöl egy embert, azt fejezzék le a piacon. Aki hibát elkövetve vagy játék közben öl meg egy embert, az váltsa meg a halálbüntetést; ha megsebesít [így egy] embert, akkor mentesítsék [a büntetés alól].

賊殺人、鬪而殺人，棄市。其過失及戲而殺人，贖死；傷人，除。[21]

A cikkelyből kiderül, hogy mind a bűnös szándékkal, mind a verekedés közben elkövetett emberölésért ugyanaz a fokozatú halálbüntetés járt, vagyis a szankcióban itt nem volt különbség. A „lefejezés a piacon” (*qi shi* 棄市) a legenyhébb fokú és leggyakoribb kivégzési mód volt, a halálbüntetésnek ennél súlyosabb változatai is léteztek.¹⁴ A kétféle tudattartalom megkülönböztetésének tehát alapesetben nem volt jelentősége, s kérdéses, hogy bizonyos körülmények fennállásakor tettek-e jogi különbséget a bűnös szándékkal és a verekedés közben elkövetett cselekmények között.

A cikkely szerint a „hibát elkövetve” vagy „játék közben” végrehajtott emberölés büntetése jóval enyhébb, a vétkesnek a halálbüntetést kell megváltania. A korabeli jog sajátossága volt, hogy a bíróság egy adott büntetés *megváltására* is ítéltetett valakit, ami a gyakorlatban fix összegű bírságot jelentett. A megváltás összegét is ismerjük: a *Ju lü* 具律 (*Törvények az [ítéletek] előkészítéséről*) 22. cikkelye (119. bambuszlap) szerint a halálbüntetés megváltásának ára két *jin* és nyolc *liang* (uncia) arany (*jin erjin baliang* 金二斤八兩).¹⁵ Elképzelhető, hogy a *jin* 金 itt nem aranyat, hanem ezüstöt jelent, hiszen a korban ez szolgált fizetőeszközként. A *Törvények az aranyról és vászonzól* (*Jin bu lü* 金布律) című fejezet 6. cikkelye alapján (427–428. lap) nem volt kötelező a bírságot nemesfémbe befizetni, az aranyat pénzre is át lehetett számítani.

ILLETÉKESSÉG

Fontos hatásköri kérdés, hogy ki hozhatott ítéletet emberölési ügyben. A kínai történelemben mindig jellemző volt, hogy a legalsóbb szintű közigazgatási egység (a Qin- és Han-korban ez a járás, *xian* 縣 volt) előjárója – aki bíróként is szolgált – súlyosabb ügyekben nem dönthetett, ezek anyagát továbbítania kellett valamely felsőbb szintre, hogy a szankciót ott határozzák meg. A *Törvé-*

¹³ A fejezet címében szereplő *zei* 賊 ugyanaz az írásjegy, mint amit a gyilkosság jelzőjeként „bűnös szándéknak” fordítunk. A jelentése azonban némileg más, mert a *Zei lü* számos olyan büntetett tárgyal, amelynél a „bűnös szándék” nem merül fel.

¹⁴ Hulswé 1955: 109–124.

¹⁵ 1 *jin* 245 grammnak felelt meg, 1 *liang* pedig 15,36 grammnak, a szóban forgó mennyiség tehát megközelítőleg 613 gramm (Twitchett–Loewe 1986: xxxviii).

nyek a kötelességszegésről (*Xinglü* 興律) 1. cikkelyéből kiderül, hogy ez a Korai Han-korban sem volt másként, az emberölési esetekben a járási szint nem ítélkezhetett önállóan:

Xing lü 1

Ha a járási vagy határkörzeti hivatalnokok halálbüntetéssel járó ügyet, illetve hibát elkövetve vagy játék közben elkövetett emberölési ügyet tárgyalnak, s a pert már lefolytatták, akkor ne hozzanak ítéletet, hanem terjesszék fel az ügyet ahhoz a kétezer vékás hivatalnokhoz, akihez tartoznak. A kétezer vékás hivatalnok rendelje el, hogy egy feddhetetlen fővárosi hivatalnok vizsgálja felül az ügyet, s tájékoztassa [az eredményről] a kétezer vékás hivatalnokot. A kétezer vékás hivatalnok és a kétezer vékás hivatalnok helyettese gondosan tekintse át [az ügyet], s ha ítéletet kell hozni, akkor tájékoztassa a járási és határkörzeti hivatalnokokat, hogy azok járjanak el. (...)

縣道官所治死罪及過失、戲而殺人、獄已具、勿庸論、上獄屬所二千石官。二千石官令毋害都吏復案、問（聞）二千石官、二千石官 [396] 丞謹掾、當論、及告縣道官以從事。 (...) [397]

A Han-kori közigazgatásban a legalsó szint a járásoké (*xian* 縣) vagy az ezekkel egyenrangú határkörzeteké (*dao* 道) volt, ez utóbbiakat ott alakították ki, ahol nagyszámú nem asszimilálódott „barbár” élt¹⁶. A peres ügyekben ezek előljárói (népesebb járásokban *xianling* 縣令, kisebbekben *xianzhang* 縣長) vagy helyetteseik (*cheng* 丞) döntöttek. Felettük állt a tartományi szint (*jun* 郡), ennek vezetőjét, a tartományi kormányzót (*shou* 守), továbbá a kormányzóval egyenrangú egyéb tisztviselőket nevezték – gabonában kiadott fizetésük alapján – „kétezer vékás hivatalnokoknak”.¹⁷

A fenti cikkelyből kiderül, hogy a halálbüntetéssel járó ügyekben (mint fentebb láttuk, a „bűnös szándékkal” vagy „verekedés közben” elkövetett emberölés ide tartozott), valamint az enyhébb emberölési ügyekben is a döntés joga a kormányzóé volt. Ő nem egyedül járt el, hanem egy úgynevezett „fővárosi hivatalnokkal” (*du li* 都吏) felülvizsgáltatta az ügyet, s helyettesével (*cheng* 丞) együtt maga is áttekintette azt. A fővárosi hivatalról, illetve hivatalnokról meglehetősen keveset tudunk. Az biztos, hogy az elnevezés nem a szerv székhelyére utal, hanem arra, hogy az adott hivatal közvetlenül egy fővárosi hatóság, minisztérium alá tartozott, vezetőjét központilag nevezték ki, de a helyi szinteken működött.¹⁸

A végső döntést a kormányzó hozta meg, értesítve erről a járási hivatalnokokat. Ugyanakkor maga a peres eljárás a járási szinten zajlott, itt folytak a kihallgatások, szembesítések, szakértői vizsgálatok; a tartományi szint feltehetőleg ezek jegyzőkönyvei alapján döntött, a vádlottat és a tanúkat nem utaztatták a tar-

¹⁶ *Hanshu* 19A: 742–743.

¹⁷ A vékában megadott fizetés nem azt jelentette, hogy egy adott hivatalnok konkrétan annyi gabonát kapott juttatásként, hanem inkább absztrakt módon jelölte az egyes hivatalnokok rangját. A hivatalnoki fizetésekről lásd Bielenstein 1980: 125–131.

¹⁸ Hulsewé 1985: 29/19. jegyzet, Loewe 2008.

tományi központba. Más forrásokból tudjuk, hogy problémás – és nemcsak emberöléssel kapcsolatos – esetekben, amikor az alsóbb szintek nem tudtak dönteni, az ügyeket felterjesztették az igazságügyi miniszterhez, illetve a császárhoz, ilyen esetekben ez utóbbiak hozták meg a végső döntést.¹⁹

EMBERÖLÉS „BŰNÖS SZÁNDÉKKAL”

Mint fentebb láttuk, a bűnös szándékú (*zei*) emberölésért a „lefejezés a piacon” nevű büntetés járt. Az *Ernian lüling* többi, ennek a bűncselekménynek a különböző változataival foglalkozó cikkelye megfelel ennek a szabálynak, a tettes büntetése majdnem minden esetben lefejezés a piacon. Ilyen például az alábbi cikkely:

Zeï lü 18

Ha valaki bűnös szándékkal megöl egy embert, s erre tervet sző valakivel, akkor mind-egyiküket fejezzék le a piacon. Ha nem ölik meg [az áldozatot], akkor tetoválják őket falépitővé vagy gabonaórlóvé.

賊殺人，及與謀者，皆棄市。未殺，黥爲城旦舂。[23]

Különleges tényezőktől mentes alapesetek a szövegben nem is fordulnak elő, hiszen ezeket a legelőször idézett *Zeilü* 16 szabályozza. A *Zeilü* 18 egyediségét az adja, hogy itt valaki „tervet szőtt” (*mou* 謀, a sírszövegekben gyakran a *mu* 牧 kölcsönzóval írva) valakivel valaki más meggyilkolására, de a tettest itt is a „lefejezés a piacon” büntetéssel sújtják, a *Zeilü* 16-tal összhangban (a „kitervelésről”, „terv szövéseről” lásd alább).

A szövegben említett falépitő (*chengdan* 城旦) és gabonaórló (*chong* 舂) a legsúlyosabb kényszermunka-fokozatra ítélt férfiak, illetve nők elnevezése. Ez a büntetés a leggyakrabban az arc tetoválásával járt együtt, amely a korabeli gondolkodás szerint megcsontító büntetésnek számított. Az ennél eggyel enyhébb, második fokozatú kényszermunka a rőzsegyűjtés (*guixin* 鬼薪) és rizsrostálás (*baican* 白粲) volt, ezt követte a közrabszolgaság (*lichenqie* 隸臣妾) és néhány további fokozat. Ezek között a különbséget a büntetés időtartama, a kísérő büntetés jellege, a fejadag, ruházat, fogvatartási körülmények stb. jelentették.

Egyetlen esetben, a *Zeï lü* 28-ban a lefejezésnél súlyosabb büntetés szerepel: ha gyerek a szüleit, rabszolga a gazdáját vagy annak családtagját bűnös szándékkal megöli, akkor a fejét közszemlére teszik a piacon (*xiaoshou* 梟首, ez a halálbüntetés súlyosbított változata); sőt akkor is ezt a büntetést kapja, ha csak megsebesítés történt:

¹⁹ *Hanshu* 4: 1106, Hulsewé 1955: 343, Salát 2005: 61–62, Liu Yongping 1998: 283–284.

Zei lü 28

Ha egy gyerek bűnös szándékkal megöli vagy megsebesíti apját vagy anyját, ha egy rabszolga vagy rabszolganő bűnös szándékkal megöli vagy megsebesíti a gazdáját, a gazdája apját, anyját, feleségét vagy gyerekeit, akkor minden esetben [fejazzék le, és] a fejét tegyék közszemlére a piacon.

子賊殺傷父母，奴婢賊殺傷主、主父母妻子，皆梟其首市。 [34]²⁰

Zei lü 30 szerint hasonló esetben, vagyis ha a gyermek megöli valamelyik szülőjét (vagy egyéb meghatározott büntettet követ el vele szemben), s apja vagy anyja feljelenti ezért, akkor feleségét és gyermekeit lefoglalják (*shou* 收) és eladják rabszolgának,²¹ nemesi rangjával²² nem válthatja meg magát, továbbá büntetését nem válthatja meg – s mindez akkor is igaz, ha a gyilkosságot csak tervezte:

Zei lü 30

Ha valaki bűnös szándékkal megöli vagy megsebesíti apját vagy anyját, vagy apja vagy anyja megölésére tervet sző, vagy megveri vagy megátkozza apját vagy anyját, s az apa vagy anya szülőtisztelet hiánya miatt feljelenti a gyermeket, akkor [a gyermek] feleségét és gyerekeit foglalják le, mindegyiküket béklyózzák meg. Ne engedjék, hogy [a gyermek] a nemesi rangjával megváltsa magát, és töröljék el [büntetése] megválthatóságát.

賊殺傷父母，牧殺父母，歐詈父母，父母告子不孝，其妻子為收者，皆錮，令毋得以爵償、免除及贖。 [38]

A cikkelyben nincs kimondva, hogy a gyereket kivégzik, de valószínűleg ez magától értetődő, s a megváltás megtiltása éppen azt jelenti, hogy a szülőjét megölő emberre mindenképpen halálbüntetés vár, nemesi rangjától, vagyoni helyzetétől függetlenül. Ez ugyanakkor azt is jelenti, hogy bizonyos más esetekben a halálbüntetés megváltható.

Ezek a cikkelyek azt mutatják, hogy – a szülőtiszteletet (*xiao* 孝) oly nagyra tartó hagyományos kínai értékrend szerint – a szülők, nagyszülők megölése (vagy más bűncselekmény elkövetése velük szemben) különösen súlyos bűncselekménynek számított. Ezt igazolja az is, hogy a *Törvények a feljelentésről* (*Gao lü* 告律) szerint az ilyen esetekben akkor se enyhíthető a büntetés, ha a tettes feljelenti magát:

²⁰ A cikkelyről lásd MacCormack 2006: 62.

²¹ A „lefoglalás” a források szerint azt jelentette, hogy a bűnös családtagjait az állam fogságba vetette, majd eladta rabszolgának. Ez utóbbi aktus a cikkelyben külön nem szerepel, de a *shou* jelentéséhez ez is hozzátartozott. Lásd Chen 2008.

²² A Han-korban különböző – elsősorban katonai – érdemekért az emberek nemesi rangokat kaphattak, ezeknek húsz fokozatuk volt. A rang a fokozattól függően különböző kedvezményekkel járt, például büntetőügyekben enyhébb elbánást biztosított. Lásd Loewe 1960.

Gao lü 2

Ha valaki megöli vagy megsebesíti nagyapját, nagyanyját, apját, anyját; valamint ha rabszolga vagy rabszolganő megöli vagy megsebesíti gazdáját, gazdája apját, anyját, feleségét, gyermekét, akkor, ha feljelenti is magát, egyik esetben se enyhítség [a büntetését]. (...) [132]

殺傷大父母、父母及奴婢殺傷主、主父母妻子，自告者皆不得減。 (...) [132]

A cikkelyből az is kiderül, hogy az önfeladás – más esetekben – a büntetés enyhítésével járhatott. Erről általános rendelkezést nem ismerünk, de egyes eseteknél néhány cikkely megadja, hogy az önfeladásért (*zigao* 自告 vagy *zichu* 自出) a bűnös mennyivel enyhébb büntetést kap.²³

A *Gao lü 2*, illetve a *Zeï lü 28* azt is bizonyítja, hogy a gazda–rabszolga kapcsolatot jogilag úgy kezelték, mint a szülő–gyerek viszonyt. Az ilyen kapcsolatok természetesen aszimmetrikusak voltak, ami a jogi szabályozásban is megjelent. Mint láttuk, ha az alárendelt (gyermek, rabszolga) követett el bűncselekményt felettesével (szülőjével, gazdájával) szemben, akkor a szokásosnál súlyosabb megítélés alá esett. A fordított esetre egy példát ismerünk:

Zeï lü 31

Ha az apa vagy anya megveri vagy megbotozza a gyermekét, rabszolgáját vagy rabszolgánőjét, s a gyerek, a rabszolga vagy rabszolganő a verés vagy botozás következtében meghal, akkor [a szülők] váltsák meg a halálbüntetést.

父母毆笞子及奴婢，子及奴婢以毆笞辜死，令贖死。 [39]

A szülő vagy gazda tehát nem marad büntetlenül, de a szankció viszonylag enyhe: a halálbüntetés megváltása, vagyis gyakorlatilag bírság. A büntetés tehát ugyanaz, mint a „hibát elkövetve” vagy „játék közben” okozott halál esetén, noha valakinek a halálra verése alapesetben ennél valószínűleg súlyosabb cselekmény. Egy másik cikkelyből következtethetünk erre:

Zeï lü 19

Ha valaki verekedés közben megsebesít valakit, s az a sebesülés okán húsz napon²⁴ belül meghal, akkor az emberölésnek számít.

鬪殺人，而以傷辜二旬中死，爲殺人。 [24]

A bűncselekmény itt nyilván „emberölés verekedés közben”, aminek a szankciója, mint láttuk, lefejezés a piacon. A szülő/gazda viszont jóval enyhébb bünte-

²³ Például a *Wang lü 亡律 (Törvények a szökésről)* 1. cikkelye (157. lap) alapján a magukat feladó szökevények kényszermunka vagy kártérítési kötelezettség helyett csak ötven botütést kapnak; a *Wang lü 9* szerint „Mindenkinek, aki elszökik, de feladja magát, enyhítség [a büntetését]. Ha nincs megnevezve [a törvényben az enyhítés mértéke], akkor minden esetben egy fokozattal enyhítség a büntetését. 諸亡自出、減之、毋名者、皆減其罪一等 [166]”.

²⁴ *Er xun* 二旬, vagyis két dekád. A dekád (*xun*) tíz napig tartó időszak a hagyományos kínai időszámításban.

tést kap gyereke/szolgája halálra botozásáért, vagyis a családon belüli hierarchikus kapcsolatot a jog is figyelembe veszi.

A fenti, családon belüli esethez hasonlóan ítélik meg azt, ha a hivatalnok halálra botoztat egy első vagy második fokozatú kényszermunkást: a büntetés itt is a halálbüntetés megváltása, vagyis bírság:

Zeī lü 37

Ha egy hivatalnok a járási hivatalnak szolgálatot végezvén megbotoz egy falépítőt vagy gabonaőrölt, rőzsegyűjtőt vagy rizsrostálót, s az ennek következtében meghal, akkor [a hivatalnok] váltsa meg a halálbüntetést.

諸吏以縣官事答城旦舂、鬼薪白粲，以辜死，令贖死。 [48]

Két cikkely foglalkozik azzal az esettel, ha egy visszaeső – már minden csonkítást elszenvedett – bűnöző bűnös szándékkal megöl valakit: a *Jü lü 8* szerint az ilyen falépítőt, ha feljelenti is magát, lefejezik a piacon; a *Jü lü 24*-ben ugyanez áll, csak nem falépítőre, hanem minden megcsonkítotttra vonatkozóan.

Jü lü 8

(...) Ha egy falépítő, akin már végrehajtották az összes csonkítást, lop, és zsákmánya 110 garas vagy több, vagy pedig ha bűnös szándékkal megsebesít vagy megöl valakit, akkor ha [a lelepleződése] előtt feljelenti is magát, akkor is fejezzék le a piacon.

城旦刑盡而盜賊（賊）百一十錢以上，若賊傷人及殺人，而先 [91]自告也，皆棄市。 [92]

Jü lü 24

(...)

Ha valakin már végrehajtották az összes csonkítást, és bűnös szándékkal megsebesít vagy megöl egy másik embert, és [lelepleződése] előtt feljelenti magát, akkor fejezzék le a piacon. (...) [122]

刑盡而賊傷人及殺人，先自告也，棄市。

A két cikkely szerint tehát az ilyen többszörös bűnelkövetőt különösen szigorúan ítélik meg: mindegy, hogy meggyilkol valakit vagy csak bizonyos összeg felett lop, s az se számít, hogy feladja magát, mindenképpen kivégzik. A *Dao lü* 盜律 1-es cikkelye szerint a 110–220 garas közötti lopásért általános esetben csak leborotválás és enyhébb fokozatú kényszermunka járna, és a legsúlyosabb lopásért is csak falépítés/gabonaörlés. Itt a halálbüntetés komoly súlyosbítást jelent; a bűnös szándékú emberölés büntetése alapesetben is a lefejezés, ezt tehát a visszaesőnél csak annyiban súlyosbítják, hogy az önfeladást nem veszik figyelembe enyhítő körülményként.

Külön említést érdemel a „kitervelés”, „eltervezés”, „tervet szövés” (*mou*) esete.²⁵ Ez az ismert Qin-kori cikkelyekben a lopással szerepel együtt, de az

²⁵ Hulsewé 1955: 265–268.

*Ernian lü*ingben többször találkozunk vele emberöléssel kapcsolatban is. Qinben a *mou* azt jelentette, hogy több ember együtt megtervezett egy bűncselekményt – ilyenkor a büntetést az összes résztvevőre kiterjesztették, azokra is, akik a végrehajtásban nem, csak a tervezésben vettek részt.²⁶ A Han-korban is találunk olyan cikkelyt, amely megfelel ennek, például ilyen az egyik már idézett rendelkezés:

Zei lü 18

Ha valaki bűnös szándékkal megöl egy embert, s erre tervet sző valakivel, akkor mind-egyiküket fejezzék le a piacon. Ha nem ölik meg [az áldozatot], akkor tetoválják őket falépítővé.

Úgy tűnik, hogy itt magát az emberölést egy ember hajtja végre, de ezt előtte megbeszélte valaki mással is; a törvény szerint ezt a másikat is úgy büntetik meg, mintha ő maga követte volna el a bűnös szándékú emberölést, vagyis a „lefejezés a piacon” nevű szankció jár neki.

Ugyanakkor nem mindegyik Han-beli cikkelynél egyértelmű, hogy az „el tervezéshez” mindenféleképpen több ember kellett. A *Zei lü* 17 cikkelyben ez áll:

Zei lü 17

Ha valaki eltervezi, hogy bűnös szándékkal megöl vagy megsebesít egy embert, de nem öli meg, akkor tetoválják falépítővé vagy gabonaőrlové.

謀賊殺、傷人、未殺、黥爲城旦舂。[22]

Mivel a klasszikus kínai nyelv nem jelöli a többes számot, a cikkely jelenthet egy eltervezőt, de többet is („ha valakik eltervezik...”). A többes számú értelmezést erősíti a *mou* használata más esetekben, illetve az, hogy az egyszemélyes eltervezést meglehetősen nehéz lehetett bizonyítani. Az mindenesetre tény, hogy az eltervezésért enyhébb büntetés járt, mint a végrehajtott emberölésért.

A *Zei lü* 21 szerint, ha valaki eltervezi egy másik ember bűnös szándékú megölését, akkor „bűnös szándékú” elkövetésért ítélik el:

Zei lü 21

Ha valaki tervet sző egy ember bűnös szándékú megölésére vagy megsebesítésére, arra a bűnös szándékú [elkövetésre vonatkozó] törvényt kell alkalmazni.

謀賊殺、傷人、與賊同法。[26]

Itt is elfogadható a „ha valakik tervet szőnek...” fordítás, s ez alapján a cikkely úgy értelmezhető, hogy ha egy ember valaki mással együtt tervet sző egy gyilkosságra – és azt a másik végre is hajtja –, akkor az illetőt, ha a gyilkosságban fizikailag nem vesz is részt, akkor is elítélik bűnös szándékú emberölésért. Ezt az értelmezést erősíti a jelen tanulmány végén ismertetett büneset, amelyben ép-

²⁶ Salát 2006: 170–172.

pen ezt a cikkelyt idézik a gyilkosságban részt nem vevő, de arra utasítást adó felbujtóra.

A már kétszer is idézett *Zeï lü* 18 cikkely egyértelműbb: ott a bűnös szándékú emberölést a tettes eltervezi valakivel. Ha végül nem hajtják végre, akkor a *Zeï lü* 17-nek megfelelően falépítővé/gabonaőrlové teszik és tetoválják őket; ha végrehajtják, akkor mindkettejüket lefejezik a piacon. Ez azt is jelenti, hogy nemcsak a konkrét gyilkost ítélik el, hanem bűntársát, bűnsegédjét, felbujtóját is.

Az alábbi cikkely a gyerek–szülő viszonylatban ismerteti az eltervezés szankcióját:

Zeï lü 29

Ha egy gyermek tervet sző arra, hogy megöli apját vagy anyját, [illetve ha] megveri vagy megátkozta²⁷ apai nagyapját vagy nagyanyját, apját vagy anyját, mostohanagyanyját, főanyját, másodanyját, s az apja vagy anyja feljeleníti a gyermeket szülőtisztelet hiánya²⁸ miatt, akkor mindezekben az esetekben [a gyermeket] fejezzék le a piacon.

子殺殺父母，毆詈泰父母、父母、段大母、主母、後母，及父母告子不孝，皆棄市。 (...) [35]

A cikkely elején valószínűleg nem végrehajtott gyilkosságról van szó, csupán az apa vagy anya megölésének eltervezéséről, hiszen a befejezett szülőgyilkosság, mint láttuk, a piacon való lefejezésnél is súlyosabb büntetéssel, lefejezéssel és a fej közszemlére tételével járna. A *Zeï lü* 17 szerint az eltervezett, de végre nem hajtott gyilkosság a legsúlyosabb fokozatú kényszermunkával és tetoválással jár együtt. A máshol is megjelenő logikába jól illeszkedik, hogy ha az eltervezés szülővel szemben történik, akkor az alapesetnél súlyosabb szankció jár – ez esetben lefejezés. Itt is kérdéses azonban, hogy a gyerek egyedül sző-e tervet, vagy van bűntársa.

Érdemes még megemlíteni két cikkelyt, amelyben a bűnös szándékú ölés különleges esetei szerepelnek. Az egyikben egy állat megöléséről van szó, amit lopásként kezelnek:

Zeï lü 38

Ha valaki bűnös szándékkal megöli vagy megsebesíti egy másik ember haszonállatát, arra a lopásra vonatkozó törvényt [alkalmazzák]. Ha a haszonállat más embernél legel, és az megöli vagy megsebesíti...²⁹

賊殺傷人畜產，與盜同法。畜產爲人牧而殺傷口。 [49]

A másik cikkelyben bűnös szándékkal elkövetett öngyilkosság szerepel:

²⁷ A *li* 詈 jelenthet megátkozást, de egyszerű szidalmazást is.

²⁸ *Buxiao* 不孝. A szülőkkal szembeni tiszteletlenség büntetőjogi megítéléséről lásd Jia Liying 2008, MacCormack 2006.

²⁹ A cikkely vége hiányzik.

Zhi hou lü 6

(...) Ha valaki bűnös szándékkal megöli magát, akkor ne iktathasson be örököszt.³⁰

其自賊殺，勿爲置後。 [375]

A „bűnös szándékú öngyilkosság” különösen hangzik, de a szövegekörnyezet magyarázatot ad. A rendelkezés a *Törvények az örökösök beiktatásáról* (*Zhi hou lü* 置後律) című szövegcsoportban szerepel, amelynek cikkelyei az örökléssel – különösen az apa nemesi rangját és egyes javait öröklő egyetlen családtag, az örökös (*hou* 後) kijelölésével – foglalkoznak. A fenti rendelkezés szerint ha valaki azért öli meg magát, hogy fiát – vagy egyéb hozzátartozóját – idő előtt nemesi ranghoz és vagyonhoz juttassa, akkor az öröklést az állam nem ismeri el. Vagyis például nem fordulhat elő, hogy a bűncselekményt elkövető fiút az apja úgy próbálja megmenteni, hogy öngyilkossággal nemesi ranghoz juttatja, amellyel az enyhítheti büntetését.

AZ EMBERÖLÉS EGYÉB VÁLTOZATAI

A verekedés közben (*dou*) elkövetett emberölésért, mint fentebb láttuk, ugyanúgy piacon való lefejezés járt, mint a bűnös szándékúért (*Zei lü* 16). A szintén idézett *Zei lü* 19 szerint az is emberölésnek számított, ha valaki verekedés közben megebesített valakit, s az a sérülésébe húsz napon belül belehalt. Az eddig feltárt források alapján nem világos, hogy miért tartották fontosnak a „bűnös szándékkal” és a „verekedés közben” elkövetett emberölés megkülönböztetését – talán olyan speciális esetekben volt ennek jelentősége, amelyről nem maradt fenn forrás. Az *Ernian lüling*ben a fenti, általános cikkelyeken kívül nem szerepel a verekedés közben elkövetett emberölés esete, s ugyanez igaz a „hibát elkövetve” és a „játék közben” végrehajtott emberölésre is.

A törvénygyűjteményben találunk azonban néhány olyan cikkelyt, amelyekben valaki gondatlanságból okozza más halálát. Ezeket a különleges eseteket, úgy tűnik, nem sorolták be a fenti négy kategória egyikébe sem, hanem esetről esetre szabályozták őket.

Az alábbi cikkely egy minden bizonnyal sok veszéllyel járó területtel, a hajózással foglalkozik:

Zei lü 4

Ha a hajós átvisz valakit a folyón, s az vízbe fullad, akkor borotválják le; a hajók felügyelője és a hivatalnokok vezetője pedig váltsa meg a leborotválást. Ha ló vagy ökor pusztul el, vagy egy ember megsérül [átelés közben], akkor a hajós váltsa meg a leborotválást; a hajók felügyelője és a hivatalnokok [vezetője] pedig váltsa meg a száműzetést. (...)

³⁰ A cikkelyről lásd Liu Houqin 2008: 124.

船人渡人而流殺人，耐之，船畜夫、吏主者贖耐。其殺馬牛及傷人，船人贖耐，船畜夫、吏贖遷。(…) [6]³¹

Itt tehát a halálokozást viszonylag enyhén szankcionálják, bár valószínű, hogy a „leborotválás” leborotválást és közrabszolgává tételt jelentett, csak ez utóbbit magától értetődő volta miatt nem említették. A hajós tehát enyhe csonkítást és kényszermunkát kap büntetésül. Ha az esetet a „hibát elkövetve” okozott emberöléshez sorolnák, akkor a halálbüntetés megváltása, vagyis súlyos bírság lenne a szankció. Elképzelhető, hogy a hajós megválthatja a leborotválást és kényszermunkát (ennek összege ennél a büntetési fokozatnál a *Jü lü* 22 szerint 12 uncia – megközelítőleg 184 gramm – arany volt, ami jóval kisebb, mint a halálbüntetés váltsága), bár a büntetés megválthatósága valószínűleg nem általános lehetőség volt, hanem olyan privilégium, amellyel csak egyesek – hivatalnokok, nemesi rangok viselői – rendelkeztek. A hajókért felelős hivatalnokokat eleve a leborotválás és kényszermunka megváltására, vagyis bírságra ítélték. Ez szintén jóval enyhébb szankció, mintha „hibát elkövetve” okozott emberölésért vonnák őket felelősségre.

Ezzel szemben egy másik cikkelyben, amely a *Törvények a földművelésről* (*Tian lü* 田律) című csoportban szerepel, a gondatlan halálokozás igen súlyos büntetéssel jár:

Tian lü 10

Amerre a lovak és marhák járnak, senki ne merészeljen kutat ásni. Ha az ásott kút vagy más felállított csapda képes kárt okozni emberben, lóban vagy marhában, akkor ha nem történt is halál vagy sebesülés, [a kutat ásót vagy csapdát állítót] borotválják közrabszolgává vagy közrabszolganővé. Ha ló vagy marha elpusztul vagy megsebesül, akkor a lópásra vonatkozó törvények [szerint ítélik el a bűnöst]. Ha meghal egy ember [251], fejezzék le a piacon. Ha megsebesül egy ember, [a kutat ásót] tegyék csonkítatlan falépítővé vagy gabonaörlővé. [252]

諸馬牛到所，皆毋敢穿穿，穿穿及及置它機能害人、馬牛者，雖未有殺傷也，耐爲隸臣妾。殺傷馬牛，與盜同法。殺人[251]，棄市。傷人，完爲城旦舂。[252]

Ebben az esetben tehát, bár a halálokozás nem szándékosan történt, a veszélyeztetés olyan súlyos fokú, hogy az eset gyakorlatilag a „bűnös szándékú” és „ve-rekedés közben” elkövetett emberöléssel esik egy kategóriába. Kérdéses, hogy ezt a passzust alkalmazták-e analógiával egyéb, kirívó gondatlanságról tanús-kodó helyzetekre is.

Némileg hasonló, veszélyeztetéssel kapcsolatos esetről szól az alábbi cik-kely:

³¹ A cikkely elemzését lásd Feng 2005. A szerző a szöveg további részének vizsgálatával arra jut, hogy megkülönböztettek büntető és polgárjogi felelősséget. A büntető felelősséget mindig megállapították, de kártérítést a felelősök nem minden esetben fizettek.

Zei lü 15

Ha valaki szárított hússal éllemez [másokat], s a szárított hústól valaki mérgezésben meghal, megsebesül³² vagy megbetegszik, akkor [a hús] maradékát azonnal teljes egészében gondosan égessék el. A járási hivatalban található szárított húst is égessék el. Ha el kell égetni [az élelmiszert], de nem égetik el, akkor a hivatalnokok vezetőit mind vonják felelősségre a lopásra vonatkozó törvények szerint, a szárított hús [értékét] számítva zsákmánynak.

諸食脯肉，脯肉毒殺、傷、病人者，亟盡孰（熟）燔其餘。其縣官脯肉也，亦燔之。當燔弗燔，及吏主者，皆坐脯肉臧（贓），與盜同法。[20]

Itt nem azt büntetik, hogy a hús valakinek a halálát okozta, ezt talán – az első előfordulásakor – valamiféle balesetnek fogják fel, amelynek nincsenek felelősei. A haláleset vagy megbetegedés után azonban a veszélyes ételmet el kell égetni, s ha ezt az illetékes hivatalnokok nem teszik meg, akkor megbüntetik őket, bár érdekes módon nem emberölés vagy testi sértés miatt, hanem lopásért. Az ítélet tehát jóval enyhébb, mint a forgalmas helyen kutatás esetében.

Nem sorolható a fenti kategóriákba, de az emberöléshez kapcsolódik még néhány cikkely. Az egyik egy családon belüli esetre vonatkozik:

Jü lü 3

Ha [a feleség]³³ megöli vagy megsebesíti férjét, akkor nem szabad a férje nemesi rangja szerint ítélni felette.

口殺其夫，不得以夫爵論。[84]

A *Zhi hou lü 3* cikkelyből tudjuk, hogy a feleség ugyanazt a nemesi rangot viseli – és emiatt nyilván ugyanazokban a jogi kedvezményekben részesül –, mint a férje. Ha tehát megöl vagy megsebesít valakit, akkor a férje nemesi rangjának megfelelő elbánásban részesül, vagyis például megválthatja büntetését vagy enyhébb büntetés kap, a rang fokozatától függően. A fenti cikkely azt mondja ki, hogy az az asszony, aki a férjét öli meg, logikus módon nem kap kedvezményt a férje nemesi rangja után.

Egy másik cikkely a kisgyerekek bűnelkövetéséről szól:

Jü lü 5

Ha valaki bünt követ el, de még nincs tízéves, azt mentesítsék [a büntetés alól]. Ha embert öl, akkor hagyják csonkítatlanul, s válják belőle falépítő vagy gabonaőrítő.

有罪年不盈十歲，除；其殺人，完爲城旦舂。[86]

Ennek alapján tízéves kor alatt a gyerekeket nem büntetik meg, kivéve, ha embert ölnek; ez utóbbi esetben is enyhébb büntetést kapnak, a „lefejezés a piacon”

³² Itt a *shang* 傷 'megsérül' írásjegy áll, de nyilván megbetegedésről van szó.

³³ A szó olvasata bizonytalan, a *ZJS* nem is adja meg, csak az *ELZYS*. A „férj” szó használata azonban egyértelművé teszi, hogy a szövegben feleség szerepel.

nevű büntetés helyett a legsúlyosabb fokozatú kényszermunkára ítélik őket, de a szokásos csonkító büntetés nélkül. Az életkor más esetekben is módosító tényező volt:³⁴ a *Jü lü* 2 szerint a tizenhét év alatti bűnelkövetőt nem csonkítják meg (van, aki szerint e passzusban a „tizenhét” a „tíz” elírása³⁵), s ugyanezen cikkely szerint a hetven évnél idősebbek sem sújthatók csonkító büntetéssel. Hasonló rendelkezések a történeti forrásokban is fennmaradtak. A *Hanshu* szerint Kr. e. 195-ben, nem sokkal trónra lépése után Huidi 惠帝 császár (Kr. e. 195–188)³⁶ kiadott egy rendeletet, miszerint „ha hetven évnél idősebb vagy tizedik életévét még be nem töltött ember csonkítással járó bünt követ el, akkor hagyják csonkítatlanul”.³⁷ Ez nagyjából megfelel a zhangjiashani szövegből megszerezhető információknak, azzal a különbséggel, hogy az utóbbiban a megcsonkíthatatlanság határa a tizenhetedik életév.

LEGÁLIS EMBERÖLÉS

A fentiek alapján, ahogy más jogrendszerekben is, a Korai Han-kori kínai jogban az emberölés súlyos bűncselekménynek számított. Mindazonáltal – korántsem egyedülálló módon – itt is léteztek olyan különleges esetek, amikor az emberölés nem volt büntetendő. E kivételek egy részéről csak sejthetjük, hogy érvényben voltak, más helyzeteket azonban a források is igazolnak. Ilyen eset az, amikor valaki egy kiemelten veszélyes bűnözőt ölt meg, amiért jutalom is járt. Ez a kivétel vonatkozott természetesen a rendfenntartó erőkre, de úgy tűnik, a közemberekre is. Az állam tehát nem tartotta fenn magának teljes egészében az erőszak-monopóliumot, bizonyos esetekben a lakosság is részt vehetett a bűnözők elleni harcban.

Minderről legrészletesebben a *Törvények az elfogásról* (*Bu lü* 捕律) című szövegecsoport rendelkezik. Ennek 8-as cikkelyében ez áll:

Bu lü 8

Ha valaki elfog egy rablót vagy gonosztevőt, vagy bűnöst, valamint ha valaki feljelentés vagy hivatali feljelentés alapján el akar fogni valakit, és az elfogás során dulakodás történik, és [az elfogó] megöli vagy megsebesíti [a bűnöst], vagy [a bűnös] szorult helyzetében öngyilkos lesz, akkor az őt megölt vagy megsebesítőt mentsék fel [a büntetés alól], és ha jutalom jár neki, akkor a jutalom felét kapja.

Ha valaki megöl vagy megsebesít [egy vagy több] csoportos rablót vagy gyilkost, és [korábban] olyan bünt követett el, amiért meg kéne ölni, akkor ne öljék meg. Ha elfognia si-

³⁴ A kérdéstről lásd Nan 2002: 24–25.

³⁵ *ELZYS*: 124.

³⁶ A 15 évesen trónra lépett, 22 évesen elhunyt Huidi császár helyett ténylegesen az édesanyja, Lü 呂 császárné kormányozta a birodalmat. A császárné uralkodásának idejére datálhatók az *Ernian lüling* cikkelyei is.

³⁷ „民年七十以上若不滿十歲有罪當刑者，皆完之。” *Hanshu* 2: 85.

kerül csoportos rablót vagy gyilkost, vagy levágnia egy főt, akkor mentsék fel, és legyen belőle közrendű. Ha ennél többet fog el, akkor jutalmazták meg³⁸ a törvények szerint.

捕盜賊、罪人及以告劾逮捕人，所捕格鬪而殺傷之，及窮之而自殺也，殺傷者除，其當購賞者，半購賞之。殺傷[152]羣盜、命者，及有罪當命未命，能捕羣盜、命者，若斬之一人，免以爲庶人。所捕過此數者，購如律。[153]

Tehát ha valaki el akar fogni egy rablót (*dao* 盜), gonosztevőt (*zei* 賊), bűnözőt (*zui ren* 罪人), de dulakodásba keveredve vele megöli, vagy a bűnöző öngyilkos lesz, akkor az elkövetőt nem büntetik meg, de a jutalomnak csak a felét kapja. (Megjegyzendő, hogy a „rabló” és a „gonosztevő” gyakran szerepel együtt a cikkelyekben, így elképzelhető, hogy a *daozei* 盜賊 nem két különböző kifejezés, hanem egy, s egy speciális bűnözőfajtát jelent.) Emellett ha valaki, akire egy korábbi bűnéért halálbüntetés vár, megöl egy csoportos rablót vagy gyilkost, akkor az érdemért cserébe nem végzik ki; ha egy főt öl meg, akkor felmentik és közrendűvé teszik, ha többet, akkor – amennyiben helyesen javítunk egy nyilvánvalónak tűnő elírást – megjutalmazták.

Hasonlóan rendelkezik a következő cikkely is:

Bu lü 6

(...) Akinek sikerül élve elfognia egy csoportos rablót vagy levágnia kettőt, annak emelik meg a nemesi rangját egy fokozattal. Ha egy személyt vág le, vagy a nemesi rangja meghaladja a *dafu*,³⁹ s ezért nem lehet megemelni a nemesi rangját, akkor jutalmazták meg a törvények szerint. Ha az, akit elfogtak vagy levágtak, később [közkegyelemben részesül],⁴⁰ és ezért nem ítélik el, a megjutalmazást akkor is végre kell hajtani.

Ha valaki levág egy csoportos rablót, annak rendelkeznie kell bizonyítékkal [erre, mert] csak ekkor lehet végrehajtani a megjutalmazását.

能產捕羣盜一人若斬二人，拜爵一級。其斬一人若爵過大夫及不當拜爵者，皆購之如律。所捕、斬雖後會口口[148]論，行其購賞。必有以信之，乃行其賞。[149]

Ha tehát valaki megöl két csoportos rablót, annak jutalomként megemelik a nemesi rangját két fokozattal; ha egy csoportos rablót vág le, vagy a nemesi rangját nem lehet megemelni, akkor egyéb jutalmat kap. Ugyanakkor a cikk kiemeli, hogy a megjutalmazandónak igazolnia kell tettét.

A csoportos rablást és az egyéb erőszakos bűncselekményeket a hatóságok nagyon komolyan vették: a *Bu lü* 3 szerint például ha csoportos rablók vagy go-

³⁸ A szövegben a *shu* 贖 'megvált' írásjegy szerepel, vagyis a cikkely eredeti szövege szerint a több bűnözőt megölő „megválthatja a büntetését a törvények szerint”. A büntetés megválthatósága is egyfajta jutalom, de sokkal valószínűbb, hogy a *shu* itt a *gou* 購 'megjutalmaz' elírása. Ellenkező esetben ugyanis ellentmondás lenne a cikkelyben, hiszen egy bűnöző ártalmatlanításáért nagyobb jutalom járna (felmentés), mint több bűnöző levágásáért.

³⁹ A *dafu* alulról az ötödik nemesi rang.

⁴⁰ A „közkegyelemben részesül” az *ELZYS* kiegészítése, az *ZJS* itt olvashatatlan írásjegyeket jelöl.

nosztevők megöltek, megsebesítettek valakit, vagy erőszakos rablást követtek el, akkor a járásnak azonnal megfelelő létszámú csapatot kellett küldenie az üldözésükre. Ha azok elmulasztották a bűnösök elfogását, megbüntették őket.

A forrásaink töredékesek, így az állam által engedélyezett emberölés más eseteiről nincs információnk, de valószínűsíthető, hogy a bűnözők megölésén kívül is voltak ilyen kivételek. Ilyen lehetett például az önvédelem, amely nem szerepel a szövegekben. Az önbíráskodást a törvények tiltották, de a későbbi korokban egy esetben lehetőség volt erre: a konfuciánus hagyomány szerint, mint ismeretes, a szülő meggyilkolásának megbosszulása nemcsak joga, hanem kötelessége is volt a fiúnak. Nem tudjuk, hogy ez a szabály létezett-e a Han-korban, de ez nem kizárt.

EGY GYLKOSSÁGI ÜGY A KORAI HAN-KORBÓL

Az *Ernian lüling* mellett Zhangjiashannál egy másik jogi iratcsoportot is találtak. A *Zouyanshu* mintadokumentumokat tartalmaz, amelyek az írnokoknak nyújtottak segítséget egy speciális iratfajta megfogalmazásához. A mintairatok minden bizonnyal megtörtént eseteken alapultak, így a bennük szereplő információk jogi forrásként is használhatók.

A *Zouyanshu* 16. szövege egy bonyolult gyilkossági esettel foglalkozik, amely valószínűleg Kr. e. 201-ben történt.⁴¹ A szöveg jól illusztrálja az emberölésről eddig elmondottakat, így itt teljes terjedelemben közöljük.

Zouyanshu 16

Huaiyang 淮陽 kormányzója a járásokba látogatva segédkezett Xinqiben 新鄭 pert tárgyalni.

A hetedik hónap *yiyou* 乙酉 napján Xinqiből Xin 信 beszámolt a következőkről:

Az A nevű tolvajfogó⁴³ feljelentést tett, mondván:

– A Wu 武 nevű bírósági írnokkal tartottam készenlétben állni a rablók és gonosztevők ellen. Wu a hatodik hónap *renwu* 壬午 napján kiment, hogy meglátogassa a Gongliang 公梁 őrállomást, de máig nem [75] tért vissza. Nem tudom, hol van. Kerestük, de nem találtuk. A Gongliang őrállomás szakaszvezetőjét, C-t felelősségre vonván enyhe fogságba⁴⁴ vetettük, de nincsenek bambusziratok a fogságba vetéséről, és nem hallgattuk ki teljes körűen. [76]

⁴¹ A cikkely nincs datálva, de keletkezési ideje megállapítható. Hivatkoznak benne Xingyang ostromára, amelyre Han Gaozu 漢高祖 harmadik évében, Kr. e. 204-ben került sor, így az eseményeknek ez után kellett történniük. A ciklikus jegyekkel megadott dátumok Han Gaozu hatodik évére, Kr. e. 201-re illenek, így az eset valószínűleg ebben az évben történt.

⁴² A mai Anhui 安徽 tartomány Taihe 太和 járásának északnyugati részében.

⁴³ A tolvajfogó (*qiudao* 求盜) alacsony rangú rendőr, poroszló volt, aki vidéken járőrözve a közbiztonságért felelt.

⁴⁴ A szövegben a *song xi* 頌繫 szóösszetétel szerepel; a *song*, ahogyan Yan Shigu 顏師古 (581–645) kommentárja jelzi, a *rong* 容 'enyhe' kölcsönszava lehet, s a kifejezés arra utal, hogy

A hetedik hónap *jiachen* 甲辰 napján Huaiyang kormányzója, Yan 偃 hivatalos feljelentést tett, mondván:

– Wu kiment, hogy készenlétkben álljon a rablók és gonosztevők ellen, s nem tért vissza. A nyomok arra mutatnak, hogy valaki megölte. A feljelentést már nagyjából húsz napja tárgyalják, de még nem hallgatták ki teljes körűen [a szakaszvezetőt], a hivatalnokok nem kerestetik, s akit felelősségre vonnának és fogságban tartanak, [77] annak fogságba vetéséről nincsenek bambusziratok. Gyanús, hogy gonosz csalás történt. Nyomozni és keresni kell, hogy elfogják a gonosztevőt, fel kell tární a gonosz csalást és azt, hogy [valakik] tudtak az engedékenységről és a bűnös el nem fogásáról. Mindannyiukat el kell itélni.

Feltárták: amikor Wu kiment, a Mao 髦 [törzs] [78] főnökével, Canggal 蒼 ...⁴⁵ [79] Cang ezt mondta:

– Régen a Xinqi-beli Xin háznépének tagja voltam. Xin azt mondta [nekem,] Canganak: Wu tiszteletlen ember, öljem meg. [Én,] Cang ezután a tolvajfogó *dafu*val, Buval 布, valamint háznépem tagjával, a Yu 余 nevű *zanniaó*val⁴⁶ közösen bűnös szándékkal megöltük Wut C szakaszvezető illetékességi [80] területén. C a Zhui 贅 nevű számszerijással kérdőre vont és elfogott engem, s én ezt mondtam: Xin megbízásából öltünk. Ezután elengedtek. Minden más úgy volt, ahogy a hivatali feljelentésben áll. [81]

Xin ezt mondta:

– Az ötödik hónap közepén az ég száraz volt, nem esett eső. Elrendelték, hogy a nép mutasson be esőáldozatot. Wu felügyelte [az áldozatot] a járási központnál. Én, Xin, egy távoli körzetbe mentem, s megbíztam a házam népébe tartozó kis *zanniaó*t, Peit,⁴⁷ hogy őrizze a házat. Wu azonban elküldte Peit, hogy [vegyen részt] az áldozatban. [Én,] Xin [82], amikor [haza]értem, nem örültem ennek, s ezt megmondtam Wunak. Wu ült, és nem térdelt,⁴⁸ ráadásul válasza tiszteletlen volt. Erre feldühödtem, megragadtam a kardomat, haragosan átkozódtam, s előre akartam törni, hogy [kardommal] elérjem Wut. Wu azonban elmenekült. Tízegynéhány nap eltelt, s házam népének egyik tagja jött, és azt mondta nekem, Xinnek [83]: Wu jelentést kíván tenni Xinről a főminiszternek és a kormányzónak. Félttem, hogy feljelent engem, ezért tervet szöttem Canggal, s megparancsoltam neki, hogy bűnös szándékkal ölje meg Wut. Ezért nem folytattam le teljes körűen az eljárást A és a többiek ügyében. Minden más úgy volt, ahogy Cang mondta. [84]

C és Zhui ezt mondták:

– A rablók és gonosztevők ellen álltunk készenlétkben. Cang elmondta C-nek, hogy megölte Wut, C és Zhui erre közösen elfogtuk Cangot. Cang azt mondta, hogy Xin megbízásából ölt. Ezért valóban elengedték. Bűnösök vagyunk. Minden más úgy volt, ahogy Cang mondta.

Nyomást gyakoroltunk C-re, Zhui-ra [85] és Xinre:

– Xin, vezető hivatalnok vagy, egy járást irányítasz, a feletteseid rád támaszkodnak [a kormányzásban]. Nem követted gondosan a törvényeket a kormányzásban, sőt megparancsoltad Canganak, hogy bűnös szándékkal ölje meg Wut. Továbbá ti, C és Zhui, a rablók és

az elítélteknek nem kellett bilincset és béklyót viselniük („頌讀曰容。容，寬容之，不桎梏。” *Hanshu* 23: 1108/25. jegyzet). Lásd még Ru Shun 如淳 (megh. Kr. u. 265) megjegyzését ugyanerről a kifejezésről (*Hanshu* 2: 87/12. jegyzet); ez utóbbi szerint az „enyhe fogságban” lévőket nem a fogházban, hanem a hivatalnok rezidencián tartották fogva. Az enyhe fogságról lásd még Hulsewé 1955: 404–405/273. jegyzet.

⁴⁵ A bambuszlap vége hiányos.

⁴⁶ A *zanniao* alulról a harmadik nemesi rang volt a Han-korban.

⁴⁷ Az írásjegy olvasata bizonytalan.

⁴⁸ Ez tiszteletlen, gögös viselkedésnek számított.

gonosztevők ellen állatok készenlétben, elfogták Cangot, s bár Cang azt mondta, hogy Xin megbízására [ölte meg Wut] [86], Xinnek nem lett volna szabad felhatalmazás nélkül embert ölnie, de ti elengedték Cangot. Milyen mentségetek van?

C és a többiek ezt mondták:

– Bűnösök vagyunk, nincs mentségünk.

Pei ugyanazt mondta, mint Xin.

Bu meghalt, Yu megszökött, és nem fogták el. [87]

Megvizsgáltuk és kikérdeztük Cangot, Xint, C-t és Zhuit [a státuszukról]: mindannyian *guanneihouk* 關內侯.⁴⁹ Xin egy [külső] fejedelemségből származik, a Luoyang-beli 洛雒 Yang 楊 faluban lakik, régen *youshuzhang* 右庶長⁵⁰ volt, s mivel szilárdan védelmezte Xingyangot 滎陽, a *guangwu-* [88] *jun* 廣武君 nemesi rangot adományozták neki. Hivatali rangja szerint a hatszáz vékás [hivatalnoki osztályba tartozik]. Cang a *zhuangpingjun* 壯平君 [nemesi rangot viseli], a Xinqi-beli Duling 都陵⁵¹ faluban lakik. Zhui a *weichangjun* 威昌君 [nemesi rangot viseli], Gushi 故市 faluban lakik;⁵² C a *wudafu* [nemesi rangot viseli], Guangde 廣德 faluban [lakik]. Mindannyian régi Chu-beli [89] nemesi rangot viselnek, de Hanhoz csatlakozván rangjukat hasonlóvá tették [a Han-belihez], s nem számítanak fejedelemségbeli személyeknek. Bu, Yu és mások felett, akiket felelősségre kell vonni, a járás ítélkezik. Minden más úgy volt, ahogy a vallomásokban áll.

Összegzés: Cang bűnös szándékkal megölt egy embert, Xin tervet szőtt vele; C és Zhui elfogták Cangot [90], de elengedték. [A vizsgálat] gondos volt. [91]

Az alábbiakat bátorkodunk jelenteni:

A Xinqi-beli Xin és a Mao [törzs] főnöke, Cang tervet szöttek, és bűnös szándékkal megölték Wu bírósági írnot. C szakaszvezető és Zhui elfogták Cangot, de elengedték. Mindegyikük nemesi rangja *dashuzhang* 大庶長.⁵³ [92]

A törvényben ez áll: „Aki bűnös szándékkal megöl egy embert, azt fejezzék le a piacon.”⁵⁴ Ez alkalmazandó Cngra. [93]

A törvényben ez áll: „Aki tervet sző egy ember bűnös szándékú megölésére, arra a bűnös szándékú [elkövetőre vonatkozó] törvényt alkalmazzák.”⁵⁵ Ez alkalmazandó Xinre. [94]

A törvényben ez áll: „Aki elenged egy foglyot, azt ugyanazért a bűnért [büntessék meg, mint amit az elengedett fogoly elkövetett].” Ez alkalmazandó C-re és Zhuira. [95]

Megfeleltetés: Xint, Cangot, C-t és Zhuit mind le kell fejezni a piacon; tartsák őket fogva [a kivégzésig]. [96]

A Xinqi-beli A, a járásfőnök-helyettes, B, és a bírósági írnot, C folytatták le az eljárást. [97] Ezt a tizenöt lapból álló beadványt küldjük a feletteseknek kérelemként, kérjük a válaszleíratot. Ezt bátorkodunk jelenteni. [98]

⁴⁹ A *guanneihou* Hanban a második legmagasabb nemesi rang volt. Valószínűleg azonban itt nem Han-beli, hanem Chu-beli 楚 nemesi rangról van szó, amelyet a Qin-ház Kr. e. 206-os bukása körüli zűrzavaros időszakban adományozhatott Xiang Yu 項羽, Chu királya az őt hűen szolgálóknak. Chu és Han háborújában Han azzal igyekezett magához csábítani Chu híveit, hogy lehetővé tette számukra nemesi rangjuk megtartását.

⁵⁰ A *youshuzhang* Hanban alulról a tizenegyedik nemesi rang volt.

⁵¹ *ELZYS* módosítása alapján.

⁵² A *guangwujun*, a *zhuangpingjun* és a *weichangjun* valószínűleg nemesi rangok vagy címek voltak Chuban Xiang Yu uralma idején.

⁵³ A *dashuzhang* Hanban felülről a harmadik legmagasabb nemesi rang volt.

⁵⁴ Vö. *Zei lü* 16.

⁵⁵ Vö. *Zei lü* 21.

Az eset jogi megítélése teljes egészében megfelel az *Ernian lüling* fentebb idézett rendelkezéseinek. Az alapbűncselekmény, amelyet konkrétan a törzsi vezető, Cang követ el, „bűnös szándékú emberölés”. Ezért, mint a korábban említett, és magában a mintadokumentumban is hivatkozott *Zei lü* 16 előírja, a „lefejezés a piacon” büntetés jár. A gyilkosnak azonban volt egy felbujtója: Xin, akinek korábban a háza népéhez tartozott, s aki az eset idején történetesen az adott eljárás előjárója, így kétszeresen is Cang felettese. Érdekes módon az egész – végül a bukásához vezető – eljárást Xin maga kezdeményezi azzal, hogy Wu eltűnéséről jelentést tesz felettesének, a tartományi kormányzónak. Ez nyilván hivatali kötelessége volt. A „felbujtásra” a jogi szövegek nem használnak külön szót, hanem a korábban már bemutatott *mou* (’el tervez’, ’tervet szó’) kifejezést alkalmazzák. Xin egyértelműen utasítja Cangot a bűncselekményre („tervet szőttem Canggal, s megparancsoltam neki...”), emiatt az eltervezésre vonatkozó jogszabály alkalmazását javasolják vele szemben. A szöveg szó szerint idézi a *Zei lü* 21 cikkelyt, miszerint a bűnös szándékú emberölésre tervet szövő embert (jelen esetben a felbujtót) ugyanúgy ítélik el, mint a bűnös szándékú emberölés elkövetőjét. Ennek megfelelően Xinnek is a „lefejezés a piacon” büntetés jár az alsóbb szintű hivatalnokok javaslata szerint.

C szakaszvezető és *Zhui* számszeríjász – gyakorlatilag két rendőr – egy olyan törvény szerint lesz felelősségre vonva, amely szerint a foglyot elengedők ugyanazt a büntetés kapják, mint amit a fogoly kapott volna bűnéért. Ez a rendelkezés ebben a formában az *Ernian lüling*ben nem szerepel, de egy hasonló szabályt találunk: a *Jü lü* 9 szerint a szándékosan rosszul ítélező bírót a súlyosabb bűncselekményeknél – például a halálbüntetéssel járóknál – azzal a szankcióval sújtják, amely az eredeti vádlottnak járt volna. Mivel az elengedett fogolynak lefejezés járt, *C*-t és *Zhuit* – hiába cselekedtek felettesük, Xin feltehető szándékainak megfelelően – a felterjesztés szerint szintén lefejezik a piacon. A végső döntést a járási szint nem hozhatja meg, ezért a feletteseikhez továbbítják az eset leírását és a büntetésre vonatkozó javaslataikat – az, hogy végül a felsőbb szervek miként döntenek, a szövegből nem derül ki. Érdekesség, hogy a nemesi és hivatali rangokat a javaslat nem veszi figyelembe.

ÖSSZEFOGLALÁS

Az emberölést, mint láttuk, a Korai Han-korban általában az egyik súlyosabb büntetéssel, a piacon való lefejezéssel sújtották, ezt szülőgyilkosság esetén súlyosbították a fej közszemlére tételével. Az emberölés megítélésénél nemcsak az objektív felelősséget vették figyelembe, vagyis azt, hogy valaki más halálát okozta-e, hanem egy sor egyéb tényezőt is. Számított a tudattartalom: a „bűnös szándékkal” és „verekedés közben” elkövetett emberölés súlyosabb büntetéssel járt, mint a „hibát elkövetve” és a „játék közben” megtörtént halálokozás. Fi-

gyelembé vették az elkövető életkorát, tíz év alatt nem szabtak ki halálbüntetést, illetve tizenhét (vagy tíz) év alatt csonkítást. Tekintettel voltak a tettes és az áldozat családon belüli viszonyára: a gyerek nagyobb büntetést kapott szülei megöléséért, mint a szülei, ha gyerekek halálát okozták. A gyilkosságban való közvetlen részvétel nem volt előfeltétele a büntetésnek: azt is a gyilkossal megegyező szankcióval sújtották, aki felbujtóként, büntársként vett részt a cselekmény kitervelésében. Bizonyos esetekben – például veszélyes bűnöző ellen – az emberölés megengedett volt, sőt jutalommal járt. Az emberölési ügyekben a legalsóbb hivatali szintek nem ítékezhettek, hanem az eljárás lefolytatása után az ügyet fel kellett terjeszteni a tartományi szinthez döntéshozatalra.

Bár a Han-korból nem áll rendelkezésünkre teljes törvénykönyv – kérdéses, hogy létezett-e ilyen egyáltalán –, a zhangjiashani szövegekből egy meglehetősen egységes és ellentmondásmentes jogrendszer képe bontakozik ki. Fontos kérdés azonban, hogy a gyakorlatban miként érvényesültek a törvények. Az írott szövegek egy idealizált rendszert tárnak elénk, és a *Zouyanshu* jogeseteiben is mindig igazságos megoldás születik; az azonban, hogy a zűrzavaros éveket követően nemrég egyesült Kínában, a Han-kori császári kormányzati rendszer kiépítésének folyamata közepette a törvények mennyire érvényesültek a gyakorlatban, a rendelkezésünkre álló hivatalos források alapján nem állapítható meg. Azt sem tudjuk, hogy a most ismert források mekkora részét képezik a korszak érvényben lévő joganyagának. A Han-kori jogról alkotott képünk még mindig töredékes, de jó okkal remélhetjük, hogy további szövegek feltárásával a hiányzó információk egy része előbb-utóbb a rendelkezésünkre fog állni.

FELHASZNÁLT IRODALOM

Elsődleges források:

- ELZYS = Peng Hao 彭浩 – Chen Wei 陈伟 – Kudō Motoo 工藤元男 (2007): *Ernian lüling yu Zouyanshu – Zhangjiashan Ersiqihao Han mu chutu falü wenxian shidu* 二年律令與奏讞書: 張家山二四七號漢墓出土法律文獻釋讀. Shanghai: Shanghai Guji Chubanshe.
- Hanshu 漢書. Beijing: Zhonghua shuju, 1962.
- ZHZ = Zhangjiashan Ersiqihao Han Mu Zhujian Zhengli Xiaozu 張家山二四七號漢墓竹簡整理小組 (2001): *Zhangjiashan Han mu zhujian (ersiqihao mu)* 張家山漢墓竹簡(二四七號墓). Beijing: Wenwu Chubanshe.
- ZYS1 = Jiangling Zhangjiashan Han Jian Zhengli Xiaozu 江陵張家山漢簡整理小組 (1993): Jiangling Zhangjiashan Han jian „Zouyanshu” shiwen (yi) 江陵張家山漢簡《奏讞書》釋文(一). *Wenwu* 文物1993/8: 23–25.
- ZYS2 = Jiangling Zhangjiashan Han Jian Zhengli Xiaozu 江陵張家山漢簡整理小組 (1995): Jiangling Zhangjiashan Han jian „Zouyanshu” shiwen (er) 江陵張家山漢簡《奏讞書》釋文(二). *Wenwu* 文物1995/3: 31–36.

Másodlagos irodalom:

- Bielenstein, Hans 1980. *The Bureaucracy of Han Times*. Cambridge – London – New York – New Rochelle – Melbourne – Sydney: Cambridge University Press.
- Chen Zhonglong 陳中龍 2008. „Qin Han shou lü chutan 秦漢收律初探.” *Zhishan* 止善 5: 55–80.
- Feng Yong 馮勇 2005. „Shixi »Ernian lüling« zhi ‘Chuanren duren er liusha ren’ tiao 试析《二年律令》之‘船人渡人而流杀人’条.” *Zhongguo Lüshi he Faxuejia* 中国律师和法学家 1.6: 25–29.
- Jia Liying 贾丽英 2008. „Qin Han buxiao zui kaolun 秦汉不孝罪考论.” *Shijiazhuang xueyuan xuebao* 石家庄学院学报 10.1: 68–79.
- Hulsewé, A. F. P. 1955. *Remnants of Han Law. Volume I. Introductory Studies and an Annotated Translation of Chapters 22 and 23 of the History of the Former Han Dynasty*. Leiden: Brill.
- Hulsewé, A. F. P. 1985. *Remnants of Ch'in Law. An Annotated Translation of the Ch'in Legal and Administrative Rules of the 3rd Century B. C. Discovered in Yün-meng Prefecture, Hu-pei Province, in 1975*. Leiden: Brill.
- Liu Houqin 刘厚琴 2008. „Han dai shenfen jicheng zhidu tanxi 汉代身份继承制度探析.” *Tianfu Xinlun* 天府新论 6: 122–126.
- Liu, Yongping 1998. *Origins of Chinese Law. Penal and Administrative Law in its Early Development*. Hong Kong – Oxford – New York: Oxford University Press.
- Loewe, Michael 1960. „The Orders of Aristocratic Rank of Han China.” *T'oung Pao* 48: 97–174.
- Loewe, Michael 2008. „The Organs of Han Imperial Government: Zhongdu guan, duguan, xianguan and xiandao guan.” *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 71.3: 509–528.
- MacCormack, Geoffrey 2006. „Filial Piety (*Xiao*) and the Family in Pre-Tang Law.” *Revue Internationale des droits de l'Antiquité* 53: 55–83.
- Nan Yuquan 南玉泉 2002. „Zhangjiashan Han jian »Ernian lüling« suojian xingfa yuanze 张家山汉简《二年律令》所见刑罚原则.” *Zhengfa Luntan* 政法论坛 20.5: 24–30.
- Salát Gergely 2003. *Büntetőjog az ókori Kínában. Qin állam törvényei a shuihudi leletek alapján*. Budapest: Balassi Kiadó.
- Salát Gergely 2005. „A zhangjiashani leletek és a Zouyanshu.” In: Birtalan Ágnes – Rákos Attila (szerk.) *Bolor-un gerel. Kristályfény. Crystal-Splendour. Tanulmányok Kara György professzor 70. születésnapjának tiszteletére*. Budapest: ELTE Belső-ázsiai Tanszék, II. kötet: 655–670.
- Salát Gergely 2010. „Büntetések és büntetési reform a Korai Han-korban.” *Távol-keleti Tanulmányok* 2.2: 60–79.
- Twitchett, Denis – Loewe, Michael 1986. *The Cambridge History of China. Volume I. The Ch'in and Han Empires, 221 B.C.–A.D. 220*. Cambridge: Cambridge University Press.

KÓSA GÁBOR

HEGYEKRŐL SZÓLÓ LEÍRÁSOK A TAIPING GUANGJI 397. FEJEZETÉBEN

A *Taiping guangji* 太平廣記 a Taiping-korszakban (976–983) összeállított két hatalmas gyűjtemény egyike. A *Taiping yulan*hoz 太平御覽 képest,¹ amely az állam szempontjából legfontosabbnak ítélt tudás tárháza, a *Taiping guangji* inkább mesés, mitológiai leírásokat tartalmaz idézet formájában, habár ezt is császári megbízásra állította össze Li Fang 李昉 (925–996) és a császári egyetem (*taixue* 太學) néhány más munkatársa 977–978 között. A két Taiping-kori gyűjteményt, a *Cefu yuanguit* 冊府元龜 és a *Wenyuan yinghuat* 文苑英華 együtt nevezik a Song-kor négy nagy művének (*Song si da shu* 宋四大書).

A gyűjtemény 485 korábbi munkából (nem hivatalos történeti művekből, életrajzokból, taoista és buddhista forrásokból) idéz, melyek közül 240 azóta elveszett.² Az 500 tekercsből (*juan* 卷) álló mű a Han- és a Song-dinasztia között időszak munkáiból tartalmaz idézeteket, a források nagy része Tang-kori. A szerkesztők összesen 92 téma köré csoportosították a művet, melyek általában több tekercsből állnak: a halhatatlanokról (*shenxian* 神仙) és női halhatatlanokról (*nüxian* 女仙) szóló első két téma például 70 tekerceset ölel fel. Ezt további különleges emberekről szóló egyéb leírások (például taoisták, különleges buddhista szerzetesek, varázslók, bátor emberek, bölcsek), illetve egyéb általános témák (zene, könyvek, festmények, matematika, gyógyászat, játékok, humor, álmok) követik. A gyűjtemény több mint 80 tekercsben számol be a különböző szellemi lényekről (*shen* 神, *gui* 鬼, *yecha* 夜叉, *shenhun* 神魂, *yaoguai* 妖怪, *jingguai* 精怪, *lingyi* 靈異), illetve mintegy 85 tekerceset szentel a természet különböző jelenségeinek (például villámlás, eső, hegyek, kövek, víz, fák, sárkányok, tigrisek, háziállatok, rókák, kígyók, madarak, rovarok), majdnem mindig valamilyen természetfeletti összefüggésben. A következőkben e hatalmas enciklopédia hegyekről (*shan* 山) szóló 397. fejezetét fordítom le és kommentálom.³

¹ A *Taiping yulan*ról lásd Kurz 2007.

² Wilkinson 1998: 608.

³ A tanulmány az OTKA 100632 számú pályázata keretében készült. A *Taiping guangji*t 1961-ben a Zhonghua shuju 中華書局 jelentette meg, bár számos egyéb modern kiadás is létezik (1956: Renmin wenxue chubanshe 人民文學出版社, 1996: Yuelu shushe 岳麓書社). A verseket prózában fordítottam. A Tang-kori helynevekről lásd Tan 1996: 39–46. térképeit. A szövegben szereplő kínai mértékegységek az idők során változtak, a Tang-kor végén és a Song-kor elején körülbelül a következőképpen feleltethetők meg a nyugati mértékegységeknek: *cun* 寸 = kb. 3 cm; *chi* 尺 = kb. 30 cm; *ren* 仞 = kb. 180 cm; *xun* 尋 = kb. 240 cm; *zhang* 丈 = kb. 3 m, *li* 里 =

1. A JÁDEKOSÁR-HEGY (*Yusi shan* 玉笏山)

A Han-dinasztiabeli Wu császár [i. e. 141–87] szeretett volna halhatatlan lenni. A Yusi-hegy⁴ tetején elhelyeztetett egy rózsafa-oltárt,⁵ valamint egy nagy kemencét, amelyben az elixírt lehetett visszafordítani.⁶ A taoista szerzetesek éjjel-nappal imádkoztak, őszinteségükre válaszképpen az Ég lebozsátott egy fehér jádé(vel díszített) kosarat, ami az oltárra került. Wu császár elküldetett a kosárért, mikor azonban (a követ) az oltár széléhez ért, egy szélvész hatalmas mennydörgés közepette magával sodorva elvitte a jáde kosarat. Ettől kezdve nevezik a helyet Jádekosár-hegynek.

漢武帝好仙。於玉笏山頂上置降真壇、大還丹竈。道士晝夜祈禱，天感其誠，乃降白玉笏，置壇上。武帝遣使取之，至其壇側，飄風大震卷玉笏而去。因此則為玉笏山焉。

* * *

A fenti leírás a *Feljegyzések a Jádekosár-hegyről* (*Yusi shan lu* 玉笏山錄) című műből származik. Ebből a műből a *Taiping guangji* 374. fejezete is idéz, és az a történet szintén Han Wudi idején történt csodás eseményekről számol be. A 977–983 között összeállított *Taiping yulan* 41. fejezetében a fentiekkel lényegében megegyező leírás szerepel,⁷ de ennek forrásaként egy kissé eltérő címet ad meg: *Yusi shan ji* 玉笏山記, ugyanakkor biztosnak tűnik, hogy a két mű azonos.

Habár a fenti történetben szereplő Han Wudi uralkodását szokás az állami szintű konfucianizmus megszületésével összekötni, közismert, hogy a rendkívül hosszú ideig uralkodó Wu császár személyesen legalább ennyire elkötelezett híve volt a halhatatlanság keresésének. Amint ez a *Shiji* 28. fejezetének szövegéből kiderül, még az olyan nagyobb állami áldozattípussal, mint a *fengshan* áldozattal, egy személyes szinten Han Wudi valójában a halhatatlanság elérését célozta meg.

Qin Shi Huangdihez 秦始皇帝 hasonlóan, Han Wudi egyik célja is az volt, hogy személyesen találkozzon halhatatlanokkal, ezért indított számos elbeszé-

kb. 500 m; *mu* 畝 = kb. 180 m², *hu* 斛 = kb. 60 liter. A *nianhao* 年號 a kínai császár uralkodói időszakán belül egy-egy uralkodói periódust jelöl, ami kétagú, kedvező tartalmú írásjegy-kombináció. A fordításokban kerek zárójelbe a szöveg értelemszerű kiegészítéseit írtam, szögletes zárójelbe pedig a szövegen kívüli információkat, például az évszámokat.

⁴ A mai Jiangxi 江西 tartományban található.

⁵ A *jiangzhen* 降真 szó szerint azt jelenti, hogy „az igazakat» (halhatatlanokat) leereszkedésre készítet».

⁶ A ún. külső alkímiában (*waidan* 外丹) az elixíreket többszörös (általában kilencszeres) ciklusokban készítették, erre utal a visszafordítás (*huan* 還) kifejezés, lásd Pregadio 2008: 498–499.

⁷ 漢武好仙，察眾仙之跡，知此山為靈感之司。遂於山頂致降真壇，日夕祈禱，天乃降白玉笏置壇上。武帝遣使取，至其壇側，飄風大振，卷玉笏而去。因封為玉笏山。

lés szerint küldöttséget megtalálásukra. Mivel a hegyek hagyományosan a halhatatlanok lakhelyének számítottak, így természetes, hogy a fenti történet szerint éppen egy hegy tetején rendeztetni be a császár az ún. „külső alkímiában” (*waidan* 外丹) elengedhetetlen elixír elkészítésére szánt kemencét.

A császár által megbízott taoisták imájára az Ég egy kedvező jelet küld: a kedvező és kedvezőtlen ómenek rendszere rendkívül fontos szerepet töltött be az ókori Kínában, a jáde kosár is ennek egyik példája.⁸ Ugyanakkor a látszólag kedvező előjelből egyértelműen kedvezőtlen lesz, amikor a hirtelen megjelent kosarat, nyilvánvalóan szintén az Ég parancsára, elviszi egy szellőkés.

A Han Wudiról szóló irodalmi jellegű legendákban (*Han Wudi neizhuan* 漢武帝內傳, *Han Wudi gushi* 漢武帝故事, *Han Wudi bieguo dongming* 漢武帝別國洞冥) nem szerepel a fenti történet.

2. A NAGY TOLL-HEGY (*Dahe shan* 大翻山)

A Shang(gu) 上谷 járásbeli Wang Cizhongnak fiatal korában az átlagostól eltérő ambíciói voltak: megváltoztatta Cang Jie régi írásjegyeit és létrehozta a mai kancellárírást. Qin Shi Huang (császár) idején, mivel a hivataloknak rendkívül sok feladatuk volt, és mivel a (Wang) Cizhong által egyszerűsített írás egyszerűbbé és kényelmesebbé tette volna az ügyintézt, (Cizhongot) behívták az udvarba. Összesen háromszor értesítették (erről), de ő (egyszer) sem jött el. Cizhong a Daót ápolta és az igazak útját járta, számos csodálatos művészetet elsajátított. Shi Huang (császár) felháborodott tiszteletlenségén, és egy rabszállító kocsival kívánta (börtönbe) vitetni. Cizhong el is indult velük, de hirtelen átváltozott egy nagy madárrá, kirepült a kocsin, és szárnyaival csapkodva elrepült. Két tollát az ott fekvő hegyekre ejtette, ezért azoknak a hegycsúcsoknak a neve Nagy Toll és Kis Toll. A Wei-dinasztiabeli „Feljegyzések a földről” című mű ezt írja: „Juyang városától 60 *lire*⁹ északkeletre áll a Nagy Toll- és a Kis Toll-hegy. A hegyen lévő szellemet Nagy Tollnak nevezik. Az ősök templomától keletre található a Forróvíz-forrás, amelynek a forró vize ezer betegséget képes gyógyítani. Azt a hegylábát, ahonnan a forrás ered, a nép Tuting-hegynek nevezi. Az itteni¹⁰ víz forróbb, mint a többi meleg víz, így akik betegségük gyógyulását (szeretnék), csak szünetekkel, pihenéseket beiktatva használják.”

上郡人王次仲，少有異志，變倉頡舊文為今隸書。秦始皇時，官務煩多，以次仲所易文，簡便於事，因而召之。凡三徵不致。次仲懷道履真，窮數術之妙。¹¹ 始皇怒其不恭，令檻車送之，次仲行次。

⁸ Kern 2000, Lippiello 2001, Tokaji 2009.

⁹ Egy *li* 里 = kb. 500 m.

¹⁰ A *bei* 北 ('északi') írásjegy helyett *ci*-nek 此 ('ez') értelmeztem.

¹¹ Vö. Li Daoyuan 酈道元: *Shuijingzhu* 水經注 13. fejt.: 次仲履真懷道，窮數術之美。

忽化為大鳥，出車外，翻飛而去。落二翻於斯山。故其峯巒有大翻小翻之名矣。魏《土地記》曰：『沮陽城東北六十里，有大翻小翻山。山上神名大翻。廟東有溫湯水口，溫湯療治萬病。泉所發之麓，俗謂之土亭山。北水熱甚諸湯，療病者，要須別消息用之。』

* * *

A fenti történet kisebb változtatásokkal több forrásban is szerepel. A *Tai ping guangji* Sang Qin 桑欽 3. századi *Shuijingjéből* 水經 idézi, amely 137 folyó leírását tartalmazza. 515–524 között Li Daoyuan 酈道元 (i. sz. 386–534) *Shuijingzhu* 水經注 (41.) címmel kommentárt írt, ami az eredeti művet nagymértékben kibővítette.¹² További forrás az 5. századi Ren Fang 任昉 *Shuyiji* 述異記 című munkája, a *Tai ping guangji* által megőrzött *Xianzhuan shiyi* 仙傳拾遺, a Song-kori Zhu Shengfei 朱勝非 (1082–1144) által összeállított *Ganzhuji* 紺珠集 (2/13b), és a Yuan-kori taoista Zhao Daoyi 趙道一 által összeállított *Lishi zhenxian tidao tongjian* 歷世真仙體道通鑑 (4/15b–16a).¹³

A kínai hagyomány a technikai vagy kulturális újításokat szereti egy-egy konkrét személyhez kötni: Cang Jiét 倉頡 például az írás feltalálójának tartják.¹⁴ Ugyanakkor viszonylag korán tisztában voltak azzal, hogy különböző írástípusok léteznek, így egy-egy ilyen újításhoz további személyeket rendeltek, a fenti részlet ilyen módon nevezi Wang Cizhongot a kancellárírás¹⁵ (*lishu* 隸書) kitalálójának.¹⁶

¹² Wilkinson 1998: 638.

¹³ Campány 2002: 368. *Shuijingzhu* 41.: 郡人王次仲，少有異志，年及弱冠，變蒼頡舊文為今隸書。秦始皇時官務煩多，以次仲所易文簡，便于事要，奇而召之，三徵而輒不至。次仲履真懷道，窮數術之美。始皇怒其不恭，令檻車送之。次仲首發于道，化為大鳥，出在車外，翻飛而去，落二翻于斯山，故其峯巒有大翻、小翻之名矣。 *Xianzhuan shiyi*: 王次仲者，古之神仙也。當周末戰國之時，合縱連衡之際，居大夏小夏山。以為世之篆文，功多而用寡，難以速就。四海多事，筆札所先。乃變篆籀之體為隸書。始皇既定天下，以其功利於人，征之入秦，不至。覆命使召之，敕使者曰：「吾削平六合，一統天下，孰敢不實者！次仲一書生而逆天子之命，若不起，當殺之，持其首來，以正風俗，無肆其悍慢也。」詔使至山致命，次仲化為大鳥，振翼而飛。使者驚拜曰：「無以覆命，亦恐見殺，惟神人憫之。」鳥徘徊空中，故墮三翻，使者得之以進。始皇素好神仙之道，聞其變化，頗有悔恨。今謂之落翻山，在幽州界，鄉裡祠之不絕。 Az utóbbi verzióban Qin Shi Huangdi az egyesített Kína írásává kívánja megtenni a Wang Cizhong által korábban megreformált írást, és többszöri hiábavaló felszólítás után pedig a követet azért küldi, hogy ha Wang Cizhong továbbra sem veti alá magát parancsának, vágja le a fejét. További motívum, hogy a Wang Cizhongot kísérő örök, miután madárrá változott, könnyörögnek hozzá bizonyítékért, amely tanúsítaná, hogy csodálatos módon alakult át madárrá, miáltal ők nem érdemelnek büntetést figyelmetlenségük miatt, a szárnytollakat tehát számukra veti le. Ugyanez a motívum megtalálható a *Ganzhu jiban* is.

¹⁴ *Xunzi* 15.7a–b, *Lüshi chunqiu* 17.5b–6a, *Huainanzi* 8.4b; Boltz 1994: 130–132.

¹⁵ Lásd Qiu 2000: 102–130.

¹⁶ A Song-kori *Xuanhe shupu* 宣和書譜 szerint ugyanakkor Wang Cizhong a kancellárírásból

3. A HEGYI LÉNY (*Shanjing* 山精)

A Wu állambeli Tianmenből származó Zhang Gai egyik télen a falubeliekkel együtt vadászott, mikor egy nagy fa alatt meglátott egy fűkunyhót, ami alvásra és pihenésre szolgáló helynek tűnt, de nem volt benne tűz és füst. Nem sokkal később észrevett egy hét *chi*¹⁷ magas embert, aki szőrös volt és nem volt rajta ruha, a hátán néhány döglött majmot cipelt. (Zhang) Gai megpróbált szóba elegyedni vele, de az nem válaszolt. Erre hazavitte magával, és bezárta egy üres házba, több mint tíz nappal később pedig visszaküldte az eredeti lakhelyére. Sun Hao¹⁸ idején a tenger közelében szintén rábukkantak egy szőrös emberre. A „Hegyek és tengerek könyve” azt mondja, hogy „a hegyi lény olyan, mint egy ember, de az arca (is) szőrös”. Ez (tehát) egy hegyi lény volt. A *Baopuzi* azt írja: „A hegyi lény alakja olyan, mint egy kisgyereké, de csak egy lába van, ami hátrafelé áll, szereti megtámadni az embereket. A neve Qi [‘Lábujjhegy’], ha ezt tudod és (ezen a néven) hívod őt, akkor elvonul. Mások Chaokongnak [Levegőben lépő] nevezik, (ezen a néven) is lehet szólítani.” Van egy másik hegyi lény is, olyan, mint egy dob, vörös a színe és egy lába van, a neve Hun. Van egy további is, olyan, mint egy ember, kilenc *chi* magas, állatbőrbe öltözik, fejét bambusz fejfedő, Jinleinek nevezik. Megint egy másik olyan, mint egy sárkány, öt vörös szarva van, a neve Repülő Sárkány. Ha valaki találkozik vele, nyugodtan a nevéen szólíthatja, nem tud ártani neki. A *Xuanzhongji* (szerint) a hegyi lény olyan, mint egy ember, egy lába van, három vagy négy *chi* magas, hegyi rákot eszik, éjjel kint van, nappal elrejtőzik.

吳天門張蓋，冬月與村人共獵，見大樹下有蓬庵，似寢息處，而無煙火。有頃，見一人，身長七尺，毛而不衣，負數頭死猿。蓋與語不應，因將歸，閉空屋中。十餘日，複送故處。又孫皓時，臨海得毛人。《山海經》云：『山精如人，面有毛。』此山精也。故《抱樸子》曰：『山之精，形如小兒而獨足，足向後，喜來犯人。其名岐，知而呼之，即當自却卻耳。一名曰超空，亦可兼呼之。』又有山精，或如鼓，赤色一足，其名曰渾。又或如人，長九尺，衣裘戴笠，名曰金累。又或如龍，有五赤色角，名曰飛龍。見之，皆可呼其名，不敢爲害。玄中記，山精如人，一足，長三四尺。食山蟹，夜出晝藏。

* * *

alakítja ki a „reguláris írást” (在漢建初，有王次仲者，始以隸字作楷法。所謂楷法者，今之正書也)。Úgy tűnik, hogy mindez pusztán azzal függ össze, hogy ez a forrás Wang Cizhongot a Keleti Han-kor időszakára helyezi, míg a többi szöveg a Qin-kor előttré, illetve a Qin-korra.

¹⁷ Egy *chi* 尺 = kb. 30 cm.

¹⁸ Sun Hao 孫皓 (uralk. i. sz. 264–280) a Három Királyság időszakában a délkeleti Wu 吳 állam utolsó uralkodója volt.

A fenti részlet számos forrásból merít. Valójában csak az első egység forrása az egész származási helyeként megnevezett, az 5. századi Liu Jingshu 劉敬叔 műveként számon tartott *Yiyuan* 異苑 („Furcsaságok kertje”).¹⁹ Ez egyértelműnek tűnik a *Taiping yulan* 886. fejezetéből, ami e mű néhány kisebb részleteiben eltérő megfogalmazását idézi.²⁰

Az állítólagos *Shanhaijing* 山海經 idézet nincs benne a ránk maradt szövegben, a *Baopuzi* 17. fejezetéből származó idézet pedig nem egyezik pontosan a fennmaradt verzióval. A *Baopuzi*-ben például „hátrafelé jár” (走向後) és nem „a lába hátrafelé áll” (足向後) szerepel, illetve „nem mer ártani az embernek” (即不敢犯人也), és nem „visszavonul” (即當自却). A másodikként említett lényt a *Baopuzi* Reneinek 熱內, míg a fenti forrás Chaokongnak 超空 nevezi,²¹ a harmadik ilyen lény pedig Hui 暉, és nem Hun 渾.²² Az itt idézet harmadik szöveg a Guo Punak 郭璞 tulajdonított *Xuanzhongji* 玄中記, amely nem maradt fent egészében. Az itt szereplő idézetet a *Taiping yulan* 886. fejezete őrizte meg, amely még hozzát teszi, hogy „az ember nem láthatja, csak éjszaka hallhatja a hangját” (人不能見, 夜聞其聲).

4. A KŐKAKAS-HEGY (*Shiji shan* 石雞山)

A Jin-dinasztia [i. sz. 265–420] Yongjia-korszakbeli [i. sz. 307–313] felfordulás²³ idején, Yiyangban²⁴ élt egy nő, akinek családneve Peng, adott neve E volt. Apját, anyját, bátyjait és öccseit a Changsha-beli rablók fogva tartották. Történt egyszer, hogy (Peng) E edénnyel kiment a patakhöz, hogy vizet hozzon. Hazafelé menet látta, hogy lerombolták a (védelmet szolgáló) földsáncokat,²⁵ (emiatt)

¹⁹ A *Suishu* 隋書 (33.980) ezt a művet és ennek folytatását (*Xu yiyuan* 續異苑) is említi.

²⁰ 《異苑》曰：天門張某，與村人共獵。見大樹下有蓬菴，似寢息處，而無煙火。須臾，一人形長七尺，毛而不衣，負數頭猿，與語不酬。將歸，閉之十余日。后送著先處。孫皓時，臨海得毛精，如人而有毛。此將山精。(Megfelelések: 張某=張蓋, 蓬菴=蓬庵, 須臾=有頃, 酬=應, 后送著先處=複送故處).

²¹ Az uralkodóként, kommentáriróként és költőként is ismert Xiao Yi 蕭繹 (508–554) által összeállított *Jinlouzi* 金樓子 12. fejezete Renei 熱內 helyett Reliut 熱六 említi.

²² *Baopuzi* 17: 山精之形如小兒而獨足，走向後，喜來犯人。人入山，若夜聞人音聲大語，其名曰蚊，知而呼之，即不敢犯人也。一名熱內，亦可兼呼之。又有山精，如鼓赤色，亦一足，其名曰暉。又或如人，長九尺，衣裘戴笠，名曰金累。或如龍而五色赤角，名曰飛飛，見之皆以名呼之，即不敢為害也。

²³ A Jin-dinasztiabeli Huai császár (Jin Huaidi 晉懷帝) uralkodásának végén (307–311), i. sz. 311-ben az északi nomádok (*wuhu* 五胡) elfoglalták a Jin-dinasztia fővárosát, Luoyangot, és rengeteg embert gyilkoltak meg, ezt nevezik a Yongjia-korszakbeli felfordulásnak (*Yongjia zhi luan* 永嘉之亂).

²⁴ A mai Henan 河南 tartományban található.

²⁵ A helybeliek nyilvánvalóan ilyen földsáncokkal próbálták megvédeni magukat a rablócsapatoktól.

annyira aggódott, hogy alig tudott uralkodni magán. A banditák dulakodni kezdtek vele, megkötözték (Peng) E-t, és lovon elvitték a patak partjára. Már éppen megölni készültek, mikor az ott lévő hegy sziklafalánál (Peng) E arcát felemelve így kiáltott a fenséges Éghez: „Hát nincs csodás hatalma a hegy szellemének? Miféle vétket követtem én el?” Ezután futva elkezdett menekülni a hegy irányába. A hegy több *zhang*²⁶ szélesnyire megnyílt, az út úgy kisimult, mint a köszörűkő. A banditák (Peng) E után eredtek a hegy belsejébe, de ekkor a hegy leomolva összezárult, így olyan lett, mint annak előtte. A rablókat összenyomta a hegy gyomra, mind meghaltak, a fejüket pedig a hegy kivetette magából. (Peng) E ezután (bent) rejtőzött el, nem jött többé elő. A vízhordó edény, amelyet (Peng) E kint hagyott, kővé változott, és (mivel) az alakja olyan volt, mint egy kakasé, ezért (a hegyet) a helybeliek elnevezték Kőkakas-heggynek, a patakot pedig E vizének.”

晋永嘉之亂，宜陽有女子，姓彭名娥，父母昆弟爲長沙賊所虜。時娥負器出汲于溪，還見塢壁已破，殆不勝哀。與賊相格，賊縛娥，驅去溪邊。將殺之際，有大山石壁，娥仰呼皇天：『山靈有神不，我爲何罪？』因奔走向山。山立開，廣數丈，平路如砥。群賊亦逐娥入山，山遂崩合，泯然如初。賊皆壓死山裏，頭出山外。娥遂隱不復出。娥所舍汲器，化爲石，形似雞。土人因號曰石雞山，溪爲娥潭。

* * *

A fenti történet a Liu Yiqing 劉義慶 által az 5. században összeállított *Youminglu* 幽明錄 című gyűjteményből származik. Liu Yiqing egy hasonló jellegű gyűjteménynek (*Shishuo xinyu* 世說新語) is a szerkesztője volt. A *Youminglu* teljes verziója valamikor az Északi Song-dinasztia alatt elveszett, és Lu Xun 魯迅 (1881–1936) 1909–1911 között gyűjtötte össze *Gu xiaoshuo gouchen* 古小說鈎沉 („Kihalászott régi elbeszélések”) című művében, amelyben egyébként 36 elveszett mű fellelhető részleteit rekonstruálta.

²⁶ Egy *zhang* 丈 = kb. 3 m.

5. A XINFENG-HEGY (*Xinfeng shan* 新豐山)

A Tang-dinasztiabeli [i. sz. 618–907] Gaozong császár uralkodása idején [i. sz. 649–683], Xinfeng megyében²⁷ egy hegy bukkant elő (a földből), a magassága 200 *chi* volt és keletkezett egy 40 *chi* mélységű csodálatos tó (is). A víz alatt egy sárga sárkány volt látható, amely ököl nagyságú drágagyöngyöket köpött ki, melyek a víz felszínén úsztak. A hegy felől dobszó hallatszott. Xinfeng megyét átnevezték Szerencse-hegy megyének.

唐高宗朝，新豐出山，高二百尺，有神池，深四十尺。水中有黃龍現，吐寶珠，浮出大如拳。山中有鼓鳴，改新豐縣為慶山縣。

* * *

A fenti részlet a valószínűleg Tang-kori *Guangde shenyi lu* 廣德神異錄 című munkából származik. A kínai sárkányok szorosan kapcsolódnak a vízhez, illetve a drágakövekhez és gyöngyökhöz is,²⁸ így talán nem véletlen, hogy az itt szereplő leírásban is megjelenik mindkét motívum. Az utolsó mondatban említett átnevezést Kína későbbi egyetlen császárnője, ekkor még Gaozong ágyasa, Wu Zetian 武則天 (császárné: 655–683, császárnő: 690–705) javaslatára történt, aki szerencsés előjelként értelmezte az eseményeket.²⁹

6. A SZERENCSE-HEGY (*Qingshan* 慶山)

A Chang'an korszakban [701–705]³⁰ Zhaoying megyebeli Szerencse-hegyről nem lehetett tudni, hogy honnan került oda. Egyik éjszaka mennydörgés erejű hangokat hallottak, amelyek gyorsan követték egymást, mint amikor emberek menekülnek, löszsziklák zuhantak le teljes összevisszaságban, és egyenesen Xinfeng délnyugati részére estek. Egy több mint száz családos falu a hegy(ről lezuhanó sziklák) miatt temetővé változott. Manapság azon a vidéken Dhṛtarāṣṭra³¹ tiszteletére templomot emeltek.

昭應慶山，長安中，亦不知從何飛來。夜過，聞有聲如雷，疾若奔，黃土石亂下，直墜新豐西南。一村百餘家，因山為墳。今于其上起持國寺。

* * *

²⁷ A mai Shaanxi tartományban található.

²⁸ Lásd pl. Nickel 1991.

²⁹ *Zizhi tongjian* 資治通鑑 203.6442.

³⁰ A Chang'an zhong 長安中 kifejezés itt valószínűleg nem a fővárosra, hanem Wu Zetian 19 uralkodói korszakelnevezésének egyikére utal, ezekről lásd Rotschild 2006.

³¹ Dhṛtarāṣṭra (kínai Chiguotian 持國天, japán Jikokuten) a buddhista négy égi király (*si da tianwang* 四大天王, *caturmahārāja*) egyike, a keleti égtáj őre.

A fenti részletet a Tang-kori, ismeretlen szerzőjű *Chuanzai* 傳載 (más néven *Da Tang chuanzai* 大唐傳載) című munkából idézi a *Taiping guangji*, amelyből egyébként több mint harminc további alkalommal idéz.

7. A KORSÓ-CSÚCS (*Wengfeng* 瓮峰)

A Virág-hegy³² Felhőkilátó(-csúcsánál)³³ középtájon egy hegy emelkedett ki hirtelen, alakja olyan volt, mint egy fél(betört) korsóé, el is nevezték Korsóhasa-csúcsnak. (A Tang-dinasztiabeli) Xuanzong császár [uralk. 712–756] gyönyörködött a látványban,³⁴ rendkívül szerencsésnek találta, hogy ennyire magas és ilyen messzire lehet látni róla. A csúcs aljánál nagy méretben fel akarta vésetni a *kaiyuan*³⁵ írásjegyeket, fehér kövekkel töltötte volna ki, hogy így több mint ötven kilométerről is lehessen látni. Tanácsadó hivatalnok³⁶ beadványára azonban leállította (a műveletet).

華岳雲臺觀，中方之上，有山崛起，如半瓮之狀，名曰「瓮肚峰」。玄宗嘗賞望，嘉其高迥。欲與峰腹大鑿「開元」二字，填以白石，令百餘裏外望見之。諫官上言，乃止。

* * *

A fenti leírás a politikai szerepéről és verseiről is ismert Tang-kori Zheng Qi 鄭綮 (megh. 899) *Kaitian chuanxin ji* 開天傳信記 című munkájából származik.

8. NAGYZOLÓ-HEGY (*Kuafu shan* 誇父山)

Chen tartomány keleti részében állt három hegy, mint a háromlábú edény lábai, úgy meredtek felfelé, mindegyik több ezer *zhang* magas volt. A *Régiségek feljegyzései* szerint: „Mikor a Deng-beli³⁷ Nagyzoló versenyt futott a nappal, itt főzött magának. A három hegy nem más, mint Nagyzoló kővé vált háromlábú edénye.”

³² A mai Xi'antól keletre fekvő Huashan 華山 vagy Huayue 華岳 az öt kínai buddhista szent hegy egyike.

³³ A Hua-hegy kb. 1600 méter magas északi csúcsa.

³⁴ Az eredeti szövegben *Kaitian chuanxin jiben* itt a következő áll: „A Fenség egyszer messzire tekintett (róla)” (上嘗望).

³⁵ A *kaiyuan* 開元 időszak volt Xuanzong császár leghosszabb uralkodói korszaka (713–741).

³⁶ A *jianguan* 諫官 hivatalnok feladata kifejezetten az volt, hogy az uralkodót figyelmeztesse a nem megfelelő politikai lépésekkel kapcsolatban (Hucker 1985: 148–149).

³⁷ Deng 鄧 a Man 曼 család által vezetett kisebb állam volt, amely Shang-, illetve és a Zhou-dinasztiának is vazallusa volt.

辰州東有三山，鼎足直上，各數千丈。古老傳曰：『鄧誇父與日競走，至此煮飯。此三山者，誇父支鼎之石也。』

* * *

A fenti leírás Zhang Zhuo 張鷟 (kb. 658–730) *Chaoye qianzai* 朝野僉載 című munkájából származik, melynek eredeti 20 tekerceses változata elveszett, de különböző gyűjtemények (például *Baoyantang miji* 寶顏堂秘笈, *Shuofu* 說郛, *Gujin shuohai* 古今說海) számos részletet őriztek meg belőle. Az e részletekből rekonstruált hattekerceses verzió bekerült az 1773–1782 között szerkesztett *Siku quanshuba* 四庫全書.

Nagyzóló (Kuafu 誇父, 夸父) története számos forrásból ismert, itt a taoista *Liezi*-ben (ca. i. sz. 4. század) megőrzött verziót mutatom be:

Kuafu képtelen volt felmérni az erejét, gyorsabb akart lenni a napnál, egészen a Yu-völgy széléig üldözte. Megszomjazott, elment, hogy igyon a Sárga folyóból és a Wei folyamból, de ezek nem csillapították a szomját, így elhatározta, hogy északra fut és iszik a Nagy Mocsárból. Mielőtt azonban odaért volna, útközben szomjan halt.³⁸

A *Shanhaijing* 8. fejezetében szereplő verzió hozzáteszi, hogy elhajította a botját, és az átváltozott a Deng-beli erdővé (棄其杖，化為鄧林).³⁹

9. BEÉKELT TŰZHELY (*Chazao* 插灶)

Jing tartományban⁴⁰ volt az Üreges Csónak Völgy, (kétoldalt) a sziklák több száz *zhang* magasságban álltak falként, az arra repülő madarak nem fészkeltek oda. A sziklák között beékelve egy leégett (fa áll), ami még távolról is több *chi* magasnak látszik. Mesélik, hogy a (nagy) árvíz idején itt kötöttek ki a csónakkal utazók és itt sütöttek (ételt) maguknak, a felesleges (le nem égett fát) fát pedig bedobták (a sziklák) közé, ezért is nevezik (ezt a helyet) a mai napig „beékelte tűzhelynek”.

荊州有空舸峽，絕崖壁立數百丈，飛鳥不栖。有一火燼，插在崖間，望見可長數尺。傳云，洪水時，行舟者泊爨于此，餘燼插之，至今猶曰插灶。

* * *

³⁸ *Liezi* 列子 5: 夸父不量力，欲追日影，逐之於隅谷之際。渴欲得飲，赴飲河，渭，不足，將走北飲大澤。未至，道渴而死。

³⁹ A legendáról bővebben lásd Granet 1959: 361–375, Birrell 1993: 215–216.

⁴⁰ A mai Hubei 湖北 tartományban van.

A leírás a Tang-kori Zheng Chang 鄭常 *Qiawen ji* 洽聞記 című művéből származik, amelyet a Tao Zongyi 陶宗儀 által szerkesztett *Shuofu* 說郛 című gyűjteménybe is felvettek.

10. A FOLYÓMENTI HEGY KÖTÁLJA (*Heshan shihu* 河山石斛)

Rong tartományban⁴¹ a (Sárga-)folyónál egy nagy szikla között van egy forrás, ahonnan (a víz) lezúdul, ezután kilenc sziklalépcső következik, mindegyik lépcső alatt egy fehér kő, amely mosdótálként fogadja a vizet. (Mindegyiket) mint ha véső csinálta volna. Volt egykor egy személy, aki idehozta a szolgáját, hogy a legelső „mosdótálban” mossza ki a ruháit. Egy kis idő múlva hirtelen vihar támadt, a szolgálót villámcsapás érte és meghalt, a kő mosdótál pedig, amelyben a ruhákat mosta, széttört a hegy lábánál. Ettől fogva külön is lett egy mosdótál, (amelyik) újabbnak nézett ki a korábbihoz képest.

融州河水，有泉半岩，將注其下，相次九磴，每磴下一白石浴斛承之，如似鑄造。嘗有人携一婢，取下浴斛中浣巾。須臾，風雨忽至，其婢震死。所浣巾斛，碎於山下。自別安一斛，新于向者。

* * *

A leírás a Tang-kori Duan Chengshi 段成式 (megh. 863) által összeállított *Youyang zazu* 酉陽雜俎 című gyűjteményből származik.

11. A ZHONGNAN-HEGY CSEPPKŐBARLANGJA (*Zhongnan rudong* 終南乳洞)

Volt egy ember, aki utazgatásai során eljutott a Zhongnan-hegy⁴² egyik cseppkőbarlangjához, amely több *li* mély volt. Ahogy a nedvesség forogva csepegett alá, egy repülő halhatatlan alakját formázta. A barlangban már volt több tucat (hasznos alak), szemöldökük és ruhájuk is volt, rendkívül finomak voltak a formáik. Az egyik helyen a cseppek már (egy cseppkő-halhatatlan) derekánál túlon túl rácsepegték, ezért az illető a kezébe vette, és szájába véve (a földre) köpte.⁴³ Mikor egy évvel később ismét arra járt, látta, hogy a cseppek, amelyeket (korábban a kezével) felfogott (és kiköpött), már alakká formálódtak. A barlangban

⁴¹ A mai Guizhou 贵州 tartományban található.

⁴² A Zhongnan-hegy a mai Shanxi 陝西 tartományban található.

⁴³ A *shu* 漱 szó száj kiöblítését jelenti, tehát a folyadék szájba vételét, majd kiköpését, ami az ókori Kínában lényegében a tisztálkodás (fogmosás) egyik formája volt. Számos forrásban szerepel a fürdéssel, kézmosással együtt (*guanshu* 盥漱).

már nem csepegett tovább (a folyadék). Ahol a kezével hozzáért, ott a (cseppkő alak) ruhájából két *cun*⁴⁴ hiányzott és nem nőtt tovább.

有人游終南山一乳洞，洞深數裏，乳旋滴瀝成飛仙狀。洞中已有數十，眉目衣服，形制精巧。一處滴至腰已上，其人因手承漱之。經年再往，見所承滴象已成矣。乳不復滴，當手承處，衣缺二寸不就。

* * *

A fenti részletet, akárcsak a következő két leírást (12–13), szintén a 9. századi *Youyang zazu* 酉陽雜俎 című műből idézi a *Tai ping yulan*. Úgy tűnik, hogy ez a különleges leírás egy rendkívül korai kínai tanúja annak a jelenségnek, hogy az emberi kéz érintése megakadályozza a cseppkövek fejlődését.

12. A RÉGI VASLÁNC (*Gu tiesuo* 古鐵鎖)

Qi járás⁴⁵ mellett áll a Li-hegy,⁴⁶ amelyen van egy régi vaslánc, olyan vastag, mint egy (emberi) kar, a hegycsúcsra kétszeresen van rátekerve. Azt beszélik, hogy eredetileg a hegy a tengerben állt, de mivel a hegy szelleme el akart költözni, a tenger szelleme leláncolta. (A hegy szelleme) rángatni kezdte a láncot és elszakította, amely aztán éppen ide repült.

齊郡接曆山，上有古鐵鎖，大如臂，繞其峰再浹。相傳本海中山，山神好移，故海神鎖之。挽鎖斷，飛于此。

13. A SZIKLÁS-HEGY (*Yashan* 崖山)

Taiyuan járás⁴⁷ keleti részén áll a Sziklás-hegy. Mikor szárazság van, a helybeliek mindig ennél a hegynél égetik (áldozatukat), hogy esőért könyörögjenek. Azt beszéli a nép, hogy a Sziklás-hegy szelleme a Sárga-folyó szellemének⁴⁸ lányát vette el feleségül, ezért amikor a Sárga-folyó szelleme meglátja a tüzet, azonnal esőt bocsájt alá, hogy megmentse a lányát. Manapság a hegyen vízinvó-nyek nőnek.

⁴⁴ Egy *cun* 寸 = kb. 3 cm.

⁴⁵ A mai Shandong 山東 tartományban található.

⁴⁶ Számos tartományban (Shanxi, Shandong, Zhejiang, Anhui) áll ilyen nevű hegy, de itt értelem szerűen a Shanxi-beliről van szó.

⁴⁷ A mai Shanxi 山西 tartományban található.

⁴⁸ Hebo 河伯 alakjáról lásd Lai 1990.

太原郡東有崖山，天旱，土人常燒此山以求雨。俗傳崖山神娶河伯女，故河伯見火，必降雨救之。今山上多生水草。

* * *

A hagyományos kínai társadalomban az eső rendkívül fontos szerepet játszott, így az eső előidézésének sokfajta technikája alakult ki.⁴⁹ Már a Shang-kori jóslócsontok i. e. 12–11. századi feliratai alapján kimutatható, hogy az esőért egyebek között két természeti jelenséghez, a hegyekhez és a folyókhoz imádkoztak:

Mutassunk-e be esőtáncot a [Sárga] Folyónak és a Yue-hegycsúcsnak?⁵⁰
 Vajon [a Sárga] Folyó nem rendel esőt? A király jóslata: „A Folyó esőt fog rendelni.”⁵¹
 Ha áldozunk a Huan folyónak, esni fog.⁵²
 Esőért imádkozunk a hegyekhez.⁵³

14. A SZENTHARANG-HEGY (*Shengzhongshan* 聖鍾山)

A Li tartománybeli⁵⁴ Szent Harang-hegyről egy ősrégi hagyomány azt mondja, hogy ezen a hegyen egy olyan harang van, aminek a hangját ugyan hallani, de az alakja nem látható. Amikor Nanzhao-beliek betörték a határnál, a harang ezt hangjával előre jelezte. A Tang-dinasztia Tianbao [742–756], Dahe [827–835], Xiantong [860–874]⁵⁵ és Ganfu [874–879] éveiben, amikor a déli barbárok fosztogatni jöttek, mindig jelezte (jöttüket). Amikor egyszer a híres buddhista szerzetes előadta a *Mahāyāna-sūtrālamkāra-kārikā* magyarázatait,⁵⁶ akkor is megkondult a harang. A Ganfu korszakban, amikor Zhang Hui’an kormányzó⁵⁷ felkérte a szerzetesek közül a fővárosi Jobbutcában található Tiszta Szerzetek kolostorából Huiweit, hogy tanítson a *Lótusz-szútráról*, a harang gya-

⁴⁹ Lásd például Kósa (2006: 330–331) további utalásokkal.

⁵⁰ Guo 1982: 366; Eno 1996: 43.

⁵¹ Eno 1996: 49.

⁵² Keightley 2000: 60.

⁵³ Keightley 2000: 72. n. 47.

⁵⁴ A jelenlegi Sichuan 四川 tartományban található.

⁵⁵ A Xiantong 鹹通 *nianhao* alapvetően a Tang-dinasztiabeli Yizong 懿宗 császár használta a 860–873 közötti időszakra, de mikor a következő császár, Xizong 僖宗 trónra lépett, 874-ig még ezt a *nianhao*-t alkalmazta.

⁵⁶ A *Dasheng jinglun* 大乘經論 cím valószínűleg a *Dasheng zhuangyan jinglun* 大乘莊嚴經論 című munkára utal (T31,1604), amelyet az indiai Asaṅga írt, de csak a 7. századi *Prabhākaramitra* kínai fordításában maradt fenn.

⁵⁷ A *cishi* 刺史 tisztségről lásd Hucker 1985: 558–559.

korta megkondult, mintha valaki ütné, így lehetett tudni, hogy a korábbi hagyomány nem túlzott.

黎州聖鍾山，古老傳此山有鍾，聞其聲而形不見。南詔犯境，鍾則預鳴。唐天寶、大和、鹹通、乾符之載，群蠻來寇，皆有征也。昔有名僧講《大乘經論》，鍾亦震焉。乾寧中，刺史張惠安請門僧京師右街淨衆寺惠維講《妙法蓮花經》一遍，此鍾頻鳴，如人扣擊，知向所傳者不謬矣。

* * *

A fenti részlet az alapvetően földrajzi témájú *Lizhou tujing* 黎州圖經 című műből származik.

15. A SONGLIANG-HEGY (*Songliang shan* 嵩梁山)

A Li tartománybeli⁵⁸ Songliang-hegyet manapság Kőkapunak nevezik. A Yong'an korszak⁵⁹ 6. évében [i. sz. 264], egy barlang nyílt (itt) magától, olyan széles volt, mint egy kapu, a magassága pedig elérte a 300 *zhangot*. A (nyílás mindkét) sarkában bambusz nőtt, amely fordítva csüngött és lent (a földet) súrolta, el is nevezték „égi seprűnek”.

澧州嵩梁山，今名石門。永安六年，自然洞開，玄朗如門，高三百丈。角上生竹，倒垂下拂，謂之天帚。

* * *

A fenti rövid leírást a Tang-kori Jia Dan 賈耽 *Shidao ji* 十道記 című művéből idézi a *Tai ping guang ji*, de lényegében ugyanezt a leírást, bár bővebben, a *Tai ping yulan* 49. fejezete is tartalmazza, ami viszont Sheng Hong 盛弘 „Feljegyzések Jing tartományról” (*Jingzhou ji* 荊州記) című művéből idézi.⁶⁰ Ebből a változattól derül ki például, hogy a spontán keletkezett bejárat mindkét sarkában nőtt egy-egy bambusz (門角上各生一竹).

⁵⁸ A mai Hunan 湖南 tartományban található.

⁵⁹ A kínai történelem során számos uralkodó adott Yong'an 永安 nevű *nianhaót*, ezek közül nem mindegyik korszak tartott hat évig, így a következők jöhetnek szóba: 1. 258–264 (Wu 吳 állam); 2. 314–320 (Tizenhat királyság kora, Korábbi Liang 前涼); 3. 401–412 (Tizenhat királyság kora, Északi Liang 北涼). Ezek közül a következő lábjegyzetben található verzió egyértelművé teszi, hogy a Három Királyság Wu államának *nianhaójáról* van szó (吳永安六年).

⁶⁰ 盛弘之《荊州記》曰：嵩梁山，在澧水之陽，望之如香爐之狀，今名石門。吳永安六年，自然洞開，玄朗如門三百丈，門角上各生一竹，倒垂下拂，謂之天帚。孫休以為嘉祥，置縣因山為名。隋文帝改曰石門山也。

16. A KÓDOB-HEGY (*Shigu shan* 石鼓山)

She tartomány⁶¹ Kódob-hegyén állt egy szikla, amelynek alakja egy dobra hasonlított, és volt ott még egy kőember és egy kőszamár is. A nép azt meséli, hogy amikor a kódob megszólal, akkor a (kő)szamár is kiáltani kezd, a (kő)ember pedig hangosan sír, és ez nem kedvező (jel) a megyei hivatalnokok számára. Később aztán összetörték a dobot, és így többé nem szólalt meg.

歙州石鼓山，有石如鼓形，又有石人石驢。俗傳石鼓鳴，則驢鳴人哭，而縣官不利。後鑿破其鼓，遂不復鳴。

* * *

A fenti leírás a Tang-kori *Shezhou tujing*ből 歙州圖經 származik.

17. A SHEDI-HEGY (*Shedi shan* 射的山)

Kong Ye a „Feljegyzések a Guiji(-hegy)ről” című művében ezt írja: „A Shedi-hegy távolról nézve is rendkívül tisztán kivehető, olyan, mint egy céltábla (*shehou* 射侯), ezért nevezik »Pontoslövésnek« (*shedi* 射的). A déli részén van egy barlang, egy *zhang* lehet az oldala, »Lő-ház«-nak hívják. Azt beszélnek, hogy ahol a taoista adeptusok barangoltak vagy megpihentek, a helybeliek mindig ott jósoltak, hogy olcsó vagy drága lesz-e a gabona. Ez a mondás járta: »Ha a Pontoslövés világos, egy *hu*⁶² rizs száz (ezüst); ha a Pontoslövés sötét, egy *hu* rizs ezer (ezüst)«.” Kong Lingfu „Feljegyzések a Guiji(-hegy)ről” című művében ezt írja: „A Shedi-hegy forrásvize néhány tíz *zhang* (mély), kristálytisztá, (ezért) az alját is látni lehet. Tőle nyugatra van egy hegy, a teteje ködbe s felhőbe vész. A hegycsúcs felénél található barlangot Halhatatlanok Nyíllövő-csarnokának nevezik. A víztől keletre, a magas szirten, a tó közelében van a kő-céltábla, alakja teljesen kerek és fényes, olyan, mintha tükörbe néznénk.”⁶³ A „Jegyzetek a Guiji(-hegy)ről” című mű ezt mondja: „A halhatatlanok mindig ezen a helyen lőttek íjjal, és fehér darvakkal hozatták vissza a nyílveszőket. Északra tőle falként magasodik a Kővitorla.”

孔曄《會稽記》云：『射的山，遠望的的，有如射侯，故曰射的。南有石室，可方丈，謂之射室。傳云，羽人所游憩，土人常以此占穀貴賤。諺云：‘射的白，米斛一百；射的玄，米斛一千。’』孔靈符《會稽記》云：『射的石水數十丈，其清見底。其西有

⁶¹ A mai Anhui 安徽 tartományban található.

⁶² Egy *hu* 斛 = kb. 60 liter.

⁶³ A hagyományos kínai tükrök kör alakúak voltak.

山，上參烟雲。半嶺石室曰仙人射堂。水東高岩臨潭有石的，形甚員明，視之如鏡。』又《會稽錄》云：『仙人常射如此，使白鶴取箭，北有石帆壁立。』

* * *

A fenti részlet forrása a 9. részletnél már említett Tang-kori Zheng Chang 鄭常 *Qiawen ji* 洽聞記 című műve. A Guiji 會稽 a mai Zhejiang 浙江 tartomány Shaoxing 紹興 járásában található hegy neve. A *Shiji* (2.89) szerint a legendás Yu 禹 ezen a vidéken (Jiangnanban) hívta össze (*hui* 會) a környékbeli urakat, de egyéb forrásokból származó értelmezés különböző, az írásjegyek feltételezett jelentésén alapuló kiejtéshez (Huiji, Kuaiji) vezetett.⁶⁴

A Shedi 射的 szintén egy hegy neve, amelyről Li Daoyuan 酈道元 a *Shuijing*hez írt kommentárjának (*Shuijing zhu* 水經注) *Zhejiang shui* 漸江水 fejezetében a fentiekkel megegyezően ezt írja: „Arrafelé van még a Shedi-hegy, messziről is jól látható, az alakja olyan, mint a céltábláé, ezért nevezik Pontoslövésnek.”⁶⁵

18. A KÜLÖNÖS-HEGY (*Guaishan* 怪山)

Az első század első felében a Guiji-hegynél állt a Különös-hegy. Azt mesélik, hogy eredetileg a Korall Keleti Harcosának hegye volt. Egy éjszaka eleredt az eső és az ég beborult, reggelre pedig észrevették, hogy idekerült (a hegy). Mivel a nép mindezt igencsak különösnek találta, elnevezték Különös-hegynek.

會稽山陰郭中有怪山，世傳本琅琊東武山。時天夜雨晦冥，旦而見在此焉。百姓怪之，因名曰怪山。

* * *

A Tang-kori Dou Weiwu 竇維縈 *Guang gujin wuxing ji* 廣古今五行記 című gyűjteményéből idézi a *Tai ping guangji*. A *Tai ping yulan* egy másik műből, a *Wu és Yue állam krónikájából* (吳越春秋) idéz: „A különös hegy nem más, mint a Korall Keleti Harcosának Tengeri hegye. Egyetlen este alatt került ide, a nép különösnek találta ezt, ezért nevezik Különös-hegynek.”⁶⁶

⁶⁴ Lásd Hargett 2013.

⁶⁵ 又有射的山，遠望山的，狀若射侯，故謂射的。

⁶⁶ 怪山者，琅琊東武海中山也。一夕自來，百姓怪之，故曰怪山。

19. A CSENGŐSZÓ-HEGY (*Mingnao shan* 鳴鑣山)

A Csengőszó-heggyel kapcsolatban Xiao Zikai ezt írja a „Feljegyzések a Jian’an korszakról” című művében: „Egyesek Nagy Alabárd-hegynek nevezik. Yue állam Wuzhu nevű királya⁶⁷ elefántagyarral díszített szekéren, parancsnokaival, csengőkkel és zászlókkal erre a hegyre járt fel vadászni.” Egy ősrégi hagyomány szerint mielőtt eleredne az eső, erről a hegyről zeneszó hallatszik.

鳴鑣山，蕭子開《建安記》云：『一名大戈山。越王無諸乘象輅，大將軍乘，鳴鑣載旗，畋獵登于此山。』古老傳，天欲雨，其山即有音樂聲也。

* * *

A *Tai ping guang ji* a *Jianzhou tu jing*et 建州圖經 idézi, amely a Tang-kori Chen Zhaoyu 陳昭裕 műve, míg a *Jian’an ji* 建安記 ahhoz a Xiao Zikai 蕭子開 nevéhez kötődik, aki a Széttagoltság kora déli dinasztiái közül a Liang-dinasztia (i. sz. 502–557) alatt élt.

20. GANTAI 贛台

Qian tartomány⁶⁸ Gantai megyéjétől 363 *lire* délkeletre (volt egy hegy), amelyről a *Nankang ji* a következőt írta: „A hegyen van egy emelvény, néhány *zhang* széles mindegyik oldala, és magától ragyogott, olyan alakú volt, mint egy szoba. Viharok után, mikor a táj kitisztult, a hegy felől messziről dob- és furulyaszót lehetett hallani, mindezt (állítólag) a titokzatos hegyi lények tánca és éneke okozza.”

虔州贛台縣東南三百六十三裏。《南康記》云：『山上有台，方廣數丈，有自然霞，如屋形。風雨之後，景氣明淨，頗聞山上有鼓吹聲，即山都木客爲其舞唱。』

* * *

A fenti részlet valószínűleg a Tang-kori Jia Dan 賈耽 (730–850) *Shidao jiböl* 十道記 című munkájából származik,⁶⁹ amely a Deng Demin 鄧德明 (420–477) *Nankang ji* 南康記 című munkáját idézi.

⁶⁷ Wu Zhu 無諸 Liu Bang kinevezésére a Han-dinasztia alatt Fujian királya volt, a korábbi Yue 越 állam királyának, Goujiannek 勾踐 (uralk. 496–465) utóda.

⁶⁸ A mai Jiangxi tartományban található.

⁶⁹ A *Songshi* 宋史 (204.5153) Zhao Xunnek 趙珣 tulajdonít egy azonos című művet.

21. FELHŐLÉPŐ CSÚCS (*Shangxiao feng* 上霄峰)

A kiigazító tisztséget⁷⁰ betöltő Xiong Jiao mondja, hogy a Lu-hegyen a 7000 *ren*⁷¹ magasan van a Felhőlépő csúcs, rajta egy ősrégi feljegyzés szerint, amikor a Xia-dinasztiabeli Yu megfékezte az árvizet, itt kötött ki hajójával. A sziklát kivájva egy nyílást csinált, és oda rögzítette a hajókötelet. A szirtre egy feliratot véstek ebihal-írással,⁷² ami halványan ugyan, de látható. Ebből is tudhatjuk, hogy Nagy Yu érdeme az Éggel és a földdel együtt sem múlik el.

補闕熊皎云，廬山有上霄峰者，去平地七千仞，上有古迹，云是夏禹治水之時，泊船之所。鑿石爲竅，以系纜焉。磨崖爲碑，皆科鬥文字，隱隱可見。則知大禹之功與天地不朽矣。

* * *

A következő három részlethez hasonlóan a fenti is Wang Renyu 王仁裕 (880–956) *Yutang xianhua* 玉堂閑話 című munkájából származik, ami a Song-korban különösen népszerű *biji* 筆記, illetve konkrétan a *biji xiaoshuo* 筆記小說 műfaji kategóriájába tartozik. A *biji* műfaj különböző típusú művek gyűjteményét takarhatja: lehetnek személyes megfigyelésen alapuló leírások (például a városi életről, népszokásokról), tudományos jellegű esszék, irodalmi vázlatok, vagy fiktív természetfeletti történetek, amelyek önmagukban általában viszonylag röviddek.⁷³

A Tang-kori Xiong Jiao 熊皎 költő is volt, akinek az *Összes Tang vers* című gyűjteményben (*Quan Tangshi* 全唐詩) 11 verse szerepel, ezek közül néhány a hegyekről szól (*You Song shan* 遊嵩山, *Jiuhua wang Lushan* 九華望廬山).

22. A BÚZABÁLA-HEGY (*Maiji shan* 麥積山)

A Búzabála-hegy északon a Qing folyó és a Wei folyó mellett terpeszkedik, délen közel van Liangdang (városá)hoz. A hegyvonulat 500 *linyi*, a Gabonatar a felénél található. Egy szikla emelkedik ki belőle, melynek magassága százszor tízezer *xun*,⁷⁴ messziről nézve olyan kerek az alakja, mint amikor az emberek a búzát helyezik egymásra, innen kapta a nevét. Fent a magasban, (nagyjából) a felénél, a külső falaknál a sziklába buddhákat véstek, több tízezernyi fülkét és ezer termet. Habár emberi erőfeszítéssel (készült, egyesek) azt gyanítják, hogy

⁷⁰ A *buque* 補闕 hivatali tisztségről lásd Hucker 1985: 391–392.

⁷¹ Egy *ren* 仞 = kb. 180 cm.

⁷² Az ebihal-írás (*kedou wen* 科斗文, *kedou wen* 蝌蚪文) a pecsétírás egyik fajtája.

⁷³ Wilkinson 1998: 573–575, 819–820, Fu 2007.

⁷⁴ Egy *xun* 尋 = kb. 240 cm.

a szellemek érdeme. A Sui-dinasztiabeli Wen király [uralk. 581–604] a csodás apáca *śarīra*-dobozát a keleti pavilon alá külön temette el a sziklateremben.⁷⁵ Yu Xin [i. sz. 513–581] véste a sziklafalra a feliratot.⁷⁶ Egy régi feljegyzés azt mondja: „Hat állam⁷⁷ együtt építette. A földtől tűzifát helyeztek egymásra, egészen a szikla tetejéig, majd felülről elkezdték kivésni a fülkéket, a termeket és a buddha-képmásokat. Mikor a (fenti) munka befejeződött, fokozatosan összetörték a tűzifát és így haladtak lefelé. Ezután (helyeztek el) létrákat, illetve a veszélyes helyek felett karzatot, amelyeken fel lehet jutni. A legtetején volt a Virág-szóró-torony, a Hétbuddha-pavilon, az Aranypata és Ezüstszarv Borjú (barlang). A nyugati pavilonoktól kötélhágcsón lehet felmászni, közben ezer szoba és tízezer terem (található), mintha a levegőben az ürességben lépkednének azok, akik felfelé másznak, nem mernek visszanézni. Mikor aztán feljutnak a csúcsra, ott található a Tízezer Bódhiszattva Csarnok, amelyet kőből faragtak ki, olyan tágas, mint egy nagyobb palotacsarnok. A faragott fődémgerendák, a festett konzolok, a finoman díszített tetőgerendák és a felhő alakú keresztgerendák egytől egyig a sziklából készültek. Tízezer bódhiszattva sorakozik egyetlen csarnokban. E terem felett van még egy fülke, amelyet Mennyei Csarnoknak [Paradicsomnak] neveznek, a levegőben (lógó) egyetlen létrán lehet felmászni oda. Tízezer emberből azonban alig van egy, aki idáig fel merne mászni. Ha innen lenézünk, a rengeteg hegy (olyannak tűnik), mint megannyi földbucka. Akkoriban [880–956] egyedül én, Wang Renyu⁷⁸ voltam képes idáig feljutni, a Mennyei Csarnok nyugati falára írtam is egy verset: »A levegőben függő tízezer rennyi létrán lépdelek végig, jelentéktelen személyem a fehér felhőkkel egy magasságban lesz. Mily aprók mind a hegyek, ha a (szikla)peremről lenézek, a csarnok és a hanyatló nap is egy szinten vannak. A legmagasabb csúcst, hisz az út veszélyes, csak kevés ember éri el, de darvak gyakorta fészkelnek a régi sziklák szilárd fenyőin. Az Ég peremén kívánom nevemet megörökíteni, a követ lesimítom, és szorgos kezemmel magam írom fel (e verset).« A korábbi Tang-dinasztia végén,⁷⁹ a *xinwei* évben [911] kapaszkodtam fel ide, s ekkor hagytam itt e feliratot.” Ennek már 39 éve.^{80, 81}

⁷⁵ Mielőtt Wendi trónra került volna, egy Zhixian 智仙 nevű buddhista apáca megjósolta, hogy uralkodóként helyreállítja a buddhista dharmát. A *Fayuan zhulin* 法苑珠林 (T53,2122:p0602b) leírása szerint 601-ben a prófécia tiszteletére rendezett ünnepségen a császár az apácáról készített 30 képmását és Buddha-relikviákat osztott szét országszerte különböző templomok részére (Dudbridge 2013: 81. n. 92).

⁷⁶ A feliratról lásd Dudbridge 2013: 81. n. 93.

⁷⁷ Kései Qin (384–417), Északi Wei, Nyugati Wei, Északi Zhou, Sui és Tang.

⁷⁸ Lásd Dudbridge 2013.

⁷⁹ Habár a Tang-dinasztia hivatalos vége 907, ezen a területen (Qin tartomány) Li Maozhen 李茂貞 (856–924) lojális maradt a Tang-házhoz és megőrizte az általa adott címét (Qin hercege) és az utolsó Tang uralkodó, Aidi 哀帝 (904–907) *nianhaóját* (*tianyou* 天佑).

⁸⁰ Wang Yuren körülbelül 30–31 éves korában járhatott ezen a helyen, így 70 évesen, 950-ben írhatta a fentieket (Dudbridge 2013: 82. n. 103).

⁸¹ Utólag fedeztem fel, hogy a szövegnek létezik egy nemrég megjelent angol fordítása

麥積山者，北跨清渭，南漸兩當，五百里岡巒，麥積處其半。崛起一石塊，高百萬尋，望之團團，如民間積麥之狀，故有此名。其青雲之半，峭壁之間，鑿石成佛，萬龕千室。雖自人力，疑其鬼功。隋文帝分葬神尼舍利函于東閣之下，石室之中。有庾信銘記，刊于岩中。古記云：『六國共修。自平地積薪，至于岩巔，從上鑿鑿其龕室佛像。功畢，旋旋折薪而下，然後梯空架險而上。其上有散花樓，七佛閣，金蹄銀角犢兒。由西閣懸梯而上，其間千房萬屋，緣空躡虛，登之者不敢回顧。將及絕頂，有萬菩薩堂，鑿石而成。廣若今之大殿。其雕梁畫拱，綉棟雲楣，并就石而成。萬軀菩薩，列于一堂。自此室之上，更有一龕，謂之天堂，空中倚一獨梯，攀緣而上。至此，則萬中無一人敢登者。于此下顧，其群山皆如培樓⁸²。』王仁裕時獨能登之，仍題詩于天堂西壁上曰：『躡盡懸空萬仞梯，等閑身共白雲齊。檐前下視群山小，堂上平分落日低。絕頂路危人少到，古岩松健鶴頻栖。天邊爲要留名姓，拂石殷勤手自題。時前唐末辛未年，登此留題。』于今三十九載矣。

* * *

A Maiji-hegyi 麥積山 barlangok buddhista díszítéseinek készítéséről szóló egyedülálló leírást szintén a *Yutang xianhua* 玉堂閑話 őrizte meg. A mai Gansu 甘肅 tartományban található Maiji-hegyen a fenti módszerrel mintegy 200 barlangot hoztak létre és hozzávetőlegesen 7000 buddhista szobrot alkottak.⁸³

23. A GÖNCÖL-HEGY TEMPLOMA (*Dou shan guan* 鬥山觀)

A (Kései) Han-dinasztia Qianyou korszakában [948–950], én, a Hanlin Akadémia tudósa, Wang Renyu ezeket írtam: „Xingyuanben áll a Göncöl-hegy temploma. A földtől úgy emelkedik a (Göncöl-)hegy, hogy mind a négy oldalán meredek a széle, a teteje négyzet alakú, mint a Göncölszekér (*dou*) alsó része, innen kapta a nevét. Kapaszkodó fikusszal, fenyővel és borókéval a kilátás különlegesen gyönyörű. Tang Gongfang a tetején itta meg Nyolcszáz Esztendő Linek halhatatlanságot adó borát, és a nyoma is megvan annak, hogy az egész család a házukkal együtt innen (emelkedett fel halhatatlanként az égbe). A kunyhó és a (hozzátartozó) föld hozzávetőlegesen három *mu*⁸⁴ volt, (és most már az egész) egy gödör. Valószínűleg innen emelkedtek fel a földdarabbal együtt. Én,

(Dudbridge 2013: 80–82), melynek kommentárjaira a lábjegyzetekben hivatkozom.

⁸² Az eredeti írásjegyek (*vinlou* 培樓, sírbolt pavilon) helyett *peilou* 培塿 (földhányás) olvasandó (Pu Xiangming olvasatát elfogadva Dudbridge 2013: 82. n. 100).

⁸³ Erről lásd például Sullivan–Silva 1969, illetve a *Dunhuang yanjiu* 敦煌研究 82 (2003/6) különszáma.

⁸⁴ Egy *mu* 畝 = kb. 180 m².

(Wang) Renyu *xinsi* évben [921] ezen a vidéken lettem a Katonai Meghatalmazott mellett hivatalnok,⁸⁵ egyszer egy fatáblát helyeztem el a kilátónál, amelyre a következő verset írtam: »Felhőruhában kívántak felemelkedni, részegen, ittasan (Gongfang egész családja megitta a Nyolcszáz (éves) sebeit kimosó (pálinkát), az egész család lerészegedett és így emelkedett felfelé). Ki gondolta volna, hogy az egész család az Ég legtetején lakik majd, a teljes család elment, úgy tudom, csak a csirkék és a kutyák maradtak. Az Égbe jutáshoz, ki hinné, milyen hosszú út s ösvény vezet! A Három Tiszta⁸⁶ végtelen vidékén (élnek), ahol eldobták már földhözragadt álmaikat. A Nyolc Fényesség⁸⁷ felhőiben szolgálnak a hajnali (égi) udvarban. Emiatt van itt e régi erdő, a zöld s erős ciprusok, a harmatos virágok és őszi levelek fogják fel az aranyló forgószeleket.« Egy régi mondás szerint a Göncöl-hegy egyik barlangjától nyugat felé 2000 *li* hosszú alagút vezet a Qingcheng (hegyvonulat)⁸⁸ Damian hegyéig, továbbá (ez a barlang) össze van kötve a Yanzhen-kolostor⁸⁹ kútjával. Én, (Wang) Renyu a *guiwei* évben [923] Sichuanba mentem, meglátogattam a Yanzhen-kolostort, és észrevettem, hogy a »Göncöl-hegyi versfeliratom« ott volt. Érdeklődtem, hogy milyen módon kerülhetett oda, azt mondták nekem, hogy nem tudják, honnan való, és mindenki nagyon csodálkozott (az eseten).⁹⁰

漢乾祐中，翰林學士王仁裕云，興元有鬥山觀，自平川內聳起一山，四面懸絕，其上方于鬥底，故號之。薜蘿松檜，景象尤奇。上有唐公昉飲李八百仙酒、全家拔宅之迹。其宅基三畝許，陷為坑，此蓋連地而上升也。仁裕辛巳歲，于斯為節度判官，嘗以片板題詩于觀曰：『霞衣欲舉醉陶陶（公昉一家飲八百洗瘡，一家酒醉而上升。），不覺全家住絳霄。拔宅只知雞犬在，上天誰信路歧遙。三清遼廓拋塵夢，八景雲烟事早朝。為有故林蒼柏健，露華涼葉鎖金甍。』舊說云，鬥山一洞，西去二千里，通于青城大面山，又與嚴真觀井相通。仁裕癸未年入蜀，因謁嚴真觀，見《鬥山詩碑》在焉。詰其道流，云不知所來，說者無不驚奇之。

* * *

⁸⁵ *Ajiedu panguanról* 節度判官 lásd Hucker 1985: 144, 363.

⁸⁶ A Három Tiszta a vallásos taoista panteon három főalakja: az Eredendő Kezdet Égi Fensége (*Yuanshi tianzun* 元始天尊), a Csodás Kincs Égi Fensége (*Lingbao Tianzun* 靈寶天尊), illetve az Út és Erény Égi Fensége (*Daode Tianzun* 道德天尊), aki megegyezik a Legfelsőbb Lao Úrral (*Taishang Laojun* 太上老君).

⁸⁷ A vallásos taoizmusban (pl. Shangqing) a *bajing* 八景 egyrészt a testen belüli három cinóbermező mindegyikében megtalálható nyolc-nyolc istenség (Skar–Pregadio 2000: 487), másrészt ugyanennek égi megfelelőiként nyolc ragyogó szekér, amelyeken az istenségek a különböző egekben közlekednek (Robinet 2000: 203).

⁸⁸ A Qingcheng-hegység a mai Sichuan tartománybeli Chengdutól 成都 60 kilométerre északnyugatra található (Dudbridge 2013: 77. n. 69).

⁸⁹ A taoista Yanzhen-kolostor Chengduban található.

⁹⁰ Vö. Dudbridge 2013: 76–77.

Az előző két részlethez hasonlóan a fenti leírás is Wang Renyu 王仁裕 (880–956) *Yutang xianhua* 玉堂閑話 című művéből származik. A leírás első részében említett legenda a *Shenxianzhuan*ban 神仙傳 is megtalálható. Eszerint a halhatatlannak számító Nyolcszáz Esztendő Li (Li babai 李八百), mielőtt a halhatatlansághoz juttatta volna az azt őszintén kereső Tang Gongfangot 唐公昉, szolgálónak állt be a családhoz, majd betegnek tette magát. Gazdája rengeteg pénzt költött gyógyítására, de nem járt sikerrel, ezután a beteg Li arra kérte a többi szolgát, Tang Gongfangot és feleségét, hogy bűzlő, fekélyes sebeit nyalogassák. Miután ezt hajlandók voltak megtenni, harminchordónyi pálinkában megfürdött, és sebei ettől begyógyultak. Ezután felfedte kiletét, majd a ház összes lakóját megfürdette a pálinkában, aminek hatására ők is halhatatlanok lettek.⁹¹

24. A NAGY BAMBUSZ ÚT (*Dazhu lu* 大竹路)

A Xingyuantól délre van a Nagy Bambusz út, amely átjárást biztosít Ba tartományhoz.⁹² Az út mély folyók és meredek sziklaszirtek (között vezet), a sziklákba kapaszkodva liánokon kell felmászni, és három napra van szükség ahhoz, hogy az ember a hegytetőre érjen. Az utazók úgy éjszakáznak, hogy a derekukhoz egy kötélindát erősítenek, amelyet egy fa köré tekernek és így alszanak. Ha nem így tennének, akkor lezuhannának a mélységben lévő hegyi folyóba, mint ahogy a Sárga Forrásban [az alvilágban] merül el valaki. Aztán újra mennek felfelé a hegyhátan, ahol egy kicsit egyenletesebbnek tűnik a talaj, de akkor is lassan lépdelnek az úton, ahogy az írástudók is kimérten mennek előre. A hegycsúcsait úgy nevezik, hogy az „Árva Felhő” és a „Két Szarv”, az ottani közmondás így szól: „Az Árva Felhő és a Két Szarv csak egy karnyújtásnyira van az Égtől.” Huaiyin márki temploma itt található. Egykor régen a Han-dinasztia alapítója [Liu Bang] nem akarta alkalmazni Han Xint, (Han) Xin elmenekült és hazaindult Chu nyugati részébe. Xiao főminiszter utánament (hogy rábeszélje a visszatérésre), ennél a hegynél érte utol, emiatt alapítottak itt egy emléktemplomot. Én, Wang Renyu egykor segédje voltam a Baoliang⁹³ hadsereget vezető Wang Sitongnak,⁹⁴ délen megtámadtuk a Ba-belieket, és mikor visszafelé jöttünk, felmentünk a hegyre. Egy feliratot is hagytam a Huaiyin szentélynél, a vers így szól: „Egy karnyújtásnyira van a hűvös égbolt, régi fák a mélyben, az erre járók még mindig a Han-dinasztiabeli Huaiyinről beszélnek. Az »Árva Felhő« (csúcs) nem rejthette el a felemelkedés és pusztulás rendjét, a »Két Szarv« (csúcs) függött egykor, hogy (Han Xin) szívét indulásra vagy maradásra (késztesse). Ha a korona [Han Gaozu] nem nézte volna le az egyszerű ruhát [az alacsony

⁹¹ A történet magyar fordítását lásd P. Szabó 2005: 165–167.

⁹² Ba tartomány Sichuan északkeleti részére utal.

⁹³ Xingyuan egyik régi elnevezése, lásd Dudbridge 2013: 15. n. 48.

⁹⁴ Wang Sitongról lásd Davis 2004: 276–278.

származású Han Xint], akkor vajon fáradt volna a főminiszter, hogy ilyen meszszire utánamenve keresse? Ha akkor engedik, hogy (Han Xin végleg) visszatérjen Chu nyugati részébe, akkor egy maroknyi kínai földet sem tudott volna (Liu Bang) elfoglalni.” A meredek szurdokok és veszélyes meredélyek (valódi) formáját nem lehet szavakkal leírni.

興元之南有大竹路通于巴州，其路則深溪峭岩，捫蘿摸石，一上三日，而達于山頂。行人止宿，則以緬蔓系腰，縈樹而寢。不然，則墮于深澗，若沈黃泉也。複登措大嶺，蓋有稍似平處，路人徐步而進，若儒之布武也。其絕頂謂之孤雲兩角，彼中諺云：『孤雲兩角，去天一握。』淮陰侯廟在焉。昔漢祖不用韓信，信遁歸西楚，蕭相國追之，及于茲山，故立廟貌。王仁裕嘗佐褒梁師王思同，南伐巴人，往返登陟，亦留題于淮陰祠，詩曰：『一握寒天古木深，路人猶說漢淮陰。孤雲不掩興亡策，兩角曾懸去住心。不是冕旒輕布素，豈勞丞相遠追尋。當時若放還西楚，尺寸中華未可侵。』崎嶇險峻之狀，未可殫言。⁹⁵

* * *

Han Xin 韓信 (megh. i. e. 196), vagyis Huaiyin hercege 淮陰侯 és Xiao He 蕭何 (megh. i. e. 193) alakjához számos történet fűződik. A fenti idézetben tömören az egyik ilyen elbeszélés elevenedik meg, amely szerint miután i. e. 206-ban Liu Bang megkapta Xiang Yutól a „Han királya” címet és a mai Sichuanba ment. Az itt töltött idő alatt többen elhagyták, és a tehetséges Han Xin is arra várt, hogy Liu Bang bizalmasa, Xiao He őt Liu Bangnak ajánlja. Miután azonban ez hosszú idő alatt sem történt meg, így hazaindult szülőföldjére, Chuba. Mikor Xiao He ezt meghallotta, utánasetett, utolérte és sikerült rábeszélnie, hogy térjen vissza Sichuanba. Liu Bang azt hitte, hogy Xiao He és Han Xin is elhagyta őt, így haraggal vegyes örömmel fogadta őket, mikor visszatértek. Ezután Xiao He javaslatára Han Xint parancsnokká tette, és általa sikerült a későbbiekben számos területet elfoglalnia és végső soron a Han-dinasztiát megalapítania.⁹⁶

⁹⁵ A *Taiping guangji* e fejezetében szerepel még egy rövid leírás egy mérgező patakról és az általa okozott betegség gyógyításáról, ez azonban semmilyen módon nem függ össze a hegyek motívumával, de a teljesség kedvéért a kínai szövegét közlöm: 溪毒《錄異記》：江南間有溪毒，疾發時，如重傷寒。識之者，取水筆管，內于鼻中，以指彈之三五下，即出墨血，良久疾愈。不然，即致卒矣。

⁹⁶ *Shiji* 92. fejj., lásd de Francis 1947.

ÖSSZEFOGLALÁS

A *Taiping guangji* 397. fejezete hegyekkel kapcsolatos legendákat őrzött meg. Ezek közül néhány egyéb forrásból nem ismert, míg mások fennmaradtak ugyan, de az itt megőrzött verziótól különböző megfogalmazásban. A hegyekkel kapcsolatban kifejezetten mitológiai elképzeléseket tükröz a helyi hagyomány, és különösen érdekesek az olyan egyébként ritkán említett témák, mint a buddhista barlangtemplomok kialakítása, vagy a cseppkőbarlangok jellegzetességei. Egyértelműnek tűnik, hogy a leírások többsége etiológiai jellegű, arra a kérdésre kíván választ adni, hogy honnan származik az adott hegy neve, illetve hogy milyen mitológiai vagy természetfeletti események kötődnek hozzá.

Meglepőnek tűnik ugyanakkor, hogy a csodás hegyekkel kapcsolatos kínai hagyomány oly gazdag tárházából miért csak ez a 24 rövid leírás érdemelte ki, hogy bekerüljön a *Taiping guangji*-be. Elképzelhető, hogy ennek oka abban keresendő, hogy e gyűjtemény hivatalos párjának számító *Taiping yulan* rendkívül részletesen tárgyalja a hegyeket (a 38–50. tekercsben összesen mintegy 470-et), így általában, bár nem minden esetben, ide már csak az ott nem érintett hegyek kerültek be. Erre a problémára azonban csak egy elkövetkező vizsgálat adhat választ.

FÜGGELÉK

FORRÁSOK ABC-SORRENDEN (zárójelben a történetek száma)

- Chaoye qianzai* 朝野僉載 (8.)
Chuanzai 傳載 (6.)
Guangde shenyi lu 廣德神異錄 (5.)
Guang gujin wuxing ji 廣古今五行記 (18.)
Jianzhou tujing 建州圖經 (19.)
Kaitian chuanxin ji 開天傳信記 (7.)
Lizhou tujing 黎州圖經 (14.)
Luyi ji 錄異記 (15.)
Qiawen ji 洽聞記 (9, 17.)
Shezhou tujing 歙州圖經 (16.)
Shidao ji 十道記 (15., 20.)
Shuijing 水經 (2.)
Yiyuan 異苑 (3.)
Youminglu 幽明錄 (4.)
Youyang zazu 酉陽雜俎 (10–13.)
Yusi shan lu 玉笥山錄 (1.)
Yutang xianhua 玉堂閑話 (21–24.)

HEGYEK, CÍMEK ABC-SORRENDEN (zárójelben a történetek száma és a források):

- Chazao 插灶 (9.) [洽聞記]
 Dahe shan 大翻山 (2.) [水經]
 Da zhu lu 大竹路 (24.) [玉堂閑話]
 Dou shan guan 鬥山觀 (23.) [玉堂閑話]
 Gantai 贛台 (20.) [十道記]
 Guai shan 怪山 (18.) [廣古今五行記]
 Gutiesuo 古鐵鎖 (12.) [酉陽雜俎]
 He shan shihu 河山石斛 (10.) [酉陽雜俎]
 Kuafu shan 誇父山 (8.) [朝野僉載]
 Maiji shan 麥積山 (22.) [玉堂閑話]
 Mingnao shan 鳴鑣山 (19.) [建州圖經]
 Qing shan 慶山 (6.) [傳載]
 Shangxiao feng 上霄峰 (21.) [玉堂閑話]
 Shanjing 山精 (3.) [異苑]
 Shedi shan 射的山 (17.) [洽聞記]
 Shengzhong shan 聖鍾山 (14.) [黎州圖經]
 Shigu shan 石鼓山 (16.) [歙州圖經]

- Shiji shan 石雞山 (4.) [幽明錄]
Songliang shan 嵩梁山 (15.) [十道記]
Wengfeng 瓮峰 (7.) [開天傳信記]
Xinfeng shan 新豐山 (5.) [廣德神異錄]
Ya shan 崖山 (13.) [酉陽雜俎]
Yusi shan 玉笥山 (1.) [玉笥山錄]
Zhongnan rudong 終南乳洞 (11.) [酉陽雜俎]

FELHASZNÁLT IRODALOM

- Birrell, Anne 1993. *Chinese Mythology*. London: The Johns Hopkins University Press. (Rev. ed. 1999)
- Boltz, William G. 1994. *The Origin and Early Development of the Chinese Writing System*. [American Oriental Series 78.] New Haven, CT: American Oriental Society.
- Campany, Robert Ford 2002. *To Live as Long as Heaven and Earth: A Translation and Study of Ge Hong's Traditions of Divine Transcendents*. [Daoist Classics 2.] Berkeley: University of California Press.
- Davis, Richard L. 2004. *Historical Records of the Five Dynasties*. New York: Columbia University Press.
- Dudbridge, Glen 2013. *A Portrait of Five Dynasties China: From the Memoirs of Wang Renyu (880–956)*. Oxford: Oxford University Press.
- Eno, Robert 1996. „Deities and Ancestors in Early Oracle Inscriptions.” In: Lopez, Donald S., Jr. (ed.) *Religions of China in Practice*. Princeton: Princeton University Press, 41–51.
- de Francis, John 1947. „Biography of the Marquis of Huai-yin.” *Harvard Journal of Asiatic Studies* 10: 179–215.
- Fu Daiwie 2007. „The Flourishing of Biji or Pen-Notes Texts and its Relations to History of Knowledge in Song China (960–1279).” *Extrême-Orient, Extrême-Occident, Hors Série* 1: 103–130.
- Granet, M. 1959. *Danses et Légendes de la Chine ancienne*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Guo Moruo 郭沫若 1982. *Guo Moruo quanji. Kaogubian Vol. 3. Yinqi cuibian* 郭沫若全集. 考古编 3. 殷契粹编. Beijing: Kexue chubanshe.
- Hargett, James M. 2013. 會稽: Guaiji? Guiji? Huiji? Kuaiji? *Some Remarks on an Ancient Chinese Place-Name*. (Online publication: http://www.sino-platonic.org/complete/spp234_Guaiji_Guiji_Huiji_Kuaiji.pdf, megtekintve 2013.03.20.) [Sino-Platonic Papers 234.] Philadelphia, PA: Department of East Asian Languages and Civilizations, University of Pennsylvania.
- Hucker, Charles 1985. *A Dictionary of Official Titles in Imperial China*. Stanford: Stanford University Press.
- Keightley, David N. 2000. *The Ancestral Landscape: Time, Space, and Community in Late Shang China (ca. 1200–1045 B.C.)*. Berkeley: Institute of East Asian Studies University of California.
- Kern, Martin 2000. „Religious Anxiety and Political Interest in Western Han Omen Interpretation: The Case of the Han Wudi Period (141–87 B.C.)” *Chūgoku shigaku* 中國史學 10: 1–31.
- 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.
- Kurz, Johannes L. 2007. „The Compilation and Publication of the Taiping yulan and the Cefu yuangui.” *Extrême-Orient, Extrême-Occident, Hors Série* (Qu’était-ce qu’écrire une encyclopédie en Chine? / What did it mean to write an encyclopedia in China?) 1: 39–76.
- Lai, Whalen 1990. „Looking for Mr. Ho Po: Unmasking the River God of Ancient China.” *History of Religions* 29: 335–350.
- Lippiello, Tiziana 2001. *Auspicious Omens and Miracles in Ancient China: Han, Three Kingdoms and Six Dynasties*. Monumenta Serica Monograph Series 39. Sankt Augustin, Germany: Institut Monumenta Serica; Nettetal: Steyler Verlag.
- Nickel, Helmut 1991. „The Dragon and the Pearl.” *Metropolitan Museum Journal* 26: 139–146.
- P. Szabó Sándor 2005. „A „Halhatatlanokról szóló feljegyzések” és a halhatatlanság-keresés filozófiai, vallási és tudományos háttere a koraközépkori Kínában.” In: Hamar Imre – Salát Gergey (szerk.) *Kínai filozófia és vallás a középkor hajnalán*. Budapest: Balassi Kiadó, 137–187.

- Pregadio, Fabrizio 2008. *The Encyclopedia of Taoism. Vol. 1.* London – New York: Routledge.
- Qiu, Xigui 2000. *Chinese Writing.* [Trans. Gilbert L. Mattos, Jerry Norman] Early China Special Monograph Series 4. Berkeley, California: The Society for the Study of Early China and The Institute of East Asian Studies, University of California.
- Robinet, Isabelle 2000. „Shangqing – Highest Clarity.” In: Kohn, Livia (ed.) *Daoism Handbook.* Leiden and Boston: Brill, 196–224.
- Rotschild, Norman H. 2006. „An Inquiry into Reign Era Changes under Wu Zhao, China’s Only Female Emperor.” *Early Medieval China* 12: 123–149.
- Skar, Lowell – Pregadio, Fabrizio (2000. „Inner Alchemy (Neidan).” In: Kohn, Livia (ed.) *Daoism Handbook.* Leiden and Boston: Brill, 464–497.
- Sullivan, Michael – Silva, Anil de (1969. *The cave temples of Maichishan.* London: Faber and Faber.
- Tan Qixiang 谭其骧 1996. *Jianming Zhongguo lishi ditu ji* 简明中国历史地图集. Beijing: Zhongguo ditu chubanshe.
- Tokaji Zsolt 2009. „Az öt elem monográfiákról. Katakлизмák, anomáliák és különös jelenségek kategorizálása a kínai hivatalos történeti művekben.” In: Hamar Imre – Salát Gergely (szerk.) *Kínai történelem és kultúra. Tanulmányok Ecsedy Ildikó emlékére.* Budapest: Balassi Kiadó, 25–47.
- Wilkinson, Endymion 1998. *Chinese History. A Manual.* Cambridge, Mass. – London: Harvard University Asia Center.

NAGY MÁRTON

KÍNAI NYELVŰ FORRÁSOK CSAMPÁ KÉSEI TÖRTÉNETÉHEZ

Máig alapvető fontosságú munkájában,¹ Georges Maspero 1471-ig, a csam főváros, Vijaya² bukásáig tárgyalta Csampá történetét, amely esemény ugyan ténylegesen fordulópontot jelentett a csamok és Đại Việt 大越 kapcsolatában, de – ahogy az a kínai és vietnami forrásokban nyomon követhető – nem jelentette a csam állam megszűnését.³ Az ezt követő időszak egyike Csampá történetének kevésbé ismert, tudományosan alig kutatott szakaszainak. A korszak különösen fontos események s jelentős változások időszaka volt, hiszen míg a 14. század második felében, Ché Bông Nga 制蓬峩 uralkodása alatt,⁴ a csamok soha nem látott sikereket értek el a Đại Việt ellen vívott háborúik során, s több alkalommal kifosztották annak fővárosát is, addig mintegy egy évszázaddal később, 1471-ben Vijaya a vietnami hódítók kezére került, majd a 16. század közepére Csampá végérvényesen eltűnt a kínai krónikák lapjairól.

A KORSZAK FORRÁSAIRÓL

A szóban forgó korszak eseményei, a csam források gyakorlatilag teljes hiányában, a kínai történeti és földrajzi munkák, valamint a klasszikus kínai nyelven íródott vietnami krónikák alapján rekonstruálhatóak, így ezek a szövegek jelentik a legfontosabb kiindulási pontot Csampá történetének megismeréséhez. Maspero javarészt a két fontos vietnami krónika: a *Đại Việt sử ký toàn thư* 大越史記全書 (Đại Việt teljes történeti feljegyzései)⁵ és a *Khâm Định Việt sử Thông*

¹ Maspero 1928.

² A mai Quy Nhơn mellett, Bình Định tartományban.

³ A *Mingshi* legutolsó, Csampával kapcsolatos bejegyzése 1543-ra vonatkozik, s egy követésérkezését említi a kínai udvarba. Lásd *Mingshi* 18: 235 és 324: 8392.

⁴ Ché Bông Nga, aki a kínai történeti munkákban A-da-a-zhe 阿荅阿者 néven szerepel, a csam történelem egyik legfontosabb uralkodója volt, aki korábban és később nem látott sikerességgel folytatott háborút Đại Việt ellen. A vietnami krónikák először 1376-ban említik a nevét, s 1390-ben, egy hadjárat során lelte halálát.

⁵ A krónika szerzője, Ngô Sĩ Liên 吳士連 1473-ban nyert kinevezést a történeti hivatalba, ahol Lê Thánh Tông 黎聖宗 császár (uralk. 1460–1497) parancsára nekilátott, hogy korábbi munkák felhasználásával, megírja Vietnam történetét. Történetírói munkájához legfőbb forrásként több olyan művet is felhasznált, amely mára elveszett.

giám cương mục 欽定越史通鑑綱目 (Việt történetének uralkodói rendeletre készült átfogó tükre, annak irányelvi és tartalma)⁶ anyagára, valamint kínai oldalról a *Mingshi* 明史 (A Ming-dinasztia története)⁷ szövegére hagyatkozott az időszak eseményeinek vizsgálatok. Ezekon túl akadnak további kínai szövegek, melyek elkerülték Maspero figyelmét. Közülük a legfontosabb a *Ming shilu* 明實錄, amely a *Mingshi* szerkesztőinek is fontos forrása volt, s sok esetben ez utóbbinál részletgazdagabb leírásokkal szolgál.⁸ Hasonlóan értékes forrást jelent a *Shuyu Zhouzi lu* 殊域周咨錄 (A különféle vidékek átfogó vizsgálatáról készült feljegyzés) című földrajzi munka, mely egyfelől tartalmazza a *Ming shilu* részletesebb leírásainak egy részét, másfelől olyan további eseményeket is megörökít, amelyek még a *Ming shilu*-ban sem találhatóak meg. Ez a munka mindaddig még hivatkozás szintjén sem került Csampá kutatóinak figyelmébe.

AZ 1471-ES VIETNAMI HADJÁRAT VIJAYA ELLEN

A kínai és vietnami szövegek egybehangzó állítása szerint, mikor a csam uralkodó⁹ 1460-ban elhunyt, a trónt öccse, Pan-luo-cha-quan 槃羅茶全, vagy vietnami olvasatban Bàn La Trà Toàn örökölte. A Kínába küldött első követsége által vietnami támadásokról panaszkodott, s beszámolt arról is, hogy Đại Việt fehér elefántokat követelt tőlük.

A nyolcadik esztendőben [1464] adót hoztak. Mikor Xianzong¹⁰ trónra lépett [1465], szükséges volt, hogy a barbár országoknak adományul brokátot és selymet osszunk szét. A Szerbartások Minisztériuma kérelmezte, hogy a követek kézhez kapják, s hazatérhessenek vele. Jóváhagyták [a kérést]. A követek ismét arról panaszkodtak, hogy Annan¹¹ megtámad-

⁶ A Tụ Đức 嗣德 császár uralkodásának időszakából (1847–1883) származó művet 1856–1859 között, császári rendeletre szerkesztette a Történelmi Hivatal (*Quốc sử quán* 國史館), majd az 1870-es években többszörösen átdolgozták, végül 1884-ben adták ki. A munka szerkesztőinek legfőbb forrása alighanem a *Đại Việt sử ký toàn thư* volt.

⁷ A *Mingshi* szerkesztője Zhang Tingyu 張廷玉 (1672–1755) volt, s a munka 1739-ben került kiadásra.

⁸ A *Ming shilu* Délkelet-Ázsiára vonatkozó bejegyzéseit Geoff Wade gyűjtötte össze, s fordította le angol nyelvre, létrehozva egy túlbecsülhetetlen értékű online, kereshető adattárát. Lásd *Southeast Asia in the Ming Shi-lu*: <http://www.epress.nus.edu.sg/msl/>

⁹ A kínai szövegekben Mo-he-pan-luo-yue 摩訶槃羅悅, míg vietnami változatban Bàn La Trà Duyệt 槃羅茶悅 néven említett uralkodó elődje meggyilkoltatása révén jutott hatalomra, s 1458-ban küldött követséget a kínai udvarhoz.

¹⁰ Zhu Jianshen 朱見深, templomi nevén Xianzong 憲宗 császár (uralk. 1465–1487) uralkodói időszaka alapján Chenghua 成化 néven is ismeretes.

¹¹ A kínaiak Annan 安南 néven jegyezték az északon létrejött független vietnami államot, Đại Việt-et.

ta őket [Zhancheng-et],¹² s fehér elefántot követeltek tőlük. Kérték, hogy, akárcsak a Yongle-időszakban, követek küldessenek, hogy megbékítsék [Annan-t], határjelölő kövek állíttassanak, ezzel gátat vetve a támadásoknak és a betöréseknek. A Hadügyminisztérium, mivel a két ország hadban állt, nem kívánt követeket küldeni, s kérte, hogy mikor a követek hazatérnek, adják át az utasításokat a királynak. Törekedjék a szertartások és a törvények tiszteletben tartására, szilárdan oltalmazza határait, őrizze a külső zaklatásoktól, a legkevésbé se szítson szerencsétlenséget. Eszerint jártak el.

八年入貢。憲宗嗣位，應頒賜蕃國錦幣，禮官請付使臣齋回，從之。使者復訴安南見侵，求索白象。乞如永樂時，遣官安撫，建立界牌石，以杜侵陵。兵部以兩國方爭，不便遣使，乞令使臣歸諭國王，務循禮法，固封疆，捍外侮，毋輕構禍，從之。¹³

Mikor a csam uralkodó követei 1467-ben a vietnami udvarban jártak, Lê Thánh Tông 黎聖宗 császár (uralk. 1460–1497) követelésekkel fordult a követségben járó csam miniszterhez, aki azonban kitért a kérés elől, s azt javasolta, hogy mivel az ügy nem tartozik az ő hatáskörébe, a kérést követek útján tolmácsolják urának.

Megparancsolták a Szertartások Minisztériumához tartozó hivatalnoknak, Lê Hoàng Dục-nak, hogy rendezzen fogadást Chiêm Thành követségben járó miniszterének a követek északi szálláshelyén. Megparancsolták egy eunuchnak, hogy kérdezze ki Chiêm [Thành] országának követségben járó miniszterét a feljebbvaló szolgálatának szertartásairól. Az így válaszolt: „Chiêm [Thành] országa akár mint atyjára és anyjára támaszkodik Szentséges Udvarodra, s csupán a parancsait hallgatja. Azonban az Ég Fia által [korábban] elrendelt rendszeres adón kívül, [most] további adót követelnek tőlünk, s mivel ez új előírás, nem merészelek egymagam választ adni. Kérem, hogy küldjenek követséget, s kérdezzék meg [az ügyben] országunk uralkodóját, így beragyogva országunkat.” [Bàn La Trà Toàn] nem engedelmeskedett [a kérésnek].

命禮部上書黎弘欲宴占城使臣於北使館。命內官問占國使臣以事大之禮。對曰：「占國之於聖朝如子之恃父母惟教命是聽。然天子所命常貢之外責以錫貢。是乃新例不敢專對。伏乞遣使問本國主以光下國。」不從。¹⁴

¹² A kínai szövegek Zhancheng 占城 néven említik Csampát, a vietnami krónikák ugyanezeket az írásjegyeket adják meg, de az olvasatuk Chiêm Thành.

¹³ *Mingshi* 324: 8388.

¹⁴ *Đại Việt sử ký toàn thư* bản kỷ 12: 30a.

A csam uralkodó ellenállt mindenfajta vietnami követelésnek, s az elkövetkező néhány esztendőben két támadást is indított Đại Việt ellen. Az elsőt 1469-ben, a másodikat 1470-ben.

A Chiêm Thành-beliek hajóra szállva átkeltek a tengeren, majd kifosztották és zaklatták Hója körzetet.

占城人乘船航海寇擾化州。¹⁵

[...]

A nyolcadik hónapban Chiêm Thành ország uralkodója, Bàn La Trà Toàn személyesen indult el, s földön és vízen, elefántokkal, lovakkal, több mint százezer [katonával] rajtaütöttek Hója körzetet. A Hója körzet környékének védelmével megbízott parancsnok, Phạm Văn Hiến, valamint mások nem ütköztek meg az ellenséggel, inkább behajtották a lakosságot a városba, s sietősen levelet küldtek, hogy figyelmeztessenek a veszedelemre.

八月，占城國王槃羅茶全親出水步象馬十餘萬襲化州。化州守邊將范文顯等戰不敵，驅民入城飛書告急。¹⁶

1471-ben Lê Thánh Tông császár hatalmas erejű ellentámadásra szánta el magát, s a döntő jelentőségű hadjárat a csam főváros, Vijaya elfoglalásával, valamint a csam uralkodó, Trà Toàn fogságba esésével zárult.

[A Hồng Đức-időszak második esztendejében] A második hónap kezdetén, az ötödik napon Trà Toàn megparancsolta, hogy öccse, Thi Nại,¹⁷ valamint hat magas rangú minisztere elefántokat és ezer katonát parancsnokolva, titokban megközelítsék a császár táborhelyét. A hatodik napon a császár elküldte Lê Hy Cát baloldali, könnyű mozgású csapatparancsnokot, Hoàng Nhân Thiêm-et, továbbá az előőrsök parancsnokaként Lê Thê-t és Trịnh Văn Sái-t, valamint másokat, hogy ötszáz hajóval és harmincezer válogatott katonával [Tân] Áp és [Cựu] Tọa kikötőiből¹⁸ elindulva, sietősen keljenek át a tengeren, titokban hatoljanak be Sa Kỳ kikötőjébe,¹⁹ s állítsanak sáncokat, hogy elvágják a haramiák visszaútját. A csamok nem szereztek tudomást minderről. A hetedik napon a császár

¹⁵ *Đại Việt sử ký toàn thư* bản kỷ 12: 50b.

¹⁶ *Đại Việt sử ký toàn thư* bản kỷ 12: 54a–b.

¹⁷ Talán elírásról van szó, mivel, ahogy a hadjárat későbbi eseményeiből is kiderül, Thi Nại a fővároshoz közeli kikötőváros neve volt. A legvalószínűbb, hogy a vietnami krónikákban Bàn La Trà Toàn 槃羅茶遂, míg a kínai szövegekben Pan-luo-cha-yue 槃羅茶悅 és Pan-luo-cha-sui 槃羅茶遂 néven is előforduló őcsről van szó, aki a hadjárat során szintén vietnami fogságba esett.

¹⁸ Egymáshoz közeli, egykori kikötővárosok Quảng Nam tartományban.

¹⁹ Sa Kỳ kikötővárosa Quảng Ngãi tartomány Bình Sơn járásában.

vezetésével több mint ezer hajó, valamint hétszázezer válogatott katona hagyta el Tân Ấp és Cự Toạ kikötőit. Felállították az Ég Fiának lobogóját, s hangos dobszóval elindultak. A titokban elküldött előőrs, Nguyễn Đức Trung gyalogsági parancsnok vezetésével, rejtőzve menetelt a hegyek lábainál. A haramiák parancsnoka távolról meglátta a táborunkat, hatalmas vereséget szenvedtek, majd egymást taposva, zűrzavarosan bemenekültek Chà Bàn-ba. Mikor a seregek elérték a MỘ NỘ-hegyet,²⁰ [Lê] Hy Cát, valamint mások seregeinek elvágták az útját. Fejetlenség támadt, majd [a támadók] elmenekültek a magas hegyeken keresztül, s gyalogos emberek, lovak, hadi felszerelések, valamint holttestek lepték el a mezőket. Lê Niệm, Ngô Hồng, valamint mások, a seregekkel támadást intéztek, megölték főparancsnokukat, s a többiek mind rémulten szétszéledtek. A császár akkor elérte MỄ CẦN-t, seregeivel betört, lefejeztetett több mint háromezret, s foglyul ejtett több mint hatvan embert. Trà Toản, értesülvén öccse vereségéről és meneküléséről, megrettent, s elküldte bizalmas emberét, hogy megadásért könyörögjön. A császár csakugyan követeket küldött, akik elmentek, majd visszatértek, ám nem született megállapodás. A huszonhetedik napon a császár önmaga vezette a seregeket. Megtámadták és leverték Thi Nại városát, s több mint száz embernek fejét vették. A huszonnyolcadik napon a császár előrenyomult, s körbezárta Chà Bàn városát. A huszonkilencedik napon elérték a város alá, s nagy erővel körülvették. A harmadik hónap kezdetén, annak első napján a Chà Bàn városában fogságba esett több mint harmincezer embernek fejét vették, negyvenezer ember, valamint Trà Toản fogságba került, majd visszavontuk a seregeket.

[...]

A császár megparancsolta Ngô Nhạn parancsnoknak, hogy a békét kérő haramiát, Bô Sãn Ha Ma-t hozzánk vezesse. Mikor elrendelték, hogy a békéért könyörgő [küldöttség által ajándékba hozott] értéktárgyakat és eszközöket szemlére tegyék, azok [olyan tárgyak voltak, melyek] nem fordulnak elő a mi országunkban. Đổ Hoàn parancsnokot utasították, hogy nevezze meg azokat. Akadt közöttük egy ezüstdobozka, amelynek alakja kardhoz volt hasonlatos. A császár megkérdezte, miféle tárgy az. [Đổ] Hoàn azt a választ adta arról a csam tárgyról, hogy országuk uralkodói már a régi időktől fogva okvetlenül rendelkeznek ilyen eszközzel, melyet fiaikra és unokáikra hagyományoznak. [Bô Sãn] Ha Ma nem más, mint Trà Toản atyai nagybátyja. Quân Thuận hadserege fogságba ejtette Trà Toản-t, s a császár színe elé vezették. Leborult a földre, majd térddepelt, s tolmács segítségével [a császár] azt kérdezte tőle: „Te volnál a

²⁰ Sa Kỳ kikötővárosa mellett.

csamok uralkodója?” Az így válaszolt: „Az volnék” A császár így beszélt: „Ki vagyok én?” Az így válaszolt: „Ha felnézek kiválóságodra, tudom, hogy a császár vagy.” A császár így beszélt: „Hány fiad van?” Az így válaszolt: „Több mint tíz fiam van.”²¹ Đổ Hoàn így szólt: „Könyörgését látván a kegyelemért, kérném Felségedet, hogy ne ölesse meg.” A császár így szólt: „Fegyverek között félni kell attól, hogy sebesülés ér, ám szerencsére épségben átadták [a foglyot], s ez őszintén megnyugvást jelent szívemnek.” Azután Trà Toàn-t elvitték a palotából, s egy a táboron kívüli apró hajlékban szállásolták el. Kísérői kissé ingerülten tuszkolták ki felé [Trà Toàn-t], ezért a császár így szólt: „Akit elvezettek éppen, egy ország uralkodója, hogyan bánhattok ilyen faragatlanul vele?” Két nappal Chà Bàn legyőzését követően, a császár nyomban visszavonta a seregeket. Mivel a Trà Toàn szállítására rendelt hajó szűknek bizonyult, a császár nem engedte fel rá annak feleségeit és ágyasait. Megparancsolta, hogy közülük válasszanak ki kettőt, akik elkísérik, a többit, megérkezésén a fővárosba mind visszaküldték. Trà Toàn felesége Bí Cai lánya volt, aki [korábban] unokahúgával együtt [Trà Toàn] bátyjának, Bàn La Trà Duyết-nek a felesége volt, ám Trà Toàn paráználkodott vele.

二月初五日，茶全令弟尸耐及大臣六人將兵象千人潛來近帝營。六日帝密令左游擊將軍黎希葛、黃仁添及前鋒將軍黎勢、鄭文洒等將舟五百餘艘精兵三萬夜出厭坐海口急渡海潛入沙奇海門立壘築城截賊歸路。占人不之知七日，帝親率舟師一千餘艘精兵七十餘萬出新厭藉坐二海口，樹天子旗鼓噪而進。前密令步兵將軍阮得忠率步兵潛行山脚。賊將望見御營遂大潰率相躡藉走入閩槃。行至募奴山忽見希葛軍等已截啼路倉惶失據橫踰高山脚人馬軍資僵尸滿野。黎念、吳洪等縱兵擊之斬大將一人餘皆驚散。時帝至米芹縱兵進擊斬首三百餘級，生擒六十餘人。茶全聞弟敗走，乃大驚懼遣其親信奉乞降。帝亦遣使往來無間。二十七日，帝親率大軍攻破尸耐城，斬首百餘級。二十八日，帝進兵圍閩槃城。二十九日，直抵城下，圍之數重。三月初一日，閩槃城陷俘獲三萬餘人斬首，四萬餘級生擒茶全還班師。

[...]

帝命旨揮吳鴈引降賊逋產訶摩至。且令陳列求降貨財器用非我國所有，命尉杜環歷指其名。有銀匣形如劔，上問是何物也。環對曰占物自古為國主必有此器，傳之子孫。訶摩乃茶全之伯父。順任軍生擒茶全引至上前。俯伏而跪譯問曰：「爾占主歟？」對曰：「是也。」上曰：「君乎？」對曰：「臣望見封采已知其為聖上矣。」上曰：

²¹ Lê Thánh Tông e kérdésére adott válaszában Trà Toàn a „fiam” 子 szó helyett az „utolsó leheletem” 殘息 kifejezést használja, s ez alighanem arra utal, hogy nem számított a vietnami uralkodó kegyelmére.

「爾子幾人乎？」對曰：「臣之殘息有十餘人。」杜環曰：「彼乞憐為臣願陛下待以不死。」上曰：「鋒鏑下之恐爾遇害幸能生致實慰我心。」乃命茶全出鎮殿。司外小葺居之。左右扶去稍急。上曰：「徐引去彼乃一國主，豈何如是窟迫乎。」初二日，上以闍槃已破即語班師。上以茶全所乘船窄不容妻妾，令擇二人與偕餘至京師盡還之。茶全妻乃貴該女與女姪皆其兄槃羅茶悅之妻而茶全烝之。²²

A vietnami győzelem híre eljutott Kínába, s a császár értesült a csam uralkodó fogságba eséséről is. A kínai értelmezésből jól látható, hogy a Ming-udvar alighanem a csam követek beszámolóiból nyert információk alapján próbálta követni az események alakulását, akik érthető módon, szót sem ejtettek uralkodójuk 1469-ben, majd 1470-ben indított hadjáratairól. A Kína szomszédságában megerősödött Đại Việt komoly fejtörést okozott az udvar számára, s az erőviszonyok alakulását jól mutatja, hogy Xianzong császár, az ügy kényessége, s az esetleges tekintélyvesztés miatt, elvetette a komolyabb retorziók alkalmazásának lehetőségét a vietnami uralkodóval szemben.

A Chinghua-időszak ötödik esztendejében [1469] adót küldtek. Akkoriban Annan orrszarvúakat, elefántokat és értéktárgyakat követelt Zhan-cheng-től, valamint azt, hogy ugyanúgy szolgálják őket, mint a Mennyei Udvar [vagyis Kínát]. Zhancheng nem engedelmeskedett, ezért nagy erővel hadjáratot indítottak és megtámadták őket. A hetedik esztendőben [1471] feldúlták országukat, rabul ejtették Pan-luo-cha-quan királyt, valamint családjának több mint ötven különféle tagját, elragadták pecsétjét és jelvényeit, szörnyű tűzvészt keltettek és fosztogattak, majd elfoglalták földjét. A király öccse, Pan-luo-cha-yue a hegyekbe menekült, s követséget küldött, hogy beszámoljon a csapásról. A Hadügyminisztérium azt tanácsolta: „Annan bekebelezte és magába olvasztotta országukat. Amennyiben nem büntetjük meg őket, nem csupán Zhancheng hűségét veszítjük el, hanem féltő, hogy még bátorítjuk is Annan önkényeskedő hajlamait. Helyénvaló volna, hogy hivatalnokokat küldjünk, kik átadják a parancsot, s kihirdetik az utasítást, hogy engedjék haza a királyt, s hozzátartozóit. A császár tartott tőle, hogy Annan majd ellenszegül a parancsnak, ezért inkább úgy rendelkezett, hogy mikor az adót hozó követek legközelebb megérkeznek [Annan-ból], bíráló parancsokkal lássák el őket.

成化五年入貢。時安南索占城犀象、寶貨，令以事天朝之禮事之。占城不從，大舉往伐。七年破其國，執王槃羅茶全及家屬五十餘人，劫印符，大肆焚掠，遂據其地。王弟槃羅茶悅逃山中，遣使告難。兵部言：「安南吞并與國，若不為處分，非惟失占城歸附之

²² *Đại Việt sử ký toàn thư* bản kỷ 12: 61b–63b.

心，抑恐啟安南跋扈之志。宜遣官齋敕宣諭，還其國王及眷屬。」
帝慮安南逆命，令俟貢使至日，賜敕責之。²³

A fogságba esett csam uralkodó, Trà Toàn még a vietnami főváros felé vezető hajóút során halálát lelte, s feje – akárcsak egykor Ché Bông Nga²⁴ halálát követően – a vietnami győzelem fontos szimbóluma lett, amelyet közszemlére tettek.

A csam uralkodó, Trà Toàn az aggodalom és az ellenállás következtében betegségbe esett, majd meghalt. Fejét levágták, testét elhamvasztották, majd beszórták a folyóba. A fejét tovább szállították, a hajó orrára pedig selyemzászlót állítottak, melyre ezt írták: „Chiêm Thành legfőbb bűnöse, Trà Toàn feje”, hogy az Égalatti értesüljön róla.

占主茶全以憂悖成疾至是死。斬其首焚其尸投于江，載其首以行又於船頭樹帛旗題曰：「占城元惡茶全之首」使天下知之。²⁵

[...]

A huszonkettedik napon a hadifoglyokat felajánlották az ősök templománál. A csam uralkodó, Trà Toàn megszerzett fejét, valamint a hadifoglyokat, a haramiák levágott füleit elrettentésül nyomban közszemlére tették Lam Kinh-ben.²⁶

二十二日，獻俘于太廟。以所得占主茶全首及俘獲賊馘訊醜告籃京。²⁷

KÍNAI FORRÁSOK A VIJAYA BUKÁSÁT KÖVETŐ IDŐSZAKRÓL

A Csampá elleni 1471-es támadásról a kínai udvar az elhurcolt csam uralkodó öccsének beadványa révén értesült. Pan-luo-cha-yue 槃羅茶悅 a vietnami se-regek előtt a hegyek közé menekült, majd követséget küldött a kínai fővárosba, s azt kérte, hogy ismerjék el országuk új uralkodójának. Pan-luo-cha-yue király beadványát az alábbiak szerint örökítették meg a kínai szövegek.

A Chenghua-időszak hatodik esztendejében [1470] Annan ország királya, Li Hao [Lê Hạo]²⁸ hadat viselt Zhancheng ellenében. A Zhancheng-

²³ *Mingshi* 324: 8388.

²⁴ A vietnami krónikák beszámolója szerint Ché Bông Nga levágott fejét a győztes hadvezérek egy dobozba zárva küldték el a vietnami uralkodónak.

²⁵ *Đại Việt sử ký toàn thư* bản kỷ 12: 65a.

²⁶ A mai Thanh Hóa tartomány Thọ Xuân járásában.

²⁷ *Đại Việt sử ký toàn thư* bản kỷ 12: 65a.

²⁸ Vagyis Lê Thánh Tông császár (uralk. 1460–1497).

beli Pan-luo-cha-quan akkoriban halt meg, s öccse, Pan-luo-cha-yue lépett örökébe, akinek beadványa így szólt: „Annan országának küldöttei orrszarvúszarvat, elefántokat és drágaságokat követeltek, ám mivel nem engedelmességtünk, seregeikkel ostrom alá vették országunkat, s elhurcolták bátyámat, sőt még feleségeit és gyerekeit is, összesen több mint ötven főt. Elrabolták drágaságainkat és pecsétjeinket, felégették és lerombolták a lakóépületeket, meggyilkoltak több mint háromszáz főnyi katonát és köznépet, számolatlanul elhurcolták a férfiakat és asszonyokat, s most küldötteik felügyelik és őrzik országunk területét. Időlegesen én felügyelem az ország ügyeit, ezért könyörögve kérem, hogy adományozzanak nekem pecsétet, s avassanak királlyá, továbbá utasítsák Annan-t, hogy engedje szabadon az országból elhurcolt férfiakat és asszonyokat.”

成化六年，安南國王黎灝與占城交兵。時占城盤羅茶全卒，其弟槃羅茶悅嗣立，奏稱：「安南國差人索取犀象寶物，不從，起兵攻圍本國，捉拏臣兄連妻小五十餘口，搶劫寶印，燒毀房屋，殺死軍民三百餘口，擄去男婦不計其數，差人占守本國地方。臣暫管國事，乞為賜印封王及勅安南放出擄國男婦人口。」²⁹

A kínai udvar végül eleget tett Pan-luo-cha-yue kérésének, s 1473-ban követiséget küldött Csampába, hogy az újdonsült uralkodót királlyá avassák. Mikor a delegáció megérkezett az ország partjaihoz, a vietnami hódítók nem engedték partra szállni őket. Hogy a kialakult helyzetről tájékozódjanak, tolmácsokat küldtek ki, akik kísérletet tettek rá, hogy kapcsolatba lépjenek a kínai felavatásra váró királlyal, ám a helyiektől azt az információt kapták, hogy a vietnamiak az előző uralkodóhoz hasonlóan, őt is elhurcolták. A *Shuyu Zhouzi lu* így számol be a kínai küldöttség érkezéséről:

A kilencedik esztendőben [1473] a császár meghagyta a Munkaügyi Hivatal jobboldali vezető cenzorának, Chen Jun-nek, hogy vigye el a parancsot Zhancheng országába, avassa Pan-luo-cha-yue-t királlyá, s oszlassa el az Annan által támasztott akadályokat. [Chen] Jun és társainak beadványa így szólt [később a küldetésükről]: „Jómagam és társaim megkaptuk a parancsot, s a tizedik esztendő [1474] első hónapjának tizenkilencedik napján elértük Zhancheng-et. Xinzhou kikötőjét teljes mértékben Annan-beli emberek tartották ellenőrzésük alatt, s nem engedtek bennünket belépni [az országba]. Megértettük, hogy a barbárok nem engedelmességeknek, ezért megparancsoltuk Man Yuan tolmácsnak, valamint másoknak, hogy követségben Zhancheng országába menjenek. Mikor [Man] Yuan és a többiek visszatértek, jelentést tettek. A helyiek arról számoltak be

²⁹ *Shuyu Zhouzi lu* 7: 256.

nekik, hogy a kikötőt [vagyis Xinzhou-t] Zhancheng királya adta vissza Annan ország királyának, majd mindenhova határjelölő táblákat és öröket állítottak. Mások saját szemükkel látták a királyt a Ling-hegyen. Ekkor továbbhajóztunk, s a Ling-hegy előtt elterülő tengeren lehorgonyoztunk, majd Man Yuan-t és másokat elküldtük, hogy felhágjanak a hegyre, s tegyenek látogatást [Zhancheng királyánál]. A keresett Pan-luo-cha-yue királynak valójában nyomát sem lették. Mikor visszatértek, arról számoltak be, hogy a hegyen menekült katonákkal találkoztak, akik elmesélték, hogy Pan-luo-cha-yue-t és egész családját elhurcolták az Annan-iak, földjeiket pedig mind elragadták, s nevét Jiaonan körzetre változtatták.

九年，上命工科右給事中陳峻等賚勅往占城國，封槃羅茶悅為王，為安南阻絕。峻等上疏曰：「臣等奉命于十年正月二十九日到占城。新洲港口把守俱是安南番人，不容進入。臣等見得蠻人不遜，令通事滿源等諭以出使占城國緣由。源等回報。番人言說，此港占城王退還我的安南國王，各立界牌把守，他自見在靈山為王。開船到靈山海面下碇，隨令滿源等上山訪問。要見槃羅茶悅，有無實跡。回還報說山中遇見避兵人說，槃羅茶悅一傢俱被安南虜去，地方盡數占奪，改為交南州名色。³⁰

Ugyan a vietnami uralkodó később tagadta a Pan-luo-cha-yue foglyul ejtésével kapcsolatos vádakát, a vietnami krónika mégis tökéletesen egybecseng a kínai követség által gyűjtött információkkal. A *Khâm Định Việt sử Thông giám cương mục* részletesen elmeséli az általuk Trà Toại 茶遂 néven említett uralkodó elfogatását az 1471-es hadjárat során:³¹

[A Hồng Đức-időszak második esztendejében] Télen, a tizenegyedik hónapban a Chiêm Thành-beli Trà Toại szembeszállt, ezért elküldtük a barbárokat megbékítő tábornokot, Lê Niệm-et, hogy hadjáratot vezessen ellene, s megbékítse. Ezt megelőzően, mikor a csam uralkodót, Trà Toàn-t elfogtuk, öccse, Trà Toại a hegyek közé menekült, majd követséget küldött, hogy nehézségeiről beszámoljon a Ming [udvarnak], s felavatást kérjen tőlük. A császár elküldte Lê Niệm barbárokat megbékítő tábornokot, aki harmincezer katonát vezetve indított hadjáratot ellene, majd elfogta Trà Toại-t és követőit, s a fővárosba szállította őket.

冬十一月，占城茶遂反，遣平羌將軍黎念討平之。先是，占主茶全既被擒其弟槃羅茶遂逃入山中，遣使告難于明請封。帝復命黎念為平羌將軍領兵三萬往征之，擒茶遂及落部送京師。³²

³⁰ *Shuyu Zhouzi lu* 7: 256.

³¹ Az eseményről beszámol a *Đại Việt sử ký toàn thư* is (bản kỷ 12: 72a).

³² *Khâm Định Việt sử Thông giám cương mục*: chính biên 22: 28a–b.

A vietnami hadjáratot követően minden bizonnyal zűrzavaros időszak köszöntött Csampára, amelynek során számos tábornok, egykori miniszter, vagy a királyi család tagjai egyaránt uralkodónak nevezhették magukat az egykori ország különböző területein. Trà Toàn egykori tábornoka, bizonyos Bô Tri Tri 逋持持, délre, Pāṇḍuraṅga-ba távozott,³³ s ott rendezkedett be, majd hatalmát sikerült elismertetnie Đại Việt-tel is.

Mikor Trà Toàn fogságba esett, tábornoka, Bô Tri Tri elmenekült Phiên Lung-ba. Elfoglalta földjeiket, s Chiêm Thành urának nevezte magát. [Bô] Tri Tri megszerezte országuk egyötödét, követséget küldött, alattvalónknak nevezte magát, s adót küldött, mi pedig királynak neveztek ki. A császár továbbá Hoa Anh és Nam Bàn³⁴ királyának is kinevezte. Mindhárom országot zsarnokként béklyóba kötötte.

茶全既被擒，其將逋持持走至藩籠，才處其地稱占城主，持持得國五分之一使使稱臣入貢乃封為王。帝又封華英、南蟠王，凡三國以霸縻之。³⁵

A vietnami hódítás, és a nyomában kialakult helyzet megértése láthatóan gondot jelentett a kínai udvar számára, s tapasztalhatunk némi bizonytalanságot a vietnami krónikák beszámolóiban is. Az időszak eseményeinek pontos feltárása meglehetősen problematikus, hiszen a legrészletesebb leírás, amely a *Shuyu zhouzi lu* című munkában található, éppen a kínaiak által kérdőre vont vietnami uralkodó, Lê Thánh Tông beadványából származik. A vietnami történeti szövegek leírásaival párhuzamosan olvasva ezt a szöveget, azonnal láthatóvá válik, hogy a vietnami fél próbálta más színben, a csam támadások miatt elkerülhetetlenné vált válaszcsepásként feltüntetni a hadjáratot. A beadványában leírt események hitelességét nagyban megkérdőjelezi az a tény, hogy benne számos nyilvánvaló ferdtetés fellelhető, így például a vietnami fogságban meghalt Pan-luo-cha-quan (vietnami változatban Bàn La Trà Toàn) meggyilkolásával öccsét, a később szintén fogságba eső Pan-luo-cha-yue-t vádolta meg.

[Pan-luo-cha-quan] személyesen vezette az elefántokat és a lovasságot, s azt tervezte, hogy megtámadja Yizhou-t [Nghĩa Châu].³⁶ Elküldte öccsét,

³³ A mai Phan Rang (Ninh Thuận tartomány).

³⁴ Az 1471-es hadjárat győzelmét követően, a legyőzött Csampá területét először három részre osztották, ezek a Chiêm Thành, Hoa Anh és Nam Bàn neveket kapták. Lásd *Khâm Định Việt sử Thông giám cương mục*: chính biên 22: 3b. Hoa Anh nagyjából Cổ Lũy, míg Nam Bàn Vijaya környékét jelentette. Maspero 1928: 240.

³⁵ *Đại Việt sử ký toàn thư* bản kỷ 12: 63b.

³⁶ Nghĩa Châu területe még az 1402-es békeszerződések során került Đại Việt kezére.

Pan-luo-cha-sui-t,³⁷ hogy parancsnokolja a könnyű mozgású katonákat előőrseként, majd [Pan-luo] Cha-quan a nyomukban behatolt. [Pan-luo] Cha-sui szívére szégyen nehezedett, s mivel félt tőle, hogy végzetes vereséget szenved, éjjel titokban, katonáival megölette [Pan-luo-cha-quan-t], majd felhúzta a lobogót, s önmagát tette meg királynak. Ettől fogva országukban felfordulás támadt, s az emberek összezavarodtak. Vezetőik erővel független uralmakat alapítottak egymás ellenében, seregeket támasztottak, [a háború során] változtatták szövetségeseiket, s egymást támadták, egyetlen nap sem telt harcok nélkül.

親率象馬，圖欲破臣義州，使其弟槃羅茶遂領游兵先行，茶全繼進。茶遂心報氣挫，懼致喪敗，夜伏健兒殺之行帳，自立為王。自是國內紛紛，人心好亂。頭目割據方面，鞠旅募兵倒戈相攻，殆無虛日。³⁸

A történet folytatása hasonló problémákat vet fel. A vietnami beadvány szerzője talán maga is összezavarodott, s két, egymástól eltérő személyként tüntette fel az egymással azonos Pan-luo-cha-yue és Pan-luo-cha-sui 槃羅茶遂 királyokat. Ez utóbbi gyilkosaként fiát, Cha-zhi-tai-lai-t 茶質苔來³⁹ próbálta beállítani. Pan-luo-cha-yue, a vietnami történetírás szerint, fogolyként tűnt el a vietnami fővárosban, s úgy tűnik, hogy Lê Thánh Tông egyik csam uralkodó eltüntetéséért sem kívánt felelősséget vállalni a kínai császár számonkérése során. A *Đại Việt sử ký toàn thư* még arról is beszámol, hogy a csam uralkodó mintegy harminc esztendeig raboskodott a vietnami fővárosban, majd fia menekítette vissza földi maradványait egykori otthonába:

Korábban, a Hồng Đức-időszak első esztendejében [1470]⁴⁰ Thánh Tông személyesen vezetett hadjáratot Chiêm Thành ellen, s fogságba ejtette Trà Toại-t feleségeivel és fiaival, s velük tért vissza országunkba. A Báo Khánh kapun kívül telepítették le őket, s [itt] éltek csaknem harminc esztendeig. A Cảnh Thống-időszak [1498–1504] éveiben fia, Trà Phúc ellopta apja, Trà Toại csontjait, majd elmenekült, és visszatért országukba, hátrahagyva egy nővérét a tűzvészben (korábban *shangsheng* hangsúllyal futótűzet jelentett),⁴¹ aki ekkor halálát lelte.

³⁷ A szövegrészletek összesítése után egyértelművé válik, hogy a kínai szövegekben említett Pan-luo-cha-yue (vietnami olvasata Bàn La Trà Duyệt) és Pan-luo-cha-sui (vietnami olvasata Bàn La Trà Toại) egy és ugyanazon személy.

³⁸ *Shuyu Zhouzi lu* 7: 257.

³⁹ A név lehetséges vietnami olvasata Trà Chát Đai Lai.

⁴⁰ Az említett hadjárat a valóságban egy évvel később, 1471-ben történt.

⁴¹ A zárójelben szereplő rész kisebb írásjegyekkel, kommentárként szerepel a szövegben.

先是，洪得元年，聖宗親征占城得茶遂妻子歸于本國，置居寶慶門外幾三十年。至景統年間，子茶福盜其父骸骨逃歸其國，留一親姊於兵燹(先上声野火也)時始亡。⁴²

A vietnami uralkodó beadványának további részletei szerint Cha-zhi-tai-lai a hegyi törzsek segítségével aratott győzelmet, majd trónra lépett, ám nem tudta egyesíteni elődei országát, s nem volt képes leszámolni a magukat szintén királynak kikiáltó helyi hadurakkal.

Azután a nagyvezér Fan Que⁴³ és Cha-sui szövetséget kötöttek. Mikor Cha-sui visszatért, s elért Shinai⁴⁴ kikötőjébe, Pan-luo-cha-yue fia, Cha-zhi-tai-lai a vezérével együtt, titokban, a *yao*⁴⁵ hegyi embereket vezetve, éjjel lesből, bambusz számszerjakkal megtámadták Cha-sui seregeit. A csamok megrettentek, s Cha-sui-t az összezavarodott katonák gyilkolták meg. Cha-zhi-tai-lai önmagát tette meg uralkodónak, majd a fővárost Pinchi-be⁴⁶ költöztette. Habár rendeletei szigorúak voltak, az emberek java része mégis lázadást szított ellene, s a hűtlen miniszterek és erőskezű tolvajok között csaknem tíz is akadt, aki vezetőnek nevezte magát. Egyiküket Mo-he-zhi-ma-lao-bing-nek,⁴⁷ másikukat Mo-he-zuo-pi-luo-bo-nak⁴⁸ nevezték, s ez a két társaság elefántokkal rohmozott, hadakat támasztott, erőszakoskodott alattvalód határvidékén, s a többi is mind elfoglalt más területeket. Az alattvalód által megbízott vezető, Chen Ji [Trần Cực] levelet vitt [Mo-he] Zuo-pi-luo-bo-nak, hogy béketárgyalásokat kezdeményezzünk, s kérelmeztem, hogy enyhítsenek határvidékünk szenvedésein, ám [Mo-he] Zhi-ma-lao-bing megakadályozta, s meggyilkolta.

乃差大頭目范慤與茶遂盟。茶遂歸至屍耐海口，繫羅茶悅子茶質苔來與其頭目潛率徭峒之人，夜伏竹弩攻茶遂軍。占人自驚，茶遂為亂兵所殺。茶質苔來自立為主，移都品持。法令雖嚴，人愈作叛，亂臣強盜自稱為君長者幾十人。有稱摩訶支麻勞冰者，有稱麻訶

⁴² *Đại Việt sử ký toàn thư* bản kỷ 14: 47b.

⁴³ A név lehetséges vietnami olvasata Phạm Xác.

⁴⁴ Minden bizonnyal azonos a kínai szövegek által többnyire Shebinai 設比奈, a vietnami forrásokban pedig Thi Nại 尸耐 néven említett kikötővel a mai Quy Nhon mellett.

⁴⁵ A *yao* elnevezés egy hivatalos gyűjtőnév a Kína déli és délnyugati tartományaiban élő, egymással rokon hegyi törzsek meghatározására. Lélekszámuk Kínában ma mintegy 2,5 millióra tehető. Vietnamban *Dao* néven ismerik őket, s az ország ötvennégy hivatalosan elismert nemzeti csoportjának egyikét jelentik. Főként az ország északi részén, a kínai határhoz közeli hegyvidéken élnek, lélekszámuk ma megközelítőleg félmillióra tehető.

⁴⁶ Pinchi 品持 helye ismeretlen, nevét máshol nem említik a szövegek. A város nevének lehetséges vietnami olvasata Phẩm Tri.

⁴⁷ A név lehetséges vietnami olvasata Ma Ha Chi Ma Lao Bãng.

⁴⁸ A név lehetséges vietnami olvasata Ma Ha Tà Bì La Bát.

左皮羅撥者，二黨驅象弄兵，迫臣邊地，其餘亦各據地方。臣差頭目陳極齋書於左皮羅撥議和，求舒邊患，即為支麻勞冰邀殺。⁴⁹

Cha-zhi-tai-lai végül az egyik hadúr, az egykori miniszter, She-li-a-ma 奢里阿麻 elleni háborúskodás során vereséget szenvedett. A győztes She-li-a-ma, további harcok árán újabb területeket szerzett, majd uralkodói címet vett fel, ám halála után öccse, Bo-long-a-ma 波籠阿麻 sikertelenül próbált örökébe lépni. Uralkodását mind alattvalóinak ellenállása, mind a népeiséget sújtó természeti csapások megnehezítették.

A Chinghua-időszak kilencedik esztendejének [1473] második havában Cha-zhi-tai-lai katonáit vezetve megtámadta a lázadó minisztert, She-li-a-ma-t,⁵⁰ ám végül She-li-a-ma legyőzte őt. Alattvalód szolgája, Liu Bao [Luu Bào] csakugyan megsebesült. She-li-a-ma önmagát tette vezetővé, s harcok árán megszerezte [országuk] egyik szegletét. Mikor meghalt, öccse, Bo-long-a-ma⁵¹ egyesítette követőit, ám képességei gyengének, ereje pedig kevésnek bizonyult, így nem nyerte el a tömegek szívét. A rákövetkező években áradás és szárazság pusztított, csak kevés gabonát és vetőmagot sikerült betakarítani, s a lakosság számára csupán a hegyi patakok és a hegyek vadállatai nyújtottak megélhetést.

成化九年二月，茶質苔來率兵攻叛臣奢里阿麻，乃為奢里阿麻所敗。臣差劉寶亦被害。奢里阿麻自為君長，爭據一隅。奢里阿麻尋死，族弟波籠阿麻繼續其徒，才弱力微，眾心不附。連年水旱，禾稼寡收，居民皆以潤毛山獸為命。⁵²

Valamivel később egy újabb uralkodó, a néhai Pan-luo-cha-quan király unokája, a vietnami támogatást élvező Zhai-ya-ma-fu-an 齋亞麻弗菴⁵³ kért felavatást a kínai udvartól. Kérésére Xianzong császár követséget küldött országukba, hogy az elvégezze a ceremóniát, ám útjuk során csupán Guangdong-ig jutottak, amikor azt a hírt kapták, hogy a császári felszentelésre váró uralkodó időközben elhunyt, s annak öccse, Gulai 古來⁵⁴ felavatásért fordult a császárhoz. A küldöttséget vezető hivatalnokok tartottak tőle, hogy ha dolguk végezetlenül visszatérni kényszerülnek Kínába, elesnek majd a diplomáciai esemény során esedékes gazdag ajándékoktól, valamint a privát üzletelés kínálta nyereségtől, ezért a kedvezőtlen hírek ellenére továbbutaztak eredeti célállomásukra. Csampába érve a helyiek arról számoltak be nekik, hogy Zhai-ya-ma-fu-an öccse, Gulai állt

⁴⁹ *Shuyu Zhouzi lu* 7: 258.

⁵⁰ A név lehetséges vietnami olvasata Xa Lý A Ma.

⁵¹ Nevének lehetséges vietnami olvasata Ba Lung A Ma.

⁵² *Shuyu Zhouzi lu* 7: 258.

⁵³ A vietnami szövegekben Trai Á Ma Phát Am 齋亞麻弗庵 néven szerepel.

⁵⁴ Nevének vietnami olvasata Cồ Lai.

az uralkodó váratlan halálesete mögött, a vietnamiak pedig egy vietnami embert, bizonyos Ti-po-tai-t 提婆苔⁵⁵ ültették az ország trónjára. A kínai követek, az arany csábításának engedve, Ti-po-tai-t avatták fel Csampá királyává, s a korrupciós ügy komoly diplomáciai bonyodalmakat eredményezett.

Annan, miután elpusztította Zhancheng-et, még csapatokat is küldött, hogy elfogják Pan-luo-cha-yue-t, s a korábbi király [Pan-luo-cha-quan] unokáját, Zhai-ya-ma-fu-an-t tették meg királynak, s az ország déli határainál fekvő területeket adták át neki. A tizennegyedik esztendőben [1478] adót küldött udvarunkba, s felavatást kért. Parancsba adtuk a vezető cenzor Feng Yi-nek, s a hírnök Zhang Jin-nek, hogy eljáruljanak hozzá, s felavassák. [Feng] Yi és társai sok személyes tárgyat is vittek magukkal, ám mikor Guangdong-ba értek, értesültek róla, hogy Zhai-ya-mo-fu-an meghalt, s öccse Gulai követséget küldött, hogy felavatást kérjen. [Feng] Yi és a többiek aggódtak, hogy üres kézzel térnek majd haza, s elesnek a nyereségtől, ezért sietősen Zhancheng-be mentek. A zhancheng-iek elmesélték nekik, hogy miután az [egykori] király unokája [Zhai-ya-ma-fu-an] felavatást kért, Gulai meggyilkoltatta őt, Annan pedig a parancsokat meghamisítva egy a saját országukba való embert [vagyis egy vietnamit], Ti-po-tai-t tették meg királynak. [Feng] Yi és a többiek nem vártak addig, míg jelentést tehetnek, hamarjában a pecsétet és a selymeket átadták Ti-po-tai-nak, felavatták, s megvesztegetésül több mint száz *liang* aranyat fogadtak el. Ezenkívül elmentek Mancijia [Malakka]⁵⁶ országába, ott mind eladták személyes tárgyaikat, majd hazatértek. [Feng] Yi a tengeren betegségbe esett és meghalt. [Zhang] Jin elbeszélte dolgaikat, s beszámolt a parancsok meghamisításáról az udvarnak.

安南既破占城，復遣兵執槃羅茶悅，立前王孫齋亞麻弗菴為王，以國南邊地予之。十四年，遣使朝貢請封，命給事中馮義、行人張瑾往封之。義等多攜私物，既至廣東，聞齋亞麻弗菴已死，其弟古來遣使乞封。義等慮空還失利，亟至占城。占城人言，王孫請封之後，即為古來所殺，安南以偽敕立其國人提婆苔為王。義等不俟奏報，輒以印幣授提婆苔封之，得所賂黃金百餘兩，又往滿刺加國盡貨其私物以歸。義至海洋病死。瑾具其事，并上偽敕於朝。⁵⁷

1481-ben Gulai ismételt követséget küldött Kínába a felszentelési kérelemmel, s követei által tisztázta magát a bátyja meggyilkolásával kapcsolatos vádak alól. Mivel az ügyben érintett másik fél véleményét még nem sikerült megismerni, az ügy tisztázatlansága miatt, Gulai kérésének ugyan nem tettek eleget,

⁵⁵ Nevének vietnami olvasata Đè Bà Đài.

⁵⁶ Mills 1997: 206.

⁵⁷ *Mingshi* 324: 8388–8389.

ám követeket küldtek Đại Việt-be, hogy rendre intsék Lê Thánh Tông császárt, valamint felszólítsák az elfoglalt területek visszaszolgáltatására.

A tizenhetedik esztendőben [1481] Gulai követséget küldött és adózott udvarunknak. [A követek] így számoltak be: „Mikor Annan elpusztította országunkat, a király öccse, Pan-luo-cha-yue elmenekült, és a Foling-hegyen húzta meg magát. Mikor az Égi Küldöttek⁵⁸ a felhatalmazással megérkeztek, [a királyt] már elragadták a rablók.⁵⁹ Én a bátyámmal, Zhai-ya-ma-fu-an-nal hegyek és völgyek között bujdokoltam. Később a banditák megrettentek Égi Hatalmadtól, ezért elküldték embereiket, hogy felkutassák bátyámat, majd visszajuttattak neki régi földjeinkből. Ez magában foglalt öt körzetet, Bangdulang-tól⁶⁰ egészen Zhanla-ig.⁶¹ Bátyám nem sokáig igazgathatta országát, mivel kis idő múltán elhunyt. Én léptem örökébe, ám nem merészelem önmagamra ruházni [a hatalmat]. Feltekintve reménykedem az Ég kegyében, s abban, hogy megbízatást és pecsétet adományoznak [nekem]. Alattvalód országa eredetileg huszonhét vidékből állt, ezek további négy prefektúrára, egy körzetre és huszonnégy járásra tagolódtak. Keleten a tengerig, délen Zhanla-ig, nyugaton a *li* emberek hegyéig, északon Abenlabu-ig⁶² ért el, s összesen több mint háromezer-ötszáz *li* volt területe. Könyörögve kérem, hogy rendhagyó módon utasítsd a *jiao* embereket,⁶³ adják vissza korábbi országunk egészét.” Beadványt küldtek az Igazságügyi Kamarának, hogy megvitassák. Yingguo hercege, Zhang Mao, valamint mások azt kérték, hogy rendhagyó módon két, a császár legszűkebb környezetéből való, befolyásos személy küldésen követként hozzájuk. Ekkor történt, hogy Annan adót hozó követsége éppen hazatérőben volt, így elküldtük Li Hao-nak [Lê Hạo]⁶⁴ a parancsokat, a feddést és a rosszallást. Utasítottuk, hogy térítse vissza a földeket, s ne ellenkezzék az udvar parancsaival. A Szertartások Minisztériumának hivatalnokai azután vizsgálat alá fogták [Zhang] Jin-t az önhatalmú felavatás ügyében. Letartóztatták, s börtönbe vetették, majd mikor a körülményeket megismerték, halálos ítéletet hoztak. Akkoriban a Gulai által küldött követ még a hivatalban tartózkodott, s mikor kihallgatták, így beszélt: „Gulai valóban az [egykori] király [Zhai-ya-ma-fu-an] öccse, s a király valóban betegségben lelte halálát, nem gyilkosság áldozata lett. Ti-po-tai-ról viszont nem tudom, hogy kicsoda.” Azután utasítottuk, hogy

⁵⁸ Utalás a kínai delegációra, amely Pan-luo-cha-yue királyi kinevezésének ügyében érkezett országukba.

⁵⁹ A vietnamiakról van szó.

⁶⁰ Pāṇḍuraṅga.

⁶¹ Vagyis Kambodzsáig.

⁶² Talán Amāravatī.

⁶³ Vagyis a vietnamiakat.

⁶⁴ Lê Thánh Tông vietnami császár.

a követ visszatérjen Guangdong-ba, várakozzék, míg Ti-po-tai követség megérkezik, s akkor eldönthetővé válik, mi is az igazság. A követ több mint egy esztendőn keresztül várakozott, ám mivel Ti-po-tai-tól nem érkezett követség, utasítottuk, hogy hazatérjen országába.

十七年，古來遣使朝貢，言：「安南破臣國時，故王弟槃羅茶悅逃居佛靈山。比天使齋封誥至，已為賊人執去，臣與兄齋亞麻弗菴潛竄山谷。後賊人畏懼天威，遣人訪覓臣兄，還以故地。然自邦都郎至占臘止五處，臣兄權國未幾，遽爾隕歿。臣當嗣立，不敢自專，仰望天恩，賜之冊印。臣國所有土地本二十七處，四府、一州、二十二縣。東至海，南至占臘，西至黎人山，北至阿本喇補，凡三千五百餘里。乞特諭交人，盡還本國。」章下廷議，英國公張懋等請特遣近臣有威望者二人往使。時安南貢使方歸，即賜敕誥責黎灑，令速還地，毋抗朝命。禮官乃劾瑾擅封，執下詔獄，具得其情，論死。時古來所遣使臣在館，召問之，云：「古來實王弟，其王病死，非弑。提婆苔不知何人。」乃命使臣暫歸廣東，俟提婆苔使至，審誠偽處之。使臣候命經年，提婆苔使者不至，乃令還國。⁶⁵

A kínai udvar 1484-ben előbb kísérletet tett rá, hogy a megvesztegetés útján elnyert felhatalmazással járó pecsétet visszaszerezze Ti-po-tai-tól, ám ennek sikertelenségét követően, tartva az új jelvények lehetséges elvesztésétől, Gulai-t hívták, hogy a kinevezésért ő maga járuljon el Kínába. Gulai végül családjával együtt, Laoszon keresztül⁶⁶ érkezett meg Hainan szigetére, ahol megkapta a korábban kért királyi felszentelést. Hogy hazaútjának biztonságát garantálják, egy kisebb hajóhad kísérte el visszatérése során, s így Đai Viêt sem tett kísérletet rá, hogy megakadályozza ebben.

A huszadik esztendőben [1484] megparancsoltuk Gulai-nak, hogy békítse meg és utasítsa Ti-po-tai-t, hogy adja vissza az eredetileg a királynak küldött pecsétet, s ezáltal bocsánatot nyerhet a hamis felavatás elfogadásának vétségére, s kineveztetik vezetőnek. Ti-po-tai nem engedelmeskedett a parancsnak, így elküldtük a vezető cenzor Li Mengyang-ot és a hírnök Ye Ying-et, hogy Gulai-t avassák országuk királyává. [Li] Mengyang és mások így számoltak be: „Zhancheng veszélyes és távoli, Annan pedig még mindig seregeket alkalmaz, Ti-po-tai ráadásul elragadta földjeiket. Ha akár csak egy kicsit is elővigyázatlanok volnánk, csorba eshet tekintélyünkön. Helyénvaló volna, ha érkező követeiknek megparancsolnánk, adják át az utasítást Gulai-nak, hogy menjen Guangdong-ba, s ott

⁶⁵ *Mingshi* 324: 8389.

⁶⁶ A szövegből nem derül ki pontosan a laoszi kitérő oka. Elképzelhető, hogy ezen a vidéken rejtőzködött a vietnamiak elől, vagy esetleg erre, Laoszon keresztül, szárazföldön átkelve Kínába, vezetett a biztonságosabb út.

vegye át a megbízatást. Ezzel egy időben utasítani kellene Annan-t, hogy tanúsítson megbánást.” Szavai szerint jártak el. Gulai akkor Laozhua-ból,⁶⁷ a családjával együtt Yazhou-ba⁶⁸ ment. [Li] Mengyang [ott] elvégezte a felavatást, majd visszatért. Gulai személyesen is el kívánt látogatni a császári udvarba, hogy beadványt nyújtson be Annan vétkeiről. A huszonharmadik esztendőben [1487] Song Min főparancsnok kihallgatta. Az udvari tanácsadók azt javasolták, hogy egy nagy hatalmú miniszter nyújtson neki bátorítást, továbbá sürgesse Annan-t, hogy állítsa vissza országukat és uralkodói vonalukat, s fogadja Gulai-t, hogy visszatérhesen Zhancheng-be. A császár helybenhagyta mindezt, s megparancsolták a nanjing-i vezető alcenzornak, Tu Yong-nak, hogy elmenjen hozzájuk. Mikor [Tu Yong] megérkezett Guandong-ba, hamarjában átadta az utasításokat Annan-nak, s felvilágosította őket a szerencsétlenség és a szerencse [okairól]. Kétezer markos embert gyűjtött, s húsz tengerjáró hajót szerelt fel, hogy Gulai-t védelmezzék, mikor hazatér országába. Annan elfogadta a nagy hatalmú miniszter, [Tu] Yong különleges követségét, s nem merészelt ellenszegülni, így Gulai hazatérhetett.

二十年敕古來撫諭提婆苔，使納原降國王印，宥其受偽封之罪，仍為頭目。提婆苔不受命，乃遣給事中李孟暘、行人葉應冊封古來為國王。孟暘等言：「占城險遠，安南構兵未已，提婆苔又竊據其地，稍或不慎，反損國威。宜令來使傳諭古來，詣廣東受封，并敕安南悔禍。」從之。古來乃自老撾挈家赴崖州，孟暘竣封事而返。古來又欲躬詣闕廷，奏安南之罪。二十三年，總督宋旻以聞。廷議遣大臣一人往勞，檄安南存亡繼絕，迎古來返占城。帝報可，命南京右都御史屠滂往。至廣東，即傳檄安南，宣示禍福。募健卒二千人，駕海舟二十艘，護古來還國。安南以滂大臣奉特遣，不敢抗，古來乃得入。⁶⁹

1488-ban, majd 1489-ben újabb követségeket küldtek Kínába, s a nem szűnő vietnami támadások miatt emeltek panaszt. A második alkalommal maga a király öccse, Bu-gu-liang 卜古良⁷⁰ vezette a delegációt, ám a kínai fél egyértelműen elutasította a katonai segítség és a fegyveres beavatkozás lehetőségét, s figyelemztetést sem küldött a vietnami udvarnak, egyszerűen csak az ügy önerőből történő megoldására, valamint a jószomszédi viszony helyreállítására szólította a csamok uralkodóját.

⁶⁷ Laoszból.

⁶⁸ Egykori város Hainan szigetén, a mai Sanya közelében.

⁶⁹ *Mingshi* 324: 8389–8390.

⁷⁰ Nevének lehetséges vietnami olvasata Bóc Cồ Lương.

Következő esztendőben, a Hongzhi-időszak első évében [1488] követiséget küldtek, s adót hoztak. A második esztendőben [1489] elküldték [a király] öccsét, Bu-gu-liang-ot, ki mikor Guangdong-ba ért, így szól: „Annan továbbra is támadásokat és betöréseket intéz, könyörögve kérjük, hogy akárcsak a Yongle-időszakban, egy tábornok küldessen, hogy megvédelmezzon bennünket.” A főparancsnok Qin Hong meghallgatta őt. A Hadügyi Minisztérium ekként nyilatkozott: „Annan és Zhancheng mindketten szerepelnek az *Ősök intelmeiben* a meg nem támadható országok közt. A Yongle-időszakban seregek élén tábornokokat küldtünk, hogy elrendezzük a Li rablókat,⁷¹ akik gyilkolás és zendülés bűnével éltek, nem pedig azért, mert határvitánk lett volna velük. Mostanság Li Hao [Lê Hạo] megújította adóit, s tiszteletet mutat. Gulai személyesen szenvedte el a megaláztatást, és túlzott érzelmeket táplál, nem támaszkodhatunk egyedül az ő beszámolójára, hogy seregeket küldjünk egy meg nem támadható országba. Helyénvaló volna utasítani a védelmi hivatalnokokat, hogy írásban válaszoljanak, melyben elmondják, hogy mikor a *jiao* emberek meggyilkolták a király fiát, Gu-su-ma-t, a király seregei élén győzedelmeskedett fölöttük, így a gyűlölködés szülte szégyen eltöröltett. A királynak törekednie kellene, hogy önmagát megerősítse, tökéletesítse kormányzását, megnyugtassa és együtt érezzen országának népével, szilárdan őrizze határait, s Annan-nal megújítsa a jószomszédi viszonyt. Mivel a további gyanúsítgatások csekélyek, teljesen el kell vetni őket. A régmúlt időkben példa nélküli, hogy [egy király] nem képes önmaga megerősítésére, s csupán az Udvar [vagyis Kína] támogatásában bízik, hogy az csapatokat küldjön, melyek a tengeren átkelve, a király képviselőiben megoltalmazzák országát.” A császár szavainak megfelelően járt el. A harmadik esztendőben [1490] követet küldtek, hogy az köszönetet mondjon a kegyességért. Miután országuk nyomorúságba és pusztulásba taszította önmagát, népük elhagyatottá és vigasztalanná vált, s adót hozó követjárásaik fokozatosan ritkultak.

明年，弘治改元，遣使入貢。二年遣弟卜古良赴廣東，言：「安南仍肆侵陵，乞如永樂時遣將督兵守護。」總督秦紘等以聞。兵部言：「安南、占城皆『祖訓』所載不征之國。永樂間命將出師，乃正黎賊弒逆之罪，非以鄰境交惡之故。今黎灝修貢惟謹，古來膚受之愆，容有過情，不可信其單詞，勞師不征之國。宜令守臣回答，言近交人殺害王子古蘇麻，王即率眾敗之，仇恥已雪。王宜自強修政，撫卹國人，保固疆圉，仍與安南敦睦修好。其餘嫌細故，悉宜捐除。倘不能自強，專藉朝廷發兵渡海，代王守國，古無是

⁷¹ Utalás Hò Quý Ly-re (Lê Quý Ly 黎季犛), a Hò-dinasztia 胡 egykori alapítójára.

理。」帝如其言。三年遣使謝恩。其國自殘破後，民物蕭條，貢使漸稀。⁷²

1499-ben az idősödő Gulai azzal a rendhagyó kéréssel fordult a kínai udvarhoz, hogy korára, valamint a továbbra is fennálló vietnami fenyegetésre való tekintettel fiát, Sha-gu-bu-luo-t 沙古卜洛⁷³ avassák országuk királyává. A császár, tanácsadóinak javaslatára elutasította a kérést, s mivel a két ország közötti elhúzódozó háborúskodás ügyeit követhetetlennek ítélte, tartózkodott mindennemű beavatkozástól.

A tizenkettedik esztendőben [1499] az általuk küldött követek így számoltak be: „Az országunkhoz tartozó Xinzhou kikötőjének földjét Annan továbbra is birtokában tartja, a szerencsétlenségek nem csillapodnak. Alattvalód már megöregedett, ezért kérném, hogy mielőtt még elérne a halál, legidősebb fiam, Sha-gu-bu-luo örökölhessen a felhatalmazást, így később meg tudja majd védelmezni országát.” Az udvari tanácsadók így nyilatkoztak: „Mindaz, hogy Annan szerencsétlenséget hoz Zhancheng-re, nem új keletű. Udvarunk, Zhancheng panaszait figyelembe véve, többször küldött [császári] pecséttel ellátott dokumentumokat, és határozottan figyelmeztettük [Annan-t]. Annan minden egyes alkalommal azt állította beszámolójában, hogy tiszteletteljesen elfogadták az Udvar parancsait, s a földeket, valamint a népességet mind visszaszolgáltatták. Ám mire Annan magyarázkodó szavai megérkeztek, már újabb vádakot hallottunk Zhancheng-től. Tartok tőle, hogy ez egy igencsak visszás helyzet. Helyénvaló volna utasítani a védelmi hivatalnokokat, hogy sürgetően utasítsák Annan-t, ne áhítozzon mások földjeire, mert azzal szerencsétlenséget hoz önmagára. Amennyiben nem hallgatnának erre, hadsereget kell küldenünk, hogy kérdőre vonják őket bűneikért. Ami Zhancheng királyának legidősebb fiát illeti, példa nélküli, hogy míg az apa életben van, [a fiú] örökölje a kinevezést. Képném, hogy előbb tegyék meg trónörökösnek, ki az állami ügyekért felelős. Azután később, mikor elérkezik a trón öröklésének ideje, a gyakorlatnak megfelelően folyamodjék a kinevezésért.” A császár jóváhagyta mindezt. Ezt követően a király unokáját, Sha-bu-deng-gu-lu-t küldték, hogy adót hozzon.

十二年遣使奏：「本國新州港之地，仍為安南侵奪，患方未息。臣年已老，請及臣未死，命長子沙古卜洛襲封，庶他日可保國土。」廷議：「安南為占城患，已非一日。朝廷嘗因占城之愬，累降璽書，曲垂誨諭。安南前後奏報，皆言祇承朝命，土地人民，悉已退還。然安南辨釋之語方至，而占城控訴之詞又聞，恐真有不獲已之

⁷² *Mingshi* 324: 8390.

⁷³ Nevének lehetséges vietnami olvasata Sa Cỗ Bốc Lạc.

情。宜仍令守臣切諭安南，毋貪人土地，自貽禍殃，否則議遣偏師往問其罪。至占城王長子，無父在襲封之理。請令先立為世子攝國事，俟他日當襲位時，如例請封。」帝報允。尋遣王孫沙不登古魯來貢。⁷⁴

Gulai 1505-ben bekövetkezett halálát követően fia, Sha-gu-bu-luo immár joggal reménykedett benne, hogy elnyerheti a császári felhatalmazását, s a korábbi gyakorlatot követve, ismételten panaszt emelt a vietnami agresszió miatt. Sha-gu-bu-luo nem a megkívánt, hivatalos módon küldte el az apjával kapcsolatos gyász hírért, csupán beadványa egyik részében tett említést s sajnálatos eseményről, s ezzel gyanakvást keltett a kínai udvarban. A császár tanácsadói élesen bírálták a kérést, azzal a váddal élve, hogy a csam uralkodó királyi kinevezési kérelme csupán egy tudatos, formális lépés, amely révén a valóságban Kína hatalmát és tekintélyét kívánják ellenfeleik ellen használni. Ezen túl az egymást követő, Kínától felavatást kérő, uralkodók valódi helyzetét, trónra lépésük legitimitását tökéletesen átláthatatlannak ítélték, s tartottak tőle, hogy nem a megfelelő személyt találják felavatni.

A tizennyolcadik esztendőben [1505] Gulai elhunyt. Fia, Sha-gu-bu-luo, követséget küldött, mely adót hozott, ám nem számolt be apja haláláról, s csupán azt kérelmezte, hogy egy nagy hatalmú miniszter küldessen országukba, s a Xinzhou-hoz tartozó területek nekik adományoztasanak. Továbbá beadványt küldött a [tőlük] elragadott területeket illetően, s ebben röviden kitért apja halálára. A vezető cenzor Ren Liangbi, valamint mások így nyilatkoztak: „Korábban, amikor Zhancheng elveszítette területeit, hamisságukban adóztak, csupán, hogy kinevezésért könnyöröghessenek. Ki kívánták használni az Égi Hatalmat, hogy általa elrettentsék és leigázzák a szomszédos országokat. Hogy országuk fenséges királya trónra lép vagy sem, független attól, hogy Udvarunk kinevezést adományoz-e neki. Most azt beszélnek, hogy Gulai elhunyt, ám ennek igazsága vagy hamissága nehezen megállapítható. Ha netalán a követünk megérkeznek hozzájuk, s Gulai-t életben találják, vajon a fiát kellene kinevezniük? Vagy az igazságosság alapján nem lehetséges ez, és ennyi? Ilyen bonyodalmak esetén az ügyet roppant nehéz kezelni. Akárcsak, mikor annak idején a kivizsgáló miniszter Lin Xiao követségben Manlajjiba [Malakka] ment, s nem volt hajlandó észak felé fordulni, s letérdepelni. Elhagyatottan éhen halt, s még azóta sem tudtuk kivizsgálni a bűnesetet. Az uralkodó parancsait és az ország hatalmát körültekintően kell kezelni. Általánosságban, mikor a tengereken túli barbároknak nincsenek gondjaik, felhagynak adójuk küldésével, s önmagukat léptetik trónra, ám

⁷⁴ *Mingshi* 324: 8390–8391.

mikor zavar támad, hamisan adóznak, s kinevezésért folyamodnak. Ami a mostani adót hozó követségüket illeti, vajon miért olyan nyugtalanok, hogy kinevezésért könyörögjenek? Nincs többről szó, mint hogy sóvárognak az Annan által elragadott földekre, s hogy a Yuedong-ba⁷⁵ menekülteket visszakapják. Ami az Annan által elragadott földjeik ügyét illeti, ismételt császári levelekben utasítottuk őket, hogy szolgáltassák vissza azokat, ám ugyanúgy bitorolják, mint korábban. Ha most újfent utasítjuk őket, könnyedén veszik majd, s az Égi Hatalmon csorba esik. Amennyiben a kinevezéssel követet küldünk Zhancheng-be, ott netalán fogva tartják, s nem térhet vissza, majd kényszerítik a kérés teljesítésére, az Udvar miként válaszolna erre? Ráadásul, ha fogva tartanák követünket, s visszakövetelnék a menekülteket, az azt jelentené, hogy az Égi Udvar becses hivatalnoká túsul esne egy tengerentúli barbár országban. Helyénvaló volna, ha a korábbiakhoz hasonlóan járnánk el, mint mikor Gulai-t Guangdong-ban neveztek ki. Az volna a megfelelő, ha a vezetőjükkel visszaküldenénk a császári levelet országukba. Mivel még bizonytalan, hogy Gulai él-e vagy meghalt, a Szertartások Minisztériuma kérelmezte, hogy Guangdong védelmi hivatalnokai levelet küldjenek Zhancheng-be, vizsgálják ki [az ügyet] és tegyenek róla jelentést. Eszerint cselekedtek, s a kinevezés ügyét még sokáig nem hajtották végre.

十八年，古來卒。子沙古卜洛遣使來貢，不告父喪，但乞命大臣往其國，仍以新州港諸地封之。別有占奪方輿之奏，微及父卒事。給事中任良弼等言：「占城前因國土削弱，假貢乞封，仰仗天威，讐伏隣國。其實國王之立不立，不係朝廷之封不封也。今稱古來已歿，虛實難知。萬一我使至彼，古來尚存，將遂封其子乎？抑義不可而已乎？迫脅之間，事極難處。如往時科臣林霄之使滿刺加，不肯北面屈膝，幽餓而死，迄不能問其罪。君命國威，不可不慎。大都海外諸蕃，無事則廢朝貢而自立，有事則假朝貢而請封。今者貢使之來，豈急於求封，不過欲復安南之侵地，還粵東之逃人耳。夫安南侵地，璽書屢諭歸還，占據如故。今若再諭，彼將玩視之，天威褻矣。倘我使往封占城，羈留不遣，求為處分，朝廷將何以應。又或拘我使者，令索逃人，是以天朝之貴臣，質於海外之蠻邦。宜如往年古來就封廣東事，令其領敕歸國，於計為便。」禮部亦以古來存亡未明，請令廣東守臣移文占城勘報，從之，既而封事久不行。⁷⁶

A vezető hivatalnokok felismerése ugyan kétségtelenül helyes volt, ám aligha valószínű, hogy a több évszázados múltra visszatekintő diplomáciai hagyomány

⁷⁵ A mai Guangdong és Guangxi tartományok.

⁷⁶ *Mingshi* 324: 8391.

mögöttes motivációi ekkor, hirtelen váltak volna világossá a kínai udvar számára. Kína nyilvánvalóan mindig is tudatában volt, hogy a felavatási kérelmek formális, diplomáciai lépések voltak csupán, s Csampá uralkodói ennek hiányában, bármiféle kínai jóváhagyás nélkül is országuk trónjára léptek. A kínai fél reakciója, a nézőpontjában beállt látványos változás valójában a térségben bekövetkezett fontos változások következménye volt. A vietnamiak ellen jelentős sikereket elérő Ché Bông Nga halálát követően, mintegy egy évszázad alatt, radikálisan megváltoztak az erőviszonyok, Đai Viêt a térség igazi nagyhatalmává vált, s eredményes hadjáratokat vezetett meggyengült szomszédjai ellen. Ezzel egy időben, a vietnami terjeszkedés nyomán szétforgácsolódott, területileg, hatalmilag és gazdaságilag is összezsugorodott Csampá elveszítette korábbi jelentőségét Kína szemében, s nem számított többé olyan stratégiai partnernek, amely miatt érdemes lett volna, esetlegesen súlyos tekintélyvesztéssel járó konfrontációba keveredni a megerősödött Đai Viêt-tel szemben.

1510-ben Sha-gu-bu-luo ismételten a felavatás ügyében küldött követséget, ám a kínai válaszküldöttséget vezető hivatalnok vonakodott teljesíteni megbízatását, s különféle kifogásokra hivatkozva késleltette az utazást. Míg néhány évtizeddel korábban a kínai követség a kinevezésre váró uralkodó halála ellenére is továbbsiettek Csampába a várható anyagi nyereség reményében, úgy ekkorra az ország veszélyes és kiszámíthatatlan célállomássá vált, amely kevésbé volt kívánatos a kínai diplomaták számára.

A Zhengde-időszak ötödik esztendejében [1510] Sha-gu-bu-luo a nagybátyját Sha-xi-ba-ma-t⁷⁷ küldte, hogy adót hozzon, s kinevezésért folyamodjon. A vezető cenzor Li Guan és a hírnök Liu Tingrui küldettek hozzájuk. Mikor [Li] Guan elért Guangdong-ba, elrettent a továbbutazástól, s kérte, hogy akárcsak a korábbiakban, Gulai esetében, utasítsák a követésben járó minisztert, hogy vigye magával a kinevezést. Az udvari tanácsnokok így szóltak: „Már két esztendeje is megvan, hogy elküldtük a hivatalnokokat, s ha most félúton megállunk, akkor nem teljesítjük feladatunkat, hogy az elszakított uralkodói vonalat helyreállítsuk. Amennyiben az a követük nem szándékozik átadni a kinevezést, vagy visszaviszi, ám nem a megfelelő ember kapja meg, az súlyos zavargást támaszthat, s még inkább árt országuk egészének. Helyénvaló volna, hogy Guan-t, valamint a többieket utasítsák, hogy mihamarabb folytassák útjukat.” Guan továbbra is tartott az úttól, s tolmács, valamint kormányos hiányára hivatkozott. Az udvari tanácsnokok utasították Guangdong hivatalnokait, hogy keressék fel azt az embert, s ha valóban nem lehetséges továbbhaladni, akkor járjanak el a régi gyakorlatnak megfelelően. Guan ismételt beszámolójában így szólt: „Alattvalód öt esztendeje kapta meg a parancsot, s

⁷⁷ Nevének lehetséges vietnami olvasata Sa Hê Bà Ma.

úgy tűnhet, hogy megrettent a szél és a hullámok veszélyeitől. Valójában honnét tudhattam volna, hogy Gulai Zhancheng-ből való elűzése után elmenekült, s Chikan-ban⁷⁸ és Bangdulang-ban⁷⁹ húzta meg magát? Országuk határai nem azonosak a régiakkal, s már hatalmuk sem akkora, mint egykor. Ráadásul Gulai előző királyuk, Zhai-ya-ma-fu-an vezére volt, majd meggyilkolta a királyt, s elragadta trónját. A királynak három fia volt, s közülük egy még életben van, így az igazságosság szerint sem lehetséges [Gulai kinevezése]. A „*Tavaszkok és Őszök krónikájának*” törvényei alapján, még ha nem küldünk is hadsereget, hogy megbüntessük bűneiért, feltétlenül szükséges, hogy megszakítsuk adót hozó követjárásaikat. Miért vannak még [tolmács és kormányos] keresésére vonatkozó javaslatok, melyek hónapokig vagy évekig is elnyúlhatnak, s mindez nem előnyös az ügy számára?” Guangdong területi felügyelője, Ding Kai szintén mellékelte egy beadványt, melyet az Udvarban megvitattak, és jóváhagytak. A tizedik esztendőben utasítottuk követségben járó miniszterüket, hogy elvigye a császári parancsot. Ezt követően ez lett az irányadó eset, s országuk adóját hozó követségeik sem érkeztek gyakran.

正德五年，沙古卜洛遣叔父沙係把麻入貢，因請封。命給事中李貫、行人劉廷瑞往。貫抵廣東憚行，請如往年古來故事，令其使臣領封。廷議：「遣官已二年，今若中止，非興滅繼絕義。倘其使不願領封，或領歸而受非其人，重起事端，益傷國體，宜令貫等亟往。」貫終憚行，以乏通事、火長為詞。廷議令廣東守臣采訪其人，如終不得，則如舊例行。貫復設詞言：「臣奉命五載，似憚風波之險，殊不知占城自古來被逐後，竄居赤坎、邦都郎，國非舊疆，勢不可往。況古來乃前王齋亞麻弗菴之頭目，殺王而奪其位。王有三子，其一尚存，義又不可。律以『春秋』之法，雖不興問罪之師，亦必絕朝貢之使。奈何又為采訪之議，徒延歲月，於事無益。」廣東巡按丁楷亦附會具奏，廷議從之。十年令其使臣齋敕往，自是遂為故事，其國貢使亦不常至。⁸⁰

A kínai krónikák utolsó bejegyzése Csampára vonatkozóan egy 1543-as követjárás említése.

A Jiajing-időszak huszonkettedik esztendejében [1543] a király nagybátyját, Sha-bu-deng-gu-lu-t⁸¹ küldték, hogy elhozza adójukat. Panaszt emelt, mert Annan több ízben is támadást intézett ellenük, az utak akadályoztat-

⁷⁸ Chikan („Vörös Üreg”) Ké Gà szigetével azonos a mai Phan Thiét mellett (Bình Thuận tartomány). Lásd Mills 1997: 190.

⁷⁹ Pāṇḍuraṅga.

⁸⁰ *Mingshi* 324: 8391–8392.

⁸¹ Nevének lehetséges vietnami olvasata Sa Bát Đẳng Cỗ Lỗ.

va voltak, így nehéz volt a hazatérés. Kérelmezte, hogy őrizetére hivatalnokokat küldjünk, akik hazakísérik országába. Teljesítettük [kérését].

嘉靖二十二年遣王叔沙不登古魯來貢，訴數為安南侵擾，道阻難歸。乞遣官護送還國，報可。⁸²

ÖSSZEFOGLALÁS

A Csampá és a függetlenné vált vietnami állam közötti kapcsolatokat többnyire a „déli terjeszkedés” (*Nam tiến* 南進) fogalmának tükrében próbálták értelmezni. Mindez azt jelentette, hogy az évezredek kínai fennhatóságából felszabaduló, majd fokozatosan megerősödő Észak-Vietnam az évszázadok folyamán, lépésről lépésre meghódította a déli területeket, míg végül az ország a 19. században, Minh Mạng 明命 császár (uralk. 1820–1841) uralkodásának idején, lényegében elnyerte mai területét. Tény és való, hogy a 15. század második felére, amikor Đại Việt, Vijaya elfoglalásával, döntő vereséget mért déli szomszédjára, olyan lokális nagyhatalom jött létre, amelynek terjeszkedését a csamok államai már nem voltak képesek megállítani. A kínai és vietnami szövegeket olvasva azt látjuk, hogy csam oldalról fennállt egy ezzel ellentétes irányú nyomás, melyet nevezhetünk „északi terjeszkedésnek” (*Bắc tiến* 北進), hiszen, legalábbis a kínai és vietnami nézőpont szerint, a csamok már a legkorábbi időktől fogva agresszív politikát folytattak a vietnami területek déli határai, s a tengerparti területek irányában. Érdemes megjegyezni, hogy a két ország közötti legelső lejegyzett érintkezés egy háborús konfliktus volt, amely során a csam uralkodó egy a vietnami udvarban kirobbanó trónviszály során támogatást nyújtott az egyik harcoló félnek. A sokáig viszonylagos kiegyenlítettséggel folyó küzdelem csupán Ché Bông Nga halálát követően billent a vietnami fél oldalára, s Vijaya 1471-ben bekövetkezett elfoglalása, ami nem jelentette Csampá megszűnését, fordulópont volt a két fél közötti küzdelemben.

⁸² *Mingshi* 324: 8392.

FELHASZNÁLT IRODALOM

Elsődleges források:

- Đại Việt sử ký toàn thư 大越史記全書. [Online] <http://www.nomna.org/DVSKTT/dvsktt.php>
 Khâm Định Việt sử Thông giám cương mục 欽定越史通鑑綱目. [Online]
<http://www.nomfoundation.org/nlvnpf/index.php?IDcat=2&cat=3&subcat=282>
 Mingshi 明史. 2003. Beijing: Zhonghua shuju.
 Shuyu zhouzi lu 殊域周咨錄. 2000. Beijing: Zhonghua shuju.

Másodlagos irodalom:

- Coedès, George 1968. *The Indianized States of Southeast Asia*. Kuala Lumpur: University of Malaya Press.
 Hucker, Charles O. 1998. *A Dictionary of Official Titles in Imperial China*. Stanford: Stanford University Press.
 Majumdar, R. C. 1985 [1927]. *Champa, History and Culture of an Indian Colonial Kingdom in the Far East 2nd–16th century A.D.* New Delhi: Gyan Publishing House.
 Maspero, M. Georges 1928. *Le Royaume de Champa*. Paris et Bruxelles: Les Éditions G. Van Oest.
 Mills, J. V. G. 1997 [1970]. *Ma Huan: Ying-yai Sheng-lan: The Overall Survey of the Ocean's Shores [1433]*. Bangkok: White Lotus Press.
 Nguyen Dich Dau 2009. „The Vietnamese Southward Expansion, as Viewed through the Histories.” In: Hardy, A. – Cucarzi, M. – Zolese, P. (eds.) *Champa and the Archaeology of Mỹ Sơn (Vietnam)*. Singapore: National University of Singapore Press, 61–77.
 Vickery, Michael 2011. „Champa revised.” In: Tran Ky Phuong – Lockhart, Bruce M. (eds.) *The Cham of Vietnam: History, Society and Art*. Singapore: National University of Singapore Press, 363–420.
 Wade, Geoff 2003. *The Ming shi Account of Champa*. [Online]. Asia Research Institute, Working Paper Series No. 3. Available from: http://www.ari.nus.edu.sg/docs/wps/wps03_003.pdf
 Wade, Geoff 2005. *Southeast Asia in the Ming Shi-lu: an open access resource*. [Online]. Singapore: Asia Research Institute and the Singapore E-Press, National University of Singapore. <http://www.epress.nus.edu.sg/msl/>
 Wilkinson, E. W. 2000. *Chinese History, a manual, Revised and Enlarged*. Cambridge and London: Harvard University Press.
 Wong Tze Ken, Danny 2011. „Vietnam – Champa Relations during the Seventeenth and Eighteenth Centuries.” In: Tran Ky Phuong – Lockhart, Bruce M. (eds.) *The Cham of Vietnam: History, Society and Art*. Singapore: National University of Singapore Press, 238–262.

A JÓGÁCSÁRA TANÍTÁSOK OSZTÁLYOZÁSA A HUAYAN BUDDHIZMUSBAN

Indiában a *tathágotagarbha* tanítás, amely szerint a lényekben megtalálható a Buddha lényegisége, kínai kifejezéssel buddha-természet, nem vált el élesen a jógácsára iskola tanaitól, először a jógácsára iskola műveiben tűnt fel. A kínaiak azonban külön iskolaként kezelték, és úgy vélték, hogy Buddha tanainak összességében ez a tanítás közelebb áll a végső igazsághoz, mint a jógácsára, amely szerint csak a tudat létezik, a külső tárgyak a tudatosság legmélyebb szintjén, az áljavidnyánában tárolt karmacsírákból alakulnak ki.¹ A kínai jógácsára iskolának, a dilunnak és shelunnek világossá vált, hogy az emberi létezés alapja a tudatunk legmélyén feltárható tiszta természet.² A híres kínai zarándok, Xuanzang 玄奘 (602–664) Indiában a leghíresebb indiai jógácsára mesterektől tanult, s Kínába hazatérve hűen tolmácsolta tanaikat. Gyorsan kiderült azonban, hogy ezek az eredeti tanok számos ponton ellentétesek a kínai jógácsára iskolák állításaival. Legjelentősebb különbség, hogy Xuanzang jógácsára tanai nem foglalták magukba a *tathágotagarbha* tanításokat, így a valóság végső soron tiszta eredetét sem találjuk bennük. A huayan iskola azonban kiállt a kínai jógácsára iskolák mellett, s ezeket a tanításokat fejlesztette tovább.³ A huayan iskola harmadik pátriárkája, Fazang 法藏 (643–712)⁴ alkotta meg a csak-tudatosság tíz szintjének elméletét, amely a jógácsára tanításokat rendszerezi.⁵

Fazang az első szinten hagyományos módon az észlelés folyamatát két tényezőre, alanyra (*darsana-bhága*, *jianfen* 見分) és tárgyra (*nimitta-bhága*, *xiangfen* 相分) osztja. A tárgyak természetesen nem valóságosan létező tárgyak, amelyek a tudattól függetlenül létezhetnének, hanem olyan képek, amelyek a tudatból fejlődnek ki. Az észlelés folyamatának két részre bontását az észak-indiai buddhista mester, Nanda fogalmazta meg a 6. században. Az alanyon és a tárgyon kívül az észlelés folyamatát egy harmadik elemmel, a visszaigazolással (*szvaszamvitti-bhága*, *zizhengfen* 自證分) bővítette Dignága, majd Dharmapála egy negyedikkel, az önvisszaigazolással (*szvaszamvitti-szamvitti-bhága*, *zheng*

¹ Az indiai jógácsáráról lásd Hamar 1994, 1995.

² Lásd Paul 1981, Liu 1985, Hamar 2000a.

³ A Huayan iskola második pátriárkája, Zhiyan legfőbb céljának azt tekintette, hogy a kortárs Xuanzanggal szemben megvédje a kínai jógácsára tanait. Lásd Gimello 1976.

⁴ Fazang életéről lásd Chen 2007.

⁵ Lásd Nakamura 1991.

zizheng fen 證自證分).⁶ Fazang csak alanyról és tárgyról beszél, nem utal a másik két fogalomra. Az észlelés tárgyát két részre bontja: az eredeti formákra és a tükröződésekre. Az eredeti formák az *álajavidnyánában* elhelyezkedő magok, amelyek később tükröződéshez hasonló tárgyakként manifesztálódnak.⁷

1. A csak-tudatosság állítása abból a szempontból, hogy az észlelés tárgya és alanya egyaránt létezik, azt jelenti, hogy [a csak-tudatosság] magában foglalja a nyolc tudatosságot, a tudati tényezőket⁸ és az észlelés tárgyait, amelyek a [tudatosságból] fejlődnek ki mint eredeti formák (*bimba, benzhi* 本質) és tükröződések (*pratibimba, yingxiang* 影像). A létezés karmikus ereje miatt jelennek meg az újjászületés elsődleges és másodlagos körülményei a három világban. Ezt részletesen bemutatják a *Mahájánaszamgraha*,⁹ a *Vidnyaptimátrasziddhi-sásztra*¹⁰ és más értekezések.¹¹

一相見俱存故說唯識。謂通八識及諸心所并所變相分本影具足。由有支等力故變現三界依正等報。如攝大乘及唯識等諸論廣說。

A jógácsára első értelmezését a második szint dekonstrukció során cáfolja, mivel rámutat, hogy tárgyak, valójában képek nem létezhetnek önmagukban, a tudattól nem lehet elválasztani őket. Fazang ezt írja:

2. A csak-tudatosság állítása abból a szempontból, hogy az észlelés tárgyait visszavezetjük az észlelés alanyához, azt jelenti, hogy a [csak-tudatosság] magában foglalja a tudatot és a tudati tényezőket, de nincs más mag, amiből az észlelés tárgyai kifejlődnének.¹² Amikor az alany szerepét betöltő tudat megszületik, ezzel együtt jár a tükröződések kialakulá-

⁶ Lásd *sifen* 四分 in Digital Dictionary of Buddhism.

⁷ Lásd Muller: Digital Dictionary of Buddhism <http://buddhism-dict.net/cgi-bin/xpr-ddb.pl?q=%E6%9C%AC%E8%B3%AA>.

⁸ A jógácsára száz dharmát különböztet meg, ezekből ötvenegyét tart a tudati tényezőnek. Ezeket további hat csoportra osztja: folyton aktív (*szarvatraga, bianxing* 遍行), egyedi (*vinijata, biejing* 別境), erényes (*kusala, shan* 善), tudati zavarok (*klésa, fannao* 煩惱), másodlagos tudati zavarok (*upaklésa, sui fannao* 隨煩惱), meghatározatlan (*anijata, buding* 不定). Lásd Lusthaus 2002: 542–543.

⁹ T 1592, 1593, 1594.

¹⁰ T 1585.

¹¹ T35, no. 1733, p. 347, a2–5.

¹² A fordításnál Chengguan szövegét vettem alapul: 亦通王數。但所變相分無別種生。T35, no. 1735, p. 806, c4–5.

sa is. Ezt magyarázza el a *Szamdhinirmócsana-szútra*,¹³ *Vimsatiká*¹⁴ és az *Álambana pariksa*¹⁵.¹⁶

二攝相歸見故說唯識。謂亦通八識王數差別所變相分無別種生。能見識生帶彼影起。如解深密經二十唯識觀所緣論具說斯義。

A harmadik szinten az észlelés folyamatának dekonstrukciója tovább folytatódik, s Fazang kimutatja, hogy nemcsak az észlelés tárgyai, de a tudati tényezők sem létezhetnek önállóan, így az észlelés folyamatának egyetlen részvevője a tudatosság.

3. A csak-tudatosság állítása abból a szempontból, hogy a tudati tényezők visszatérnek a tudatba, azt jelenti, hogy a [csak-tudatosság] a nyolc tudatosságot foglalja magában. Mivel a tudati tényezők a tudattól függenek, nincs saját lényegük, azaz a tudat manifesztálja ezeket. Ezt fejti ki a *Mahájána-szútrálamkára*¹⁷.¹⁸

三攝數歸王故說唯識。謂亦通具八識心王。以彼心所依於心王無自體故。許彼亦是心所變故。如莊嚴論說。

A nyolc tudatosság közül a legmélyebb az *álajavidnyána*, amelyből a többi hét tudatosság kialakul. Az észlelés így egy gyökérokra redukálódott, amelyet éppen ezért gyökér-tudatosságnak hívnak.

4. A csak-tudatosság állítása abból a szempontból, hogy az ágak visszatérnek a gyökérbe, azt jelenti, hogy a hét kifejlődő tudatosság a gyökér-tudatosság különböző működései, mivel nincs önálló lényegük. A *Lankávatára-szútra* azt mondja: „A tároló tudatosság tengere örök, de a tárgyak szele mozog, s így a különféle tudatosságok hullámai felemelkednek.”¹⁹ Azt is mondja: „Miként a nagy óceán hullámainak nincsenek formái, a tudatosságoknak és a tudatnak sincsenek.”²⁰ A [formák] valóság-

¹³ T 675, 676.

¹⁴ T 1590.

¹⁵ Dignága művét lásd T 1624. T35, no. 1733, p. 347, a5–8.

¹⁶ T35, no. 1733, p. 347, a5–8.

¹⁷ T 1604.

¹⁸ T35, no. 1733, p. 347, a8–11.

¹⁹ T16, no. 672, p. 594, c13–14; T16, no. 670, p. 484, b11–12.

²⁰ Az eredeti szöveg: „Mint a tenger hullámai, nem különböznek, ugyanígy a tudatosságok és a tudat közt nem lehet különbséget tenni.” 譬如海波浪，是則無差別；諸識心如是，異亦不可得。T16, no. 670, p. 484, b22–23; 譬如海水波，是則無差別 諸識心如是 異亦不可得 T16, no. 671, p. 523, c2–3; 譬如海波浪 是則無差別 諸識心如是 異亦不可得 T16, no. 672, p. 594, c23–24.

ga nem ragadható meg. Ez azt magyarázza, hogy a hullámok nem léteznek a víztől függetlenül. Megvilágítja, hogy a hat tudatosság és a hetedik tudatosság nem különbözik a gyökér-tudatosságtól.²¹

四以末歸本故說唯識。謂七轉識皆是本識差別功能。無別體故。楞伽云。藏識海常住。境界風所動。種種諸識浪。騰躍而轉生。又云。譬如巨海浪無有若干相。諸識心如是。實亦不可得。解云既離水無別有浪。明離本識無別六七。

A következő szint a dekonstrukció utolsó szakasza, amikor az észlelés utolsó megmaradt eleméről, az *álajavidnyánáról* is kiderül, hogy nincs saját lényege, csupán a buddha-természet manifesztációja. Ez az álláspont, amely a végső valóság tisztaságát állítja, a régi jógácsára iskola sajátossága. Fazang így magyarázza:

5. A csak-tudatosság állítása abból a szempontból, hogy az ismertetőjegyek visszatérnek a [buddha]-természetbe, azt jelenti, hogy a nyolc tudatosság nem rendelkezik saját lényegiséggel, csupán a *tathátagarbhá* jeleníti meg ezeket egyformán. Minden ismertetőjegy megszűnik. A *[Vimalakírti]-szútra* azt mondja: „Minden lény fel van ruházva a *nirvána* ismertetőjegyével, nincs más megszűnés stb.”²² A *Lankavatára-szútra* azt mondja: „A nyolcadik [tudatosság] elpusztíthatatlan jellegzetességgel bír, nincs jellegzetessége, így a [többi tudatosságnak] sincs jellegzetessége.”²³ Több szöveg is ehhez hasonlóan bizonyítékul szolgálhat.²⁴

五攝相歸性故說唯識。謂此八識皆無自體。唯是如來藏平等顯現。餘相皆盡。經云一切眾生即涅槃相。不復更滅等楞伽云不壞相有八。無相亦無相。如是等文成證非一。

A hatodik szinten megkezdődik az észlelés rekonstrukciója, amelynek kiindulópontja a teljesen tiszta *tathatá*, amelyre a világ összes jelensége támaszkodik. Fontos hangsúlyozni, hogy az új jógácsára iskola álláspontja szerint a *tathatá* mozdulatlan, nem vesz részt aktívan a jelenségvilág létrehozásában, a régi jógácsára iskola sajátossága pedig éppen ennek ellenkezője: a *tathatá* szoros kapcsolatban áll a jelenségvilággal.²⁵ Ezen a ponton Fazang számos *tathátagarbhá* műből idéz:

²¹ T35, no. 1733, p. 347, a11–16.

²² Nem pontos idézet. Az eredeti szöveg: 諸佛知一切眾生畢竟寂滅，即涅槃相，不復更滅。T14, no. 475, p. 542, b18–19.

²³ T16, no. 670, p. 484, b21.

²⁴ T35, no. 1733, p. 347, a16–20.

²⁵ Lásd Lai 1986, Hamar 2007.

6. A csak-tudatosság állítása abból a szempontból, hogy az Abszolút átalakulása során jönnek létre a jelenségek, azt jelenti, hogy a *tatháगतagarbha* nem őrzi meg az öntermészetét, hanem a feltételekkel összhangban manifesztálja a nyolc tudatosságot, a tudatot és a tudati tényezőket, az észlelés tárgyait és a különböző jelenségeket. A *Lankávatára-szútra* azt mondja: „A *tatháगतagarbhát*, a rossz szokások kezdet nélküli idők óta tartó hatása (*vászáná*) miatt tároló tudatosságnak nevezik.”²⁶ A *Ghanavjúhaszútra* azt mondja: „Buddha azt mondta, hogy a *tatháगतagarbha* lesz az *álajavidnyána*.²⁷ Az ostobák nem ismerik fel, hogy a [*taháगata*]garbha az *álajavidnyána*.” Azt is mondja: „A *tatháगata* tiszta garbhája és a világi *álajavidnyána* olyan, mint az aranyból készült gyűrű: nem különböznek egymástól.”²⁸ Továbbá a *Srímálá-szútra*, a *Ratnagótravibhágamahájánottaratantra-sásztra* és *A hit felkeltése a mahájánában* mind ezt tanítja. Nem csak egy bizonyíték van erre.²⁹

六轉真成事故說唯識。謂如來藏不守自性。隨緣顯現八識王數相見種現。故楞伽云。如來藏為無始惡習所薰習故名為識藏。密嚴經云。佛說如來藏。以為阿賴耶。惡慧不能知藏即賴耶識。又云如來清淨藏。世間阿賴耶。如金作指環。展轉無差別。又勝鬘經實性論起信論皆說此義成證非一。

A hetedik szinten Fazang bevezeti a huayan buddhizmus jellegzetes paradigmáját, az elv és a jelenségek összeolvadását (*lishi ju rong* 理事俱融). Az előző szinten arra mutatott rá, hogy a jelenségek az Abszolútból származnak, ezen a szinten viszont azt emeli ki, hogy a jelenségek nem különböznek az Abszolúttól, mivel az Abszolútból származnak. Ugyanakkor azt sem mondhatjuk, hogy teljesen azonosak, az Abszolút és a jelenségek megőrzik saját jellegüket.

7. A csak-tudatosság állítása abból a szempontból, hogy az elv és a jelenségek tökéletesen összeolvadnak, azt jelenti, hogy a *tatháगतagarbha* teljes lényegével, a feltételekkel összhangban létrehozza a jelenségeket, de öntermészete eredendően nem született és nem szűnik meg. Az elv és a jelenségek összeolvadnak és akadálytalanok, így az egy-tudat és a két igazság akadálytalanok. *A hit felkeltése* azt mondja: „Az egy-tudatra támaszkodik a két kapu: az egyik az Abszolút kapuja, a másik a *szamszára* kapuja. Ez a két kapu minden dharmát tartalmaz.”³⁰ A *Srímálá-szútra* azt mondja: „A természetétől fogva tiszta tudat nem szennyezett és szennye-

²⁶ T16, no. 672, p. 619, c1–5; T16, no. 670, p. 510, b4–11.

²⁷ T16, no. 681, p. 747, a17; T16, no. 682, p. 776, a13.

²⁸ T16, no. 681, p. 747, a19; T16, no. 682, p. 776, a15–16.

²⁹ T35, no. 1733, p. 347, a20–27.

³⁰ T32, no. 1666, p. 576, a5–7; T32, no. 1667, p. 584, c5–6

zett. Nehéz ezt megérteni.³¹ A következő a magyarázata: „nem szennyezett és szennyezett” azt mutatja meg, hogy a tiszta [Buddha]-természet összhangban a szennyezett [feltételekkel] teljes lényegével létrehozza a konvencionális világot. Ez a *szamszára* kapuja. A „Szennyezett és még sem szennyezett” arra világít rá, hogy a szennyezett [feltételek] örökké tiszták, eredendően azonosak az abszolút igazsággal. Ez az Abszolút kapuja. Ez azt magyarázza, hogy [egyrészt] a szennyezett, amely azonos a tiszttal, nem akadályozza az Abszolútot, de mégis örökké köznapinak marad; [másrészt] a tiszta, amely azonos a szennyezettel, nem rombolja le a köznapit, és mégis örökké Abszolút marad. Így az egy-tudatban akadálytalanul [ellentmondás nélkül] megvan mindkét igazság. Elmélkedj ennek jelentésén, hogy megértsed! *Az emberséges király szútra* azt mondja: „Az igazság szempontjából kettő, a megszabadulás szempontjából pedig egy.”³² A [*Mahájána-szamgrahópanibandhana*] értekezés azt mondja: „Az értelmi akadály³³ [okozza] a rendkívüli vakságot, ami nem más, mint a ragaszkodás az Abszolút és a közönséges megkülönböztetéséhez.”^{34 35}

七理事俱融故說唯識。謂如來藏舉體隨緣成辦諸事。而其自性本不生滅。即此理事混融無礙。是故一心二諦皆無障礙。起信論云。依一心法有二種門。一心真如門。二心生滅門。然此二門皆各總攝一切法。勝鬘經云。自性清淨心。不染而染。難可了知。染而不染。亦難可了知。解云。不染而染。明性淨隨染舉體成俗。即生滅門也。染而不染。門即染常淨本來真諦。即真如門也。此明即淨之染不礙真而恒俗。即染之淨不破俗而恒真。是故不礙一心雙存二諦。此中有味深思當見。經云於諦常自二。於解常自一。論云智障極盲闇。謂真俗別執。皆此義也。

A jógácsára utolsó három szintje azt a látásmódot tárja fel, amellyel a huayan egzegéták értelmezésében az *Avatamszaka-szútrát* tanító Buddha rendelkezett, amikor megvilágosodott. A megvilágosodás állapotában szemlélt világot nevezik *dharma-dhátunak*, s ennek a világnak a jelenségeire jellemző, hogy kölcsönösen akadálytalanok és azonosak egymással. Ezt a világot Indra hálójához ha-

³¹ Ez nem pontos idézés, a szútra eredeti szövege: 自性清淨心而有染污難可了知。有二法難可了知。謂自性清淨心。難可了知。彼心為煩惱所染亦難了知。如此二法。 T12, no. 353, p. 222, c3–6.

³² T08, no. 245, p. 829, a20; T08, no. 246, p. 839, a20.

³³ A jógácsára két akadályt (*avarana-dvaja*, *erzhang* 二障) különböztet meg, amelyek alapvetően meghatározzák az emberi létezés feltételeit. Az egyik az érzelmi akadály (harag, félelem, büszkeség stb.), a másik pedig az értelmi akadály, amely a valóság téves szemléletéből, s az én-fogalom kialakulásából fakad. Lásd Muller 2007.

³⁴ T31, no. 1595, p. 153, c7.

³⁵ T35, no. 1733, p. 347, a27–b11.

sonlíják, amely a huayan buddhizmus közkedvelt metaforája. Fazang a nyolcadik szinten a jelenségek akadálytalanságának leírásával folytatja:

8. A csak-tudatosság állítása abból a szempontból, hogy a jelenségek kölcsönösen tartalmazzák egymást, azt jelenti, az elv természete tökéletesen magában foglalja a [jelenségeket] és akadálytalan, és az elv hozza létre a jelenségeket, így azok is magukba foglalnak mindent és kölcsönösen akadálytalanok. Akár az „egyik” lép be az „összesbe”, akár az „összes” lép be az „egybe”, semmilyen akadályba nem ütköznek. Az [*Avatamszaka-szútra*] azt mondja: „Egy [dolog] által számtalan [dolgot] megért, számtalan [dolog] által egy dolgot megért, stb.”³⁶ A *Vajrócsana Buddha* fejezet azt mondja: „A Lótusz-tár világban minden egyes porszem magában foglalja a *dharmadhatut*.”³⁷ Ez a fejezet később azt is mondja: „Minden egyes porszemben megjelenik, ahogy a három rosszlétben a lények, az istenek, az emberek és az aszurák elnyerik korábbi tetteik jutalmát.”³⁸ Sok hasonló szöveg található az [*Avatamszaka*]-szútrában.³⁹

八融事相入故說唯識。謂由理性圓融無礙。以理成事事亦鎔融。互不相礙。或一入一切。一切入一。無所障礙。上文云一中解無量無量中解一等。舍那品云於此蓮華藏世界海之內一一微塵中見一切法界。又此品下云於一微塵中現有三惡道天人阿修羅各各受業報。如是等文廣多無量。如上下經說。

A jelenségek egyik tulajdonsága a 8. szinten hangsúlyozott kölcsönös akadálytalanság, a másik pedig a 9. szinten kifejtett kölcsönös azonosság. Mivel valamennyi jelenség az Abszolútból származik, így természetes, hogy végső soron azonosak egymással. Fazang így folytatja:

9. A csak-tudatosság állítása abból a szempontból, hogy a jelenségek azonosak egymással, azt jelenti, hogy az elvre támaszkodó jelenségek közt nincs különbség. Az elv szempontjából nincs különbség „ez” és „az” között. Ez teszi azonossá az egyik jelenséget a többivel. [Az *Avatamszaka-szútra*] azt mondja: „Ha egy világot megismersz, a többit is megismered.”⁴⁰

³⁶ T09, no. 278, p. 423, a1; T10, no. 279, p. 63, a1.

³⁷ T09, no. 278, p. 412, c7–8.

³⁸ T09, no. 278, p. 564, a20–21.

³⁹ T35, no. 1733, p. 347, b11–18.

⁴⁰ Nem pontos idézet, a szútra szövege: 知一世界即是無量無邊世界，知無量無邊世界即是一世界 T09, no. 278, p. 450, c17–19; 知一切世界入一世界；知一世界入一切世界, T10, no. 279, p. 299, a14–15.

Azt is mondja: „Tudja, hogy az »egy« azonos az »összessel« és az »összes« azonos az »egygyel«.”⁴¹ Ez a tanítás gyakran feltűnik a szútrában.⁴²

九全事相即故說唯識。謂依理之事事無別事。理既無此彼之異。令事亦一即一切。上經云知一世界即是一切世界。知一切世界即是一世界。又云知一即多多即一等。廣如經文說。

A tizedik szint a huayan buddhizmus végső igazsága, a jelenségek akadálytalan összefonódása, amelyet az Indra-háló metaforával írnak le. Indra nyakából egy hálószerű nyakék lóg le, s a rajta lévő gyémántok tükrözik a többi gyémántot. Egy gyémántban az is tükröződik, ahogy a többi gyémántban tükröződnek a gyémántok. Így egy végtelen tükröződési folyamat jön létre, amely azt szimbolizálja, ahogy a jelenségek hatnak egymásra. Fazang ezt írja:

10. A csak-tudatosság állítása abból a szempontból, hogy Indra-hálója akadálytalan, azt jelenti, hogy az „egy” magában foglalja az „összeset”, és az „összes” is magában foglalja az „összeset”. Egy kapu [jelenség] esetében végtelenül így folytatódik. Minden egyes kapunál [jelenségnél] ugyanígy. Ha helyesen elmélsz rajta, megérted. Az Indra-háló ekképpen végtelen módon tükröződik, mert a tudatosság, a *tathátagatagarbha* és a dharmatermészet tökéletesen összeolvadnak, s így a jelenségek akadálytalanokká válnak.⁴³

十帝網無礙故說唯識。謂一中有一切。彼一切中復有一切。既一門中如是重重不可窮盡。餘一一門皆各如是。思準可知。如因陀羅網重重影現。皆是心識如來藏法性圓融故。令彼事相如是無礙。廣如上下文說。

Ezt követően Fazang a csak-tudatosság tíz szintjét megfelelteti az öt tanításnak, amely a huayan iskola legismertebb, tanításokat osztályozó rendszere (*panjiao* 判教).⁴⁴ A *panjiao* a kínai buddhizmus egyik újítása, amelynek célja, hogy a látzólag ellentmondásos buddhista tanításokat rendszerbe foglalja, megmutatva, hogy minden tanítás harmonikusan megfér egymás mellett. Ugyanakkor a tanítások egyre mélyebb szempontból tárják fel az igazságot, így a kezdeti alaptanítástól eljutunk egészen a végső igazságig. A huayan iskola számára a végső igazságot az *Avatamszaka-szútra* képviselte, így az ebben kifejtett tanításokat tekintették a tökéletes tanításnak. Az első tanítás a hínájána, a második a

⁴¹ T09, no. 278, p. 446, a5.

⁴² T35, no. 1733, p. 347, b18–23.

⁴³ T35, no. 1733, p. 347, b23–28.

⁴⁴ Lásd Liu 1981, Hamar 2000b.

mahájána buddhizmus kezdeti tanai, amely a jógácsára és madhjamaka iskolát ölelte fel. A harmadik tanítás a tathágatagarbha iskola, amelyet a kínaiak külön iskolaként kezeltek, valójában a jógácsára iskolával együtt jelent meg. A negyedik tanítás a hirtelen tanítás, amely Fazang korában még nem a chan buddhizmust jelentette, hanem a *Vimalakirti-szútrában* kifejtett álláspontot, amely az ürességet szavakkal kifejezhetetlennek írja le. A huayan iskola negyedik és ötödik pátriárkája, Chengguan 澄觀 (738–839) és Zongmi 宗密 (780–841) a hirtelen tanítást egyértelműen a chan buddhizmussal azonosítja, s ez jelzi, hogy az ő idejünkben a chan buddhizmus már nagy népszerűségnek örvendett.⁴⁵ Az ötödik tanítás a tökéletes tanítás, ami nem más, mint az *Avatamszaka-szútra*, amely a huayan követők szerint Buddha végső tanítása. Az öt tanítás közül az első nem szerepel a tíz csak-tudatosság rendszerében Fazangnál. A tíz csak-tudatosság első három szintje a mahájána kezdeti tanításának felel meg, a következő négy a mahájána végső tanításának és a hirtelen tanításnak, míg az utolsó három a tökéletes tanításnak. Valamennyi mahájána tanítást közös tanításnak nevez, míg a huayan tanítást a különleges tanításnak, hogy ezzel fejezze ki a huayan tanok előbbségét. Fazang így fogalmaz:

Ez a tíz kapu [bemutatja] a csak-tudatosság elvét. Az első három a mahájána kezdeti tanítása, a következő négy a végső tanítás és a hirtelen tanítás, az utolsó három pedig a tökéletes tanítás különleges tanítása. Mind a tíz kapu a közös tanításhoz tartozik. A fentiekben elmagyaráztak az egész szútrára vonatkoznak, nem csak a [*Dasabhúrika* fejezet hatodik] szintjére. Továbbá itt most a tanítások szempontjából magyarázunk, de ha a gyakorlat szempontjából nézzük, akkor is tíz szintről beszélhetünk, ahogy *A huayan samádhi* első fejezetében leírtuk.⁴⁶

上來十門唯識道理。於中初三門約初教說。次四門約終教頓教說。後三門約圓教中別教說。總具十門約同教說。上來所明通一部經非局此地。又是約教就解而說。若就觀行亦有十重。如一卷華嚴三昧中說。

A tíz kaput a függően keletkezés tanítása szerint is csoportosíthatjuk. A függően keletkezést (*pratítja-szamutpáda*) Buddha eredetileg azért tanította, hogy rámutasson arra, minden szenvedés forrása a tudatlanság, amelyből a vágyak fakadnak, s ez hozza létre a folyamatos újjászületést. A tanítás egy másik szempontból ugyanakkor azt is kifejezi, hogy a dolgok egymással szoros kapcsolatban állnak, egyik dologból következik a másik.⁴⁷ Ezt a gondolatot folytatva a kí-

⁴⁵ Lásd Gregory 1991: 137–141, 144–153.

⁴⁶ T35, no. 1733, p. 347, b28–c4.

⁴⁷ Hamar 2009.

nai buddhista gondolkodók szerint a jógácsára iskola az *álajavidnyána* függően keletkezést tanította, mivel az iskola szerint a külső világ az *álajavidnyánában* tárolt, s egy adott impulzusra aktivizálódó karmacsírákból születik meg. A tíz csak-tudatosság első négy szintje állítható ezzel párhuzamba. A következő három szint a létezés végső forrásának a *tathágotagarbhát* jelöli meg, így ezek a *tathágotagarbha* függően keletkezést tanítják. Az utolsó három szint pedig a *dharmadhátu*, a világ összes létezőjének összefüggéseit tárja fel, így ez a *dharmadhátu* függően keletkezés, amely a huayan buddhizmus sajátossága. Érdekes megjegyezni, hogy a negyedik szintnek – a hét tudatosság visszavezetése az *álajavidnyánába* – a mahájána kezdeti tanításához kellene tartoznia, Fazang azonban a végső tanításhoz rendeli.⁴⁸

Fazang a tíz csak-tudatosság leírását azzal fejezi be, hogy ebben az esszéjében a tanítás, azaz az elmélet szempontjából mutatta be ezt a kérdést, de a gyakorlat, a meditáció szempontjából is meg lehet ezt közelíteni. Ezen a ponton utal az *Értekezés a huayan számádhiról* (*Huayan sanmei zhang* 華嚴三昧章) című műre, amely Kínában elveszett, Japánban viszont fennmaradt. Kiderült, hogy ez a mű azonos az *Értekezés a huayan bodhicsitta fogadalomról* (*Huayanfa putixin zhang* 華嚴發菩提心章) című művel.⁴⁹ Kamata Shigeo úgy véli, hogy az itt szereplő forma és üresség tíz kapujának meditációját (*sekong zhang shimen zhiguan* 色空章十門止觀) tekinthetjük a tíz csak-tudatosság meditációjának.⁵⁰

Ha a fentiek alapján megpróbáljuk rekonstruálni a huayan meditációt, akkor két fázist különböztethetünk meg: dekonstrukciót és rekonstrukciót. Az első fázisban a gyakorló dekonstruálja a szokványos észlelési módot, s ennek során feladja az alany és tárgy szokásos megkülönböztetését, míg végül eljut a *tathágotagarbháig*. A második fázisban viszont rekonstruálja az észlelését a *tathágotagarbha*, a végső valóság alapján, amelyből minden jelenség ered. Ennek során felismeri a dolgok végtelen összefüggéseit, s így megszületik benne a huayan szemlélet.

A tíz csak-tudatosság két fázisa így foglalható össze:

A. Dekonstrukció

1. tudat – tudati tényezők, tárgyak
2. tudat – tudati tényezők
3. tudat
4. *álajavidnyána*
5. *tathágotagarbha*

B. Rekonstrukció

6. teremtő *tathágotagarbha*

⁴⁸ Lásd Fujimaru 1994: 690–691.

⁴⁹ T 1878.

⁵⁰ T45, no. 1878, p. 654, a29-b29; Kamata 1965: 519–520.

7. a *tathátagarbha* akadálytalansága
8. jelenségek akadálytalansága
9. jelenségek azonossága
10. Indra-háló

Chengguan módosítása

A huayan iskola negyedik pátriárkája, Chengguan kommentárjában részletesen magyarázza a „három világ csak-tudat” jelentését, s ekkor Fazanghoz hasonlóan ő is kitér a tíz tudatosság elméletére, azonban némi változtatást vezet be.⁵¹ A következő tíz egy-tudatot sorolja fel:⁵²

1. az egy-tudat nem valós állítása (*jiashuo yixin* 假說一心),
2. az egy-tudat állítása abból a szempontból, hogy az észlelés alanya és tárgya egyaránt létezik (*xiangjian jucun gu shuo yixin* 相見俱存故說一心),
3. az egy-tudat állítása abból a szempontból, hogy az észlelés tárgya visszatér az észlelés alanyába (*shexiang guijian gu shuo yixin* 攝相歸見故說一心),
4. az egy-tudat állítása abból a szempontból, hogy a tudati tényezők visszatérnek a tudatba (*sheshu guiwang gu shuo yixin* 攝數歸王故說一心),
5. az egy-tudat állítása abból a szempontból, hogy az ágak visszatérnek a gyökérbe (*yi mo guiben gu shuo yixin* 以末歸本故說一心),
6. az egy-tudat állítása abból a szempontból, hogy a jelenségek visszatérnek a [Buddha]-természetbe (*shexiang guixing gu shuo yixin* 攝相歸性故說一心),
7. az egy-tudat állítása abból a szempontból, hogy jelenségek és a természet egymásba olvadnak (*xingxiang jurong gu shuo yixin* 性相俱融故說一心),
8. az egy-tudat állítása abból a szempontból, hogy jelenségek tartalmazzák egymást (*rongshi xiangru gu shuo yixin* 融事相入故說一心),
9. az egy-tudat állítása abból a szempontból, hogy a jelenségek azonosak egymással (*quanshi xiangji gu shuo yixin* 全事相即故說一心),
10. az egy-tudat állítása abból a szempontból, hogy az Indra-háló akadálytalan (*diwang wuai gu shuo yixin* 帝網無礙故說一心).

Két változtatás rendkívül szembetűnő. Az egyik, hogy míg Fazang csak-tudatosságról beszélt, addig Chengguan egy-tudatról. Kétségtelen, ezzel hangsúlyozta *A hit felkeltése a mahájánában* című mű jelentőségét, amely bevezeti az egy-tudat fogalmát. Az egy-tudatnak két aspektusát különbözteti meg: a nirvánát és a szamszárát. Ez a mű amellet foglal állást, hogy az abszolút tudat megjelenik a szennyezett jelenségek világában is, nem csak teljesen tiszta aspek-

⁵¹ Chengguan életrajzát lásd Hamar 1998b, 2002.

⁵² *Dafangguang fo huayan jing shu* 大方廣佛華嚴經疏, T35, no. 1735, p. 806, b28-p. 807, a10.

tussal rendelkeznek. Ez az értekezés nagy hatást gyakorolt a huayan buddhizmus, s az egész kelet-ázsiai buddhizmus fejlődésére. A másik fontos változtatás, hogy Chengguan első szintre helyezi a hínájána tanítást, amely meglepő, mivel a hínájána nem tanította, hogy a külső tárgyak nem léteznek. Chengguan tömören így magyarázza ezt:

A [hínájána] azt tanítja, hogy valóban léteznek a külső dharmák, de a tudat mozdítja ezeket. A következő kilenc kapu valóban csak egy-tudat.⁵³

謂實有外法但由心變動故。下之九門實唯一心。

Elég homályos, hogy mit értett Chengguan azon, hogy a külső dharmákat a tudat mozdítja, de talán utalhat ez arra, hogy a külső tárgyak észlelését a tudat befolyásolja. A következő öt szint teljesen megegyezik Fazang rendszerével. A hetedik szint azonban, amelyik Fazangnál a hatodik, eltér. Fazang hatodik szintjét, amely szerint az Abszolút átalakulása során jönnek létre a jelenségek, Chengguan kihagyta, helyette bevezette azt, hogy a jelenségek és a természet egymásba olvadnak. Fazangnál a hetedik helyen az elv és a jelenségek tökéletes összeolvadása állt, amely hasonló Chengguan jelenség és természet egymásba olvadásához. Az utolsó három teljesen azonos.

A japán kegon szerzetes, Gyōnen 凝然 (1240–1321) szerint Chengguan azért változtatta meg Fazang rendszerét, mert a csak-tudatosság tíz szintjét összhangba akarta hozni a négy *dharmadhātu* elméletével,⁵⁴ amely saját újítása volt a huayan filozófiában.⁵⁵ Ez elképzelhető, bár Chengguan sehol nem vont párhuzamot a két elmélet között. Chengguan filozófiájának jellemzője, hogy az összes buddhista tanítást magában foglalja, így valószínűleg ennek köszönhető, hogy a hínájána tanokról sem feledkezett meg. Ugyanez érvényes Xuanzang jógácsára iskolájára, amelyet Fazang élesen támadott, Chengguan viszont szintén nem zárta ki, gyakran utalt tanításaira.⁵⁶ A Kínában fejlődő jógácsára, amelyre a huayan iskola is támaszkodik, és Xuanzang újonnan Indiából hozott jógácsára tanainak harmonizálása fejeződik ki a jelenségek és természet egymásba olvadásában a hetedik szinten.⁵⁷

Chengguan nem az öt tanítás hagyományos elnevezését használja, hanem az elsőt hínájánána tanításnak mondja, a következő hármát átmeneti tanításnak

⁵³ T35, no. 1735, p. 806, b28–29.

⁵⁴ Chengguan elméletét a négy *dharmadhātu*ról lásd Hamar 1998a.

⁵⁵ Gyōnen számos művet írt az egy-tudat tíz szintjéről. Lásd Jin 1989a, b; Muramaki 1995: 41–47.

⁵⁶ Lásd Hamar 2009.

⁵⁷ Néha a *faxiangzongot* a kínai jógácsárának tekintik, míg a *faxiangzongot* Xuanzang iskolájának. Valójában a két kifejezés jelentése ennél összetettebb. Lásd Hamar 2007.

(*quanjiao* 權教), az azt követő négyet valós tanításnak (*shijiao* 實教), s az utolsó hármatot tökéletes tanításnak.

Zongmi módosítása

Chengguan tanítványa, Zongmi a huayan iskola ötödik pátriárkája, de egyúttal a chan iskola Heze Shenhui 菏泽神会 (670–762) ágának is pátriárkája. Tanításainak jellemzője a két iskola tanainak összehangolása volt (*jiaochan yizhi* 教禪一致). Nem követte a Fazang-tanítások osztályozását, hanem eredeti módon a nem buddhista tanokat, a konfucianizmust és a taoizmust is beépítette ebbe a rendszerbe, s a legmagasabb szintre azt a tanítást helyezte, amelyik feltárja a természetet.⁵⁸

Zongmi Chengguanhoz hasonlóan egy-tudatról beszél, de csak öt szintet különböztet meg:⁵⁹

1. a srávakák, aki nem ismerik a dharmák [ürességét], a nem-valós egy-tudatot tanítják (*yufa shengwen jiao jiashuo yixin* 愚法聲聞教假說一心),

2. a mahájána átmeneti tanítása megvilágítja, hogy a különböző magokat érlelő *álajavidnyána* az egy-tudat (*dasheng quanjiao ming yishu laiye ming wei yixin* 大乘權教明異熟賴耶名為一心),

3. a mahájána valós tanítása megvilágítja, hogy a *tatháगतagarbha* és az *álajavidnyána* az egy-tudat (*dasheng shijiao ming rulaizang zangshi wei shi yixin* 大乘實教明如來藏識唯是一心),

4. a mahájána hirtelen tanítása azt tanítja, hogy a szennyezettség és tisztaság meghaladása az egy-tudat (*dasheng dunjiao minjue ranjing gu shuo yixin* 大乘頓教泯絕染淨故說一心),

5. a tökéletes tanítás azt tanítja, hogy az összes létező azonos az egy-tudattal (*zonggai wanyou ji shi yixin* 一乘圓教總該萬有即是一心).

Az átmeneti tanítás felöleli Chengguan rendszerének második, harmadik és negyedik szintjét, míg a valós tanítás az ötödik és hatodik szintjét. A hetedik szintet, amely a *tatháगतagarbha* tanítás legmagasabb szintje, Zongmi átnevezte hirtelen tanításnak, s ezzel a chan buddhizmusnak előkelőbb helyet biztosított. Míg a valós tanítás második szintje „a szennyezettség és tisztaság visszatér a *tatháगतagarbhába*” (*zongshe ranjing gui rulaizang* 總攝染淨歸如來藏) azt fejezi ki, hogy minden jelenség végső soron a tiszta tudatból származik, a hirtelen tanítás felszámolja ezt a kettősséget. Zongmi ezt írja:

⁵⁸ Gregory 1991, 165.

⁵⁹ Zongmi két művében magyarázza az egy-tudat tíz szintjét: 1. Chengguan kommentárjához írt kommentárban (*Huayan jing xingyuanpin shuchao* 華嚴經行願品疏鈔, XZJ 7, p. 843, b16-p. 846, a1), 2. *A tökéletes megvilágosodás szútrához* írt kommentárjában (*Yuanjue jing dashu* 圓覺經大疏 XZJ 14, p. 276, a2-p. 277, a4.).

A negyedik a mahájána hirtelen tanítása, amely a szennyezettség és tisztaság felülmúlása miatt hirdeti az egy-tudatot. Ez azt jelenti, hogy a tiszta gyökér-tudat eredendően nem rendelkezik a szennyezettség és tisztaság kettősségével. A téves felfogás szennyezettsége miatt átmenetileg nevezik tisztának [a tudatot]. A téves [felfogás] eredendően üres, és a tisztaság ismertetőjegyei is megszűnnek, s így az eredendően megvilágosodott tudat tisztasága megjelenik.⁶⁰

第四大乘頓教泯絕染淨故說一心。謂清淨本心。元無染淨對。妄想垢假說名淨。妄既本空。淨亦相盡。唯本覺心清淨顯現。

A chan buddhizmus álláspontja világosan kitűnik a fenti idézetből: az eredendően tiszta tudat a téves felfogás miatt válik szennyezetté, s amint ez a téves felfogás megszűnik, a tudat eredeti tisztaságában jelenik meg. A tökéletes tanítás szerint minden létező dolog csak-tudat. Ezen a szinten a gyakorló megvilágosodik, és belátja, hogy a tudatot nem lehet szavakkal jellemezni, és minden jelenség a tudatból származik. Mivel valamennyi jelenség az abszolút tudatból ered, így a huayan szemlélet szerint tartalmazzák egymást, azonosak egymással és számtalan módon hatnak egymásra. Zongmi a tökéletes tanítás esetében is a tiszta abszolút tudat jelentőségét hangsúlyozza, mint a huayan szemlélet előfel-tételét, s így megteremti a chan és huayan harmóniáját.

Az ötödik a tökéletes tanítás, [amely szerint] minden létező egy-tudat. Ez azt jelenti, hogy [a gyakorló kezdetben] nem tudja, hogy a tudat felülmúlja a [jelenségek] ismertetőjeleit. A megvilágosodás [pillanatában] az ismertetőjelek megszűnnek, s így a csak-tudat megjelenik. Az összes észlelt jelenség a tudat. Csak ekkor lehet megérteni a tudat végső természetét. Ahogy a huayan tanítja: mivel minden abszolút tudat, így jön létre a három aspektus.⁶¹

第五一乘圓教總該萬有即是一心。謂未知心絕諸相。令悟相盡。唯心然見。觸事皆心。方了究竟心性。如華嚴說。良由皆即真心。故成三義。

A fentiekben láttuk, hogy a huayan iskola ptáriárkái, Fazang, Chengguan és Zongmi miként megszerezték a jógácsára tanításokat. A rangsor legaljára került Xuanzang indiai jógácsára tanítása, utána következett a tathátagatgarbha tanítást felölelő kínai jógácsára, s legmagasabb szintre természetesen a huayan

⁶⁰ XZJ 7, p. 845, a11–13; XZJ 14, p. 276, b8–11.

⁶¹ XZJ 14, p. 276, b13–15. A másik változat némileg eltér. Lásd XZJ 7, p. 845, a17–b3.

FAZANG 《華嚴經探玄記》	CHENGGUAN 《大方廣佛華嚴經疏》	ZONGMI 《華嚴經行願品疏鈔》 《圓覺經大疏》
<p>1. a csak-tudatosság állítása abból a szempontból, hogy az észlelés tárgya és alanya egyaránt létezik 一相見俱存故說唯識</p> <p>→ a mahájána kezdeti tanítása</p>	<p>1. az egy-tudat nem valós állítása 一門假說一心</p> <p>→ <i>hinajánána tanítás</i></p>	<p>1. a srávakák, aki nem ismerik a dharmák [ürességét], a nem-valós egy-tudatot tanítják 第一愚法聲聞教假說一心</p>
<p>2. a csak-tudatosság állítása abból a szempontból, hogy az észlelés tárgyait visszavezetjük az észlelés alanyához 二攝相歸見故說唯識</p> <p>→ a mahájána kezdeti tanítása</p>	<p>2. az egy-tudat állítása abból a szempontból, hogy az észlelés alanya és tárgya egyaránt létezik 二相見俱存故說一心</p> <p>→ <i>átmeneti tanítás</i></p>	<p>2. a mahájána átmeneti tanítása megvilágítja, hogy a különböző magokat érlelő <i>ájtavidnyána</i> az egy-tudat 第二大乘權教明異熟賴耶名為一心</p> <p>2.a. az egy-tudat állítása abból a szempontból, hogy az észlelés alanya és tárgya egyaránt létezik 一相見俱存故說一心</p>
<p>3. a csak-tudatosság állítása abból a szempontból, hogy a tudati tényezők visszatérnek a tudatba 三攝數歸王故說唯識</p> <p>→ a mahájána kezdeti tanítása</p>	<p>3. az egy-tudat állítása abból a szempontból, hogy az észlelés tárgya visszatér az észlelés alanyába 三攝相歸見故說一心</p> <p>→ <i>átmeneti tanítás</i></p>	<p>2.b. az egy-tudat állítása abból a szempontból, hogy az észlelés tárgya visszatér az észlelés alanyába 二攝相歸見故說一心</p>

FAZANG 《華嚴經探玄記》	CHENGGUAN 《大方廣佛華嚴經疏》	ZONGMI 《華嚴經行願品疏鈔》 《圓覺經大疏》
<p>4. a csak-tudatosság állítása abból a szempontból, az ágak visszatérnek a gyökérbe 四以未歸本故說唯識</p> <p>→ a mahájána végső tanítása és a hirtelen tanítás</p>	<p>4. az egy-tudat állítása abból a szempontból, hogy a tudati tényezők visszatérnek a tudatba 四攝數歸王故說一心</p> <p>→ átmeneti tanítás</p>	<p>2.c. az egy-tudat állítása abból a szempontból, hogy a tudati tényezők visszatérnek a tudatba 三攝所歸王說一心</p>
<p>5. a csak-tudatosság állítása abból a szempontból, hogy az ismertetőjegyek visszatérnek a [buddha]-természetbe 五攝相歸性故說唯識</p> <p>→ a mahájána végső tanítása és a hirtelen tanítás</p>	<p>5. az egy-tudat állítása abból a szempontból, hogy az ágak visszatérnek a gyökérbe 五以未歸本故說一心</p> <p>→ valós tanítás</p>	<p>3. a mahájána valós tanítása megvilágítja, hogy a <i>taihátatagarbha</i> és az <i>ájjajvidnyána</i> az egy-tudat 第三大乘實教明如來藏藏識唯是一心</p> <p>3.a az egy-tudat állítása abból a szempontból, hogy a hét tudatosság visszatér az <i>ájjajvidnyánába</i> 一攝前七識歸於藏故說一心</p>
<p>6. a csak-tudatosság állítása abból a szempontból, hogy az Abszolút átalakulása során jönnek létre a jelenségek 六轉真成事故說唯識</p> <p>→ a mahájána végső tanítása és a hirtelen tanítás</p>	<p>6. az egy-tudat állítása abból a szempontból, hogy a jelenségek visszatérnek a [buddha]-természetbe 六攝相歸性故說一心</p> <p>→ valós tanítás</p>	<p>3.b. az egy-tudat állítása abból a szempontból, hogy a szennyezett és tiszta visszatérnek a <i>taihátatagarbhába</i> 二總攝染淨歸如來藏故說一心</p>

<p>7. a csak-tudatosság állítása abból a szempontból, hogy az elv és a jelenségek tökéletesen összeolvadnak 七理事俱融故說唯識</p> <p>→ <i>a mahájána végső tanítása és a hirtelen tanítás</i></p>	<p>7. az egy-tudat állítása abból a szempontból, hogy jelenségek és a természet egymásba olvadnak 七性相俱融故說一心</p> <p>→ <i>valós tanítás</i></p>	<p>4. a mahájána hirtelen tanítása azt tanítja, hogy a szennyezettség és tisztaság meghaladása az egy-tudat 第四大乘頓教泯絕染淨故說一心</p>
<p>8. a csak-tudatosság állítása abból a szempontból, hogy a jelenségek kölcsönösen tartalmazzák egymást 八融事相入故說唯識</p> <p>→ <i>a tökéletes tanítás</i></p>	<p>8. az egy-tudat állítása abból a szempontból, hogy jelenségek tartalmazzák egymást 八融事相入故說一心</p> <p>→ <i>a tökéletes tanítás</i></p>	<p>5. a tökéletes tanítás azt tanítja, hogy az összes létező azonos az egy-tudattal 第五一乘圓教總該萬有即是一心</p> <p>5.a. az egy-tudat állítása abból a szempontból, hogy jelenségek tartalmazzák egymást 一融事相入故說一心</p>
<p>9. a csak-tudatosság állítása abból a szempontból, hogy a jelenségek azonosak egymással 九全事相即故說唯識</p> <p>→ <i>a tökéletes tanítás</i></p>	<p>9. az egy-tudat állítása abból a szempontból, hogy a jelenségek azonosak egymással 九全事相即故說一心</p> <p>→ <i>a tökéletes tanítás</i></p>	<p>5.b. az egy-tudat állítása abból a szempontból, hogy a jelenségek azonosak egymással 二融事相即故說一心</p>
<p>10. a csak-tudatosság állítása abból a szempontból, hogy Indra-hálója akadálytalan 十帝網無礙故說唯識</p> <p>→ <i>a tökéletes tanítás</i></p>	<p>10. az egy-tudat állítása abból a szempontból, hogy az Indra-háló akadálytalan 十帝網無礙故說一心</p> <p>→ <i>a tökéletes tanítás</i></p>	<p>5.c. az egy-tudat állítása abból a szempontból, hogy az Indra-háló akadálytalan 三帝網無盡故說一心</p>

tanítások kerültek. Az elméletet Fazang dolgozta ki, de Chengguan és Zongmi is módosította, hogy jobban illeszkedjen filozófiájukhoz. Chengguanra jellemző, hogy valamennyi buddhista tanítást felölelt, így a hínájánát sem hagyta ki ebből a rendszerből. Zongmi a chan buddhizmus hatására a chan és huayan szintézisét teremtette meg.

FELHASZNÁLT IRODALOM

- Chen, Jinhua 2007. *Philosopher, Practitioner, Politician: The Many Lives of Fazang (643–712)*. Leiden: Brill.
- Fujimaru, Kaname 藤丸 要 1994. „Kegon jūjū yuishiki setsu ni kan suru ichi kōsatsu 華嚴十重唯識説に関する一考察.” In: *Nakanishi Chikai sensei kanreki kinen ronbunshū: Shinran no bukkyō* 中西智海先生還暦記念論文集：親鸞の仏教. Kyoto: Nagatabunshōdō, 679–698.
- Gimello, Robert M. 1976. *Chih-yen and the Foundation of Hua-yen Buddhism*. (Ph.D. dissertation, Columbia University)
- Gregory, Peter N. 1991. *Tsung-mi and the Sinification of Buddhism*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- Hamar Imre 1994. „Jógácsára, a csak-tudat filozófia – Részlet a Lankávatára szútrából.” In: Fehér Judit (szerk.) *Tibeti Buddhista filozófia*. [Az Orientalisztikai Munkaközösség Történelem és Kultúra sorozata.] Budapest: Balassi Kiadó, 59–76.
- Hamar Imre 1995. „A »csak-tudatoság« logikai bizonyítása – Vaszubandhu: A húsz versszak kommentárja.” In: Fehér Judit (szerk.) *Buddhista logika*. [Az Orientalisztikai Munkaközösség Történelem és Kultúra sorozata.] Budapest: Balassi Kiadó, 61–78.
- Hamar Imre 1998a. „Chengguan’s Theory of Four Dharma-dhātus.” *Acta Orientalia Hung.* 51.1–2: 1–19.
- Hamar Imre 1998b. *Kínai buddhizmus a középkorban – Cs’eng-kuan élete és filozófiája*. [Történelem és kultúra 15.] Budapest: Balassi Kiadó–Orientalisztikai Munkaközösség.
- Hamar Imre 2000a. „Az abszolút tudat és a természet-keletkezés fogalma a kínai buddhizmusban.” In: Hamar Imre – Salát Gergely (szerk.) *Mítoszok és vallások Kínában*. Budapest: Balassi Kiadó, 50–65.
- Hamar Imre 2000b. „A buddhista tanok rendszerezése Kínában.” In: Puskás Ildikó (szerk.) *Állandóság a változásban, T’ung-Pien. Tőkei Ferenc 70. születésnapjára*. Budapest: Politika + Kultúra Alapítvány, 382–397.
- Hamar Imre 2002. *A Religious Leader in the Tang: Chengguan’s Biography*. [Studia Philologica Buddhica Occasional Paper Series XII.] Tokyo: The International Institute for Buddhist Studies of The International College for Advanced Buddhist Studies.
- Hamar Imre 2007. „A Huayan Paradigm for Classification of Mahāyāna teachings: The Origin and Meaning of *Faxiangzong* and *Faxingzong*.” In: Hamar, Imre (ed.) *Reflecting Mirrors: Perspectives on Huayan Buddhism*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 195–220.
- Hamar Imre 2009. „Egy Nágárdzsuna-mű a Csoma Gyűjteményben – A függő keletkezés.” *Távolkeleti Tanulmányok* 1.1: 27–42.
- Jin, Young You 陳 永裕 1989a. „Kegon jūjū yuishiki no chūshaku ni mirareru Gyōnen kyōgaku no tokushoku 華嚴十重唯識の注釈にみられる凝然教学の特色.” *Komazawa daigaku bukkyō gakubu ronshū* 駒沢大学仏教学部論集 20: 287–297.
- Jin, Young You 陳 永裕 1989b. „Kegon jūjū yuishiki ni okeru tenshin jōji no kōsatsu 華嚴十重唯識における転真成事の一考察.” *Indogaku bukkyōgaku kenkyū* 印度学仏教学研究 75 (38.1): 241–243.

- Kamata Shigeo 鎌田茂雄 1965. *Chūgoku kegon shisōshi no kenkyū* 中国華嚴思想の研究. Tokyo: Tōkyō Daigaku Shuppankai.
- Lai, Whalen 1986. „The Defeat of Vijñāptimatratā in China: Fa-tsang on Fa-hsing and Fa-hsiang.” *Journal of Chinese Philosophy* 13: 1–19.
- Liu Ming-Wood 1981. „The P’an-chiao System of the Hua-yen School in Chinese Buddhism.” *T’oung Pao* 67: 10–47.
- Liu Ming-Wood 1985. „The Mind-only Teaching of Ching-ying Hui-yüan: An Early Interpretation of Yogācāra Thought in China.” *Philosophy East and West* 35.4: 351–376.
- Lusthaus, Dan 2002. *Buddhist Phenomenology: A Philosophical Investigation of Yogācāra Buddhism and the Ch’eng Wei-shih lun*. London: RoutledgeCurzon.
- Muller Charles 2007. „Wōnhyo’s Reliance on Huiyuan in his Exposition of the Two Hindrances.” In: Hamar, Imre (ed.) *Reflecting Mirrors: Perspectives on Huayan Buddhism*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 281–296.
- Murakami, Takashi 村上俊 1995. „Jūjū yuishiki setsu ni tsuite 十重唯識説について.” *Ryūkoku daigaku daigakuin kiyō* 龍谷大学大学院紀要 16: 1–16.
- Nakamura, Kaoru 中村薫 1991. „Kenju daishi Hōzō no jūjū yuishiki setsu ni tsuite 賢首大師法蔵の「十重唯識説」について.” *Dōhō daigaku ronsō* 同朋大学論叢 64–65: 101–124.
- Paul, Diana Y. 1981. „The Structure of Consciousness in Paramārtha’s Purported Trilogy.” *Philosophy East and West* 31.3: 297–319.

GERGELY GABRIELLA

FACHENG ÉLETE ÉS FORDÍTÓI TEVÉKENYSÉGE

1. BEVEZETÉS

A tibeti és kínai buddhizmus közös történelme során számos kéziratkegyszer született kínai és tibeti nyelven, melyek lényeges összekötő kapcsot jelentettek a két birodalom vallási életében. Tibetben a kínai kultúra terjesztésében fontos szerepet játszott a buddhizmus mint finom diplomáciai eszköz, amelyet túlnyomó részben mindkét ország uralkodói támogattak.

A buddhizmus tradíciójának Tibetben való elterjedésével kapcsolatosan három tibeti uralkodó munkáját emelik ki a történetírók.

1. Az első tankirály, akit a kínai krónikák is császárnak illő tisztelettel említettek, Srong-btsan sgam-po¹ idején (uralk. megközelítőleg 618–649) érkezett a buddhizmus Tibetbe, és már ekkor, a 7. század első felében megkezdődött a vallásos iratok terjesztése.

2. A buddhista tárgyú munkák nagyarányú fordítása azonban csak később, a nyolcadik század második felében indult el Khri-srong-lde-b(r)tsan uralkodása alatt (755–797).

3. A szent iratok fordítási munkálatai valamivel később, a harmadik tibeti tankirály, Ral-pa-can (815–841) vezetése alatt érték el tetőpontjukat. Az uralkodói támogatás egyben a buddhista irodalom fordítási munkálatainak központosítását, egységesítését is jelentette, ami hatással volt a tibeti buddhizmus fejlődésére.

A chan 禪 buddhizmus tanítása volt az első, mely a kínai buddhizmus részéről elsőként átlépte a tibeti határt, valamivel megelőzve a buddhizmus indiai ágát, amely ennek ellenére később mégis az uralkodó irányzattá vált Tibetben.

A kínai buddhizmus ugyan elsőként a chan iskola szövegein keresztül jelent meg Tibetben, de emellett természetesen – szintén kínai, illetve az azzal együtt jelen lévő indiai hatásra – a tan más elemei is terjedtek,² és így, ezen iratok mel-

¹ A kínai feljegyzésekben neve: Qi zong long zan 棄宗弄讚. Bushell 1880: 443; Tsepon 1988. 35; *Jiu tang shu*. 1975. (vol. 16. j. 196.): 5221.

² A kilencedik századra a chan buddhizmus jelentősen háttérbe szorult, később pedig megváltozott formában a tibeti buddhizmus *rjogs-chen* tradíciójában jelent meg újra.

lett számos más, a buddhista irodalom alapmunkájának számító kézirattekercs is kínai nyelven érkezett a tibeti szerzetesekhez.

A kolostorok építése, szerzetesi közösségek alapítása és világi hívek térítése mellett fontos volt a szent iratok, skolasztikus értekezések és kommentárok fordítása, hogy azok szövegei valamennyi tudós számára hozzáférhetőek legyenek. Továbbá a szóbeli tanítások és szövegmagyarázatok alapján készített hallgatói jegyzetek is fontos források voltak a buddhista tanítások tanulmányozói számára.

A buddhizmus központjaiban fordítói közösségek jöttek létre, ahol indiai, kínai és tibeti szerzetesek dolgoztak a buddhista irodalom iratainak fordításán. Számos többnyelvű szerzetes dolgozott együtt, hogy a buddhizmus klasszikus szövegeit más nyelveken is elérhetővé tegyék, és kommentárjaikkal, önálló írásaikkal világosabbá tegyék a szövegek lényeges elemeit.

A szerzetesi közösségek fennmaradásának alapvető feltétele volt, hogy a világi életet élők befogadják és támogassák őket. Így a szerzeteseknek – amíg a tanoknak és a szangha szabályainak megfelelően éltek – a helyi lakosokkal is el kellett fogadtatniuk közösségük létjogosultságát. Kezdetben a buddhizmus „idegen” vallás volt és a kolostori közösségeket túlnyomórészt más nemzetiségű szerzetesek alkották, így a tanok terjesztésének és a világi hívek megtérítésének szempontjából nagy jelentősége volt a fordító szerzetesek munkájának. A helyiek nyelvére fordított vallásos szövegeknek köszönhetően a kolostoron kívül élők is megérthették, és támogatóivá vagy tagjaivá válhattak a buddhista közösségnek.

A fordítók közül kiemelkedik a máig keveset kutatott kétnyelvű tudós szerzetes, Wu Facheng 吳法成 – tibeti nevén 'Gos Chos-grub –, akinek nevéhez számos tibeti és kínai nyelvű munka fordítása köthető, illetve fennmaradt néhány buddhista tárgyú szövegekhez írott önálló jegyzete is.

Munkám során Facheng életére és fordítói tevékenységére vonatkozóan vizsgáltam az általa fordított művek kolofónjait és az életrajzi adatait tartalmazó eddig megjelent publikációkat, hogy azokat összefoglalva egy teljesebb biográfiát tudjak felvázolni.

Személyének és munkáinak bemutatása mellett, a kínai és egyben a tibeti buddhista irodalom egy alapmunkájának számító szövege, a Xianyu jing 賢愚經, azaz *A bölcs és a balga szútra* kínai és tibeti nyelvű fejezeteinek filológiai összevetésével szeretném illusztrálni azt a munkát, amelyet a Dunhuangban 敦煌 és Dunhuang környékén dolgozó fordító szerzetesek végeztek a terület tibeti megszállásának idején, azaz 781 és 848 között. Továbbá, mivel eddig viszonylag kevés olyan munka született, amely az eredeti szöveg alap és a lefordított szöveg összehasonlító filológiai elemzésén keresztül a fordítás és a szövegvál-

tozatok különbségeit vizsgálta,³ ezért Facheng fordításának szövegét az eredeti, általa fordított szöveggel – azaz azok általunk ismert legközelebbi változatával – összevetve vizsgáltam a fordítás stílusát, módszerét és kérdéses pontjait.

2. TÖRTÉNELMI HÁTTÉR

2.1. A kínai Tang birodalom (618–907)

A kínai buddhizmus tanításainak Tibetben való elterjesztését és annak a helyi kultúrára és vallásos életre gyakorolt hatását, illetve a Tan átadásában szerepet játszó buddhista tudósok, fordítók szerepének vizsgálatához elsőként érdemes röviden áttekinteni a két ország korabeli történelmi helyzetét és a fennálló erőviszonyokat. A két ország közötti kapcsolatokat időnként erősítették, máskor pedig bonyolították a diplomáciai házasságok, követjárások és a gazdasági hasznot hozó kereskedelem.

A 6. század végétől a kínai állam mind erősebbé, gazdagabbá és szervezettebbé vált a térségben. Befolyását igyekezett kiterjeszteni a határain túlra, és gátat szabni a szomszédos népek betöréseinek, mivel azok rendszeresen megzavarták a határ menti régiók békéjét. A Sui-dinasztia egyik legjelentősebb hadvezéré, Li Yuan 李淵 tábornokot bízta meg a nomádok elleni védelem megszervezésével. Amikor a tábornok 617-ben a Shanxi tartomány középső részén fekvő Taiyuanben állomásozott, fia, Li Shimin 李世民 ösztönzésére fellázadt a Sui császár ellen, és a szövetséges türk törzsek támogatásával bevonult Chang'an 長安 városába. Miután megdöntötte a regnáló dinasztíát, 618. június 18-án megalapította az új Tang-dinasztiát, és Gaozu 高祖 néven annak első császára lett (618–626).

Az első néhány évben az új császár és megbízott miniszterei helyreállították a belső rendet, újjászervezték a közigazgatást, majd a konszolidációs időszakot követően, 626-tól jelentős terjeszkedésbe kezdtek a térségben.

A Tang-dinasztia második uralkodója, a hatalom megszervezésében korábban apjának segítséget nyújtó Tang Taizong 唐太宗 lett (626–649). Az uralkodó család mind a taoizmust, mind a buddhizmust⁴ felkarolta. Földet adományoztak kolostorok építéséhez, fordítóhivatalokat alapítottak, és megbecsülésük jeleként szerzeteseket láttak vendégül a császári udvarban. A bőkezű támogatás következtében a buddhizmus fejlődésének csúcspontjához érkezett Kínában. Ugyanakkor a császárok az előző korok hibáiból tanulva, igyekeztek megaka-

³ Facheng egy fordításának párhuzamos feldolgozására példa: Kapstein 2007.

⁴ A Tang-kor buddhizmusának történelméről és filozófiai iskoláiról összefoglaló fejezeteket olvashatunk: Hamar 2004: 99–149.

dályozni, hogy az egyház túlzott befolyásra tegyen szert mind a politikai, mind a gazdasági életben.

Ez a törekvés és a buddhizmus ellenségeinek a császárhoz szóló, a szerzeteseket és életmódjukat bíráló beadványaik, valamint az An Lushan 安祿山 felkelés (755) következtében megrendült politikai rend a Tang-kor végén nagyarányú buddhistaüldözéshez vezetett. A 845-ben Wuzong 武宗 császár (840–846) által kiadott buddhistaellenes rendeletek hatalmas csapást mértek az egyházra. A viszonylag rövid ideig tartó üldöztetés⁵ – amely egész Kínára kiterjedt – okozta károkat a következő uralkodó, Xuanzong 宣宗 császár (846–859) rendelete enyhítette, mellyel ismét megkezdődhetett a buddhizmus feléléde.

2.2. A tibeti állam kialakulása

A fent említett periódusra esett a Tibeti állam kialakulása és virágkora (629–842). Ekkoriban Tibet fennhatósága nemcsak a Tibeti-fennsíkra terjedt ki, hanem a Himalája, a Kukunor vidéke, a Tarim-medence és Észak-India területei is tibeti ellenőrzés alá tartoztak. Tibet a kínai Taizong császár uralkodása alatt kelt életre és vált nagyhatalommá, hódításaival pedig fenyegető veszélyt jelentett az átalakuló Kínára.

Tibetben a 7. század első felében Khri-srong-brcan került trónra, akit a későbbi feljegyzések Srong-btsan sgam-po királyként (uralk. megközelítőleg 618–649) említenek. Az igen fiatalon – tizenhárom évesen – trónra került király uralkodását az állam felemelkedése érdekében bevezetett intézkedések és hódítások határozták meg, aminek következtében országa birodalomná vált, amelyet már ekkor Tibetként ismert a világ. A szomszédos államokkal és köztük Kínával is egyenrangú félként lépett fel, így Srong-btsan sgam-po-t a kínai történetírásban *btsan-po*-nak⁶ szólították, azaz császárt megillető tisztelettel fordultak felé.

Birodalmának kiszélesítésével eljutott olyan területekre is, ahol a buddhista vallás volt a meghatározó eszmerendszer. Tibetben valószínűleg már a 7. század előtt is ismert volt a buddhizmus, mégis az első jelentős kapcsolatfelvétel – egy politikai házasságkötés következtében – Srong-btsan sgam-po uralkodása alatt történt.

A tibeti és a kínai állam történetének egyik legjelentősebb és legtöbbet tárgyalt politikai házasságkötése 641-ben jött létre, amikor Taizong császár lányát, Wencheng hercegnőt⁷ 文成公主 Tibetbe küldték. A kézfogót – és a diplomáciai

⁵ 846 harmadik hónapjában meghalt Wuzong császár. Hamar 2004: 111.

⁶ Kínaiul: zanpu 贊普 a tibeti *btsan-po*-ból. *Jiu tang shu*. 1975 (vol. 16. j. 196.): 5221.

⁷ Tibeti neve: Mun-chang Kung-co. Kuznetsov 1966; *Jiu tang shu* 1975 (vol. 16. j. 196.): 5221. / (vol. 1. j. 3.): 52.

sikerrel járó presztízst – a tibetiek csak háborús fenyegetéssel tudták kikényszeríteni, így azt hosszú viszálykodás és katonai konfliktus előzte meg.

A házasságkötést és az azt megelőző eseményeket mind a tibeti, mind a kínai történeti források megemlítik. A kínai művek viszonylag szűkszavúan mutatják be a történéseket, részletesebben a Tang dinasztia történetét leíró *Jiu Tang shu* 舊唐書, Tibetről szóló, 169. fejezetében találhatunk pár oldalas feljegyzést⁸. Ezzel szemben Tibetben később legenda szövődött az uralkodói frigy köré.

Egy kínai és egy nepáli feleség révén, 634-től érkezett a buddhista vallás szellemisége Tibet földjére,⁹ ekkor még lényegében mint „udvari vallás” honosodott meg, majd a 8. században terjedt el az egész országban.

A Kínai Birodalom és Tibet között élénk kulturális kapcsolat jött létre. A kínai kulturális befolyás hatására az állami kancellária kínai mintára épült fel Tibetben. Fallal körülvett várost alapítottak, hogy kedvében járjanak Wencheng, azaz tibeti nevén: Mun-chang hercegnőnek. Ugyanitt erős közigazgatási központot hoztak létre, s a várost Ra-sa-nak nevezték el, amelynek jelentése „fallal körülhatárolt terület”; ez a település lett később az „Istenek földje”, IHa-sa.

A tibeti birodalom hatalmának csúcspontján, a 750-es évektől fokozatosan benyomult a Tang-udvar által felügyelt területekre – Gansu és Sichuan –, 763-ra elfoglalták a császári fővárost Chang’ant, majd később, a 780-as években fokozatosan elfoglalták a Tarim-medence városait, köztük Dunhuangot, amely 848-ig tibeti kézben maradt.

A kínai–tibeti viszonyt az egész tárgyalt korszak – Tang-kori Kína/tibeti királykor – folyamán inkább a kisebb-nagyobb, hosszabb-rövidebb konfliktusok jellemezték, semmint a szívélyes, jószomszédi viszony. A két állam kapcsolatában rendszeresen enyhülést hoztak a dinasztikus házasságok, amelyek azután újabb konfliktusok forrásai lettek.

Ugyanakkor Tibetben a kínai kultúra terjesztésében fontos szerepet játszott a buddhizmus mint finom diplomáciai eszköz, amelyet túlnyomó részben mindkét ország uralkodói támogattak.

⁸ *Jiu tang shu* 1975 (vol. 16. j.): 5221.

⁹ Srong-btsan sgam-po-t hitvesei szentélyek alapítására ösztönözték, aki a hagyomány szerint tizenégy kegyhely építését rendelte el. A fővárosban található a két legfontosabb szentély, a nepáli Bhrikutíhoz köthető Ra-mo-che és a Wencheng nevéhez fűződő Jo-khang. Fontos megemlíteni, hogy Srong-btsan sgam-po-t a korai időktől kezdve Amitábha Buddhával azonosították. 946-ban pedig az új Tang császár Gaozong (uralk. 649–683) a Baowang, azaz a „Drágaság Királya” címet adományozta neki, amely a Nyugat Uralkodójának megfelelője. Srong-btsan sgam-po Jo-khang-ban található szobrán is megtalálható *Amitábha* rajzolata.

3. A BUDDHIZMUS ELTERJEDÉSE TIBETBEN

A történetírók három tibeti uralkodó nevét emelik ki abból a szempontból, hogy az ő támogatásuk jelentősen hozzájárult a buddhizmus tradíciójának Tibetben való elterjedéséhez. Tibetben a 7. század első felében kezdődött meg a vallásos iratok terjesztése, az első tankirály, Srong-btsan sgam-po regnálása alatt. A buddhista tárgyú szövegek nagyarányú fordítási munkája azonban csak később, Khri-srong-lde-b(r)tsan uralkodása alatt, a nyolcadik század második felében kezdődött el. Tibetben a buddhizmus első virágkorát a harmadik tibeti tankirály, Ral-pa-can (815–841) vezetése alatt érte el. Az uralkodói támogatásnak köszönhetően a buddhizmus jelentős politikai tényezővé vált a térségben – amelyet az uralkodók diplomáciai eszközként is alkalmaztak –, így nem volt mellékes jelentőségű, hogy milyen volt az aktuális erőviszony a két nagyhatalom, Kína és Tibet között.

Az első tibeti buddhista kolostor, a Bsam-yas 755-ös megalapítása és a buddhizmus államvallássá tétele (779) is nagymértékben előrelendítette a vallási és irodalmi élet fejlődését. A Bsam-yas kolostorban – és más vallási központokban – tibeti, kínai és indiai tudós szerzetesek dolgoztak együtt a skolasztikus iratok, értekezések, szent szövegek és kommentárok fordításán, értelmezésén és megalkotásán.

A 780-as évektől 848-ig tartó időszakban, amíg Dunhuang a tibeti királyok fennhatósága alá tartozott, az itt élő szerzetesek az uralkodó és nemesi családok nagyarányú támogatását élvezték.

A kínai Tang birodalom elleni tibeti hadjáratok és hódítások nyomán, Tibetben elsőként a kínai chan buddhizmus jelent meg, jól illusztrálva, hogy az ellenségeskedések mellett a két birodalom nemcsak katonai, hanem kulturális kapcsolatba is került egymással. A kapcsolatfelvétel és egyben a vallás terjedése nagy jelentőséggel bír a kínai chan buddhizmus korai szakaszának tanulmányozása és megértése szempontjából, mivel a tibetiek figyelme a chan történetének korai szakaszában fordult a kínai buddhizmus felé – még a tan hivatalos átdolgozása előtt –, így a tibeti buddhista fordítások és iratok őrizték meg számunkra a chan hagyomány korai állapotát.¹⁰ Ennek következtében a tibeti buddhista munkák között megtalálhatóak eddig elveszettnek vélt kínai munkák fordításai, és neves buddhista mesterek eltűnt mondásai is. Ezen túl, a tibeti buddhista szövegek, amelyek kínai írások fordításain alapulnak, jelentős segítséget nyújthatnak az elveszett, esetleg nehezen értelmezhető, sérült vagy hiányos eredeti kínai szövegek, illetve szövegrészek rekonstruálásában.

A tan átadása során természetesen nemcsak kizárólag chan szövegek kerültek feldolgozásra a tibeti udvar által létrehozott fordító hivatalokban, hanem vélhetően alapműveknek tekintett más buddhista szövegek is.

¹⁰ Broughton 1985: 1.

E fordítói hivatalokkal kapcsolatban érdemes megemlíteni néhány szerkezeti hasonlóságot, illetve néhány jelentős eltérést a kínai és tibeti módszerek között. Mind Kínában, mind pedig Tibetben a fordító hivatalokat helyi és indiai tudósok hozták létre, ugyanakkor Kínában ezekben a hivatalokban általában jóval kevesebb indiai és közép-ázsiai tudós dolgozott, mint a tibetiekben. Míg Kínában a munka során használt közös nyelv többségében a kínai volt, addig – ettől eltérően – Tibetben a közös nyelv nehezen beazonosítható. Tudjuk, hogy egyes esetekben az indiai tudósok önállóan készítettek tibeti fordításokat és írtak tanulmányokat. Másrészt pedig számos tibeti tudós ismert – hasonlóan a kínai szerzetesekhez –, akik hosszú utazásokat tettek Indiában, indiai mesterektől tanultak, és így az indiai nyelvek és dialektusok tudásának birtokában voltak. Ezen ismereteink ellenére sincs azonban meggyőző bizonyíték arra, hogy vajon a tibeti vagy az indiai volt-e a tibeti fordító hivatalokban a közös nyelv.¹¹

Mindenesetre számos többnyelvű szerzetes – indiai, tibeti és kínai – dolgozott együtt azon, hogy a buddhizmus klasszikus szövegeit több nyelven is elérhetővé tegyék, és szövegmagyarázataikkal, önálló írásaikkal további rétegeit és értelmezési lehetőségeit fedjék fel.

4. FACHENG ÉLETE ÉS FORDÍTÓI TEVÉKENYSÉGE

4.1. Facheng személye

A tibeti történelem során számos fordítómester dolgozott azon, hogy a buddhista irodalom jelentős darabjait átültessék tibeti nyelvre. Kiemelkedik közülük a máig viszonylag keveset kutatott Facheng, tibeti nevén Chos-grub fordítói tevékenysége.

Facheng neve a dunhuangi iratok felfedezése és feldolgozása során vált ismertté, mivel munkái szorosan kapcsolódnak a kínai Gansu tartomány Dunhuang városához, illetve a várostól körülbelül 13 kilométerre elhelyezkedő dunhuangi barlangtemplomok komplexumához, amely ebben a korban különösen jelentős buddhista központja volt a térségnek. Facheng a kilencedik század első felében – Dunhuang tibeti megszállása (781–848) idején – tevékenykedett, és a tibeti és kínai vallásos szövegek fordításával meghatározó szerepe volt a két kultúra kölcsönös kapcsolatában.

Személye hasonló helyet foglal el a dunhuangi buddhizmus történetében, mint a fél évszázaddal később élt Tankuang 曇曠,¹² aki szintén itt élt és dolgo-

¹¹ Verhagen 2001: 47–48.

¹² Tankuangról: Ueyama 1964: 141–214.

zott, és akinek szintén számos munkáját megtalálták a dunhuangi dokumentumok között.

A Facheng személyére és életére irányuló kutatásokat összefoglalva, a következők emelhetők ki: Paul Pelliot dunhuangi kéziratkezcseket feldolgozó filológiai munkája során egy rövid értekezést¹³ szentelt Facheng személyének, akinek ezzel néhány életrajzi adata is napvilágra került.

Pelliot még úgy gondolta – és őt követve számos más kutató is –, hogy Facheng tibeti nemzetiségű szerzetes volt és kínai neve a tibeti Chos-grub tükörfordítása. A neve előtt szereplő 'Gos pedig arra a tibeti arisztokrata klánra utalhat, amelyből származott; esetleg jelölheti születési helyét, illetve kolostorát, ahol tanulmányait végezte.¹⁴

Ueyama Daishun¹⁵ – a téma neves kutatója – ezzel ellentétben azt állítja, hogy a 'Gos előtag inkább családi nevének – a kínai Wu 吳 írásjegyének – tibeti megfelelője, és Wu Facheng 吳法成 kínai volt. 'Gos Chos-grub pedig bizonyosan a kínai nevének szó szerinti fordítása.¹⁶

A dunhuangi tibeti nyelvű szövegekben gyakori jelenség, hogy a feltüntetett fordítók, szerkesztők, szerzők, tudós szerzetesek neveit megelőzi a vallási vagy családnevük. Emellett ebben a környezetben, ahol ennyi különféle nemzetiségű és kulturális háttérű szerzetes megfordult, és többnyelvű fordítók is dolgoztak, természetes, hogy egyszerre több nyelven is ismert volt a nevük. Azok az iratok, amelyek Facheng személyéhez köthetők – és nevét is feltüntették rajtuk –, vagy a kínai, vagy a tibeti nevét őrzik. Egyetlen esetben sem használják mind a két változatot, de a két név egyezéséhez nem fér kétség.¹⁷

A Wu család története szorosan kapcsolódik Dunhuanghoz, és több nagynevű buddhista szerzetes került ki közülük, akik fontos szerepet játszottak a vallási központ életében. Nem tudni pontosan, hogy rokonok voltak-e Fachenggel, de valószínűleg ugyanezen Wu családból származott Hongbian, a magas rangú buddhista szerzetes, aki a tibeti fennhatóság történelmi periódusában töltötte be a dunhuangi buddhista hierarchia legmagasabb pozícióját és megőrizte azt a 848 – Dunhuang kínai visszahódítása – utáni években is, egészen haláláig (862).

A két Wu család egyezését – és így a Facheng és Hongbian közötti rokonság fennállását Imaeda Yoshiro professzor – a dunhuangi barlangszentélyekkel kapcsolatosan fellelhető tanulmányok és adatok újbóli vizsgálata és értelmezése alapján – feltételezi. Feltételezi, hogy a híres dunhuangi 17-es „Könyv-

¹³ Pelliot 1914: 111–150.

¹⁴ Pelliot 1914; Mei Duoqi 1996 (vol. 1.): 109; Sha Shitian 2009: 40; Li Shunqing 2009: 55.

¹⁵ Ueyama 1967: 133–198.

¹⁶ Ugyanígy, számos más kutató is – Ueyamához hasonlóan – úgy tekint Fachengre, mint kínai nemzetiségű személyre: Imaeda 2008 (vol. 66.): 81–102; Steinkeller 1989: 234; Verhagen 1989: 833.

¹⁷ Demiéville 1970 (vol. 56, 1/3.): 49.

tár Barlangot” Hongbian felügyelete alatt alakították ki, amelyben megtalálható Hongbian szobra és számos dokumentum, amely a Wu családdal – azon belül Hongbiannal és Fachenggel – kapcsolatos. Feltételezése szerint elképzelhető, hogy Hongbian halála után (862) a 17-es „Könyvtár Barlang” emlékkápolna lett, és a Wu család gondozta mint a szerzetes hagyatékát. Az itt található dokumentumokkal együtt maradtak fenn azok az iratok is, amelyek Facheng nevéhez köthetőek.¹⁸

Facheng életéről nem rendelkezünk részletes kronológiai és életrajzi adatokkal, de az bizonyos, hogy igen elismert tudós volt, akinek munkája nagy hatással volt a dunhuangi buddhizmus fejlődésére és emellett kiemelkedő társadalmi pozíciót is betöltött.

Nevéhez számos tibeti és kínai nyelvű munka köthető, illetve fennmaradtak kommentárjai és néhány önálló jegyzete is.

Műveinek kolofónjaiból mindössze annyi tudható, hogy 833–835 között a Shazhou-i 沙州 Yongkang si 永康寺 kolostorában tartózkodott, és számos fordítást készített tibeti szövegekből, illetve kommentárokat állított össze.

842 és 846 között a Ganzhou-i 甘州 Xiuduo si-ben 修多寺, azaz a Szútra Kolostorban két tibeti szöveget fordított.

848-ban – amikor a kínai hadsereg visszahódította a dunhuangi területet a tibetiektől, a Kaiyuan si-ben 开元寺 folytatta a munkáját. Ezen a helyen egy hosszú előadás-sorozatot tartott Aszanga¹⁹ *Jógácsára-bhúmi-sásztrájáról*, amelyet tanítványai jegyeztek le, és így fennmaradt az utókor számára. Életének utolsó éveit kínai nyelvű szövegek tanulmányozásának és azok kommentálásának szentelte, majd valamikor 859 után hunyt el, mivel az utolsó általunk ismert munkája részét képező mű kolofónja ezt az évszámot tartalmazza.²⁰

4.2. Facheng munkái

Műveinek feldolgozottságát illetően: mind kínai, mind pedig tibeti nyelvű munkái jól ismertek a kínai és tibeti buddhista művek olvasói által.

A fordítás háttérével, a munkafolyamattal, a nyelvi nehézségekkel, vagy magával a fordító személyével azonban csupán kis számú szerző foglalkozott.²¹

Mint már korábban említettem, a tibeti és kínai buddhizmus történelme során számos fordítómester jelent meg, akiknek munkáit – változó mértékben

¹⁸ Imaeda 2008: 81–102.

¹⁹ Kínaiul: Wuzhe 无着

²⁰ Demiéville 1970: 49.

²¹ Néhány Facheng által fordított szöveggel foglalkozó cikk, amely a fordító személyének jelentőségét is kiemeli: Steinkeller 1989: 229–251; Inaba 1977: 105–113; Verhagen 1989: 833–844; Kapstein 2007.

ugyan, de – támogatták a birodalmat irányító hatalmasságok. Tibetben a fordítói munkálatok virágzása következtében számos kínai nyelvű mű került a tibeti kánonba. A tibeti nyelvű kánon 37 kínai mű fordítását tartalmazza, amelyeket a feljegyzések alapján 14 fordító munkájának tekintenek.²²

Közéjük tartozott Facheng, akinek hírnevét kiemelkedő fordítói és tanítói képessége alapozta meg. A kínai és tibeti nyelvek alapos ismerete mellett a szanszkrit nyelvű szövegeket is behatóan tanulmányozta és felhasználta fordításaiban. Mindemellett úgy gondolom, hogy a munkája során született írásait magas irodalmi színvonal jellemezi.

Facheng tudós munkáját és annak elismertségét tükrözik az általa írott, kommentált vagy fordított kínai és tibeti szövegek kolofónjaiban megjelenő címek és rangok. Természetesen vannak munkái, ahol egyszerűen – és a legtöbb esetben – mint szerzetest említik. A tibeti nyelvű szövegekben előfordul még mint fordító [tib. *lo-tsa-ba*] vagy „nagy fordító” [tib. *zhu-chen-gyi lo-tsa-ba*].

Fennmaradt művei szám szerint:

16 kínai írás, amelyekből 6 tibetiből készült fordítás, 2 szöveggyűjtemény és 1 saját jegyzet. Továbbá fennmaradt 7 gyűjteményes írás, amelyek Facheng szóbeli magyarázatait tartalmazzák. Ez a 7 gyűjtemény a már fentebb említett Kaiyuan si-beli tartózkodása alatt (845-től), Aszanga *Yogācaryābhūmi śāstrájáról* tartott előadásainak anyagát tartalmazzák, a hallgatói által készített jegyzetek alapján.

Továbbá fennmaradt még 22 tibeti nyelvű munka, amelyekből 20-nak a fordítását kínai szöveg alapján készítette, 2 pedig jegyzet.²³

4.2.1. Facheng kínai munkái²⁴

Facheng kínai nyelvű munkái nem kerültek be a Kínai Kánonba, ezeket a dunhuangi szövegekből ismerjük, olyan kéziratokból, amelyeknek kolofónjában megtalálható a mester neve. Kínai nyelvű írásai számszerűleg kevesebben vannak, mint tibeti nyelven kiadott munkái. A kínai munkái között viszont nagyobb arányban találunk a fordítómester saját kommentárját tartalmazó jegyzetet, illetve előadások lejegyzett szövegeit, mint a tibeti nyelvűek között, amelyek szinte mind fordítások. A kínai nyelvű fordítások közül álljon itt néhány példa:

1. *Pradnyápáramitá-hridaja-szútra; Banruo boluomiduo xin jing* 般若波羅蜜多心經.²⁵

²² Mei 1996: 109.

²³ Facheng munkáinak listáját lásd: Ueyama 1967: 143–148.

²⁴ Facheng kínai nyelvű munkáinak teljes felsorolását lásd: Ueyama 1967: 146–148.

²⁵ Ōtani No. 160.; Poussin Cat. 118(2). Ueyama 1990: 146.

A kínai nyelven írott kéziratok közül ezt a fordítást a kolofón alapján – amelyben név szerint szerepel – nagy biztonsággal Fachengnek tulajdonítják. Facheng fordításának alapjául a *Hridaja-szútra* „nagy” kommentárja szolgált, mivel megtalálható benne két olyan fejezet is, amely a *szútra* „kis” kommentárjában nem szerepel.²⁶

2. *Grahamátriká-dhárani-szútra; Zhu xing mu Luo ni jing* 諸星母羅尼經.²⁷

Dunhuangi kézirat, amely ötven mű fordítását tartalmazza. Feltételezik, hogy ezekből néhányat bizonyosan Facheng készített, annak ellenére, hogy nevét nem tüntették föl az iraton. A szövegen található 842-es évszám alapján a Ganzhou-i Xiuduo si-ben készíthette a fordítást. Számos szöveg asztrológiával foglalkozik, amely iránt a tibetiek különösen érdeklődtek.²⁸

3. *Yujia lun shouji* és *Yujia lun fenmenji* 瑜伽論手記, 瑜伽論分門記²⁹

Kínai nyelven olvasható munkái közül kiemelném Facheng szövegmagyarázóit és tanítói tevékenységének jelentős szövegemlékét, azt a hét rendszerezett jegyzetet, amelyeket a hallgatósága között helyet foglaló hét szerzetes írónok jegyzett le és állított össze a 855 és 859 közötti időszakban, amikor Facheng Kaiyuan si-ben tartózkodott.

Ezen előadások során Aszanga *Jógácsára-bhúmi-sásztrájának* szövegét kommentálta az első tekerestől (*quan* 卷) az ötvenkilencedikig. A hallgatósága által készített jegyzetek itt megszakadtak, vélhetően a mester betegsége vagy közelgő halála miatt, aki így nem tudta befejezni a *Jógácsára-bhúmi-sásztra* szövegkommentálásának munkáját, amelynek élete utolsó éveit szentelte.³⁰

4.2.2. *Facheng tibeti nyelvű munkái*³¹

Huszonkettő Fachengnek – ’Gos Chos-grub-nak – tulajdonított tibeti nyelvű munka maradt fent, amelyekből 20 szöveg kínai nyelvű írásból készített fordítása, két szöveg pedig saját jegyzete.

Facheng számos fordítását készítette 842 és 846 között a Ganzhou-i Xiuduo si-ben, a Szútra Kolostorban, amely ebben az időszakban a *szútra*-fordítás központja volt.

Ebben az időszakban Tibet uralkodója Ral-pa-can volt (815–841), aki jelentősen támogatta a buddhizmus tanainak terjesztését birodalmának határain be-

²⁶ Demiéville 1970: 49.

²⁷ Ōtani No. 340; Poussin Cat. 334.; P. tib. 410, 411. Ueyama 1990: 146.

²⁸ Demiéville 1970: 51–52.

²⁹ Ueyama 1990: 147–148.

³⁰ A hét jegyzetről: Ueyama 1990: 219–246.

³¹ Facheng tibeti nyelvű munkáinak teljes felsorolását lásd: Ueyama 1967: 143–146.

Facheng tibeti munkáinak címeit – ha az adott nyelven megtalálható bennük – sorrendben: szanszkrit, tibeti, kínai nyelveken adom meg.

lül. Ő lehetett az, aki kinevezte Fachenget a Szútra Kolostorban folyó fordítási munkálatok vezetőjének, és több fordítást is rendelt a mestertől.³²

Három fordítását emelném ki abból a szempontból, hogy kolofónjukban szerepel az, hogy ezeket a szövegeket uralkodói megbízás alapján ültette át kínai nyelvről tibetire.³³

Két *Lankávatára-szútra* kommentár:

1. *'Phags-pa lang-kar gshegs-pa rin-po che'i mdo-las sangs-rgyas thams-tshad-kyi gsung-gi snying-po zhes-bya-ba'i le'u*||; *Sheng ru lengjiabao jing zhong yi qie fo yu xin pin* 聖入楞伽寶經中切佛語心品.³⁴
2. *'Phags-pa lang-kar gshegs-pa rin-po che'i mdo-las sangs-rgyas thams-tshad-kyi gsung-gi snying-po'i le'u rgya-cher 'grel-pa*||; *Sheng ru lengjiabao jing zhong yi qie fo yu xin pin shu* 聖入楞伽寶經中切佛語心品疏.³⁵

Egy *Szandhinirmócsana-szútra* kommentár:

3. *Árja-gambhíra-szandhinirmócsana-szútra-tíká*; *'Phags-pa dgons-pa zab-mo nyes-par 'grel-pa'i mdo'i rgya-cher 'grel-pa*||; *Sheng jie shen mi shu* 聖解深密疏.³⁶

Facheng tibeti nyelvű munkái közül kiemelném még két saját jegyzetét:

A *Maudgalájána* pokolra szállását mesélő történet végén rövid kéziratos összefoglalót olvashatunk, amely Facheng keze munkája;³⁷ illetve egy rövid, háromlapos összeállítás.

1. *Ston zla-ba ra-ba nya-la dur-tshun ci'i phyir byed-pa'i lo-rgyus mdo-tsam-du bstan-pa*; *Mu yun wu yu* 目運物語.³⁸
2. *Szútra-vinaja-sásztra-szangraha*; *Jing lü lun ji cheng* 經律論集成.³⁹

³² Inaba 1977: 106.

³³ Tib. „*dpal-lha btsan-po'i bka'lung-gis...*”

³⁴ Kolofónja: „*dpal-lha gtsan-po'i bka'lung-gis rgya'i slob-dpon wen hvi-yis mdzad-pa'i 'grel-pa dang sbyar-nas| lo-tsa-ba dge-slong 'go chos-grub-kyis bsgyur cing zhus*||” Peking ed. 29, 127-3-8. Ueyama 1990: 143.

³⁵ Kolofónja: „*dpal-lha gtsan-po'i bka'lung-gis || zhu-chen-gyi lo-tsa-ba dge-slong 'go chos-grub-kyis || rgya'i dpe-las bsgyur cing zhus-te gtan-la phab-pa*||” S. tib. Vol. 47., fol. 144A1-5. Ueyama 1990: 143.

³⁶ Kolofónja: „*...dpal-lha gtsan-po'i bka'lung-gis || zhu-chen-gyi lo-tsa-ba dge-slong 'gos chos-grub-kyis rgya'i dpe-las bsgyur cing zhus-te gtan-la phab-pa*||” Peking ed., vol. 106, 349-3-4. Ueyama 1990: 143; A *Szandhinirmócsana-szútra* Facheng által fordított kommentárjával részletesen foglalkozik: Inaba 1977: 105–113.; Steinkeller 1989: 229–251.

³⁷ Kapstein 2007.

³⁸ Poussin Cat.: 686. Ueyama 1990: 145.

³⁹ Poussin Cat.: 687. A mű tibeti címe nem található. Ueyama 1990: 146.

Munkám során Facheng egy saját jegyzetét és több fordítását is vizsgáltam, köztük volt, amelyet igyekeztem szövegkritikailag elemezni, mivel eddig viszonylag kevés olyan munka született, amely az eredeti szövegalap és a lefordított szöveg összehasonlító filológiai elemzésén keresztül a fordítást és a szövegváltozatok különbségeit vizsgálta. Facheng egy nagyobb fordításának szövegét az eredeti, általa fordított munkával – vagy azok általunk ismert legközelebbi változatával – összevetve vizsgáltam a fordítás módszerét, stílusát és kérdéses pontjait.

A Facheng munkájának tekintett szövegek közül szeretném kiemelni és részletesebben bemutatni az egyik legnépszerűbbet, *A bölcs és a balga szútra*ját.

5. XIANYU JING 賢愚經, AZAZ A BÖLCS ÉS BALGA SZÚTRA

A Chos-grub-nak tulajdonított fordítások közül talán a legismertebb szöveg a maga Gautama Buddha, illetve szerzetesek, uralkodók, világi hívek és egyéb élőlények elmúlt életeinek történeteit elbeszélő *dzsátakákat*⁴⁰ és *avadánákat*⁴¹ tartalmazó gyűjtemény: *A bölcs és balga szútra*.

A műben – amelyet valószínűleg valamennyi klasszikus tibeti nyelvet tanuló kezébe vesz – leírt elbeszéléseket műfaji szempontból alapvetően két csoportra oszthatjuk.⁴² Az első, a már fent említett *dzsátaka* olyan események elbeszélése, amelyeknek főszereplője maga Buddha. Ezekben a régmúltban lezajlott és a jelenbeli történések szereplői egymással karmikus viszonyban vannak. Ezek az élőlények korábbi életükben kapcsolatban álltak egymással, aminek következtében a jelenben ismét összetalálkoznak, és ez jó vagy rossz irányba befolyásolja az életüket.

A második műfaji csoportba tartozó szövegeket *avadánának* nevezik. Az e műfaji kategóriába tartozó történetekben Gautama Buddha nem jelenik meg aktív szereplőként, hanem a mesélő szemszögéből mutatja be hallgatóságának az események és az élőlények között fennálló kapcsolatokat, ok-okozati összefüggéseket.

Természetesen a szöveggyűjtemény tartalmaz néhány kivételt is, olyan történeteket, amelyek egyik fent említett műfaji kategóriába sem sorolhatóak. Ezekben az elbeszélésekben Buddha csak mellékesen jelenik meg, és nem vesz részt az események és következményük értelmezésében.

A születéstörténetek gyűjteménye a hétköznapi gyakorló számára is világos és könnyen követhető erkölcsi útmutatásokat tartalmaz; egyszerű témavezetése,

⁴⁰ Szkr. *dzsátaka*; tib. skyes-rab.

⁴¹ Szkr. *avadána*; tib. rtogs-brjod.

⁴² Lengyel–Szegedi 1999.

stílusbeli tisztasága következtében könnyen olvasható és értelmezhető nemcsak a szerzetesek, hanem a világi hívek számára is.

5.1. A szútra keletkezésének története

Facheng tibeti fordításának alapjául szolgáló eredeti kínai szöveget Kr. u. 445-ben állították össze. Az 505–515 között összeállított *Összegyűjtött feljegyzések a Tripitakáról*, kínaiul: *Chu sanzang ji ji* 出三藏記集 című munkájának *Feljegyzések A bölcs és a balga szútráról*, *Xianyu jingji* 賢愚經記 fejezetében Sengyu 僧祐 leírja a szútra keletkezésének történetét.⁴³

A szöveg szerint egy Liangzhou-i 涼州 sramana, Tanxue 曇學⁴⁴ és társa, Weide 威德, másik hat szerzetessel együtt távoli helyekre utaztak, hogy szent szövegeket kutassanak fel. Amikor Khotánba érkeztek, részt vettek az éppen esedékes Ötévenkénti Nagy Gyülekezeten,⁴⁵ ahol előadásokat hallgattak a szútrákról és a vinajáról. Az itt hallott történeteket a legjobb tudásuk szerint kínai nyelvre fordították és lejegyzetelték – ki-ki, ahogyan hallotta –, majd visszatértek Liangzhou-ba. Az általuk lejegyzett történetek szövegeit finomították, átdolgozták és a példázatok egy kötetbe foglalták. A helyi kolostor vezetőjének közreműködésével – aki egyben a gyűjteményt összeállító nyolc szerzetes felettese is volt – a tartalomnak megfelelő új kínai címet adtak a kötetnek: *Xianyu jing*, azaz *A bölcs és balga szútra*.

Victor H. Mair⁴⁶ *A bölcs és balga szútra* kínai és más nyelveken fellelhető változatainak vizsgálatával – illetve ismert történelmi adatokkal kiegészítve – kísérletet tett arra, hogy meghatározza a kínai szöveg eredeti forrását. Tanulmányában a szöveg különböző nyelvű változataiban előforduló tulajdonnevek fonológiáját vizsgálta és összevetette a buddhista szakszavak átírását. Az összehasonlító elemzés eredményére támaszkodva arra a következtetésre jutott, hogy a szútrának erős indiai nyelvű irodalmi háttere van, amelynek markáns színezetet ad az a körülmény, hogy Belső-Ázsián át jutott el a kínai tudósokhoz. Ez a tulajdonsága elválasztja a tisztán indiai jellegű szövegektől. Felvetődik a kérdés,

⁴³ Mair 1993 (No. 38.): 3–4; Takakusu 1901: 457–458.

⁴⁴ Vagy Huixue 慧學.

⁴⁵ Kínai neve: banzheyuse 般遮于瑟. Faxian 法顯 indiai útleírásában – amely az ötödik századi Belső-Ázsiáról és a kor indiai buddhizmusáról tudósító egyik legjelentősebb forrásnak számít – egy fejezetet szán a Khasgarban rendezett Gyülekezetnek. Tőkei 1993: 21–22.

Panca-varsika(parisad) pancsa(versa)-parisad móksa-maháparisad. Ötévenkénti gyülekezet, amelyet a legendás indiai uralkodó, Asóka alapított. Az itt összegyűlt szerzetesek és vallásgyakorlók meggyönták bűneiket, önfegyelmet gyakoroltak és előadásokat hallgattak a Tanról. Az uralkodó, a miniszterei és arisztokrata családok vezetői pedig felajánlásokat tettek az egyház javára.

⁴⁶ Mair 1993 (No. 38.).

hogyan Tanxue, Weide és mások hat szerzetestársuk vajon milyen nyelven és milyen körülmények között hallották a szútra alapjául szolgáló történeteket?

Azt, hogy a szöveg egészét milyen nyelven adták elő a kínai szerzeteseknek, nem lehet pontosan megállapítani, az általuk kínai nyelven összeállított szövegben használt tulajdonneveket és buddhista szakszavakat vizsgálva azonban valószínűnek tűnik, hogy ezek a kifejezések az eredeti előadásban szanszkrit és prakrit nyelvű szavak keverékéből állhattak, amelyeket khotáni kiejtéssel színezték az előadók.

Minden jel arra mutat, hogy létezett legalább egy részleges indiai szöveg-alap,⁴⁷ amelyet vagy kizárólag szóbeli átadás útján kaptak meg a kínai tudósok, vagy közvetlenül az írásos szanszkrit nyelvű anyagot tanulmányozva magyarázott el nekik egy közvetítő szerzetes.

5.2. *A bölcs és balga szútra tibeti fordítása: 'Dzangs-blun zhes bya-ba'i mdo*

A *Xianyu jing* keletkezését 445-re⁴⁸ teszik, míg a tibeti változat bizonyosan legalább kétszáz évvel később, a buddhista irodalom Tibetbe áramlásának kezdete (632) után készült. Ma már bizonyos, hogy a Liangzhou-i kolostorukba visszatérő kínai tudós szerzetesek által 445-ben összeállított és új címmel ellátott kötet kínai szövegét a kilencedik század első felében Dunhuangban fordították tibeti nyelvre.

A tibeti szöveget – amely a 333 kötetes tibeti buddhista kánon része lett – elsőként I. J. Smith⁴⁹ publikálta nyugati nyelven; majd pár évvel később egy részletes elemző munka is megjelent Schiefner⁵⁰ által. Kőrösi Csoma Sándor a tibeti *Bka'-gyur*ról írott elemzésének egy részében – amely röviden bemutatja *A bölcs és balga szútra* című munkát – kiemeli, hogy a tibeti szöveg fordítása kínaiából készült.⁵¹ A szöveg – amely mind a kínai, mind a tibeti kánonban megtalálható – különösen érdekes abból a szempontból, hogy a tibeti fordítási munkák nagyobb része közvetlenül indiai eredetű szövegeken alapul, nem úgy, mint *A bölcs és balga szútra*.

⁴⁷ Mair több szöveget is megvizsgál mint lehetséges alapját a később összeállított szútrának: *Dzsátakamálá* vagy *Avadánamálá* a Belső-Ázsiában elterjedt *Dasa-karmapatha-avadánamálá* illetve a khotáni *Dzsátaka-szattva*.

⁴⁸ Shengyou (TT55(2145).67c9–68a1).

⁴⁹ Smith 1843.

⁵⁰ Schiefner 1852.

⁵¹ „In this volume also, to leaf 196, is the continuation of the *Karma Shataka*, or stories and moral tales. Afterwards come other works, under the following titles: 1. Sans. *Damamuko*. Tib. *Hdsangs-blun*. From leaf 196-464. The wise and the (dumb) fool. There is a collection of several stories on the wise and foolish actions of men. At the end it is stated, that this work, it seems, has been translated from Chinese.” Kőrösi 1839: 480.

A szútra szövegeinek kutatásában fontos előrelépést jelentett a fordító személyének tisztázása. Chos-grub neve már a tibeti szöveg Derge-i kiadásában megjelent, de további adatokat nem közölt róla.⁵² Paul Pelliot⁵³ filológiai munkája során kínai szövegekben megtalálta Chos-grub kínai nevét (Facheng), amelyekben már részletes leírás is megtalálható személyéről, és ezzel számos adat tisztázhatóvá vált. Innen ismert, hogy Facheng a kilencedik század második felében Dunhuangban készítette el fordítását, amely a 18. századi nyomtatott kanonikus szöveg alapja.⁵⁴

Takakusu 1901-ben publikált cikke⁵⁵ óta – amelyben a kínai és a tibeti szövegváltozatok szoros kapcsolatát tanulmányozta – általánosan elfogadott az a nézet, hogy a tibeti nyelvű szútra a kínai fordítása. Takakusu megállapítása – hogy a tibeti nyelvű példázatgyűjtemény a kínai szöveg fordítása, és nem fordítva – főként a mindkét szövegváltozatban megjelenő tulajdonnevek és terminus technicusok összehasonlító elemzésén alapult.

A szerző jelentősen támaszkodott az átírásokban megjelenő hibák egyezésére. A tibeti változat számos elírást tartalmaz, mely szövegromlás valószínűleg a fordításhoz használt kínai szövegben fellelhető hibás átírásokból fakad. A tibeti fordítás több esetben követi a kínai átírást és megismétli az abban előforduló hibákat, félreértéseket, amelyek legtöbb esetben a tulajdonnevek átültetésével kapcsolatosan kerülnek elő.⁵⁶

Szintén a két gyűjtemény szoros kapcsolatára utal, hogy a tibeti fordítás csaknem szó szerinti, bár a kínai szöveg több esetben sikeresebben őrizi meg a szanszkrit kifejezéseket, mint a tibeti nyelvű alakok. A szöveg átültetése során a fordító vagy a szanszkrit eredetire emlékeztető hasonló hangalakú tibeti szótagokkal írta át a neveket és buddhista műszavakat, vagy egyszerűen a kínai szöveg alapján lefordította az adott kifejezéseket velük jelentésben megegyező tibeti szavakkal.⁵⁷

Továbbá *A bölcs és balga szútra* kínai és tibeti nyelvű változatainak szoros kapcsolatára utalhatnak maguk a művek címei is, mivel a tibeti változat címe – *'Dzangs-blun zhes bya-ba'i mdo* – a példázatgyűjteményt összeállító nyolc

⁵² Terjék 1969: 289.

⁵³ Pelliot 1914: 111–150.

⁵⁴ A Dunhuangban talált *A bölcs és balga szútra* kéziratmaradványainak és a kanonizált szövegkiadásnak az összevetéséről: Terjék 1969: 289–334; Terjék 1970: 55–83.

⁵⁵ Takakusu 1901.

⁵⁶ Mindezek mellett néhány érdekes sajátosság is felfedezhető egyes kínai és tibeti szavak között, amely jellegzetességek az átírás következtében alakultak ki. A kínai nazális szótagvég az átírás során leválik, és az annak megfelelő tibeti kifejezés második szótagjának kezdőhangja lesz; illetve számos esetben a kínai „bi” szótagot a fordító a tibeti „byi” szótaggal feleltette meg.

⁵⁷ Vonatkozó példákat találunk: Takakusu 1901: 454.

tudós szerzetes Liangzhou-i kolostorának vezetője által adott új kínai cím – a *Xianyu jing* – tükörfordítása, amely további bizonyítéka lehet annak, hogy a kínai mű volt a fordítás alapja.

Ha azonban követjük a fenti elemzés módszerét, és további más szempontok alapján is összevetjük a két munkát, akkor számos eltérés is megmutatkozik a kínai és a tibeti nyelvű szövegek között, azaz a megállapítás, hogy a tibeti fordítás viszonyul a kínaihoz – és nem fordítva – nem ennyire nyilvánvaló, ha figyelembe vesszük, hogy a két gyűjtemény számos ponton eltérést is mutat.⁵⁸ A születéstörténetek csupán megközelítően hasonló sorrendben következnek egymás után, nyelvezetük, stílusuk és történetvezetésük ugyan emlékeztet egymásra, mégsem teljesen azonos.

Különböznek a bennük foglalt fejezetek számában is: a kínai szöveg 69 fejezetet tartalmaz, míg a fordításának tekintett tibeti csupán 51-et, azaz 18 fejezettel rövidebb, mint az eredeti szöveg.⁵⁹

Felvetődik a kérdés, hogy a fordító vajon milyen megfontolás alapján válogatta ki a lefordítandó szövegeket? Vajon a kilencedik században, amikor a Dunhuangban dolgozó buddhista mester, tibeti fordítását készítette *A bölcs és balga szútrának*, létezett/léteztek egyéb változatai is a születéstörténeteknek, amelyek ismertek voltak és függetlenül terjedtek anélkül, hogy később a Kánonba foglalták volna őket?

Vajon ezekből a feltételezett – helyi jelleget is magukban hordozó – változatokból is válogatott Facheng?⁶⁰

5.2.1. A fordítás módszerei

Facheng fordítását megvizsgálva, lényeges még, hogy a születéstörténetek kínai és tibeti változatának nyelvezete, stílusa és történetvezetése sem teljesen azonos, illetve a fordításokban alkalmazott technikák történetenként nem egységesek.

Általánosságban a fordító háromféle módszert használt a szöveg tibeti nyelvre való átültetésekor.

1. Az első esetben az eredeti kínai szöveghez képest a tibeti nyelvű változat valamivel bővebb, részletesebb és esetenként betoldott szövegrészeket tartalmaz. Erre kiváló példa a kínai szöveg 36. fejezete *Qi ping jin shi lü* 七瓶金施

⁵⁸ Mair 1993.

⁵⁹ A 69 fejezetes kínai mű a leghosszabb változata *A bölcs és balga szútrának*. A koreai változat 62 fejezetből áll, a mongol nyelvű fordítás pedig – amely legközelebb áll a tibeti szöveghez – 17 fejezettel rövidebb, mint a kínai.

⁶⁰ A szövegvariánsok létét igazolhatja a Dunhuangban talált *A bölcs és balga szútra* kéziratmaradványainak és a kanonizált szövegkiadásnak az összevetése is. Mair 1993a: 15. (No. 38).

綠, illetve annak tibeti fordítása, a 28. *Gser-gyi bum-pa'i le'u*, azaz: *Az aranykorsók története* című fejezet.

2. A második csoportba sorolhatjuk azokat a tibeti szövegeket, amelyek az eredeti kínai változathoz képest megrövidültek. A történetvezetésük, a cselekmény és prologus ugyan csaknem megegyezik mindkét szövegvariánsban, bizonyos részekben azonban a kínai nyelvű példázat sokkal színesebb, részletesebb, gazdagabb jelzőkben, és több apró mozzanattal egészíti ki a történet folyását. Ebbe a csoportba sorolható a *Szerencse nevű bráhminnő* története (kínaiul: *Chamo xianbao* 差摩現報, illetve annak tibeti fordítása, *Bram-ze-mo Bde-ba'i le'u*), ami a kínai kánonban a 19., míg a tibetiben a 29. fejezet.

3. A harmadik kategóriába tartoznak azok a példázatok, amelyek a fordítás során csak igen kis mértékben változtak meg, így szó szerinti fordításoknak is tekinthetjük őket. Ebben az esetben a kínai és tibeti nyelvű szövegváltozatokban csupán annyiban találhatunk eltérést, amennyiben azt a két nyelv grammatikai és szóhasználati eltérései indokolják, de a szövegek tartalmi szempontból nem különböznek jelentősen. Ehhez a kategóriához sorolható például a jól ismert *Tengeristen kérdései a hajósokhoz* című fejezet (kínaiul: *Haishen nan wen chuanren* 海神難問船人, tibetiül: *Rgya-mtsho'i lhas dris-pa'i le'u*), amely mind a kínai, mind a tibeti nyelvű szútrában az ötödik.

Mind a három esetre számos példát lehet találni, melyek a két szöveg további összehasonlító elemzése folyamán bővíthetnek.

6. KONKLÚZIÓ

Ami Facheng munkáinak feldolgozottságát illeti, mind kínai, mind pedig tibeti nyelvű munkái jól ismertek a kínai és tibeti buddhista művek olvasói által.

A fordítás háttérével, a munkafolyamattal, a nyelvi nehézségekkel, illetve magával a fordító személyével azonban csupán kis számú szerző foglalkozott. Részben ebből következik, hogy Facheng életéről és tevékenységéről viszonylag korlátozott számú adat áll rendelkezésre.

A téma legnagyobb kutatója, Ueyama Daishun szinte kizárólag japán nyelven publikálta írásait.⁶¹ Fachengről szóló munkájának csak egy rövid összefoglalása érhető el francia nyelven, amelyet Paul Demiéville készített. Ezekon kívül elérhetőek még kínai nyelven kiadott cikkek, amelyek rövidebben és csupán bizonyos részleteket tárgyalva foglalkoznak a fordítómesterrel. A nyugati nyelvű publikációkban túlnyomórészt szűkszavúan, néhány életrajzi adat közlésével – de leggyakrabban csak – mint „a Dunhuangban tevékenykedő kétnyelvű fordí-

⁶¹ Kivétel: Ueyama 1983: 327–349. Ebben a tanulmányban Ueyama összefoglalja a japán kutatók dunhuangi anyagokkal kapcsolatos publikációit, és az első oldalon kiemeli a Facheng személyéhez kapcsolódó kutatás fontosságát.

tót” említik. A megjelent cikkek és tanulmányok még abból a szempontból sem egységesek, hogy Facheng vajon kínai vagy tibeti nemzetiségű volt-e.

Meglátásom szerint lényeges még *A bölcs és balga szútra* kínai és tibeti szövegeinek párhuzamos vizsgálatából levonható következtetés, hogy a születéstörténetek két változatának irodalmi stílusa, nyelvezete és történetvezetése ugyan emlékeztet egymásra, mégsem teljesen azonos; illetve a fordításokban alkalmazott technikák történetenként nem egységesek. Úgy vélem, a fordítás munkamódszerének egy adott munkán belüli ilyenfajta változatossága általában nem jellemző, ha az egy személy munkája. Felmerül a kérdés, hogy Facheng fordításában miért tapasztalhatóak ezek az eltérések? Mennyiben az ő egyedüli munkája a kínai szöveg tibeti fordítása?

Annyi azonban bizonyos, hogy Facheng tibeti nyelvű fordításainak a tibeti buddhizmusra gyakorolt hatása igen jelentős. Munkája következtében a tibeti mesterek számára is hozzáférhetőkké váltak a Kínában és Belső-Ázsiában elérhető buddhista irodalom egyes nagy jelentőségű szövegei, köztük *A bölcs és balga szútra*.

A szútra kínaiból tibetire fordított szövegére úgy tekinthetünk, mint kiemelkedő irodalmi alkotásra, amely kiválóan továbbadja az eredeti kínai szöveg tartalmát és lényegét. Nyelvezete jellegzetesen egyszerű, szerkezete világos felépítésű, és éppen ezért vált Facheng fordítása a klasszikus tibeti nyelvet tanulók szöveggyűjteményévé.

A mesés születéstörténetek kiválóan alkalmasak voltak további szóbeli átadásra. A szövegekben interpretált buddhista tanítások egy részét különösebb filozófiai felkészültséggel nem rendelkező hallgatók is érthették, így *A bölcs és balga szútra*nak fontos szerepe lehetett a buddhizmus tanainak szélesebb körű elterjesztésében.

Facheng további munkáinak vizsgálata azért is lényeges, mivel a buddhista irodalom számos szövege, később eredeti formájában nem, vagy csupán töredékesen maradt fenn. Ezek a szövegek ma Facheng fordításában elérhetőek, ezért munkája jelentős abból a szempontból is, hogy a tibeti és kínai párhuzamos szövegek összehasonlító elemzése során lehetségessé válik a fordítói tevékenység és a szövegek korai állapotának rekonstruálása.

Mindezekből úgy gondolom, hogy Facheng személyével és munkáival kapcsolatosan még számos kérdés felmerül/felmerülhet, és megválaszolásuk további kutatómunkát igényel.

FELHASZNÁLT IRODALOM

Elsődleges források:

- ,*Dzangs-blun zhes bya-ba'i mdo*. In: Suzuki, D. T. 1958. (ed.) *Tibetan Tripitaka*. Tokyo-Kyoto: Tibetan Tripitaka Research Foundation, No. 1008. 40: 54–123.
- ,*Dzangs-blun zhes bya-ba'i mdo*. (indiai kiadás) 1968. Sehore.
- ,*Dzangs-blun zhes bya-ba'i mdo*. (kínai kiadás) 1984. Xining.
- Jiu Tangshu* 舊唐書. 1975. Peking: Zhonghua Shuju, 16. köt.
- Sengyou 僧祐: *Xianyu jingji* 賢愚經記. In: *Taishō Tripitaka* T55,2145.
- Xianyu jing* 賢愚經. In: *Taishō Tripitaka* T04,202.
- Xianyu yinyuan jing* 賢愚因緣經. In: *Shazang* 沙藏 27: 773–860.

Másodlagos források:

- Broughton, J. 1985. „Early Ch'an Schools in Tibet.” In: Gimello, R. M. – Gregory, P. N. (eds.) *Studies in Ch'an and Hua-Yen*. Honolulu: University of Hawai'i Press, 1–68.
- Bushell, S. W. 1880. „The Early History of Tibet from Chinese Sources.” *Journal of the Royal Asiatic Society* 12: 435–541.
- Demiéville, Paul 1970. „Récents travaux sur Touen-houang.” *T'oung Pao* 56: 1–95.
- Hamar Imre 2004. *A kínai buddhizmus története*. Budapest: ELTE Kelet-ázsiai Tanszék.
- Inaba S. 1977. „On Chos-grub's Tibetan Translation of the Chieh-shen-mi-chung-shu.” In: Kawamura, L.S. – Scott, K. (eds.) *Buddhist Thought and Asian Civilization. Essays in Honor of Herbert V. Guenther on his Sixtieth Birthday*. Emmerlyville, Cal.: Dharma Publishing, 105–113.
- Imaeda Yoshiro 2008. „The Provenance of the Character of the Dunhuang Documents.” *The Memoirs of the Toyo Bunko* 66: 81–102.
- Kapstein, Matthew T. 2007. „The Tibetan *Yulanpen jing*.” In: Kapstein, Matthew T. – Dotson, B. (eds.) *Contributions to the Cultural History of Early Tibet*. Leiden: Brill, 211–237.
- Kapstein, Matthew T. 2000. *The Tibetan Assimilation of Buddhism*. New York: Oxford University Press.
- Kapstein, Matthew T. (ed.) 2009. *Buddhism between Tibet and China*. Boston: Wisdom Publications.
- Kőrösi, Alexander Csoma 1839. „Analysis of the Sher-Chin_P'hal-Ch'hen_Dkon-Séks_Do-Dé_Nyáng-Dás_and Gyut. Being the second division of the Tibetan Work, entitled the Kah-Gyur.” *Asiatic Researches; or, Transactions of the Society Instituted in Bengal, for Inquiring into The History, The Antiquities, The Arts And Sciences, And Literature of Asia* 20.2: 393–552.
- Kuznetsov, B. I. 1966. *Rgyal-rabs gsal-ba'i me-long: The Clear Mirror of Royal Genealogies*. Leiden: Brill.
- Li Shunqing 李顺庆 2001. „Tubo mingseng–Facheng 吐蕃名僧—法成.” *Sichou zhi lu* 丝绸之路 4: 55.
- Lengyel Zoltán – Szegedi Mónika (szerk.) 1999. *A bölcs és a balga*. Budapest: Palatinus Kiadó.
- Mair, Victor H. 1993. *The Linguistic and Textual Antecedents of The Sutra of the Wise and the Foolish*. [Sino-Platonic Papers. No. 38.] Philadelphia, PA: University of Pennsylvania.
- Mair, Victor H. 1993. „The Khotanese Antecedents of *The Sutra of the Wise and the Foolish (Xianyu jing)*.” In: Zürcher, E. et al. (eds.) *The Collection of Essays 1993: Buddhism Across Boundaries – Chinese Buddhism and the Western Regions*. Taiwan: Fo Guang Shan Foundations for Buddhist and Culture Education, 361–420.

- Mei Duoqi 美多吉 1996. „Shiping Facheng »Xianyu jing lüjing« zangwen yiwen. 试评法成《贤愚经绿经》藏文译文.” *Xizang yanjiu* 西藏研究 1: 109–113.
- Pelliot, Paul 1914. „Notes à propos d'un catalogue du Kanjur.” *Journal Asiatique* 4: 111–150.
- Schiefner, Anton 1852. *Ergänzungen und Berichtigungen zu Schmidt's Ausgabe des Dsanglun*. St. Petersburg: Kaiserliche Akademie der Wissenschaften.
- Sha Wutian 沙武田 2008. „Dunhuang Tubo yijing sanzang fashi Facheng gongde ku kao 敦煌吐蕃译经三藏法师法成功德窟考.” *Zhongguo zangxue* 中国藏学 3: 40–47.
- Simonsson, Nils 1957. *Die Methoden der tibetischen Übersetzer, untersucht im Hinblick auf die Bedeutung ihrer Übersetzungen für die Sanskritphilologie. Indo-tibetische Studien*. Uppsala: Almqvist & Wiksells Boktryckeri AB.
- Schmidt, I. J. 1843. *'Dsans blun oder der Weise und der Thor: Aus dem Tibetischen übersetzt und mit dem Originaltexte herausgegeben*. St. Petersburg: W. Gräff's Erben.
- Steinkellner, Ernst 1989. „Who is Byañ chub rdzu 'phrul? Tibetan and non-Tibetan Commentaries on the *Samdhinirmocanasūtra*—A survey of the literature.” *Berliner Indologische Studien* 4.5: 229–251.
- Takakusu Junjirō 1901. „Tales of the Wise Man and the Fool, in Tibetan and Chinese.” *The Journal of the Royal Asiatic Society* 1901: 447–460.
- Terjék József 1969. „Fragments of the Tibetan Sutra of »The Wise and the Fool« from Tun-Huang (Part 1).” *Acta Orientalia Hung.* 22.3: 289–334.
- Terjék József 1970. „Fragments of the Tibetan Sutra of »The Wise and the Fool« from Tun-Huang (Part 2).” *Acta Orientalia Hung.* 22.4: 55–83.
- Tóth Erzsébet 1996. *A bölcs és a balga. Klasszikus tibeti olvasókönyv*. Budapest: ELTE BTK.
- Tökei Ferenc 1993. *Kínai buddhista filozófia*. Budapest: Orientalisztikai Munkaközösség – Balassi Kiadó.
- Shakabpa, Tsepon W. D. 1988. *Tibet: A Political History*. New York: Potala Publications.
- Ueyama Daishun 上山大峻 1964. „Donkō to Tonkō no bukkuyōgaku 曇曠と敦煌の佛教學.” *Tōhō gakuho* 東方學報 35: 141–214.
- Ueyama Daishun 上山大峻 1967. „Daihankoku daitoku sanzō hōshi shamon Hōjō no kenkyū (1.) 大蕃國大德三藏法師沙門法成の研究(上).” *Tōhō gakuho* 東方學報 38: 133–198.
- Ueyama Daishun 上山大峻 1968. „Daihankoku daitoku sanzō hōshi shamon Hōjō no kenkyū (2.) 大蕃國大德三藏法師沙門法成の研究(下).” *Tōhō gakuho* 東方學報 39: 199–122.
- Ueyama Daishun 上山大峻 1974. „Tonkō shutsudo chibettobun zen shiryō no kenkyū – P. tib. 116 to sono mondai ten 敦煌出土チベット文禪資料の研究 – P.tib.116 とその問題點.” *Bukkyō bunka kenkyūsho kiyō* 佛教文化研究所紀要 13: 1–11.
- Ueyama Daishun 上山大峻 1983. „The Study of Tibetan Ch'an Manuscripts Recovered from Tun-huang: Review of the Field and its Prospects.” In: Lai, Whalen – Lancaster, Lewis R. (eds.) *Early Ch'an in China and Tibet*. Berkeley: Asian Humanities Press, 327–349.
- Ueyama Daishun 上山大峻 1990. *Tonkō bukkuyō no kenkyū*. 敦煌佛教の研究. Kyoto: Hōzōkan.
- Ueyama Daishun 上山大峻 1997. „Tonkō shutsudo Hōjō yaku 'Bosatsu ritsugi nijū ju' narabi ni 'Hachitenjō ju' 敦煌出土法成譯『菩薩律儀二十頌』並に『八轉聲頌』.” *Indogaku bukkuyōgaku kenkyū* 印度学仏教学研究 45.2: 383–414.
- Verhagen, Peter C. 1989. „A Ninth-Century Tibetan Summary of the Indo-Tibetan Model of Case-semantics.” In: Ihara, Shōren et al. (eds.) *Tibetan Studies: Proceedings of the 5th Seminar of the International Association for Tibetan Studies, vol. II: Language, History and Culture*. Narita: Naritasan Shinshōji, 2: 833–844.
- Verhagen, Peter C. 1994. *A History of Sanskrit Grammatical Literature in Tibet. Transmission of the Canonical Literature. Vol. 1*. Leiden: Brill.
- Verhagen, Peter C. 2001. *A History of Sanskrit Grammatical Literature in Tibet. Assimilation Into Indigenous Scholarship. Vol. 2*. Leiden: Brill.

A LÉTÉRTELMEZÉS TAOISTA-BUDDHISTA VONATKOZÁSAI WANG WEI VERSEIBEN

A Tang-kori lírikusok közül az egyik legösszetettebb életművet hátrahagyó, éppen ezért rendkívül szerteágazó újraértelmezési kísérletekre ösztönző költő Wang Wei. Az utóbbi években megjelenő tanulmányok és fordításkötetek elsősorban a mai kulturális viszonyok között is számottevő hatást mutató taoista-buddhista szemlélet nyomán követését, sokoldalú megközelítését tűzték ki célul, amelyben kitüntetett szerep jut a kínai kultúrtörténeti-irodalomtörténeti vonatkozások mellett a nyelvi szinten megjelenő utalások vizsgálatának is.

Wang Wei költészetének és művészetének jelentőségét már kínai kortársai is felismerték. Halála után császári parancsra unokaöccse gyűjtötte össze műveit, majd később különösen a Qing-kortól kezdve másolatban fennmaradt festészetének és a hagyomány szerint nagy becsben tartott költészetének is számos követője és csodálója akadt. Wang Wei költő, festő és zenész is egy személyben, művészete iskolateremtő a vizuális és a verbális önkifejezés terén egyaránt. Bár képeit csak leírásokból és másolatokból ismerjük, a Qing-kortól kezdődően Wang Wei-t a monokróm tájképfestészet atyjaként is számon tartják. Képeinek sötét tónusai, robusztus hegyes-ködös tájai melankolikus hangulatot árasztanak. Az ember nélküli természet látványa lecsupaszítva mutatja be azt az illúziómentes világot, melyben a magasba törő hegyek, a hófödte csúcsok mindennél kijózanítóbban érzékeltetik az emberi lét kicsinységét és jelentéktelenségét az örök körforgással szemben. A sajátos technika alkalmazásával tulajdonképpen a „negatív festészet”-et valósítja meg,¹ azaz a tus egyedulalmát a háttér, a hó fehérje töri meg: a havas táj maga az üresség, a papír fehérje, a tus hiánya. Ebben az értelemben Wang Wei a chan hatása alatt kibontakozó festészetben alkalmazott nyílt, vonatkozási pontok nélküli, üres terek előképét alkotta meg, a Tang-korra jellemző szabályosan megkomponált formavilágba ágyazva. Azt is mondhatnánk, hogy tematikáját tekintve a taoista hagyományból merít, technikai megoldásai azonban a buddhista szemléletben gyökereznek. Verseiben ugyanezek a tendenciák érvényesülnek, bár a vizuálisan tökéletességre vitt hangvétel nem egyeduralmukodóan jellemző: azaz az ember–természet viszonya kevésbé a drámai felütés, sokkal inkább a meditatív megkönnyebbülés nézőpontjából értelmezhető.

¹ A *pomo* 破墨, azaz „a tus megtörése”

Életszemlélete első látásra tipikus példája annak a hivatalnok-irodalmárookra széles körben jellemző kettősségnek, amely a konfucianus társadalmi helytállással szemben felcsillantotta a vidéki nyugalomba való visszavonulás lehetőségét, a bürokratikus rend megkérdőjelezhetetlen érvényével szemben előmozdította az egyéni rezignáció hangjainak megszólaltatását. Többnyire Tao Yuanming ikonikus lírájának és írástudó szerepvállalásának hagyomány- és ideálkép-teremtő hatását vélhetjük felfedezni Wang Wei költészetében, a kötelességtudat viaskodását az egyéni preferenciákkal szemben. A nagy költőelőd sorsvállalásában a visszavonulás nyugalma teremti meg a megfelelő közeget: a vidéki életforma természetközelsége alapot képez a taoista szellemiséget élményként megfogalmazó bukolikus költészetnek. A választás visszavonhatatlan, az írástudói felelősségtudat fókuszpontja áthelyeződik, a taoizmus egyén- és társadalomjobbító ideálképei pedig átszínezik a konfucianus etika szigorú elvárásrendszerét. Tao Yuanming lírai hangvételű prózájában ad hangot társadalomkritikájának,² szerzőjének és művének jelentőségét mi sem bizonyíthatja jobban, mint hogy Tang-kori költőtársa, Wang Wei is megéneklí a barackvirágforrás történetét,³ hasonlóan sok más írástudókhöz, akik a kínai történelem különböző korszakaiban folytonosan vissza-visszatérnek ehhez az irodalmi és nem utolsósorban képi toposzhoz, hiszen az irodalmi műveken kívül számos festményen találkozhatunk vizuális megjelenítésével.

Wang Wei parafrázisában lényegi eltérés a tao yuanmingi történettől a zárógondolatokban mutatkozik. Míg a Jin-kori költő prózájában a hétköznapi világba visszatérni szándékozó halász ígérete ellenére másoknak is mesél élményeiről, hogy végül a kudarcba fulladó keresés mindenki számára érthető üzenetet fogalmazzon meg, vagyis az idealizált, paradicsomi világ tapasztalatát nem lehet közösségi élménnyé tágítani, az csakis az egyén behatárolt tapasztalati síkján létezhet, addig a Tang-kori vers már ezt a tézist tekinti kiindulópontnak. A halász-vándor az örökkévalót fürkésző tudatosság allegóriája, a kívülállót megéveztheti a látvány:

世中遙望空雲山

S földi szem erre nézve csak felhőt s hegyeket lát

(ford. Demény Ottó)

A természet csodálatába merülő szemléltőt lenyűgözik a benyomások, elveszíti viszonyítási pontjait, és már képtelen visszaszerezni belső látását:

² Tao Yuanming *Az őszibarackvirág-forrás* (桃花源記) című írásában vázolja fel a maga társadalmi utópiáját, amely a taoista szemléletű történetmesélés keretében adja közre gondolatait a legista-konfucianus államberendezkedésről és a lehetséges alternatívákról. A mester alakja szintén visszatérő példaként Wuliu *xiansheng*ként (五柳先生 – Öt Fűzfa Úr) jelenik meg Wang Wei verseiben.

³ Wang Wei 桃花行 *Barackvirág-utazás* címmel 19 évesen írta meg a történetet versben.

安知峰壑今來變
 當時只記入山深
 青溪幾曲到雲林
 春來遍是桃花水
 不辨仙源何處尋

*ki gondolta volna, hogy a hegyek és völgyek mostanra megváltoznak,
 és csak arra emlékezett, hol lépett be a hegyen a mélybe.
 Ahányszor a patakot követte, nem talált csak felhőket s erdőit
 a tavasz beköszöntött, és a víz csupa barackvirág lett
 de nem tudta, a halhatatlanok forrását hol keresse.*
 (ford. a szerző)

Versének magányos halászja, bár honvágya visszahúzza a maga világába, nem törekszik a szubjektív „álomkép” átadására, visszatérése azonban a vágyott közösségbe meghiúsul. Az élmény ismét egyszeri és megismételhetetlen. Wang Wei költeményében ez utóbbin van a hangsúly. Az út magányos, az elért cél várákosáson felüli, aki azonban elindul visszafelé, annak vállalnia kell a következőket: örökre veszni hagyni a már szinte örökkévalóságnak hitt beteljesülést. A vers idézett zárómondatai egyértelműen jelzik, mi kudarcának valódi oka.

Wang Wei életművének központi motívumává válik e korai költemény. A barackvirág-utazás önálló intertextuális jelenséggént bukkan fel versről versre: Wang Wei költeményeiben és a baráti köréhez tartozó lírikusok, például Pei Di alkotásaiban egyaránt. Intő példaként folytonosan visszatér a túlzottan világi gondolkodású (塵心 – *chen xin* „piszkos szívű”) utazó alakja, amint hátrahagyva ideálképeit visszavágyik a maga közösségébe. A történet folytonos újragondolása, a választás nehézségének és végső soron kiszámíthatóságának hangsúlyozása a miértekre választ kereső írástudó vívódását tárja elénk. A döntés oka sokrétű, de mindenekelőtt a konfuciánus értékszemlélet, az ideálképeknek való megfelelés kényszere szolgálhat magyarázatul mindazokra a fordulatokra, amely meghatározta a költő életútját. A 終南別業 (Zhongnan-i visszavonulás) című versben azt írja:

中歲頗好道

azaz: az életem delén inkább a Tao-t szerettem

(ford. a szerző)

A sor végén megjelenő *dao* többféleképpen értelmezhető: jelentheti a konfuciánus, a taoista, de még a buddhista utat is. Mivel Wang Wei a vers további kifejtésében sem pontosítja, hogy melyiket érti ez alatt, csak találgathatunk. A fordítók általában az első két lehetőséget választják megoldásként, bár magyará-

zatul csak a szövegek interpretációira hagyatkozhatnak.⁴ Kézenfekvő lenne ezt elfogadni, mégis talán a konfucianus gyökerek tiszteletben tartása bújhat meg a talányos megfogalmazás mögött. Wang Wei életrajzában számos olyan pontot találhatunk, ahol az írástudói szerepvállalás kényszerét a konfucianus etika alapjairól tudjuk értelmezni. A fiatalkori önmagáról valló verseitől eltekintve, amelyekben egyértelműen kijelenti, hogy a rang és hírnév utáni vágy hajtotta a közügyekben való részvételben, későbbi lírájában egyre többször fogalmazódik meg az ettől való elfordulás alternatívája. A hivatali helytállást – a megváltozott körülményei miatt – már nem elsősorban az egyéni ambíció, hanem a családért, megözvegyült édesanyjáért érzett felelősségtudat motiválta. A családfenntartó szerepében mint elsőszülött fiú az egyik legalapvetőbb elvárásnak kívánt megfelelni: a gondjaira bízottaknak támasza lenni. A társadalmi ranglétrán való előretűnés szinte másodlagos jelentőségűvé vált, nem önös céljainak beteljesítője volt a hivatalnoki állás megtartása, hanem eszköz a megélhetéshez. Ez természetesen nem jelenti azt, hogy Wang Wei nem érezte volna otthon és jól magát a hivatali életben, éppen ellenkezőleg, az írástudói lét egyik fontos feladatának tartotta a köz szolgálatát. Életének legnehezebb és legmozgalmasabb időszakát az An Lushan-felkelés ideje jelentette. Elbizonytalanodása, majd visszatérése és hűsége az udvarhoz mind azt bizonyítják, hogy a költő elkötelezett konfucianusként mindvégig kitartott szilárd meggyőződése mellett. A megpróbáltatások és szenvedések sem tudták kioltani benne azt az írástudói küldetés tudatot, amelynek engedelmességgel megalkotta két sorsfordító versét a rabságban. Az egyiket a felkelőkkel szembeni indulat ihlette, a másik versben viszont az udvar iránti elkötelezettség fogalmazódik meg, és ez az a vers, amelyben újra felvetődik a visszavonulás lehetősége is. Ez utóbbi, a 菩提寺禁口号又示裴迪, azaz *A Bodhi kolostorban Pei Dinek elmondott sorok*,⁵ amely végül a császári megbocsátást és a hivatali visszatérést hozta el számára, ismét a régi gondolatokat szólaltatja meg:

安得拾塵網，
拂衣辭世喧，
悠然策蹇杖，
歸向桃花源？

*Hogyan szabadulhatnék e piszkos hálóból,
porolhatnám le ruhám és hagynám itt a világ zaját,
hogy ráérősen fogjak egy botot,
és visszatérjek, ahol vár a barackvirág-forrás?*

(ford. a szerző)

⁴ A visszavonulás értelmezésében nem merül fel buddhista színezet

⁵ A rabság idején házi őrizetbe került, melyet a Bodhi kolostor falai között töltött. Egy alkalommal közeli barátjának, Peidi-nek mondta el az idézett verset, mivel leírni nem volt módja.

A hivatalvállalástól való elfordulás nem elsősorban a meditatív életszemléletben való kiteljesedés előfeltételeként vetődik fel, hanem a pillanatnyi közállapotok következményeként. A költő nem látta értelmét a társadalmi szerepvállalásnak, amikor minden még inkább eltávolodni látszott az eszményitől. A költemény első sorának tanácsalanságot, vívódást kifejező felütése határozza meg a mű egészét. A világi élettől való szabadulás vágyának kifejezései között ismét a 塵 *chen* szó jelzi a körülmények tisztátalanságát, mely mint valami háló köti gúzsba áldozatát. A menekülés lehetősége, a poros, zajos világtól való távolodás a harmadik sortól kezdődően a cél elérése utáni vágyakozásba csap át, nem valami hiú ábrándkép vonzza magához a költőt, hanem a „jól ismert” barackvirágforrás. Mindezek ellenére Wang Wei most sem a wulingi⁶ nyugalmat, hanem újból visszaszerzett hivatalát választotta. A taoista visszavonulás dilemmájának megjelenését tehát a megszokottól eltérően kell értelmeznünk a költő esetében: a nagy utat bejárt halászhoz hasonlóan nem kíván lemondani a világi étellel járó kötelességekről és nem utolsósorban élményekről, amelyek ehhez a régi világhoz kötik. Ugyanakkor már belekóstolt, elég közel került ahhoz a másik világhoz, amelynek viszont nem tudott elkötelezettje maradni. Élete és költészete ennek a kettős szoritásnak a jegyében alakult, formálódott: útkeresések és fordulópontok sorozatában.

A 酬張少府 *Válasz Zhang alprefektusnak* című vers az idős Wang Wei valomása a hivatalról, a visszavonulásról, „vágyairól”. A költő életének utolsó éveiben a megnyugvás-elcsendesülés időszaka következett, melyben nem az önmegvalósításra, hanem az „önfeledtség”-re való törekvés dominált. A költő nemcsak ruhájáról söpörhette le a világ porát, hanem megszabadulhatott azoktól a nyomasztó terhektől is, amelyeket éveken át viselt:

晚年惟好靜
萬事不關心
自顧無長策

*kései éveimben csak nyugalmat szeretnék
hogyan semmi se zavarhassa elmémet
magamat tekintve nincsenek nagyobb terveim*

(ford. a szerző)

A költemény 4. sorától természeti képekbe foglalva tárja elénk letisztult lírájának kulcsszavait, a visszatérés a régi erdőbe 返舊林, a hegyek közül felvilágító Hold 山月照, a fenyvesek felől fújó szél 松風吹 a megtisztulás szimbólumaként jelzik a vágyott állapot elérését, az elengedettség egyfajta eksztatikus élménnyé emelkedik: nincs szükség a tapasztalat verbalizálására, az üzenet a *halászos dal*ában közkinccsé válik:

⁶ Wuling 武陵 a Barackvirág-forrás vidékének neve.

君問窮通理
漁歌入浦深

*Azt kérded, mi értelme a változásnak
A halászok dala messze hallik a partról.*

(ford. a szerző)

Wang Wei lírájában számos utalást találhatunk a *Lunyu*-ben és a *Zhuangzi*-ben olvasható taoista példaképekre, akik visszavonult életvitelükben, néha külön, feltűnő magatartásukkal hangsúlyozzák a szembenállásukat a világi, konfuciusus elvárásokkal. A *Beszélgetések és mondásokban* olvashatunk Jie Yu-ról⁷, alakja a „hangos” véleménynyilvánítás szimbólumaként maradt fenn a hagyományban. A viselkedési normákat áthágó „bölcsholond” 軻川閑居贈裴秀才迪 *Vang Csuani-pihenéséből küldöm Pej Ti hsziu-caj-nak* című versében a végletekig viszi a fent említett elengedettség eksztázisát: önfeledt éneklését a részegség állapotához hasonlítható önkívülettel azonosítja a költő:

復值接輿醉
狂歌五柳前

*Csie Jü módjára jó lenne berúgni,
az öt fűzfa előtt bolond dalt kacagva*

(ford. Szerdahelyi István)

Jie Yu története valójában a háttérbe vonulás drasztikus megoldásaként, végső lehetőségként merül fel, az ő esetében azonban már nincs visszaút az emberi világba.⁸

* * *

Wang Wei életművének kutatásában kitüntetett helyet foglal el a hagyományosan taoistának tekintett visszavonulás aktusa mellett az a tény, hogy a buddhizmus is nyilvánvaló nyomot hagyott költészetében: a Költő Buddhának (詩佛 *shifo*) is nevezett Wang Wei maga is vállalta ezt a magányos szerepet. Az elcsen-

⁷ *Lunyu*, XVIII. fejezet: Cs'u bolondja, Cie-jü, elhaladván K'ung-ce előtt, így énekelt: „Ó, főnix, ó főnix! Mennyire hanyatlóban van az erény! A múlttal kapcsolatban hasztalan már a szemrehányás, de a jövőnek még elébe lehet menni. Hagyd abba, hagyd abba (amit csinálsz)! Nagy veszély fenyegeti azokat, akik manapság részt vesznek a kormányzásban.” K'ung-ce leszállt (kocsijáról) és beszélni szeretett volna vele, de (Cie-jü) gyors léptekkel elietett, és így nem sikerült beszélni vele. *Kínai filozófia I.*

⁸ Jie Yu példája a 高士傳 Gaoshi Zhuan-ban, azzal a módosítással, hogy a számára felkínált magas rangú hivatal visszautasításának nyomatékot is adott, feleségével együtt a remeteséget választva a hegyekbe vonult vissza. A vers születésének körülményei rávilágítanak a költői képek mögött megbúvó beszédhelyzetre. Pei Di kissé részegen meglátogatta barátját Wang Wei-t, aki ennél fogva Jie Yu-höz hasonlította, míg a vers végén megjelenő Öt fűzfa, Tao Yuanming irodalmi neve valószínűleg Wang Wei-re utal. Yang 2007: 68.

desülés-üresség tanát hirdető mahájána szútra (*Vimalakirti-szútra*) befolyását költészetére sokan elismerik és a chan buddhizmus hatásával együtt fő sors- és költészetalakító tényezőként számolnak vele,⁹ jelezve, hogy a buddhizmus szinte észrevétlenül és szervesen épül be a sorok nyelvi megformálásakor. Valószínűleg ez is az oka, hogy a legutóbbi tanulmányok sem tudták egyértelműen tisztázni, hogy mely versekben és milyen ismérvek alapján lehetne megkülönböztetni a buddhizmus különböző irányzatainak-iskoláinak motiváló szerepét.¹⁰

Verseinek buddhista ihletettségekben nem a kiterjedt kapcsolatrendszer líra-történeti vetületét szeretnék feltérképezni, hanem igyekszünk rámutatni azokra a jellegzetességekre, amelyek sajátos képi látásmódjának buddhista színezését emelik ki.

Tájköltészetének legismertebb alkotásaiban az ember nélküli természet képeit vonultatja fel, amelyben a szubjektum mint a világra reflektáló tudat jut szerephez. Hasonló szemléletű tájleírásokkal találkozhatunk a korábban vizsgált, taoista szellemiségű költeményeiben is, ott azonban a reflexió nem marad rejtve az olvasó előtt. Számtalan történeti-filológiai utalással kapcsolja össze, magyarázza a természet és az emberi világ között tátongó és egyre mélyülő szakadékot. A választott versformák kifejezőerejének jelentőségét különösképpen a tisztán tájleíró költemények áttekintése után ismerhetjük fel. Míg a leíró-értelmező líráját többnyire hosszabb lélegzetű alkotások képviselik, amelyek a szabályos vers (律詩 – *lǜshī*) előírásait követik, a tájleírásokat a maguk valóságában, kommentárok nélkül „töredék”-ben (azaz a 絕句 – *juéjū* keretei között) alkotta meg. A versforma alapkoncepciója a „kicsiben lásd meg a nagyot” (小中見大). A négysoros strófák tömör, lényegre törő kijelentésekből építkeznek, melyek nyitott kompozícióként hagyják meg a lehetőséget a költemények önálló és különféle értelmezésére. A vers előrehaladtával fokozatosan kiteljesedő természeti leírások a hagyományos tekercsképek befogadásának módszerét mutatják eszünkbe, mindig csak egy nézőpontból tekinthetünk a tájra, egy-egy szelével ismerkedhetünk. A természet a maga egyszerű és megkérdőjelezhetetlen mivoltában nem tűri meg az emberi jelenlétet, a költő visszavonul, hallgat, befogad, de nem törekszik versének narrátorává válni. Amit a látványból továbbad, és ahogyan megfogalmazza, az maga a létezés misztériuma. Minden mozdulat-

⁹ The second type of Buddhist poetry is that in which the philosophical meaning lies much farther below the surface. The imagery functions on both the descriptive and symbolic levels at once, and it is not often possible to pin down the exact symbolic content of an image. These poems make no doctrinal point or deliver no sermon, they are Buddhist in their general tone or outlook, and in fact if one were unaware of the author's identity, or did not know that he was a believer, one might never think of them as Buddhist at all – which of course, from the Buddhist point of view, would mark them as the highest type. Watson 1971: 171.

¹⁰ Yang 2007.

lan, csendes, és meditatív szemlélődésre ösztönöz. Költészetének elemzői gyakran a zen koanokéval egyenértékű hatást tulajdonítanak műveinek.¹¹

Verseinek leggyakrabban előforduló kifejezései között találjuk a *sötét hegy/erdő*, illetve a *senki nem ismer/nem hall meg* szókapcsolatokat (深山/ 林, 人不知/不可聞 -*shen shan/ lin, ren bu zhi/ be ke wen*), amelyek tájfestészetének képi világával harmonizálnak. Akárcsak a tusfestmény ködös tónusai, a felhőkig érő hegyek is egyrészt az érzékszervek számára felfogható illuzórikus világlátás lírai pillanatképét tárják elénk, másrészt lenyomatai annak a belső lecsendesülésnek, amelynek elsődleges bizonyítékaként az öröknek és megingathatatlanak vélt alapigazságok lassan kezdik elveszíteni határozott kontúrjaikat. A táj megváltozik, már nem olyanak látjuk, mint korábban, hasonlóan a barackvirág-forrás halászához, elveszettek vagyunk ebben a régi-új közegben.

A 鹿柴, amely magyarul a *Remeteség a Szarvas-kertben* címmel olvasható a kiüresedés állapotának leírásával nyit:

空山不見人

Elhagyatottak a hegyek, sehol senki lábnyoma

(ford. Weöres Sándor)

Bár a magyar műfordítás szöveghűnek tekinthető, a 空山 szókapcsolatban rejlő többletjelentés nagyrészt rejtve marad. Ebben az esetben ez nem róható fel a fordító hibájaként, hiszen az „*üres hegy*” meglehetősen prózaian hangozna, az üresség azonban ebben az esetben sokkal többet jelent, mint pusztán elhagyatott, kietlen vidéket: a meditáció ürességét vizualizáló maga válik üres hegygé, a kettőjük misztikus kapcsolatát rejtő, 仙 *xian* írásjeggyel jelölt halhatatlanság megtestesítőjeként. A verssor második felében a fentiekben említett gyakori kifejezések egyik variánsát olvashatjuk. A 不見人 az emberi jelenlét tagadását fejezi ki a teljes feloldódás betetőzéseként. Abból a világból már csak zajok, hangfoszlányok maradnak, amelyeket elnyel a mindent magába fogláló természet:

但聞人語響
返景入深林
復照青苔上

*de emberi beszéd hangját még hallani,
a visszatükröződő fény eltűnik az erdő sötétjében
majd ismét felvillan a zöld moháról*

(ford. a szerző)¹²

¹¹ „His poetic techniques produce an artifact whose proper contemplation can itself be the catalyst, a Zen koan, for entering a state of ekstasis.” Introduction XXI

¹² Weöres Sándor fordítása kevésbé követi az eredeti szöveget, a prózafordítás jobban érzékelteti a kínai szöveg kérdéses pontjait.

Az illuzórikus képzeteket megsemmisítő, a világ érzékelésének ráncait jótékonyan kisimító moha zöldje Wang Wei másik négysorosában is főszerephez jut. A 書事 című költemény kezdősora a hegyek között meghúzódó kis pihenőpavilon piktoreszk leírása. A vers címe előre jelzi a beszédhelyzetet, tudatos szemlélődés tanúi vagyunk. A vers főszereplője a megpihenni vágyó, nyugalmat kereső ember, az ő nézőpontjából mi is részesei vagyunk az élményeknek:

輕陰閣小雨
深院晝慵開

*Szelíd eső kis felhők kolostor a mélyben
kapuja zárva bár már délre jár az idő*

(ford. Faludy György)

Az ideális körülmények, az eső homályába burkolózó környezet alkalmat teremtenek az elmélyülésre, mely az ajtónyitás szimbolikus aktusával veszi kezdetét. A meditatív üldögélés egyszeri pillanatában a zöld moha életre kelve lényegíti át a szituációt, a szemlélődés irányt vált, eggyé válva a természettel a vizsgáldás önvizsgálatba fordul:

坐看蒼苔色
欲上人衣來

*itt ülök reggel óta a sziklák közt és nézem
ahogy ruhám zöldjével a moha összenő*

(ford. Faludy György)

Wang Wei verse annak a rendkívüli állapotnak az adekvát költői megragadása, amely az eksztázishoz hasonló feloldódásban éri el tetőpontját. A határvonalak most már nemcsak a táj távoli látképében homályosulnak el és mosódnak össze, a szemlélődő maga is megszűnik önállóságában létezni. A részletek elveszítik jelentőségüket, az érzéki csalódásnak tűnő jelenségek a minden dolog mélyén rejlő minőségi azonosságot sejtetik.

A meditatív magány egy másik pillanatát örökíti meg a 竹里館 *Bambuszok között* című négysorosban. Wang Wei a vers első olvasatában mint zenész jelenik meg előttünk, a bambuszok között megbúvó kis kunyhó ideális helynek bizonyul az önfeledt zenéléshez:

獨坐幽篁裡
彈琴復長嘯

Egyedül ülök elbújva a bambuszok között
Lantomat pengetem majd magam is belezendülök
 (ford. a szerző)¹³

A vers második sorában a lant pengetését azonban nem „lány dal” követi, ahogyan azt a magyar műfordítás sejteti, éppen ellenkezőleg, erőteljes hangadás, a 長嘯 (*chang xiao*) egy speciális taoista légzésgyakorlat, mely erős hanghatással jár.¹⁴ A vers első két sorának értelmező fordítása tehát úgy hangzik, hogy miközben Wang Wei lantját pengeti, a zene hangjaira valami megmozdul benne legbelül, a külső hangrezgések következményeként, vagy vele harmóniában maga is zenévé, fuvallattá válik, az egész lénye egyetlen hanggá erősödik. A költemény utolsó két sorában a visszavonult magányosság ismerős képei követik egymást:

深林人不知
 明月來相照

Az erdő sötétjében senki nem ismer
Csak a fényes Hold sugara csillan meg rajtam
 (ford. a szerző)

A versbéli bambuszliget leírása számos utalást tartalmaz a költő egy korábbi versére, amelyet 726 körül írt, amikor a családi kényszert legerősebbnek érezte a hivatalvállalással kapcsolatban a visszavonulás kérdésével szemben. Azon a vidéken töltötte fiatal éveit, ahol a hagyomány szerint a taoista Sun Deng is visszavonult a világi életből. Példája, mint egy jövőbeli, vágyott állapot álomképe kísérti, a konfucianus kötelességtudat harcol a taoista reményekkel. Többen osztják azt a véleményt, hogy Wang Wei életében valószínűleg ez az időszak, 726–727 jelentette a fordulópontot, amikor a buddhizmus hatására meditációs gyakorlatokat kezdett végezni.¹⁵ A *Bambuszok között* a fiatalkori vágyalom beteljesült valóságát tárja elénk, melyben a költő most épp nem a nagy előd Tao Yuanming képében, hanem Sun Dengként hallatja hangját.

Ez a vers ékes bizonyítéka annak, hogy a taoista gyökerekből táplálkozó írástudói visszavonulás hagyomány szerinti értelmezése hogyan jut el a beteljesülésig a buddhizmus égisze alatt.

¹³ A vers műfordítása Kosztolányitól származik, aki rá jellemző módon bravúrosan, játékos könnyedséggel fordította magyarra Wang Wei-t, de az igazán jelentőségteljes kifejezések hangsúlytalanok maradtak, és beleolvadtak a poétikus hangvételbe. Lásd: *Klasszikus kínai költők* II. kötet: 39.

¹⁴ Yang Jingqing könyvében idézi Wang Wei egyik korai versét, az 偶然作-t, amelyben a költő utal egy bizonyos 孫登 Sun Dengre, akit a hagyomány szerint egy neves költő, 阮籍 Ruan Ji (210–263) látogatta meg, hogy érdeklődjön a híres légzéstechnika felől. Sun Deng válasz nélkül hagyta, de mikor az elhagyta a hegyet, Sun Deng messziről ezt a zengő-sípólo hangot hallatta. Yang 25.

¹⁵ Yang Jingqing Chen Tiemin vélekedését támasztja alá tanulmányában, Yang 24.

Wang Wei költészetének taoista-buddhista vonatkozási pontjai a Tang-kori költőkre olyannyira jellemző dilemma költészetté emelésének fokozatait vázolják fel. A konfuciánus alapértékek elfogadása mellett szóhoz jut a kritikai hangvétel, kétségessé téve a pusztán kötelességtudaton alapuló közösségi szerepvállalás fenntarthatóságát, amely háttérbe szorítja az írástudói hitvallás lényegét, a legjobb tudás szerinti helyállást. A bürokrata rendszerből kitörni tudó, az írástudó eszményképét megvalósító elődök mitikus hőökké váltak, akik példájukkal több száz év múlva is inspiráló hatást tudtak gyakorolni követőikre. Wang Wei a Tang-kori költők viszonylatában is rendkívül érzékenyen reagált a már jóval korábban felvetődött kérdésekre. Költészetében jól kirajzolódó ívben mutatja a sikeres hivatalnoktól a visszavonult remetéig minden életszakaszt konzekvensen és a maga teljességében vállalni akaró írástudó képét, összekapcsolva annak legfőbb kérdésével, hogy le lehet-e bontani azokat az alapokat, amelyekre élete nagyobbik részét felépítette.

Taoista és főképp a meditatív gyakorlatokat verssé emelő, buddhista színezetű verseiben kimondatlanul is annak a meggyőződésének állít emléket, hogy az embernek törekednie kell a magányos felismerésekben rejlő igazságok átadására, még akkor is, ha ezek nem a hagyományos, didaktikus módon jutnak el a célközönséghez. Nem értekezések, skolasztikus prózai művek, hanem a művészté emelt élményköltészet révén igyekezett számot adni belső, spirituális fejlődéséről, felvillantani a pillanatokban rejlő összefüggéseket, amelyek a révbé érés ígéretével kecsegtetnek. A chan interpretációs kísérletek verseinek motivációját illetően nem jártak jelentős eredménnyel,¹⁶ azt azonban megállapíthatjuk, hogy líráját – különösen a nyitott szerkezetű négy sorosait tekintve – nemcsak mint a taoista-buddhista gyakorlatok gyümölcseit, hanem mint további szemlélődésre inspiráló példázatokat is tanulmányozhatjuk.

FELHASZNÁLT IRODALOM

- Byrne, Christopher 2009. „Review on 'The Chan Interpretation of Wang Wei's Poetry: A Critical Review, by Yang Jingqing.'” *Chinese Literature: Essays, Articals, Reviews* 31 (December): 131–134.
- Barnstone, Tony et al. (trans.) 1991. *Laughing lost in the mountains. Poems of Wang Wei*. Hanover, New Hampshire: University Press of New England.
- Tőkei Ferenc 1983. *Kínai filozófia I*. Budapest: Akadémiai Kiadó.
- Watson, Burton 1971. *Chinese Lyricism: Shih Poetry from the Second to the Twelfth Century*. New York: Columbia University Press.
- Yang, Jingqing 2007. *The Chan Interpretations of Wang Wei's Poetry: A Critical Review*. Hong Kong: The Chinese University of Hong Kong.

¹⁶ Byrne 2009: 133.

FAJCSÁK GYÖRGYI

KÍNAI MADÁR-VIRÁG KÉPEK A 20. SZÁZAD KÖZEPÉRŐL

CHEN ZHIFO-FESTMÉNYEK MAGYARORSZÁGON

Csongor Barnabás sinológus professzor 1948–49-ben rövid ideig a Hopp Ferenc Kelet-ázsiai Művészeti Múzeum munkatársaként dolgozott. Tanítványaként én ebben a gyűjteményben kamatoztatom a tőle tanultakat, így természetesnek tűnt a döntés, hogy a Tanár úr életútjának Hopp Múzeumhoz való kötődését kínai tárgyakkal, 20. századi kínai festményekkel idézzem fel.

Chen Zhifo 陳之佛 (1895–1962), jeles kínai festő és művészeti könyvek írója, a 20. századi kínai festészet legmeghatározóbb alakjainak egyike volt. Az iparművészetben és a dizájn területén is jártas szakember, aki alkotóművészként élte le élete javát, s tanárként számos kínai művészkepző intézményben a fiatal nemzedékek sorának adta tovább tudását.

1958-ban, 63 évesen Magyarországon is megfordult, s a Hopp Ferenc Kelet-ázsiai Művészeti Múzeumnak ajándékozott egy feliratozott tekercesképet. Egy másik, ugyancsak nálunk őrzött madár-virág albumképét pedig egykori kollégánknak, Pajor Géza sinológusnak dedikálta. E két, Magyarországon őrzött festménye segítségével szeretném bemutatni a 20. század egyik kiváló kínai festőjét, és felidézem a művek magyar kapcsolódását.

CHEN ZHIFO ÉLETÚTJA

Chen Zhifo¹ életútja, mint oly sok 20. századi kínai mester életútja művelt, írástudó családi környezetből indult. A dél-kínai Zhejiang tartományban, Yuyao járásban született. A 20. század elejének átalakuló kínai iskolai rendszerében kapott klasszikus szövegekre alapozott képzést, majd 1916-ban a Zhejiang Tartományi Iparművészeti Iskolában (浙江工業學校) textil szakirányon végzett. 1918-ban Japánba jelentkezett felsőfokú képzésre, s Tokióban a Császári Művészeti Iskolában (東京美術学校) folytatta tanulmányait, ahol dizájn szakon (團課) a képzés szerves részeként festeni is tanult. Japán fontos tanítóközpont volt a 19. század utolsó évtizedeitől a 20. század húszas éveiiig a vizuális művészet területén működni vágyó kínai fiataloknak. Egyrészt a keleti piktúra oktatásának hagyományát képviselte, másrészt a nyugati festészet elsajátításának Kíná-

¹ Chen Zhifo és a 20. századi festészet történetéhez lásd Chen–Gu 2003, Miklós 1973, Yang 1997.

hoz legközelebb eső helyszíne volt, ahol a művészeti élet, a művészeti folyóiratok és a kiállítások alkalmat teremtettek a hallgatóknak a keleti és a nyugati művészettel való beható ismerkedésre.

A Japánban töltött évek után Chen Zhifo 1923-ban tért vissza Kínába, és a következő két évtizedben számos dél-kínai művészeti központban tanított, így Shanghaiban (pl. 上海藝術大學), Guangzhouban, Nanjingban, ez utóbbi helyen a Központi Egyetemen (國立中央大學). Az 1920-as években Shanghai volt a kínai művészet központja, ide sereglett minden fiatal, aki a művészet, különösen a képzőművészet valamely ága iránt érdeklődött. Chen Zhifo a tanítás mellett folyóiratok (東方雜誌 Keleti magazin, 小說月報 Elbeszélések lapja, 兒童畫紙報 Gyerekfestők újságja) tervezésével és művészeti könyvek írásával, szerkesztésével foglalkozott. A kínai magazinok és könyvek címlapjának tipografizálásáért már ekkor „Chen Zhifo, a tervezőmester” néven emlegették. Nevéhez fűződik többek között Lu Xun összes munkáinak (魯迅則選集) és Mao Dun összes műveinek (茅盾則選集) borítóterve is.

A húszas–harmincas években a kínai iparművészet-történet (a porcelánkészítés, a lakktárgyak készítése és díszítése stb.) és a motívumkutatás, a kínai motívumok történetéről Chen Zhifo több könyvet is írt.² Az iparművészeti területek történetének feldolgozása máig a kínai művészettörténet-írás egyik legelhanyagoltabb területe. Chen Zhifo munkássága egyrészt úttörő jellegű volt, másrészt komoly lendületet adott egy olyan ismeretanyag felgyűjtésének és összegzésének, amely a hagyományos kínai kézművesség átörökítésének meghatározó területe lett. Figyelme a kínai kézművesség mellett a Kínában élő nemzetiségek kézművességére is kiterjedt. Fontosabb, dizájnnal kapcsolatos munkái kínai nyelven:

圖案, 1929.

圖案法ABC, 1930

圖案教材

中學圖案教材

圖案構成法.

Kínában az 1920-as években sok művész a polgárháború szolgálatába lépett (a Szun Yat-szen alapította Guomindang párt és a Kínai Kommunista Párt vívott egymással polgárháborút). Plakátok, politikai karikatúrák, fametszetek készítésével segítettek a jórészt analfabéta tömegek „nevelésében”, befolyásolásában. A művésztszadalom politikai elköteleződése nyilvánvaló volt, ami a harmincas években, Japán Kína elleni támadásával csak fokozódott. Az 1930-as években Nanjingban székelt a kínai kormány, s 1933-ban 53 művész, köztük Chen Zhifo, itt hozta létre a Kínai Képzőművészeti Társaságot (中國美術會). Első kiállításukon Chen Zhifo „Ősz hajú agg” (雪翁) művésznéven már madár-virág fest-

² Chen–Gu 2003: 110

ménnyel jelentkezett. A harmincas években publikált, tanított és festett rendíthetetlenül.

A II. világháború idején a kínai kormány székhelyét Nyugat-Kínába helyezték át, s Chen Zhifo is követte a kormányt. 1942–44 között Chongqingban élt, ahol a Nemzeti Művészeti Kollégium elnökének tisztét töltötte be. A háború után visszatért Nanjingba, a Központi Egyetemen betöltött korábbi tanári posztjára. Ettől kezdve haláláig Nanjingban élt, s madár-virág képek festésével foglalkozott. Ez maradt festészete meghatározó műfaja, noha a hagyományos festészeti műfajok és témák művelését egyre kevésbé támogatta a kínai kulturális kormányzat. 1953 után kifejezetten támadták a hagyományos festészet művelőit, s más területre igyekeztek terelni őket. Ma már nanjingi festők néven emlegeti a művészettörténet azt a hagyományos kínai festőkből álló művészcsoportot, amelyhez Chen Zhifo is tartozott. Nanjing, a régi Kína egyik fővárosaként, hosszú évszázadokon át meghatározó festészeti központ volt Dél-Kínában. Itt gyűltek össze a 20. század közepén olyan neves mesterek, mint Fu Baoshi (傅抱石 1904–1965), Qian Songyan (钱松岩 1898–1985), Song Wenzhi (宋文治 1919–1999) is. Valamennyien a tradicionális kínai festészet műfajaiban és a kalligráfiában alkottak maradandót. Chen Zhifo, a dekoratív kompozíciójú, igen határozott színeket alkalmazó madár-virág festészet mestereként tartozott ehhez a festőcsoporthoz.

CHEN ZHIFO, MINT MADÁR-VIRÁG KÉPEK FESTŐJE

Chen Zhifo az 1930-as évek elején kezdett el foglalkozni a kínai festészet egyik legnagyobb múltú műfajával, a mikrokozmoszt megjelenítő, bensőséges hangulatú madár-virág képekkel. Előbb a műfaj klasszikus korszakának számító Song-kor alkotásait tanulmányozta, majd saját műveivel is bemutatkozott 1934-ben.

A Song-kor derekán, a 12. század elején a császári gyűjteményben többnyire csak madár-virág képeket őriztek. A legigényesebb, s egyben a legnehezebb műfajnak tekintették, hiszen hosszú évek gyakorlásával és sok-sok tanulóssal lehetett elérni a megkívánt formahűséget, s a festészeti technikák kiváló ismeretét. A sichuani Huang család festői, Huang Quan (黄筌 ?–965) és Huang Jucai (黄居寀 933–?) festményei jelentették a követendő mintát, akik méltó utódokkal, a Jinlingből származó Xu Xi-vel (徐熙 938–975) közösen fektették le a Song-kor madár-virág festészetének alapjait. Cui Bai (崔白), a 11. század közepén működő, Anhuiból származó követőjük, már a császári festőakadémia tagjaként festette meg *Szarkák és nyúl*³ című képét, amely összegezte a madár-virág műfaj alkotásainak legmagasztosabb célját. A festmények képi metaforaként fejeztek ki jókívánságokat, vágyódást és érzelmeket. A kínai festészet műfajai

³ Yang-Barnhart és mások 1997: 116. Selyem alapon tus és színek. Palota Múzeum. Taipei.

közül a madár-virág képek váltak a leginkább verbalizálható művekké, ahol a kép egyes elemeinek, motívumainak kiejtett szavaiból, a homofon elemek felfejtésével lényegében össze- és kiolvasható a képek szöveges üzenete. A képek kolofónja a kompozíciónak itt is lényeges része volt. A Song-kor madár-virág képein a mozdulatlanság és a nyugalom megjelenítésének részletei a legfontosabbak. A Song-kor festőcsászáráként ismert Huizong császár (1082–1135) alapvető követelményként állította kora festői elé a természet beható tanulmányozását, a klasszikus festmények, a múlt mesterműveinek ismeretét és a költészet, a versek képeken való megjelenítését. Mindez a három tökéletesség (三絕) követését és beteljesítését jelentette nemcsak a kortársak, hanem a következő festőgenerációk számára is.

A Song-kor után a dekoratív madár-virág képek művészi határai nem tágtak tovább. Az írástudó festők nem igazán kedvelték e műfajt, kevesen alkottak ilyen képeket. Az írástudó-festők többsége inkább monokróm, szabad ecsetkezelésű tus tájképeket festett. A Ming-kor madár-virág festői közül Lü Ji (呂紀, 1439–1505) az aprólékosan kidolgozott részletek és a fényes színek használatának kiváló mestere volt. A Qing-kor elejéről Lü Ji követőjének, Shen Quannak (沈銓 1682–1765) a madár-virág képei érdemelnek kitüntetett figyelmet. A 19–20. század fordulójának neves mestere, Wu Changshuo (吳昌碩 1844–1927)⁴ ismét felvirágoztatta a madár-virág képek műfaját, de képszerkesztési elvei alapvetően eltértek a Song-kor mestereitől. Festményeit az éles kontrasztok és a fénylő, tiszta színek használata jellemezte. Különösen beszédesek élénkvrös virágos felületei, amit a nyugati behozatalból származó vörös festékekkel (洋紅) ért el. Qi Baishi (齊白石, 1864–1957)⁵, Wu Changshuo követőjeként sikeresen ötvözte az egyszerű, vázlatosan jelzett kompozíciós elemeket és a végtelen pontossággal megfestett részleteket. Tény azonban, hogy a kor madár-virág képeinek legtöbbje mesteremberek kézjegyét hordozta, sem friss művészi koncepció, sem lendület, sem a tuskezelés iránti érdeklődés nem hatotta át a képeket.

CHEN ZHIFO FESTÉSZETI ELVEI

Chen Zhifo, közel negyvenévesen jelentkezett első madár-virág képeivel. Az 1930-as évek elején az alkotásnál négy követelményt állított maga elé: nézni, festeni, másolni, tanulni, melyben a Song-korhoz való tudatos visszakanyarodás éppúgy kitapintható, mint a 20. századi festészeti stúdiókon képzett művész témaválasztása és a kortárs kínai festészeti szcena pontos ismerete.

⁴ Wu Changshuo-festmény is található a Hopp Múzeum gyűjteményében, lt. sz.: 2968.

⁵ Qi Baishi számos képe és fametszete maradt fenn Magyarországon. A Hopp Múzeum kínai gyűjteményében öt képet vagy képtöröredéket és számos fametszetet őriz.

Nézni, azaz alaposan megfigyelni, tanulmányozni a kép témáját, észrevenni annak finom különbségeit és számos változatát már az elődök stílusában és árnyalataiban is.

Festeni, azaz elmélyült, életből merített vázlatokat készíteni, amit a témával való hasonlóság és a témához illeszkedő ecsetkezeléssel való szoros harmónia minősít.

Másolni, de nem pusztán az elődök és a régi mesterek tanulmányozása révén hasonló minőségű művet létrehozni, hanem a régi művek szellemiségének és ecsetkezelésének megértése révén, az alkotást saját művészi tudatossága szintjére kell emelni.

Tanulni, azaz bővíteni és mélyíteni a festészettől távol eső területeken is a tudást.

E négy, maga elé állított követelmény igen következetes betartásával kívánata elérni azt a művészi minőséget, amellyel az írástudó festészet magas követelményszintje egyíthető a rendkívül részletgazdag madár-virág képek műfaji előírásaival, új minőséget teremtve a műfaj ízlésvilágában, stílusában, kompozíciójában és ecsetkezelésében.

Chen Zhifo jellegzetes témái a fák és virágos növények ágai között pihenő, az ágak körül repdeső madarak, amelyek erőteljes karakterükkel, az ábrázolt formák frissességével és a képek érzelmi mélységével hatnak. Biztos és meghatározó rajztudás bontakozik ki a képeken, amelyet a színekkel való merész komponálással ötvöz egységes kompozícióvá. „Déli Chen és északi Yu” emlegették a madár-virág képek másik nagy 20. századi mesterével, Yu Feiannal (1889–1959)⁶ együtt. Chen Zhifo a dél-kínai származású és egész életében Dél-Kínában alkotó művész a déli Chen, míg Yu Feian az északi, a pekingi festészeti iskola madár-virág festészetét megújító, igen súlyos színekkel dolgozó mester az északi Yu. A neves kortárs Yu Feian északon, Shandong tartományban született, a Köztársaság korának jól ismert újságíró-riportereként dolgozott. 1949-ben kinevezték a Kínai Festészeti Akadémia és a Kínai Festészeti Kutató Társaság vezetőjévé. Ő is a Song-kor madár-virág festészetében találta meg a mintát és az előképet alkotásaihoz. Pontosan kidolgozott körvonalakkal, színes színtoltokkal festi meg képeit.

⁶ Fu Feian *Répa és reték* című festményét őrzi a Hopp Ferenc Kelet-ázsiai Művészeti Múzeum (lt.sz.: 68.51. Publikálva: Kecskés 1969:150-151

A HOPP MÚZEUM CHEN ZHIFO-KÉPEI

Chen Zhifo 1958-ban, egyetlen európai utazása során Lengyelországot és Magyarországot kereste fel, hogy a művészeti szervezetek és intézmények közötti kapcsolatfelvételt elősegítse. Magyarországi programjáról és a látogatásról nem maradt fenn érdemleges adat. A Hopp Múzeum Irattárában olvasható éves jelentés arról ad hírt, hogy „1958 júliusában Budapesten járt Csen Csi-fo nankingi festő, aki finom kidolgozású, madarakat és fenyőfát ábrázoló festményét a Múzeumnak ajándékozta.”⁷

A Hopp Múzeum kínai gyűjteményében őrzött kép papírra festett, keretezett, montírozása tört fehér. A festmény mérete 100,4 cm × 36 cm, külső mérete kerettel együtt 134 cm × 51,5 cm.

A keskeny, függő tekereskép formájú képmezőbe balról a középvonalnál nyúlik be egy hatalmas göcsörtös fenyőág, amely vastag ágaival felfelé ágaskodik, a képmezőn túlra ér, de lefelé is hosszan elnyúlik. Két nagyobb, egy felső és egy alsó mélyzöld-fekete foltba sűrítve látható a pinea fenyő túlevelelű lombozata. A kép szerkezetét a fenyőfa göcsörtös, tekeredő törzse rajzolja ki, amelyet körbefonnak az apró szilvavirágokkal, bimbókkal végigszórt virágos ágak. A robusztus fenyőfa hatalmas súlya és az apró virágokkal kecsesen hajladozó vékony ágak a kompozíció ellenpontjait jelölik ki. A fa széles törzsén, a kép felső harmadában egy kék bóbítás madár ül. Nyugodtan pihen a fán, fejét kecsesen hátrafordítva figyel.

Chen Zhifo festészeti technikájának minden részlete jól megfigyelhető a képen. A fenyőfa törzsének és a szilvavirágos ágaknak a kontúrjai érzékeny vonalvezetésűek, a legapróbb részletekig kidolgozottak. Az ágak vizes tusárnyalatokkal színezettek. A szilvafa halvány rózsaszín-fehér virágai minden részletükben aprólékosan megfestettek, a túlevelek sötét foltjai viszont vizes tusfoltokban sűrűsödő gomolyagok. Chen Zhifo gyakran alkalmazta a fatörzsek és levelek, valamint a madarak tollzatának festésekor a kontúrozott felületek halvány árnyalatú színezését éppúgy, mint a csont nélküli, azaz körvonal nélküli foltfestést, melyben a vizesebb és a fekete tusfoltok játéka adta a ritmust. A kontúr nélküli felületeket gyakran világoszöld pontokkal díszítette, melyek a papíron is átütöttek.

A kép szilvavirágjai, a virágzó szilvafa a korai tavasz hírnökei éppúgy, mint a hatalmas, rendíthetetlen, örökzöld fenyő. A fán ülő, figyelő madár egy kimerevített pillanatot láttat. A madár alakja kecsesen simul bele a fa hajlatába. Békét és nyugalmat sugall elhelyezkedése és testtartása. A festmény színei jól megválasztottak. Az erős kékszürke színfolt a fán pihenő madárra emeli a néző tekintetét, miközben a mély tónusú színek a hatalmas fenyőt, a világos fehér-rózsaszín színfoltok a szilvafa vonalvezetését kísérik.

⁷ Hopp Múzeum Irattár 1958/272. Chen Zhifo életrajza ugyanakkor 1958 májusára teszi ezt a látogatást, ami a látogatás tényleges időpontja lehetett. Chen–Gu 2003: 203



1. kép. Chen Zhifo: „A Hopp Ferenc Keletázsiai Múzeumnak emlékül, 1958-ban, magyarországi látogatásakor Chen Zhifótól”

A kép megkomponálása és a ragyogóan fénylő színek alkalmazása a kínai porcelántárgyakra emlékeztet. A porcelánok felületét gyakran díszítették madár-virág képpel, melyek kompozíciója és színhasználata hasonló ellenpontosásra épül. A hasonlóság, a porcelánokkal való párhuzam Chen Zhifo esetében nem véletlen, hiszen Chen Zhifo az iparművészet és a motívumtörténet kiváló ismerőjeként biztos tudással alkalmazta festészetében is a kerámiák felületkezelésénél megfigyelt sajátosságokat. Festményeinek színkezelése sokat merített a hímezett selyemképek jellemzőiből is. Érzékeny dekorativitás, élénk formavilág és merész színkezelés teszi hangsúlyossá képeit. Kiváló rajztudás és elegáns, ragyogó stílus jellemzi a Hopp Múzeumban található művét is.

Chen Zhifo madár-virág festményének jobb szélén függőleges tufelirat olvasható 霍布弗倫次東方 博物館惠存一九五八年房間匈牙利陳之佛之記 „A Hopp Ferenc Keletázsiai Múzeumnak emlékül, 1958-ban, magyarországi látogatásakor Chen Zhifótól.” Alatta piros, négyzetes pecsét: Zhifo. A felirat felett hosszúkás vörös pecsét: 師 造作 („Mester készítette”).

A kép bal alsó sarkában Chen Zhifo két írásjegyes szignója és további két vörös pecsétje található. A kép szignálása: 雪翁 „Őszhajú agg”, alatta egy vörös Chen Zhifo-pecsét (陳之佛), majd egy négy írásjegyes pecsét (雪翁寫生), „A természetet festő Őszhajú agg” olvasható. A képen használt pecsétek között Chen Zhifo legismertebb jelzetei mellett egészen ritka nyomatok is feltűnnek (pl. 雪翁寫生). Érdekes mindez, hiszen a képeket bizonyára készen hozta magával utazásakor, a feliratok és a pecsétek, legalábbis a dedikációk csak itt kerülhettek rá a felületre.

A Hopp Múzeumban őrzött kép 1958-ban, Chen Zhifo életének utolsó éveiben készült. Hasonló kompozíciójú festményt már 1944-ben is festett: 寒梅凍雀 címmel,⁸ melyet Chen Zhifo festményeinek legnagyobb gyűjteményében, a Nanjing Múzeumban őriznek,⁹ de az ötvenes évek végéről egészen haláláig maradtak fenn párhuzamként bemutatható alkotásai.

Chen Zhifo másik, a Hopp Múzeum gyűjteményében található festménye is az 1958-as magyarországi látogatáshoz kapcsolódik. Egy papírra festett madár-virág képen felülről benyúló, apró virágokkal teleszórt szilvafaágon három veréb gubbaszt. Szinte rianásszerű a szilvafa benyúló ága, melynek egyik végén a három apró testű madár mintha szorosban egymáshoz bújna, noha mindhárman külön-külön ágon ringatóznak. A kecses, nagyon vékony ágakon apró szilva-virágok sorakoznak, míg a kép jobb oldalán a három madár egymás felé fordul, összebújik, hogy így védjék egymást testük melegével a hidegtől. Az ágak rajza mesteri játék a fekete tus árnyalataival: vizesebb és mély tónusú fekete tusvonalak váltják egymást. Befutnak a képre, hogy ugyanilyen észrevétlenül ki is találjanak belőle. Apró díszítésként szilvavirágok apró virágai sorakoznak rajtuk.

⁸ Chen–Gu 2003: 128

⁹ Egy 1961-ben festett képe ugyanebben a gyűjteményben, lásd Chen–Gu 2003: 58



2. kép. Chen Zhifo: „A fenyő és a szilvavirág üdvözlük a tavaszi füveket, egy verébcsoport kárpótolja magát a téli hidegért”

A három veréb erőteljes szürkés-fekete-fehér tömegével jobbra billenti a képet, de a bal oldali tusfelirat sűrű tömege kiegyenlíti a kompozíciót.

A balra elnyúló virágos ág a kép felirata és ajánlása felé tereli a tekintetet. Három sorban olvasható a kép magyarázó szövege. Kisebb írásjegyekkel az első sor a dedikáció, ami csak később, vélhetően már Magyarországon került a képre: 柏耳略 先生留念 „Pajor Gézának kínai tanulmányai emlékére.” Majd két öt írásjegyes vessorban a kép témájának kifejtése következik: 松梅迎春茭羣雀還知寒 „A fenyő és a szilvavirág üdvözlük a tavaszi füveket, egy verébcsoport kárpótolja magát a téli hidegért” A harmadik sort a mester szignója és felirata adja: 之佛 旅郎遣兵 „(Chen) Zhifo utazása alkalmával a tiszteletre méltó vendéglátóknak ajándékol adja.” A felirat alatt egy írásjegyes, negatív, vörös Chen- (陳) pecsét látható.

Pajor Géza a Hopp Múzeum sinológus munkatársa volt. A Kínában töltött ösztöndíjas évek után, 1958-ban már a kínai gyűjteményben dolgozott.¹⁰ Így találkozhatott Chen Zhifo mesterrel, aki a Hopp Múzeumot magyarországi látogatása során felkereste. Pajor Gézának mint egykori kínai ösztöndíjas diáknak dedikálta Chen Zhifo az albumképet. A kép a tavaszt köszöntő felirattal bizo-

¹⁰ Pajor Géza 1957–1959 között az Iparművészeti Múzeum munkatársa, aki egy rövidebb időszakot leszámítva (1959–1962) 1987-ig az intézményben dolgozott. Kardos Tatjana szíves közlése.

nyára Kínában készült. A kép témája, a tél után beköszöntő, meleget hozó tavasz képe is azt a tényt támasztja alá, hogy Chen Zhifo 1958 májusában látogatott el Magyarországra, s nem a nyár közepére, júliusra esett utazása, ahogy a Hopp Múzeum irattára őrzi.

A kép montírozatlan, hordozólapja erősen gyűrődött és megviselt. Nyilván annak köszönhetően, hogy a kép csak 1962-ben került a Múzeum gyűjteményébe, az ajándékozótól, Pajor Gézától, aki feltekerve tárolhatta mindaddig.

Az albumkép kompozíciója nagyon kedveltnek számított Chen Zhifo munkásságában. Már 1938-ból ismertek téli ágon vagy kora tavaszi virágos fákon ülő madaras képei. Hasonló albumképek közgyűjteményekben is fennmaradtak.¹¹ Jellegzetes műveinek címadása is pontosan jelzi a tematikát: Madár-pár szilvafavirágos ágon, Veréb téli fenyőn, Madarak hóban, Szilvavirágos ágon didergő madarak. Igaz, a negyvenes években festett madár-virág képei bizakodóbb, lendületesebb kompozíciójukkal, egyenletes ritmusukkal mesteribb alkotások, mint az ötvenes évek visszafogottabb, elnémuló, sokszor statikusnak látszó munkái.

Chen Zhifo festményei a 20. századi kínai festészeti anyag fontos alkotásai. A Hopp Múzeumban található képek értékét emeli, hogy feliratuk tanúsága szerint Magyarországnak, illetve magyar szakértőnek szánta őket készítőjük. Büszkék lehetünk erre, hiszen Chen Zhifo kevés munkája maradt fenn nyugati közgyűjteményekben, s Kínában is a Nanjing Múzeum (南京博物館) mellett nincs jelentősebb kollekciónak műveiből. Ezt a hiányt orvosolandó, 2012 augusztusában a leszármazottaktól kisebb gyűjteményt vett át Chen Zhifo fennmaradt festményeiből a Pekingi Nemzeti Múzeum, s Chen Zhifo családja támogatást is felajánlott a művész hagyatékának mind teljesebb feltárására és közkinccsé tételére.¹² Reméljük, hogy a magyarországi anyaggal mi is hozzájárulhattunk ehhez!

FELHASZNÁLT IRODALOM

- Chen Chuanxi 陳傳席 – Gu Ping 顧平 (szerk.) 2003. *Chen Zhifo 陳之佛*. Taipei: Yishujia chubanshe.
- Kecskés Lili 1969. „Some New Acquisitions.” *Iparművészeti Múzeum Évkönyvei* 12: 150–151.
- Miklós Pál 1973. *A sárkány szeme. Bevezetés a kínai piktúra ikonográfiájába*. Budapest: Corvina Kiadó.
- Yang Xin et al. 1997. *Three Thousand Years of Chinese Painting*. New Haven, CT: Yale University Press.

¹¹ Chen–Gu 2003: 122, 123, 150.

¹² <http://en.chnmuseum.cn> (2013. május 14-i letöltés).

BALOGH MÁTYÁS

HATÁRVIDÉK KÍNA KÖZEPÉN.
QINGHAI, ÉS A NAGY NYUGATI
FEJLESZTÉSI STRATÉGIA ELŐZMÉNYEI

BEVEZETÉS

Kínában az 1980-as években, a Deng Xiaoping (1904–1997 邓小平) által elindított reform és nyitás politikájának (Gaige Kaifang 改革开放) eredményeképpen, fellendült az ország és azon belül is leginkább a keleti, tengerparti régiók (*yanhai diqu* 沿海地区) gazdasági élete. Voltak azonban Kínának olyan, nyugati, nagy kiterjedésű részei, melyek a gazdasági fellendülés jótékony hatásaiból nem, vagy sokkal kisebb mértékben részesültek, mint a tengerpart nagy gazdasági központjaihoz közel eső területek. A kínai kormány 1999 szeptemberében meghirdette a Nagy Nyugati Fejlesztési Stratégiát (Xibu Da Kaifa Zhanlüe 西部大开发战略), ami az ország elmaradott nyugati területeinek a fejlett, keleti régióhoz való felzárkóztatását tűzte ki célul. A tervek szerint a fejlesztések gyökeresen megváltoztatják majd Nyugat-Kína arculatát. A program az ország területének több mint 70%-át érinti,¹ s ez a hatalmas terület több éghajlati, gazdasági és kulturális szempontból is eltérő tájegységet foglal magába. Ezek között különleges helyet foglal el a kínai északnyugat keleti fele, a Kelet-Turkesztán, Tibet, a mongol puszták és Kína központi területei által közrefogott, jórészt Qinghai tartományhoz tartozó terület. A Nagy Nyugati Fejlesztési Stratégia azonban nem az első olyan kínai próbálkozás, ami ennek a régiónak a fejlesztésére és integrálására vállalkozik. Már a Han-kortól kezdődően voltak többé-kevésbé sikeres kísérletek a mai Qinghai egy részének kolonizálására, és csak a huszadik században (ha a század legvégén elindult Nagy Nyugati Fejlesztési Stratégiát nem vesszük) két grandiózus fejlesztési projekt is zajlott a tartományban. Jelen cikkemben ezeknek a Nagy Nyugati Fejlesztési Stratégiát megelőző törekvéseknek az összefoglalására és elemzésére teszek kísérletet. Továbbá keresem a választ arra a kérdésre, hogy mik lehetnek az okai annak, hogy az ezredfordulón Qinghai tartománynak és közvetlen környékének a fejlesztése és integrálása még mindig Kína egyik kiemelten fontos teendői közé tartozik.

¹ A fejlesztések Qinghai, Gansu, Shaanxi, Sichuan, Yunnan és Guizhou tartományokra, Chongqing közvetlen irányítású városra, valamint Kína mind az öt autonóm területére terjednek ki.

QINGHAI TARTOMÁNY ÉS KÖZVETLEN KÖRNYÉKE

Qinghai tartomány Kína geometriai középpontjától² kissé nyugatra, az ország belsejében helyezkedik el. Keletről és északról Gansu tartomány, délkeletről Sichuan tartomány, délről és délnyugatról a Tibeti Autonóm terület, nyugatról pedig a Xinjiang Ujgur Autonóm terület határolja. A tartomány északkeleti határát kb. 350 km szakaszon egy mindössze néhány tíz kilométer széles folyosó, a Gansuhoz tartozó Hexi-átjáró³ (Hexi Zoulang 河西走廊) választja el a Belső Mongol Autonóm Terület legnagyobb csücskét alkotó Alashan prefektúrájától.

FÖLDRAJZI, TERMÉSZETI ÉS ÉGHAJLATI ADOTTSÁGOK

Qinghai tartomány a Qinghai-Tibeti-fennsík (Qing-Zang Gaoyuan 青藏高原) északi felén helyezkedik el. A tengerszint feletti átlagmagasság a tartományban meghaladja a 3000 métert. A tartomány éghajlata jellemzően száraz és hideg. Területe 720 000 km², ennek 80%-a fekszik 3000 méter felett. A legalacsonyabb fekvésű terület a tartomány keleti peremén, azon belül is Minhe megye déli részén elterülő Sanchuan régió. Itt a tengerszint feletti magasság 1600 méter körül van. Ezek alapján a tartományról elmondható, hogy területe alapvetően nem ideális a növénytermesztésre, sokkal inkább az állattartásra. A 3000 méter alatti folyóvölgyekben, medencékben, domságokon (ilyeneket leginkább a tartomány keleti részén találunk) az éghajlat melegebb, csapadékosabb. Számottevő növénytermesztés a tartományon belül egyedül itt lehetséges. Ezekben a területeken jól terem a repce (*youcai* 油菜) és a magasföldi árpa (*qingke* 青稞), és már régóta jelen vannak a han-kínai földművesek. A 3000–4000 méter közötti területek – az esetleg előforduló ásványkincsek kiaknázását nem számítva – nagylattartáson kívül másra nem igazán alkalmasak. Ezekben a területeken főleg tibetiek foglalkoznak hagyományos, nomád állattartással. A 4400 méter, azaz az örök hóhatár feletti területek lényegében lakatlanok, emberi tevékenység nyomát itt ritkán látni.⁴

² Kína földrajzi középpontja Lanzhoutól, Gansu tartomány székhelyétől 80 km-re nyugatra, Dong Jia Ling településen található (35°33'49"N 103°33'19"E).

³ Más elnevezések: Hexi-folyosó, Gansu-folyosó, Gansu-átjáró.

⁴ Feng 1983: 52.

ETNIKAI ÉS KULTURÁLIS VISZONYOK

Qinghai tartomány lakóinak jelentős része (46%) nem han etnikumú.⁵ Ezek közül legnagyobb számban a tibetiek (*zangzu* 藏族 20%) és a huik (回族 15%) képviseltetik magukat, de számottevő kisebbség még a mongvor (*tuzu* 土族 kb. 200 000 fő = 4%) a mongol (*mengguzu* 蒙古族 80 000 fő körül) és a szalar (*salazu* 撒拉族 Qinghai-ban és Gansuban összesen 104 000) is. A kisebbségi lakosok nagy száma ellenére Qinghai nem rendelkezik autonóm területi státusszal, mint például a jóval kisebb arányú kisebbségi lakost (21%) regisztráló Belső Mongol Autonóm Terület, viszont területének túlnyomó részét autonóm prefektúrák (*zizhi zhou* 自治州) alkotják és még az autonómiával nem rendelkező prefektúra szintű közigazgatási egységeken belül is találunk autonóm megyéket⁶ (*zizhi xian* 自治县).

Qinghai és közvetlen környékének két meghatározó gyakorolt vallása a buddhizmus és a iszlám. Jellemzően buddhisták a tibetiek, a mongvokok és a mongolok, de a helyi han-kínaiak közül is sokan gyakorolják ezt a vallást. Az iszlám a huik és a viszonylag kis létszámú szalarak vallása. A tartomány nyelviileg igen sokszínű: itt a kínainak két nagyobb változatát – a Ming-korban betelepült kínaiak leszármazottai által beszélt Qinghaihuát és a tömegtájékoztató nyelvét, a Putonghuát – és több kisebb dialektusát beszélik. A tibetiek, mongolok a tibeti és mongol helyi változatait beszélik. A mongvokok több (legalább három) archaikus mongol nyelvváltozatot beszélnek, melyek között minimális az átjárhatóság. A szalarak nyelve egy, a türkménnel rokon török nyelv, míg a huik anyanyelve általában a környezetükben domináns kínai változat. Fontos megjegyezni, hogy Qinghai-ban meglehetősen magas (bár egyre csökken) a kínaiul nem, illetve nem jól beszélők, valamint az írástudatlanok száma.⁷

A hagyományos életmód és termelési formák erősen kötődnek egy adott népcsoporthoz. Így elmondható, hogy a tibetiek egy része és a mongolok jellemzően nomád állattartással foglalkoznak, míg a tibetieknek a tartomány keleti részének alacsonyabban fekvő területein élő része, a mongvokok, a huik, a szalarak és kínaiak főként földművelésből élnek. A huikra ezenkívül jellemző, hogy mint kiegészítő tevékenységre, a többi etnikumhoz képest sokkal nagyobb hangsúlyt

⁵ Horlemann (2012: 144) szerint a tartomány lakosságának mindössze 54%-a han. Goodman (2004: 382) 46,5%-os kisebbségi arányt említ.

⁶ Ilyen közigazgatási egységekből Qinghaiban mindössze kettő van; Xining tartományi székhely körzete (Xining Shi) és az azzal keletről szomszédos Haidong körzet (Haidong Diqu). Az előbbi négy további közigazgatási egységéből egy, az utóbbi hat megyéjéből pedig négy, kisebbségi autonóm megye (*shaoshu minzu zizhixian*).

⁷ A kínai nyelvismeret mértékére vonatkozó pontos adatok nem állnak rendelkezésre, a fenti következtetést saját tapasztalatok és helyi lakosok elmondásai alapján vontam le. Ami az írástudatlanságot illeti, a *xinhuanet* szerint az Qinghaiban 2000–2010 között 18,03%-ról 10,23%-ra csökkent. http://news.xinhuanet.com/local/2011-05/28/c_13898831.htm (utolsó hozzáférés 2013. 06. 18.).

fektetnek a kereskedelemre. A régió Kína központi területeihez történő integrálására és felzárkóztatására irányuló törekvések több mint kétezer éves múltra tekintenek vissza, és ez a folyamat ma sem zárult le teljesen. Ez alatt az idő alatt mindvégig nagy kihívást jelentett, hogy a régió kevésbé alkalmas a hagyományos kínai termelés elterjesztésére, illetve hogy a helyi nem han népcsoportok egymással való viszonya meglehetősen komplex, és egészen a 20. század második feléig gyakoriak voltak köztük a konfliktusok.⁸ Ezért a fejlesztésre és integrálásra irányuló törekvések, akár a helyi hagyományos termelési módokra alapozva, akár egy új termelési mód meghonosításával, igyekeznek pozitív változásokat elérni, a régió stabilitásának megőrzése szempontjából elengedhetetlen a kisebbségek és a korábban betelepült kínaiak érdekeinek és termeléssel kapcsolatos tapasztalatainak a figyelembevételére.⁹ Így a régió természeti adottságain kívül társadalmi, etnikai és kulturális viszonyai is korlátozhatják az ott zajló fejlesztések megvalósíthatóságát.

AZ ÉSZAKNYUGATI HATÁRTERÜLETEK SZEREPE A KÍNAI TÖRTÉNELEMBEN

Jie és Chen szerint a mai Qinghai tartomány területén először Hanwudi császár uralkodása idején épült ki kínai adminisztráció (*junxian zhidu* 郡县制度). Ebben az időben jórészt a *qiang* (羌) nép folytatott állattartó nomád életmódot ezen a területen. I. e. 61-ben Zhao Chongguo (赵充国) hadvezér a *xiongnuk* (匈奴) és *qiangok* leverését követően helyőrségek (*tuntian* 屯田) létrehozását javasolta Qinghai keleti peremén, a Huang-folyó földművelésre alkalmas völgyében.¹⁰ A nyugaton Linqiang, keleten Haomen közt fekvő területen¹¹ több mint 10 000 katona települt le, akik öntözőcsatornákat, utakat építettek és postaállomásokat létesítettek. Ezek a telepések nagymértékben megváltoztatták Qinghai északi részének arculatát. A nyugati Han-dinasztia utolsó évében (i. sz. 9) a

⁸ Horlemann (2012: 141, 168) a Qinghaiban élő tibetiek és muszlimok (elsősorban huik és szalarok) közti konfliktusok vizsgálatán keresztül arra a megállapításra jut, hogy a gyakran vallási és etnikai eredetűnek tartott konfliktusok háttérében többnyire nem a kulturális, etnikai különbségek, hanem sokkal inkább gazdasági érdekellentétek, és a korlátozott erőforrásokhoz való hozzáférésért vívott küzdelem állnak.

⁹ Zhang (1989: 168–169) megemlíti, hogy a Qing-korban a Qinghai-ban élő kisebbségek és han-kínaiak közt is gyakoriak voltak a konfliktusok (amit ő a vallási és kulturális különbségekkel magyaráz) és a régió etnikai és kulturális sokszínűsége tekintetében is hasonló következtetésre jut.

¹⁰ A Huang-folyó (Huangshui 湟水) nem azonos a szintén Qinghai tartományban eredő Sár-ga-folyóval (Huanghe 黄河).

¹¹ Az egykori Linqiang és Haomen a mai Huangyuan (Xiningtől nyugatra) és Xiangtang (Haidong körzet: Minhe megye) településeknek felelnek meg, a megfelelő sorrendben. A Linqiang helynév jelentése: 'szembenézni a qiangokkal'.

Qinghai-tó környékén létrejött a Xihai prefektúra (*jun* 郡), melyet büntetésként a távoli határvidékre küldött (*zheshu* 谪戍) hivatalnokok igazgattak. Ezt követően ezrével és tízezzel érkeztek a telepések, s később a keleti Han uralkodói is nagy figyelmet szenteltek a korábban létrehozott helyőrségeknek. Úgy vélték, a földműves-militáris kolóniák terjedése megszüntetheti a nomád *qiang*ok különböző csoportjai közti összeköttetést, ami véget vethet a han-kínaiak és *qiang*ok közti konfliktusoknak. Az i. sz. 102–132 között öt alkalommal létesültek földművelő helyőrségek a mai Minhe, Hualong megyék és Xining város területén.¹²

Dede szerint i. sz. 180 körül a Han-dinasztia hadereje annyira meggyengült, hogy már nem tudta tovább fenntartani az északnyugati kolóniákat, s azok az enyészeté lettek. Az ott állomásozó katonák vagy elhagyták a területet és visszatértek keletre, Kína központi területeire, vagy asszimilálódtak a környező *qiang*okkal, vagy pedig elestek az ellenük vívott harcokban. Dede továbbá kiemeli, hogy az ezt követő mintegy öt évszázadban számottevő han-kínai jelenlét nem volt a régióban, és kísérletek sem történtek annak újbóli kolonizálására.¹³ Jie és Chen ezzel szemben azt állítja, hogy a 3. és a 6. század között, tehát a Han-dinasztia bukását követő századokban, igenis nagyszámú han-kínai lakosság települt át a központi síkságokról a mai Qinghai területére. Ekkor a nyugati Jin-dinasztia (i. sz. 265–316) rövid uralmától eltekintve széttagoltság és háborúskodás jellemezte Kínát, ami arra készítette a központi területek lakóit, hogy a megpróbáltatások elől az északkeleti határvidéken keressenek menedéket.¹⁴ Igaz, ebből a korból helyőrségek vagy kolóniák alapításáról nem esik szó, s ennek a vándorlásnak a jellege merőben más is volt, mint a Han-korban. Ugyanabban az időben érkeztek a régióba Kína északkeleti részéről a nomád *xianbei* (鲜卑) és *tuyuhun* (吐谷浑) népek is. A *tuyuhun*ok a 3. és 7. század között uralták a mai Qinghai tartomány területét. A kutatások jelen állása szerint a Selyemút egy szakasza ekkor épp ezen a területen vezetett keresztül és így a *tuyuhun*ok fontos közvetítői szerepet töltek be a Kína központi területei, Kelet-Turkesztán és Perzsia közt zajló kereskedelemben. Jie és Chen állítja, hogy ezen évszázadok, mind han-kínai, mind *tuyuhun* betelepüléseinek hatására a régióban fejlődésnek indult a kereskedelem, ami további telepéseket vonzott.¹⁵

Miután a rövid életű Sui-dinasztia (581–618) újra egyesítette Kínát, 609-ben hadjáratot indított a *tuyuhun*-ok ellen, minek eredményeképpen új kolóniák létesültek a korábbi, Han-dinasztia alatti kolonizálás mintájára. A Tang (618–907) folytatta a Sui-korban elindított kolonizálási folyamatot egészen az An Lushan-féle felkelésig (755–763), ami annyira legyengítette a Tang haderőt, hogy az nem volt képes tovább támogatni az északnyugati határterületek kolóniáit, így

¹² Jie és Chen 1984: 54–55.

¹³ Dede 2003: 324.

¹⁴ Jie és Chen 1984: 55.

¹⁵ Ibid.

azok ugyanarra a sorsa jutottak, mint a korábbi Han kolóniák. 1099-ben a Song-dinasztia (960–1127) Kína történetében harmadik alkalommal létesített kolóniákat északkelet-Qinghai-ban, ám a Mandzsúria felől terjeszkedő Jin (1115–1234) hódításai lekötötték haderejét, így az a továbbiakban szintén nem tudott az északnyugati határvidékre összpontosítani, és 1127-ben ezek a kolóniák is az előbbiek sorsára jutottak. A mongol eredetű Yuan-dinasztia saját lakosságából telepített helyőrségeket, nagyjából ugyanazokra a területekre, ahol azelőtt a kínai kolóniák voltak. Nagy valószínűség szerint ezeknek a helyőrségeknek a leszármazottai a ma mongvorként ismert, egy mongol peremnyelvet beszélő népcsoport. A Ming-dinasztia (1368–1644) elején, 1390-ben vette kezdetét a negyedik és egyben a legsikeresebb kolonizáció Qinghai-ban. Az ekkor betelepült kínaiak leszármazottai mind a mai napig ott élnek a tartomány északkeleti részében, a Huang-folyó völgyében és környékén.¹⁶

Elmondhatjuk tehát, hogy ez a terület a Ming-dinasztia alatt első alkalommal vált Kína szerves részévé. Ekkor azonban a mai Qinghai tartomány területének földművelésre nem alkalmas, jóval nagyobb részén még gyakorlatilag nem éltek han-kínaiak. Azt források hiányában nem tudhatjuk, hogy a Ming-kori telepések tanúsítottak-e bármiféle érdeklődést e „vad” területek meghódítása iránt, azt viszont szinte biztosra vehetjük, hogy a ma rendelkezésre álló modern technológia híján sem a magashegyi legelők termőfölddé történő konvertálása, sem pedig a mára már felfedezett ásványkincsek feltárása nem járt volna sikerrel, legalábbis nem olyan mértékűvel, ami egy jelentősebb lélekszámú és stabil han-kínai jelenlét feltételeit meg tudta volna teremteni.

Zhang szerint, mivel a régió igen ritkán lakott volt, és gazdag volt természeti kincsekben, a kínaiak már a Qing-korban érdeklődtek a nagy kiterjedésű műveletlen területek fejlesztése iránt, de ezek mikéntjére vonatkozó konkrét elképzelése sem a dinasztianak, sem pedig a közembereknek nem volt.¹⁷

A Qing udvar helyőrségeket hozott létre az általa meghódított területeken, és szorgalmazták a *tuntian*-rendszer kialakítását, hogy a határvidéken állomásozó katonák élelmiszer-szükségletét helyben ki tudják elégíteni.¹⁸ Kínának már régóta fogva az egyik legnagyobb gondot az egyre növekvő lakosság élelmezése jelentette, és nem volt ez másként a Qing-korban sem. Az újonnan a birodalomhoz csatolt északnyugati területek kiterjedése hatalmas, lakossága pedig – Kína többi részéhez képest – igen csekély. Ezért nem meglepő, hogy a kínaiak úgy gondolták, hogy a műveletlen területek feltörésével alkalmassá tehetik a régiót arra, hogy az nagyobb embertömeget fogadjon be és lásson el élelemmel. Shaanxi, Gansu tartományok, és később Xinjiang kormányzója, Zuo Zongtang (左宗棠 1812–85) azonban nem értett egyet a mindenáron a földművelés el-

¹⁶ Dede 2003: 325–327.

¹⁷ Zhang 1989: 168–169.

¹⁸ Ibid. 169–170.

terjesztésére irányuló törekvésekkel, és úgy látta, hogy az északnyugati területek természeti és éghajlati adottságait figyelembe véve három fő gazdasági tevékenységre érdemes összpontosítani a régióban: az állattenyésztésre, a gyapottermesztésre és a selyemhernyó-tenyésztésre. A gyapottermesztés és az ahhoz kapcsolódó ruhaipar fejlesztésére Shaanxi és Gansu tartományokat látta a legmegfelelőbbnek. Úgy vélte, a gyapottermesztés elterjedése gátat szabhat a máktermesztésnek,¹⁹ és még az emberek ruházkodási problémáit is megoldhatja. A selyemhernyó-tenyésztést elsősorban Xinjiangban képzelte el. Zuo Zongtang a mai Qinghai nagy részét állattartásra tartotta a legalkalmasabbnak. Ezen belül is a birkatenyésztést részesítette előnyben, mivel a birka bőréből és gyapjából lehet a leggazdaságosabban ruhát készíteni.²⁰ Az északnyugati területek védelme érdekében szükséges volt, hogy azok szorosabb szálakkal kötődjenek Kína belső területeihez. Ezért a régió fejlesztése mindenképpen az infrastruktúra mielőbbi kiépítésével együtt volt csak elképzelhető. Így már a Qing-kor végén sokan, közülük is leginkább a neves reformer, Zheng Guanying (郑观应 1842–1923), szorgalmazták a vasútvonalak kiépítését ezeken a területeken. Ők úgy gondolták, a vasút az északnyugat fejlesztésének kulcsfontosságú eszköze lehet. Kína délnyugati része az északnyugattal szemben sűrűn lakott, vízben bővelkedő terület volt, ezért ésszerűnek látszott, hogy a délnyugat túlnépesedésének és az északnyugat terméketlenségének problémáját úgy oldják meg, hogy délnyugatról a lakosság egy részét északnyugatra telepítik, hogy ott szűföldeket vessenek művelés alá, valamint a délnyugaton termelt gabonátöbbletből északnyugatra szállítsanak. Az északnyugatra történő áttelepítésekkel a határterületek védelme is megoldódott volna. Mindezt, a késő Qing-kori reformerek szerint, csakis a vasút megépítése tette volna lehetővé. 1880 és 1912 között több tervezet is született az északnyugatot az ország belső területeivel összekötő vasútvonalakat illetően.²¹ 1905–1909 között megépült a Jingzhang vasútvonal (京张铁路), amely Pekinget és Zhangjiakout (Hebei tartomány) kötötte össze, és a tervek szerint ennek a vonalnak a továbbépítésével létesült volna összeköttetés Peking és a távoli északnyugati területek közt. Az első vonal, mely elérte az északnyugatot, a Jiangsu tartományt Gansu központjával, Lanzhouval összekötő Longhai vasútvonal (陇海铁路) viszont csak 1953-ban készült el. A Qing-kor alatt a Qinghai-régióban figyelemre méltó fejlődés nem történt. Arról, hogy a fent tárgyalt elképzelésekből mennyi valósult meg, Zhang nem ír, de valószínűleg ezek nagy része, hasonlóan a vasútvonalak építésére vonatko-

¹⁹ Zhang a máktermesztést illetően nem bocsátkozik részletekbe, de több, mint valószínű, hogy a többek között Gansuban is jelentős ópiumtermesztésről van szó. A 19. Qing-kor végén és a köztársaság ideje alatt Gansuban (és még számos más tartományban is) jellemző volt, hogy a földesurak, illetve a helyi hadurak a parasztokat ópium termesztésére kényszerítették. Lásd Slack 2001: 11

²⁰ Ibid. 171.

²¹ Ibid. 172.

zó tervekhez, csak ötletek maradtak. A dinasztia bukását követően ugyanis a mai Qinghai és közvetlen környéke jórészt még mindig egy igen ritkán lakott, Kína központi területeitől elzárt régió volt.

AZ ÉSZAKNYUGAT A GUOMINDANG-KORMÁNY IDEJÉN

Az 1928-ban hatalomra jutó Guomindang-kormány még hatalomra jutásának évében átfogó adminisztratív reformot hajtott végre Kínában. Az északi határvidéken például megszűnt Belső-Mongólia, és egykori területét Ningxia, Suiyuan és Chaha'er tartományok fedték le. Ugyanebben az évben jött létre Qinghai tartomány is.²²

1931. szeptember 18-án a mukdeni incidenssel kezdetét vette a japánok Mandzsúria elleni inváziója, ami a következő év tavaszára a japánok győzelmével és bábállamuk, a Mandzsuko kikiáltásával le is zárult. Ugyanebben az időben, 1932 januárjában a japánok Shanghai ellen is támadást intéztek, és Kína keleti felének japán megszállása elkerülhetetlennek látszott. A Guomindang válaszlépésként a Shanghaihoz közel eső Nanjingból átmenetileg Luoyangba helyezte át fővárosát, majd Xi'ant hivatalosan a Nemzeti Kína nyugati fővárosává (Xijing 西京) tette meg. A japán támadásokat követően Pekingben, Nanjingban és Shanghaiban számos társaság és egyesület jött létre, melyek az északnyugati területek fejlesztési lehetőségeinek vizsgálatát tűzték ki célul.²³ Ezek közül a legjelentősebb a shanghai Északnyugati Ügyek Kutatóközpontja²⁴ (Xibei Wenti Yanjiuhui 西北问题研究会) volt, mely hamarosan a kormány északnyugati fejlesztésekkel kapcsolatos tanácsadó testületévé vált. A kormány, hogy a lakosság velem szemben támasztott elvárásainak eleget tegyen, felállított egy minisztériumi jogkörrel rendelkező bizottságot a fejlesztések koordinálására, és bejelentette, hogy a nemzeti büdzsé egy jelentős részét a bizottság rendelkezésére bocsátja. A közvélemény üdvözölte az intézkedést, mivel úgy látta, a kormány elkötelezte magát amellett, hogy a japán invázió elleni védekezéséppen egy stabil bázist teremtsen az északnyugati határvidéken.²⁵ Az északnyugat fejlesztésére vonatkozó tervek a legnagyobb hangsúlyt az infrastruktúra-fejlesztésre helyezték, de ezek mellett kiterjedtek a földművelésre, a bányászaton, textiliparon, oktatáson és kultúrán át, az élet szinte minden elképzelhető területére.²⁶ A tervekkel foglalkozók többsége egyetértett abban, hogy mind közül a legfontosabb

²² Cressey 1930. 656.

²³ Az északnyugati határterületek iránti megnövekedett érdeklődést jól mutatja, hogy 1934-ben a shanghai Mingxing Filmvállalat (Mingxing Dianying Gongsi 明星电影公司) „Északnyugatra menni” (Dao xibei qu 到西北去) címmel filmet forgatott.

²⁴ Hsiao-nál (2007: 118) a kutatóközpont angol neve: Study Group of Northwestern Affairs.

²⁵ Ibid. 119.

²⁶ Zhang 1989: 177.

az infrastruktúra, de azon belül is a vasútvonalak kiépítése. A legfontosabb feladatok közt volt a Jiangsu tartományból északnyugatra tartó Longhai vasútvonal kiépítése Lanzhouig és a Baoning, azaz a Baotut Xininggel összekötő vonal (包宁铁路) megépítése. Ezenkívül mind a kormány, mind pedig a közemberek szintjén sokan egyetértettek még az ország különböző régióinak kiegyenlített fejlődését előmozdítani szándékozó, és így a népesség egy részének áttelepítésére vonatkozó tervekkel. E tervek szerint a túlnépesedett délkeletről telepítettek volna át embereket a gyéren lakott, ám hatalmas kiterjedésű északnyugatra, ahol a szűzföldek megművelése lett volna a feladatuk. A délkeleten megtermelt gabonafelesleget szintén ide szállították volna, hogy a jóval kedvezőtlenebb körülmények közt termelő telepések ne szenvedjenek hiányt az élelemben. A vasútvonalak kiépítése ehhez is elengedhetetlen lett volna. A Fejlesztési Bizottság (Jianshe Weiyuanhui 建设委员会) számításai szerint az északnyugatot (itt beleértve Shaanxi, Gansu, Qinghai, Xinjiang Ningxia és Suiyuan tartományokat), kilencvenmillió telepest lett volna képes befogadni. Weng Wenhao²⁷ (翁文浩 1889–1971) azonban túlzóan optimistának találta a Fejlesztési Bizottság számításait, és szerinte az említett terület természeti adottságait figyelembe véve az mindössze tízmillió ember befogadására volt képes. A vasútvonalak építésén és az áttelepítéseken kívül a fejlesztés többi területének fontosságára vonatkozóan eltérőek voltak a vélemények. Jellemző volt, hogy minden szakértő csak a saját szakterületének fontosságát volt képes felismerni, és ezért nem sikerült egy átfogó tervet alkotni.²⁸ A mezőgazdaság tekintetében például megoszlottak a vélemények arról, hogy a betelepítések nyomán beinduló mezőgazdaság-fejlesztésben a hangsúly a földművelésen vagy az állattenyésztésen legyen. A földműveléspártiak az öntözőcsatornák kiépítését és az erdősítést²⁹ szorgalmazták, míg az állattenyésztésért érvelők az állati eredetű produktumokat feldolgozó iparágak kiépítését tartották fontosabbnak. Voltak olyanok is, akik úgy gondolták, a régióon belül egy-egy terület jellege kell hogy döntsön afelől, hogy ott növénytermesztés vagy állattenyésztés folyik-e majd. Ők azt hangoztatták, hogy nem muszáj, hogy az etnikai hovatartozás meghatározza a termelési módot, azaz a hagyományosan nagyállattartó népek is foglalkozhatnak növénytermesztéssel, és a hagyományosan földművelő kínaiak is részt vehetnek az állattartásban. Úgy gondolták, ez a hozzáállás megteremtheti a népek egységét.³⁰ Az oktatás és kultúra területeinek szakértői szerint ezt az oktatás és kultúra elterjesztésével lehetett volna elérni.

Az északnyugati kedvezőtlen körülményeivel szembeni esetleges averziókat (sokan kockázatosnak tartották a fejletlen határterületekre való költözést) a

²⁷ A Kínai Köztársaság neves geológusa és befolyásos politikusa 1948-ban egy rövid ideig a legfőbb végrehajtó szerv, a Xingzhengyuan (行政院) elnöke.

²⁸ Zhang 1989: 180.

²⁹ Az erdősítés gátolja a talajeróziót, és azt, hogy a csatornák hamar feltöltődjenek hordalékkal.

³⁰ Zhang 1989: 181–182.

nemzeti propaganda a kínai nép és az északnyugati határterületek kulturális és történelmi kapcsolatainak hangsúlyozásával szándékozott tompítani. A retorikának gyakori elemei voltak a régi Kína legendás hősei, a kínai kultúra letéteményesei, mint Yao, Shun és Yu, valamint a Qin- és a Han-dinasztiák uralkodói, akik szintén az északnyugati határvidékek barátságatlan környezetében, heroikus küzdelmek árán értek el ragyogó eredményeket.³¹

Az északnyugatnál kedvezőbb természetföldrajzi adottságokkal rendelkező délnyugat, ezen belül is a termékeny Szecsuáni-medence, mint a nemzeti túlélés bázisa, a helyi hadurak szüntelen háborúskodásai és a Guomindang-kormányhoz fűződő lojalitásuk megkérdőjelezhetősége miatt nem jöhetett szóba.³² Ugyanakkor Hsiao szerint lojalitás tekintetében északnyugaton sem volt kedvezőbb a helyzet. Itt, Qinghai, Gansu és Nignxia tartományokban a 19. század végétől kezdődően a hui etnikumhoz tartozó muszlim Ma család tagjai gyakorolták a hatalmat. Egész Qinhai, és a Gansu tartomány északi részét alkotó Hexi-Folyosó két testvér: Ma Bufang (马步芳 1903–1975) és Ma Buqing (马步青 1901–1977) ellenőrzése alatt állt, míg Gansu déli részén Ma Hongbin, Ningxiában pedig annak unokatestvére, Ma Hongkui (马鸿逵 1892–1970) építette ki hatalmi bázisát. Amíg a Ma haduraknak ilyen nagy hatalmuk volt a térségben, reménytelennek látszott a Guomindang-kormány számára, hogy ott elkezdje kiépíteni saját hatalmi bázisát.³³ Erre előre nem látható körülmények teremtettek alkalmat.

1933-ban Csang Kai-sek (Jiang Jieshi 蒋介石 1887–1975) egyik nagy riválisa, Feng Yuxiang (冯玉祥 1882–1948) marsall az északi Suiyuan tartományban felállította saját hadseregét, annak ürügyén, hogy felvegye a harcot a japán betolakodókkal. Feng Yuxiang valódi célja a hadsereggel azonban az volt, hogy északon egy szövetséget hozzon létre Csang Kai-sek ellen. Időközben a Suiyuantól keletre, a Chaha'er tartományban állomásozó Sun Dianying (孙殿英 1887–1947) egyre élesebben kritizálta Csang Kai-seket, aki, hogy elejét vegye Feng és Sun szövetségének, parancsba adta Sunnak, hogy csapataival (mintegy 60 000 fő) vonuljon be Qinghai északnyugati részébe, kolonizálják és tegyék művelésre alkalmassá azt a területet. Mikor a Ma hadurak hírért vették Sun érkezésének, szinte mindannyian határozott ellenállást tanúsítottak. Ma Hongkui Ninxia kormányzója kijelentette, hogy a gyenge termés és a tartomány élelmi-szer-tartalékainak csekély volta miatt nem fogja engedélyezni Sunnak és katonáinak, hogy útjukon Qinghai felé belépjenek Ningxia területére. A Ma-k tiltakozása miatt Csang Kai-sek úgy döntött, megparancsolja Sunnak, hogy Suiyuan és Ningxia határánál álljon meg és ott várja a további utasításokat, de Sun kato-

³¹ Zhang 1989:178.

³² Hsiao, 2007: 118. A következtetést a befolyásos tianjini lap, a *Dagonbao* fogalmazta meg 1932. április 26-án megjelent számában.

³³ Ibid. 119–120.

nái ekkor már türelmetlenek voltak és az élelmük is fogytán volt. Ezért Sun úgy döntött, figyelmen kívül hagyja Csan Kai-sek utasításait, és átkel csapataival Ningxia-ba, ahol aztán rögtön Ma Hongkui csapataival kellett megütközniük. A konfliktus hírére a Ma család többi tagja is csapatokat küldött Ningxia-ba, hogy felvegyék a harcot a betolakodó Sunnal. Csang Kai-sek ekkor a Ma hadurak pártjára állt és biztatta őket, hogy büntessék meg az önfejű Sunt, valamint Ma Hongkui-t még munícióval és egy felderítőgéppel is segítette a küzdelemben. Ennek a döntésnek az eredményeképpen a Ma hadurak engedélyezték Csang Kai-seknek, hogy magas rangú hivatalnokokat küldjön a térségbe az északnyugati fejlesztésekkel kapcsolatos vizsgálatok elvégzésére.

1934 őszén maga Csang Kai-sek látogatott el a muszlim hadurak által ellenőrzött területekre. Csang arra törekedett, hogy a muszlim hadurakat meggyőzze arról, hogy nekik is érdekük a kormánnyal való együttműködés. 1935 végéig több magas rangú hivatalnok is hasonló látogatást tett a térségben, de a várt eredmények elmaradtak; a térségben a hatalmi bázis kiépítése nem valósult meg. Hsiao úgy véli, feltehetőleg a látogatások során a vezetők felismerték, hogy a térség mégsem annyira vonzó, mint ahogy azt előzőleg gondolták. A barátságtalan éghajlat, a nehéz életkörülmények és az időről időre felbukkanó éhínségek miatt az északnyugat nem egy kifejezetten ideális menedékhely egy japán offenzíva esetén. A látogatások ugyanakkor meggyőzték a közvéleményt arról, hogy a Guomindang-kormány valóban törődik az északnyugati határterületek fejlesztésével, és komolyan gondolja az alternatív hatalmi bázis kiépítését.

1935 végén azonban Csang figyelme a délnyugat felé fordult. A kommunisták egy évvel korábban megkezdett Nagy Menetelése alkalmat teremtett arra, hogy Csang haderőt telepítsen a délnyugati tartományokba, és ezáltal jelentős politikai befolyásra is szert tegyen a térségben. A helyi független vezetők (Hunan, Guizhou, Yunnan, Sichuan tartományok), ha nem is üdvözölték, de elfogadták a Guomindang katonai jelenlétét, mivel nagyobb veszélynek tartották a kommunistákat. Hsiao-ting Lin szerint azonban nem ez volt az egyedüli oka annak, hogy a nemzetiek délnyugat felé fordultak. 1934 közepén ugyanis hírek kezdtek terjedni arról, hogy Japán és a belső-mongolok között tárgyalások folynak. A belső-mongolok, bár nem zárkóztak el a nanjingi vezetés elfogadásának gondolatától, a szomszédos han többségű tartományi hivatalokkal kifejezetten problematikus volt a viszonyuk. 1935-ben például fegyveres konfliktusra is sor került a belső-mongolok és Suiyuan tartomány között. A japán befolyás és az instabil politikai helyzet nem kedvezett annak, hogy az északnyugati határvidék politikai bázissá váljon.³⁴

A számukra kedvező politikai helyzetet kihasználva a Guomindang-vezetés adminisztratív átalakításokkal, a térséget az ország többi részével összekötő úthálózat kialakításával, valamint saját fizetőeszközének elterjesztésével törte meg

³⁴ Hsiao 2011: 49.

a helyi hadurak hatalmát. Így végül a korábban az északkeleti határvidékre tervezett hatalmi bázis kialakítására mégis a délkeleten, azon belül is Sichuanban került sor. Ennek megfelelően 1937-ben, a kínai–japán háború kitörését követően a Guomindang-kormány Nanjingből a Chongqingba helyezte át a fővárost. Mindezek ellenére az északnyugati térségnek továbbra is kulcsfontosságú szerepe volt a nemzetiek túlélésért vívott küzdelmében. Ennek két fő oka volt: 1. Oroszország, azon kevés országok egyike, melyek támogatást nyújtottak a Csang-rezsimnek. Az orosz támogatás, hadászati felszerelések formájában, Közép-Ázsián és az északnyugati területeken keresztül jutott el Sichuanba, ezért a térség továbbra is elengedhetetlenül fontos összekötő szerepet játszott Délnyugat-Kína és szovjet Közép-Ázsia között. 2. 1939–1940-ben jelentős olajlelőhelyre bukkantak Yumennél, a Gansu átjáróban, és Qinghai egyes részein, ami tovább növelte az északnyugati határvidék stratégiai fontosságát. Ezért Csang Kai-sek, annak ellenére, hogy végül Sichuanba helyezte politikai bázisát, továbbra is folyamatosan törekedett arra, hogy északkeleten megtörje a muszlim hadurak egyeduralmát.³⁵ Csang 1942-ben úgy fogalmazott, hogy a „Délnyugat a Japán elleni hadviselés bázisa, az északnyugat pedig a nemzetépítésé.”³⁶

Zhang kifejti, hogy az északnyugati régió fejlesztésének e második szakaszában ugyanazok az elképzelések és törekvések fogalmazódtak meg, mint az 1930-as évek elején, azzal a különbséggel, hogy ez utóbbiak már kevésbé voltak grandiózusak és a valóságtól elrugaszkodottak. A fontossági sorrendben az első továbbra is az infrastruktúra fejlesztése volt. 1942-ben Csang Kai-sek, aki egyben a Fejlesztési Bizottság elnöke is volt, elismerte, hogy a régióban nagy szükség lenne az infrastruktúra modern fejlesztésére, a vasútvonalakon kívül autótutakra, repülőterekre és egyéb modern eszközökre, de az adott szűkös gazdasági helyzetben ez a modernizálás megvalósíthatatlan. Ezért az infrastruktúra előmozdításában az állatok által vontatott járművekre kell hagyatkozni és a szekérútvonalon váltóállomásokat (*yiunzhan* 驛運站) kell létrehozni.³⁷

A muszlim hadurak egységének megtörése terén 1942-ben következett be a fordulópont, amikor a chongqingi kormányzat sikerrel vonta ellenőrzése alá a Gansu-átjárót. Csang Kai-seknek még az előző évben jutott tudomására, hogy a Qinghai-t ellenőrzése alatt tartó Ma Bufang és testvére, a Gansu-átjáróban állomásozó Ma Buqing egymás riválisai, és üzletet ajánlott Ma Bufangnak: ha együttműködik a Guomindanggal és segít átvenni a hatalmat a Hexi-átjáróban, akkor pénzügyi támogatásra számíthat Chongqingből. Ma Bufang elfogadta az ajánlatot, majd 1942 nyarán Csang utasította Ma Buqinget, hogy 30 000 fős haderejével hagyja el a Gansu-átjáró területét, és a Qilian-hegységen átkelve, telepedjenek le a Caidam-medencében, Qinghai tartomány északnyugati részén,

³⁵ Hsiao 2007: 126.

³⁶ Zhang 1989: 183.

³⁷ Ibid. 184.

és vonják művelés alá az ottani terméketlen területet. Ma Buqing megdöbent Csang utasításán, és azonnal rokonaihoz, a többi Ma-hoz fordult támogatásért, de csak elutasítást kapott, és kénytelen volt engedelmeskedni. Csang még ugyanezen év nyarán, közvetlenül Ma Buqing eltávolítása után, tíz év elteltével ismét ellenőrző körutat tett a térségben, a Hexi-átjáróba és Qinghai-ba, valamint Ningxia-ba és az azokhoz közelebb eső, hadurak által ellenőrzött területekre ment el. A körút során nagy hangsúlyt fektetett arra, hogy biztosítsa a helyi muszlim, valamint tibeti és mongol közösségek lojalitását és együttműködését. Ma Hongkui-nak, a legcsökönyösebbnek tartott hadúrnak, szintén pénzügyi támogatást ígért, és hangsúlyozta, hogy ennek fejében a térség katonai és politikai ügyeibe a Guomindang-kormánynak kell hogy nagyobb beleszólása legyen. Ma Hongkui-nak végül még az ahongokat (muszlim vallási vezetők) is utasítania kellett, hogy prédikációikba a nemzeti kormány politikai ideológiáit is beépítsék.³⁸ Ugyanebben az időben sikerült a Guomindangnak befolyásra szert tennie Xinjiangban, a helyi, eredetileg kommunistákat pártoló vezető, Sheng Shicai átállásával. Sheng átállásának az oka az volt, hogy 1942 elején a Xinjiangot támogató szovjetek óriási vereséget szenvedtek Hitlertől. Így szintén 1942 nyaráról, a Gansu-átjárón keresztül kezdetét vette a Guomindang-csapatok bevonulása Xinjiangba. 1943 végén azonban, mikor Sheng belátta, hogy a szovjeteket az előző évi vereség nem törte meg végleg, s nem is valószínű, hogy elvezítik a háborút, megpróbálkozott a visszaállással, de sem Sztálin, sem pedig Csang nem bízott benne többé. Xinjiang élére így 1944-ben Csang egy közeli tanácsadója került. Így Xinjiang, mely addig csak névleg volt Kína része, gyakorlatilag egy szovjet szatelitrégió volt, ténylegesen is kínai területté vált. A Guomindang-kormány már 1943 elején elindította a Xinjiangba történő áttelepítéseket, Kína sűrűbben lakott régióiból, elsősorban Henan, Shanxi, Shaanxi és Sichuan tartományok területéről. A telepéseknek az úthálózat kiépítése, öntözés és mezőgazdasági munkák, szűzföldek feltörése volt a feladatuk. A kormányzat, a munkások és földművesek mellett az értelmiséget és a hivatalnokokat is biztatták, hogy a határvidéken teljesítsenek szolgálatot.³⁹

Ettől kezdve az északnyugati határterületek fejlesztésében, úgy tűnik, már Xinjiang játszott a fontosabb szerepet a Qinghai–Gansu–Ningxia régióval szemben. Zhang megjegyzi, hogy az 1930–40-es évek fejlesztései meglehetősen lassú ütemben haladtak ugyan, de megteremtették néhány későbbi eredmény alapját: fejlődött a tartományközi úthálózat, öntözőrendszerek épültek ki, és elindultak a földfeltörések, valamint a Longhai vasútvonal 1945-ben elérte

³⁸ Hsiao 2007: 128–129.

³⁹ Ibid. 130–133.

Tianshui-t (mintegy 340 km Lanzhou-tól), 1953-ban Lanzhou-t is,⁴⁰ majd 1959-re megépült a vasútvonal Lanzhou és Xining között is.⁴¹

Ezek a későbbi eredmények is messze elmaradtak attól, amit az 1930-as évek szakemberei és politikusai vártak. Az északnyugati régió, különösen Qinghai nem vált gazdag termőterületté, sem a modern infrastruktúra vagy ipar kiépülése nem valósult meg. Ezzel szemben viszont, a Guomindang-kormánynak sikerült letörni az északnyugati hadurak saját régiójukon belüli egyeduralmát, és megerősíteni a kínai központi vezetést ezeken a területeken. Hsiao kiemeli, hogy a Guomindang északnyugaton szerzett befolyása később megkönnyítette a kommunisták dolgát abban, hogy saját ellenőrzésük alá vonják a régiót.⁴²

AZ ÉSZAKNYUGAT A KOMMUNISTA VEZETÉS IDEJÉN 1953–1965

A kommunista Kína 1953-ban hirdette meg az első ötéves tervet, melynek a célja az volt, hogy az országot szovjet mintára nehézipari nagyhatalommá tegye.⁴³ Ekkor, és a következő két ötéves terv idején is, a még mindig igen elmaradott Qinghai tartomány fontos szerepet kapott az ország modernizálására irányuló törekvésekben. A Hu Yaobang (胡耀邦 1915–1989) vezette Kínai Kommunista Ifjúsági Szövetség (Zhonguo Gonchanzhuyi Qingniantuan 中国共产主义青年团) irányítása alá tartozó Ifjúsági Önkéntes Földművelő Tagozat (Qingnian Zhiyuan Kenhuangdui 青年志愿垦荒队) 1955–1961 között telepített le önkénteseket Kína határvidékein, így a Heilongjiang, Jilin, Xinjiang és Yunan és Qinghai tartományokban létrehozott állami farmokon (*guoying nongchang* 国营农场), hogy művelés alá vonják az ottani szűzföldeket. Az ez idő alatt Qinghai-ba települt több mint 100 000 önkéntes feladata az volt, hogy élelmet termeljenek, egy másik Qinghai-ba települt csoport, a helyi természeti erőforrások kiaknázásán dolgozó szakemberek, munkások számára. A kommunista propaganda ezeket a fiatal telepeseket a természet erőivel küzdő hősoikként tüntette fel. Qinghai-ban 32 állami farmot hoztak létre, melyeknek egyenként néhány ezer lakója volt. Ezeket a kisebb városokhoz hasonló létesítményeket főleg a tartomány északi részén, a tartományi székhelytől, Xining-től nyugatra hozták létre. A propaganda szerint a telepések munkájukkal egyrészt a hazának tettek szolgálatot, másrészt pedig saját személyiségüket is fejlesztették azáltal, hogy az országnak egy olyan szegletében szereztek tapasztalatot, ahol merőben más körülmények közt élnek az emberek, mint azokban a gazdaságilag fejlettebb régiókban, ahonnan jöttek.⁴⁴ A kommunista vezetés ugyanakkor leginkább

⁴⁰ Zhang 1989: 184.

⁴¹ Goodman 2004: 383.

⁴² Hsiao 2007: 134.

⁴³ Shabad 1955: 189.

⁴⁴ Rohlf 2003: 455–456.

arra számított, hogy egyfajta olaj- és aranyláz tör ki Qinghai-ban, ami aztán a „vad” határvidék civilizálódását és Kínához történő felzárkózását hozza el. A vezetés 1956-tól kezdődően azt propagálta, hogy Qinghai-ban mindenütt ásványkincsek és arany van a föld alatt, s az ásványkincseknek köszönhetően hamarosan bányák és gyárak nyílnak majd.⁴⁵ A bányászattal a vezetés egy későbbi ipari fejlődés alapjait kívánta megteremteni. A hirtelen beáramló kínai bányakutatók, aranymosók és útépítők nagyon rövid idő alatt és óriási mértékben megnövelték a népességet a tartomány egyes részein. A Caidam-medencében például 1949-ben hozzávetőleg 16 000 ember, főleg mongolok és tibetiek éltek, majd egy évtized alatt ez a népesség 250 000-re nőtt. Ugyanezen idő alatt a tartomány össznépsége kis híján megkétszereződött, és elérte a 2,6 milliót.⁴⁶ A vezetés célja az volt, hogy az új földek feltörésének eredményeképpen Qinghai lakossága 1967-re elérje a 10 milliót.⁴⁷ A Belügyminisztérium már a kezdetektől szorgalmazta az áttelepülést, mert úgy látta, hogy ez enyhítheti a túlnépesedést és a krónikus szegénységet Henan, Hebei és Shandong tartományokban.⁴⁸ Feng szerint 1953-ban, az első ötéves terv fejlesztései nyomán Qinghai-ban egy nagy betelepülési hullám indult el.⁴⁹ A lakosság számának és életszínvonalának növekedésével megnőtt a gabona iránti kereslet, és jócskán meg is haladta a termelést, amit a vezetés más területekről történő behozattal kompenzált. Csak 1956-ban a behozatal meghaladta a 80 millió jint (kb. 40 000 tonna). Ez hosszú távon tarthatatlan lett volna, ezért az ipar és az infrastruktúra fejlesztése mellett sürgössé vált a földművelés fejlesztésének elindítása is. A gabonahiány lett a Qinghai-ban zajló fejlesztések (bányászat, ipar) legnagyobb akadály. A tartomány akkori vezetői úgy vélték, hogy a problémát a megművelt területek kiterjesztésével, azaz az addig műveletlen földek feltörésével lehet megoldani. Ehhez a nagyméretű termeléshez pedig újabb munkaerőre volt szükség. 1956-ban Henan, Hebei és Anhui tartományokból, valamint Pekingből és Tianjinből 69 728 ember (13 702 család) telepedett le Qinghai-ban, Hualong, Datong, Guide, Huangzhong, Huzhu, Minhe, Huangyuan és Ledu megyékben, valamint a Xininghez tartozó, már művelés alá vont területeken, vagyis a tartomány északi szegletében. Ezenkívül család nélkül érkezett bevándorlók telepedek le

⁴⁵ Rohlf 2010: 201.

⁴⁶ Rohlf (2003: 461–462.) emellett még megemlíti, hogy 1954–1959 között közel 750 000 ember költözött Qinghai-ba, azt viszont már nem részletezi, hogy ennek az embertömegnek milyen volt az összetétele; mennyi volt ezek közül a természeti kincsek kiaknázására küldött szakember, illetve az 1956–1961 között betelepült több mint 100 000 emberből mennyi volt köztük. Goodman (2004: 386.) az 1956–1959 közötti időszakban több mint 700 000, és ebből csak 1956-ban 176 000 ember betelepülését említi.

⁴⁷ Goodman 2004: 387.

⁴⁸ Rohlf 2003: 466.

⁴⁹ Ez a betelepülési hullám nem lehet más, mint a fentebb Rohlf által említett, a természeti kincsek kiaknázására Qinghai-ba küldött dolgozók betelepülése.

Haixi és Hainan tibeti autonóm körzetek területén.⁵⁰ Rohlf ezzel szemben arról számol be, hogy a telepeseket Qinghai-ban alapvetően két különböző természeti adottságokkal rendelkező terület várta: 1. a végletesen száraz Caidam-medence, ahol a szárazság ellenére megfelelő öntözéssel, a szinte szüntelen nyári napsütésnek köszönhetően jó gabonatermést lehet elérni; 2. hűvös, szeles és kevésbé száraz magashegyi völgyek és fennsíkok, a tartomány déli felén.⁵¹ Az első farmok a Xininget és Golmudot összekötő út mentén épültek, a Qinghai-tó körül és a Caidam-medencében. Mivel jelentős olaj- és gázkitermelés volt kilátásban, ezért ezen a területen utak, vasút és modern infrastruktúrával ellátott városok épültek. Ezzel egy időben azonban titkos létesítmények, mint például börtönfarmok, katonai bázisok és nukleáris fegyverek előállítására alkalmas laborok is létesültek. E létesítmények együttese egy a keleten a Qinghai-tó keleti partjától a Caidam nyugati végéig húzódó, úgynevezett fejlesztési övezetet alkotott (1. terület). Ifjúsági farmok voltak a Qinghai-tó környékén és a Caidam-medencében. Egyes farmok a fejlesztési övezettől délre tisztán tibetiek által lakott területen létesültek (2. terület). Rohlf szerint ezek a farmok nem utolsósorban azért kerültek ide, mert a helyi tibetiek 1956-tól kezdődően fegyveres ellenállást tanúsítottak állataik kommunizálása és vallási intézményeik lerombolása miatt. Ezeket a farmokat éppen a legnagyobb lázadás leverését követően 1960-ban létesítették. Feltehetően 18 farm épült a fejlesztési zónában és 14 a tibeti területeken.⁵² A telepesektől a tartomány vezetése azt várta, hogy az új környezetben gyökeret eresztve, munkájukkal nagymértékben növelik majd a művelés alá vont területeket, és megoldják a nem sokkal korábban betelepült fejlesztési projekteken dolgozók élelmezésének gondjait. Az új telepések azonban nem tudták megszokni az új körülményeket, sem az éghajlati viszonyokat, sem pedig a helyiek termelési módszereit. Úgy érezték, hiba volt, hogy eljöttek szülőföldjükéről. A helyiek szintén elégedetlenek voltak az új helyzettel, és úgy gondolták, hogy a telepések nemhogy nem lendítik fel a termelést, de még plusz terhet is rónak rájuk. Atrocitásokra is sor került a két csoport között.⁵³ A tartomány vezetői sokféle megoldással próbálkoztak a probléma rendezésére, de eredménytelenül. A telepések maguk is keresték a megoldást, amit a legtöbben a hazatérésben láttak. Rövid idő leforgása alatt szinte az összes telepes elhagyta

⁵⁰ Feng (1983: 53) nem közli az egyedülálló telepések számát, de a 69 728 családdal együtt a csak 1956-ban betelepítettek száma megközelíti a 100 000-et, amit Rohlf az 1956–1961 közötti betelepítések kapcsán említ. Érdemes megemlíteni, hogy Rohlf főként az Ifjúsági Liga által toborzott fiatal telepésekről ír, míg az alábbiakból kiderül, hogy a fiatalok preferálása csak az 1958–1960 közötti időszakot jellemezte.

⁵¹ Rohlf 2003: 469–470.

⁵² Ibid. 470–471.

⁵³ Feng nem tér ki a helyiek etnikai összetételére, ezért nem zárható ki, hogy konfliktusok az újonnan betelepült és az évszázadok óta Qinghai-ban gazdálkodó han-kínaiak közt is kibontakoztak. Goodman (2004: 387) a szalarok, huik és tibetiek ellenállásáról, és általuk tervezett felkelésekről tesz rövid említést.

új lakhelyét. Így a betelepítés nemcsak hogy nem termelt hasznot, de óriási anyagi terhet rótt az országra. A kudarc okai Feng szerint a következők voltak: a telepesek toborzásakor a propaganda igyekezett kedvező színben feltüntetni Qinghai tartományt, a kedvezőtlen körülményekről pedig nagyon kevés szó esett. A telepesek, miután megérkeztek Qinghai-ba, hamar szembesültek a valósággal, ami nagyon hamar elégedetlenkedéshez vezetett. Qinghai nagy arányú nem han-kínai lakossággal rendelkezett, és a han telepesek nem tudtak alkalmazkodni a helyiek szokásaihoz, nem tudtak velük együttműködni a termelésben. A kulturális különbségek fokozták az elégedetlenséget. A telepesek maguk is különböző kulturális közegekből érkeztek; a vidéki földművesek jobban viselték a nehézségeket, mint a Pekingből és Tianjinből jött városi telepesek, akiknek nem volt tapasztalatuk a földművelés terén. Az akkori vezetők nem ismerték fel ezeket a problémákat, és úgy gondolták, hogy a kudarc okai a rossz ideológiai munka, a nem megfelelő telepesek toborzása és a betelepítés hibás módja volt. Úgy gondolták, csak független fiatal embereket toboroznak, akkor azok könnyebben maradnak majd, mint a családosak.⁵⁴ 1958-ban vette kezdetét a második, kifejezetten fiatal önkénteseket mobilizáló, nagy betelepítési hullám. A tervek szerint összesen 650 000 fiatal nőt és férfit vártak a tartományba, hogy feltörjenek 5 millió mu (15 mu = 1 hektár) legelőterületet. 1958 telén Qinghai és Henan tartományok egyeztetését követően, mintegy fél év alatt 44 293 fiatal települt Qinghai-ba, majd ez a szám 1960-ra elérte az 53 000-et. Qinghai-ban 29 állami farmot, úgynevezett ifjúsági farmokat hoztak létre. 1960-ra ezekből már 32 volt és 709 609 mu területet vetettek be. A telepesek egyébként sem tudtak elég élelmiszert termelni. Nemcsak hogy nem tudták ellátni a tartomány egyéb dolgozóit, saját maguk számára sem volt elegendő a termés, amit a központi kormányzatnak kellett volna kipótolni, de erre nem futotta. Ráadásul a helyzetet még az is súlyosbította, hogy Qinghai-t ekkor természeti katasztrófa is sújtotta. Mindennek az eredménye ismételt az lett, hogy sokan visszatértek szülőföldjükre, mások pedig más helyekre menekültek a nehézségek elől. Így ez a második betelepítési kísérlet is kudarcot vallott, s az ifjúsági farmokat 1961-ben megszüntették.⁵⁵ Rohlf adatai szerint 1959 és 1960 voltak a legrosszabb évek, ekkor hagyta el a legtöbb önkéntes a farmokat. A termés olyan gyér volt, hogy az még a farmokon dolgozók szükségleteit sem tudta kielégíteni.⁵⁶ A tartományban számos helyen tönkrement a növénytakaró, felborult az ökológiai egyensúly, az erőltetett földfeltörés a legelők degradálódásához, földcsuszamláshoz vezetett. Ez alkalommal a kudarc oka más volt, mint az első betelepítési hullám idején; a feltörésre kiválasztott 900 000 mu földterület a tengerszint felett több mint 3000 méteren fekvő, téli-tavaszi legelő (*dongchun caochang* 冬春草场)

⁵⁴ Feng 1983: 53–54.

⁵⁵ Ibid. 54.

⁵⁶ Rohlf 2003: 477.

volt. Ezeken a területeken az éghajlat hideg, a fagymentes napok száma és az évi csapadékmennyiség kevés, ezért a gabona itt nem tudott beérni. A földművelésre egyáltalán nem alkalmas területen próbálkoztak gabonatermesztéssel.⁵⁷ Rohlf megjegyzi, hogy a szeles, hideg és száraz éghajlatú Qinghai-Tibeti-fennsíkon történő gabonatermesztés egy kísérlet volt. Ennek megfelelően a Qinghai-i állami farmokon igen nagy területeket szántak gabona, elsősorban búza és árpa termesztésére.⁵⁸ A terület kiaknázásának addig nem, vagy csak nagyon csekély mértékben gyakorolt formái jelentek meg Qinghai-ban. Például a Qinghai-tavon ekkor indult meg az ipari méretű halászat.⁵⁹ Feng szerint 1959-ben Qinghai-ban előzetes felmérések és kutatások nélkül vágott bele a tartomány balos elhajló vezetése a nagy arányú földfeltörésekbe. Az éghajlatra és egyéb körülményekre való tekintet nélkül várták el, még addig kizárólag állattenyésztéssel foglalkozó területektől is, hogy gabonatermelő bázisokká alakuljanak át, és termeljenek több gabonát a saját szükségleteiknél. A cél az volt, hogy 1959 végére 3 millió mu földet feltörjenek, ami az adatok szerint meg is valósult, valójában azonban az adatokat a helyi vezetők óriási mértékben eltúlozták.⁶⁰ 1960. március 3-án a tartomány vezetése 8 800 000 mu földterület feltörését írta elő, amit június 2-án 12 200 000-re módosítottak.⁶¹ E területek többsége legelő volt, csak kisebb része feküdt földművelésre valóban alkalmas zónában. Az 1960-as előírás, a feltörésre kiválasztott földterületek óriási volta miatt kivitelezhetetlenül nagy terhet rótt minden egyes földművesre, ezért a földek gyakran csak nagyon felületesen lettek feltörve, elszámoláskor pedig az adatok fel lettek tupírozva hol néhány száz, hol néhány ezer mu-val. A feltört legelőkön nem nőtt gabona, tönkrement a talaj, amely aztán már legelőnek sem volt jó, és ez nemcsak a földművelést nem mozdította előre, de az állattartást is visszavetette.⁶² Goodman ugyanezt a problémát említi meg, és kitér arra, hogy a legelők elpusztítása azon túl, hogy az állattartásból élő helyiekben ellenszenvet váltott ki, egy komoly termelés- visszaesésbe és súlyos éhínségbe is torkollott. Mindennek következményeként 1960–1963 között 570 000 ember hagyta el a tartományt.⁶³

1965-ben elindult egy harmadik betelepítési hullám. A vezetés kiválasztotta a legjobb farmot, a Caidam-medencében lévő Ge'ermu-t, ahová Shandongból 6000, Xiningből pedig 1200 főt toboroztak. Ezek nagy része jól képzett fiatal ember volt, de voltak köztük leszerelt katonák is (*fuyuantzuanyede laobing*), akikkel együtt a telepések létszáma meghaladta a 10 000-et. A telepések nagy lelkesedéssel vetették bele magukat a munkába, hamarosan azonban kezdetét

⁵⁷ Feng 1983: 54.

⁵⁸ Rohlf 2001: 201.

⁵⁹ Rohlf 2010: 201.

⁶⁰ Feng 1983: 55–56.

⁶¹ Ibid., Qinghai-ban 1949-ben 681 650 mu megművelt földterület volt.

⁶² Feng 1983: 55.

⁶³ Goodman 2004: 387.

vette a Nagy Kulturális Forradalom (Wenhua Da Geming 文化的革命), minek következtében a termelés irányítása és ellenőrzése kaotikussá vált, s így a termelés nem növekedett.⁶⁴

Feng úgy véli, hogy a Qinghai-ban 1956-tól kezdődő kísérletek sorozatos kudarcaiért a balos elhajlás okolható. A tervek elkészítői nem vették figyelembe a tartomány természeti adottságait, a valóságtól messze elrugaszkodó célokat tűztek ki, és gyors sikereket erőltettek. Az óriási mértékű betelepülés és földfeltörés hatalmas környezeti károkat okozott, és az anyagi javak nagymértékű pazarlásához vezetett. Feng szerint a vezetőség szembement Maozedong sokat emlegetett útmutatásával, mely szerint minden megvalósítást kísérlet kell, hogy megelőzzön. Ezért olyan területeken is próbálkoztak földműveléssel, melyek nem voltak arra alkalmasak. Az egész tartomány 1,08 milliárd mu területéből mindössze 9,16 millió mu a megművelhető terület, a legeltetésre alkalmas füvespuszta ezzel szemben 5,79 milliárd mu, ami az egész tartomány területének 53,6% százaléka. Ezek alapján Qinghai-ban elsősorban az állattartásnak van nagy jövője, és ezért a későbbi fejlesztési kísérletek alkalmával az állattenyésztés fejlesztése kell, hogy a központba kerüljön. Feng szerint az eddigi tapasztalatok azt mutatták, hogy a tartomány nem képes eltartani a hirtelen és jelentős mértékben megnövekedett népességet, és ezért a továbbiakban a más tartományokból történő betelepülés szigorú korlátozására lenne szükség.⁶⁵

Rohlf 2011-es munkájában a kínai fejlesztési törekvésekben megfigyelhető szovjet elemeket tárgyalja. Szerinte az állami farmok a szovjet szovhoz farmok mintájára létesültek. A vezetés nagy reményeket fűzött a farmokon folyó gépesített termeléshez; úgy gondolták, hogy ennek köszönhetően a farmok nagy felesleget fognak termelni, és képesek lesznek ellátni a lakosságot élelmiszerekkel és stratégiaileg fontos nyersanyagokkal, mint például gabona, gyapot, tejtermékek és gumi.⁶⁶ Az ötvenes évek optimista tervezői úgy vélték, a gépesített állami farmokkal elérhető, hogy a nyugati és északnyugati határvidékek sztyeppéit, erdeit és mocsaras területeit is művelés alá vonva, Kína megművelt területei megduplázódjanak. Az állami farmokat a Népi Felszabadító Hadsereg működtette, és ezek közül sok a büntetés-végrehajtás eszköze volt. Kínában, csakúgy, mint a Szovjetunióban, a központi területektől távol eső, munkatáborokban való dolgoztatás bevett formája volt a büntetés-végrehajtásnak. Mivel a névlegesen állami farmokként nyilvántartott büntetés-végrehajtó intézetekből, börtönfarmokból (*laogai* 劳改) Qinghai-ban különösen sok volt, ezért a tartományra a közbeszédben sokan a „Kína Szibériája” elnevezéssel utaltak. Qinghai tartomány neve olyannyira összefonódott a száműzetés és a börtönfarmok fogalmával, hogy a kínai iskolákban az engedetlen tanulókat tanáraik gyakran fenyegették azzal,

⁶⁴ Feng 1983: 55.

⁶⁵ Feng 1983: 56.

⁶⁶ Rohlf 2010: 198.

hogy Qinghai-ban kötnek ki. Ebben a tekintetben a kínai *laogai* és a szovjet *gulag* Rohlf szerint megféleltethetők egymásnak.⁶⁷

Jie és Chen 1984-ben reagált Feng egy évvel korábban megjelent elemzésére,⁶⁸ melyben az 1950–1960-as évek betelepítésének kudarcait tárgyalja és azok okait igyekszik feltárni. A szerzőpáros szerint:

1949 után Qinghai-ban nagy fejlődésnek indult a mezőgazdaság, 1949 és 1978 között pedig háromszorosára nőtt a gabonatermelés (600 000-ról 1 800 000 jinre). A megművelt területek mennyisége ugyanebben az időszakban harmadával nőtt (681 650 000-ról 923 370 000 mu-ra). Jelentősen megváltozott a tartományban a megművelt területek eloszlása is; 1978-ban ezeknek már csak a 78%-a volt a tartomány keleti részén.⁶⁹ Ez az óriási fejlődés elválaszthatatlan a nagy arányú földfeltörésekkel, ami pedig a más tartománybéli betelepülésének köszönhetően valósult meg. A betelepülések nemcsak egy formában, a szervezett betelepítés formájában zajlottak, ahogy azt Feng írja, történtek olyan spontán betelepülések is, melyek hosszabb ideig tartottak, nagyobb területű szűzföldek feltörésével jártak, és a gazdaságra gyakorolt pozitív hatásuk is nagyobb volt. Ezenkívül az ötvenes évektől kezdve létesültek Qinghai-ban *laogai*-munkatáborok is, ahol rabok végeztek mezőgazdasági munkákat. Voltak olyan rabok [ezek számát vagy arányát a szerzők nem közlik B.M.], akik a büntetési idő leteltével a megművelt földjeiken maradtak, s később a szülőföldjükön maradt hozzátartozóik is csatlakoztak hozzájuk. Ezek az emberek nagy, összefüggő megművelt területeket hoztak létre a száraz és hideg, félsivatagos vidéken. A cikk írásakor [1983 B.M.] a *laogai*-rendszer a tartományban több mint 1 millió mu földterületen gazdálkodott, és jelentős szerepet játszott Qinghai mezőgazdaságának fejlesztésében. 1949-et követően a spontán népesegbeszivárgás Qinghai-ba folyamatos volt, és a kulturális forradalom idején ennek mértéke csak növekedett. Ezért nem helytálló Feng azon megállapítása, hogy az 1949 utáni betelepülések mind kudarccal végződtek.⁷⁰

Ha Jie és Chen érvelésének népességyarapodással kapcsolatos részét vizsgáljuk, a következőkre jutunk: a mai Qinghai területének⁷¹ népessége egy 1926-os becslés szerint, tehát nem sokkal a Guomindang-kormány fejlesztéseinek kezdete előtt, mindössze 795 028 fő volt.⁷² 1949-re a lakosság közel megduplá-

⁶⁷ Ibid. 205–206.

⁶⁸ Feng 1983.

⁶⁹ Mivel a témával foglalkozók számára egyértelmű, a szerzők itt nem fejtik ki, hogy a földművelésre alkalmas területek a tartomány keleti részén találhatóak. Ezzel a megjegyzéssel hangsúlyozzák, hogy a tárgyalt időszakban sok, a természetföldrajzi adottságai alapján földművelésre nem alkalmas területet vált arra alkalmassá.

⁷⁰ Jie és Chen 1984: 56–58.

⁷¹ Qinghai tartomány csak két évvel később jött létre.

⁷² Cressey 1930: 654.

zódott (1,4 millió fő), majd az 1949-es szám, 1960-ra ismét majdnem a kétszeresére nőtt. (2,6 millió).⁷³ Figyelemre méltó, hogy ezt a nagymértékű növekedést a hatvanas évek elején egy jelentős népesség-visszaesés követte, és így 1963-ban Qinghai lakossága csak 2,3 millió fő.⁷⁴ Ezt a visszaesést Rohlf is megemlíti (ő 1962-ben kerekén 2 milliós népességről ír) és az 1959–60-as kudarcok által generált elköltözésekkel magyarázza,⁷⁵ Goodman adatai szerint⁷⁶ valóban jelentős méreteket öltött (100–150 000 fő/év) a Qinghai-ba történő betelepülés a kulturális forradalom alatt (1967–76), ám ezt az ugyanebben az időszakban elvándorlók nagyjából kiegyenlítették, így a lakosság tulajdonképpen stagnált. Ugyancsak Goodman szerint Qinghai gazdasága az 1978-as évben átlagon felül teljesített (a GDP/fő az országos átlag 112,9%-a volt), de az 1980–90-es években Qinghai már Kína gazdaságilag legrosszabban teljesítő tartománya.⁷⁷ Ennek a drasztikus változásnak az oka nyilvánvalóan nem Qinghai gazdaságának gyors hanyatlása, hanem más tartományok, a reform és nyitás politikájának köszönhető gyors fejlődése volt. Ha a szintén Goodman által közölt 2001-es 5,18–5,3 milliós népességgel számolunk,⁷⁸ és elfogadjuk azt az állítást, hogy a kulturális forradalom alatt a tartomány népessége jelentős növekedést nem mutatott, akkor arra a következtetésre kell jutnunk, hogy a 3 millió fő alatti lakosság éppen az 1980–90-es évek során duzzadt 5 millió körülire. Ez egy igen jelentős növekedésnek mondható, bár az 1967-re célként kitűzött 10 milliós lakosságot mind a mai napig nem sikerült elérni (2011-es adatok szerint Qinghai lakossága 5,62 millió fő⁷⁹). A népesedési kérdést összefoglalva tehát elmondhatjuk, hogy Qinghai lakossága a 20. század folyamán jelentősen megnőtt, viszont ebben a növekedésben történt egy jelentősebb hanyatlás is, éppen az 1955–60 alatt zajló, nem kellően átgondolt betelepítések következményeként. Ezért mikor Jie és Chen részben a betelepülések mértékére hivatkozva igyekszik alátámasztani az 1950–60-as évek törekvéseinek sikerét, tudnunk kell, hogy bár valóban történtek betelepülések – ebben, és az ezt követő időszakban is – azok a nagy elvándorlás miatt nem növelték jelentősen Qinghai lakosságát. Az ugrásszerű növekedés valószínűleg éppen cikkük publikálása után vette kezdetét. A szüzföldek feltörésének sikerességének igazolására Jie és Chen pontos számadatokat hoz, ám az általuk említett tény, miszerint a gabonatermlés 1949–1978 között háromszorosára, a megművelt területek kiterjedése pedig (csupán) harmadával nőtt,

⁷³ Lásd 46-os lábjegyzet.

⁷⁴ Hu, Liu, Ren 1963: 142.

⁷⁵ Rohlf 2003: 484.

⁷⁶ Goodman 2004: 381.

⁷⁷ Goodman 2004: 79.

⁷⁸ Goodman 2004: 381.

⁷⁹ Zhonghua Renmin Gongheguo Guojia Tongjiju (中华人民共和国国家统计局) http://www.stats.gov.cn/tjgb/rkpcgb/dfirkpcgb/t20120228_402804335.htm (utolsó hozzáférés: 2013. 06. 28).

épp azt látszik igazolni, hogy a termelés módja lett hatékonyabb, míg a földek művelés alá vonása csak jóval szerényebb eredményeket ért el. Feng és Rohlf munkáiból világosan kiderül, hogy az 1960-as évek elejének nagy elvándorlásáért és a nehézipar várt fejlődésének elmaradásáért éppen a gabonatermelés kudarca volt felelős, tehát ha a Jie és Chen által említett 1949–1978 közti termelésnövekedést vizsgáljuk, annak java része az 1963–1978 közöttre kellett hogy essen, tehát az feltehetően nem az 1950–60-as évek fejlesztéseinek eredménye. Ez részben magyarázhatná az 1980–90-es évek nagy népességnövekedését is.

ÖSSZEFOGLALÁS

Ha összehasonlítjuk a kínaiak Ming-kor előtti és utáni tevékenységét Qinghainban, azt látjuk, hogy az első periódusban a betelepülés célja elsősorban nem a régió fejlesztése, hanem sokkal inkább a központi területek katonai védelme, esetleges Kína elleni szövetségek megakadályozása, támadások megelőzése volt. A Han-kortól a Ming-korig tartó több mint másfél ezer évben, Qinghai északkeleti részében elterjedt földművelés célja a határvidéken szolgálatot teljesítők önellátása volt. Ezzel szemben a Qing-kor végén megfogalmazódott törekvések és a 20. század fejlesztései (az előzőknél egészen más jellegű honvédelmi célokon túl) arra irányultak, hogy Qinghai-t sűrűn lakott, bőven termő, fejlett iparú régióvá tegye. Mikor a Guomindang belekezdett a fejlesztésekbe, Qinghai-Tibeti-fennsíkkal kapcsolatos ismereteik, és amint azt Csang Kai-sek 1942-es beszéde is mutatja, anyagi lehetőségeik is igen korlátozottak voltak. A másfél, két évtizeddel későbbi kommunista fejlesztők már több ismerettel rendelkeztek a régióval kapcsolatban, viszont – véleményem szerint – túlzott mértékben bíztak abban, hogy a szovjet típusú tervezés és gépesítés majd diadalt arat a zord vidék felett, és ott is gazdagon terem majd a gabona, ahol azt addig a körülmények nem engedték. Ez a gondolkodásmód a termelés és népességnövekedés tekintetében irreális elvárások kialakulásához, és a betelepítésekkel, valamint a földfeltörésekkel való átgondolatlan kísérletezésekhez vezetett. A földfeltörések eredménye gyakran az lett, hogy a feltört területet később sem termőföldként, sem legelőként nem lehetett már hasznosítani. A Nagy Nyugati Fejlesztési Stratégia gyakran az ekkor elkövetett hibák helyrehozatalát célozza meg. A tartomány népessége az elmúlt évtizedekben ugyan jelentősen megnőtt, viszont az, a gazdasággal és az infrastruktúrával együtt még mindig messze elmarad a kínai átlagtól. A keleti, part menti területek fejlettsége, ami egyrészt a keleti és nyugati országrész közti óriási különbséget létrehozta, megteremtheti a gazdasági alapját azoknak a törekvéseknek – nevezetesen az infrastruktúra fejlesztésének és a természeti erőforrások kitermelésén keresztül a nehézipar beindításának –, amelyek a 20. század két nagy fejlesztési projektje során csak nagyon kis részben valósulhattak meg. Az ezredforduló fejlesztői ugyanakkor be-

látták, hogy Qinghai magashegyi legelőit nem lehet termékeny gabonaföldeké változtatni. Ezért a jelenlegi tervek a földművelés terjesztése helyett inkább az állattenyésztés korszerűsítését, és a korábban eredménytelenül feltört legelők helyreállítását (*tuigeng huancao* 推耕还草) célozzák meg.⁸⁰ A Qinghai-ban zajló fejlesztések még viszonylag korai szakaszban vannak,⁸¹ ezért nem jelenthető ki egyértelműen, hogy azok eredményesség tekintetében biztosan felülmúlják majd az előző próbálkozásokat. Annyi azonban bizonyos, hogy a jelenleg zajló fejlesztések szakemberei sokkal inkább hajlanak arra, hogy Zuo Zongtang és Feng Haohua elképzeléseinek megfelelően, a térség jellegéből adódó lehetőségeket kihasználva érjenek el előrelépést.

FELHASZNÁLT IRODALOM

- Cressey, George B. 1930. „The New Map of China.” *Geographical Review* 20.4: 652–656.
- Dede, Keith R. S. 2003. „The Chinese Language in Qinghai.” *Studia Orientalia* 95: 321–346.
- Jie Shusen 解森森 – Chen Bing 陈冰 1984. „Qinghai de kaituo yu guonei yimin: Jian yu Feng Haohua tongzhi shangque 青海的开拓与国内移民: 兼与冯浩华同志商榷.” *Jingji yanjiu* 经济研究 1984/3: 54–58.
- Feng Haohua 冯浩华 1983. „Dui Qinghai yimin yu kenhuang de lishi kaocha 对青海移民与垦荒的历史考查.” *Jingji yanjiu* 经济研究 1983/5: 54–58.
- Goodman, David S. G. 2004. „Qinghai and the Emergence of the West: Nationalities, Communal Interaction and National Integration.” *The China Quarterly* 178: 379–399.
- Hongyi, Harry Lai 2002. „China’s Western Development Program: Its Rationale, Implementation, and Prospects.” *Modern China* 28: 432–466.
- Horlemann, Bianca 2012. „Tibetans and Muslims in Northwest China: Economic and Political Aspects of a Complex Historical Relationship.” *Asian Highland Perspectives* 21: 141–186.
- Hu Xuwei 胡序威 et al. 1963. *Xibei diqu jingji dili* 西北地区经济地理. Beijing: Kexue chubanshe.
- Lin Hsiao-ting 2007. „Nationalists, Muslim Warlords, and the „Great Northwestern Development” in Pre-Communist China.” *China and Eurasia Forum Quarterly* 5.1: 115–135.
- Lin Hsiao-ting 2011. *Modern China’s Ethnic Frontiers: A Journey to the West*. London–New York: Routledge.
- Ptackova, Jarmila 2010. „The Sedentarization Process in Tibetan Nomadic Areas of Qinghai, China.” *Mongolo-Tibetica Pragensia* ’10. 3.2: 157–182.
- Rohlf, Greg 2003. „Dreams of Oil and Fertile Fields: the Rush to Qinghai in the 1950s.” *Modern China* 29.4: 455–489.

⁸⁰ Ptackova 2010: 161–164. A *tuigeng huancao* csak egyike a Qinghai-Tibeti-fennsík ökológiai egyensúlyának helyreállítása érdekében meghirdetett programoknak. A feltört földek erdősítése (*tuigeng huanlin* 退耕还林) és a túlzott mértékű legeltetés következtében degradálódott füves területek helyreállítása (*tuimu huancao* 退牧还草) szintén hasonló célokat szolgálnak.

⁸¹ Hongyi (2002: 457): Jiang Ze Min 2000-ben úgy jósolta, hogy a Nagy Nyugati Fejlesztés évtizedekig, de az is elképzelhető, hogy az egész 21. század folyamán tart majd.

- Rohlf, Greg 2010. „The Soviet Model and China’s State Farms.” In: Bernstein, Thomas P. – Li Hua-yu (eds.) *China Learns from The Soviet Union 1949–Present*. Lanham – Boulder – New York – Toronto – Plymouth: Lexington Books, 197–228.
- Slack, Edward R. Jr. 2001. *Opium, State, and Society: China’s Narco-Economy and the Guomindang, 1924–37*. Honolulu: University of Hawai’i Press.
- Zhang Li 張力 1989. „Jindai guoren de kaifa xibei guan 近代國人的開發西北觀.” *Zhongyang Yanjiuyuan jindaishi yanjiusuo jikan* 中央研究院近代史研究所集刊 18: 163–188.

A KÍNAI KÖZÖSSÉGEK EURÓPAI IDENTITÁSÁNAK DILEMMÁJA *

A kínai identitás jellemzőinek történelmi beágyazottsága meghatározza a kínai nemzeti identitásépítés folyamatát és politikai szemléletének sajátosságait. Az új politikai identitásépítés részesei a Kínán kívül élő kínai közösségek, akiket a politika sajátos módon kapcsol be a gazdasági modernizáció folyamatába. Az anyaország a kínai közösségekkel a gazdasági integritásra törekvés céljával párhuzamosan a kulturális integritás sajátos viszonyának megőrzésére törekszik.

A kínai közösségek identitása és a nemzeti identitás a gazdasági kapcsolatokon és együttműködésen keresztül sajátos módon fonódik össze. Az, hogy a konfucianus eszmerendszer mennyire képes a gazdasági modernizáció meggyorsítására és mennyire tud univerzális értékeket megfogalmazni, a nyugati társadalmak értékrendjének egy újabb próbája lehet a két civilizáció kapcsolata számára. Az, hogy a kínai kultúra globális súlyának növekedése milyen reális lehetőséget rejt magában, további kérdések sorát veti fel.

Kína napjainkban elsősorban gazdasági teljesítményével hívja fel magára a figyelmet. A globalizációban betöltött gazdasági szerepe mellett azonban nem kevésbé lényegtelen az sem, hogy milyen politikai és kulturális befolyásra törekszik. Két álláspont körvonalazódik arra vonatkozóan, hogy Kína jövője a globalizáció versenyében hogyan fog alakulni:

Az egyik mögött, a „kínai modellként”¹ vagy „pekingi konszenzusként” ismert fogalom áll, amely a „szabad kereskedelmen” alapuló liberális világrend korának kihívójaként jelenik meg, s vonzó alternatívát kínál a fejlődő és feltörekvő országok számára. A gazdasági verseny Kínának nemcsak stratégiai és taktikai kihívást jelent, hanem azt is, hogy hogyan lesz képes a globalizáció multikulturális és multicivilizációs természetének megfelelni. Mennyiben kell majd a napjainkban újrafogalmazott identitásából feladnia azért, hogy ne csak gazdaságilag legyen vonzó, hanem kulturálisan is.

* A cikk megjelenése az Európai Unió támogatásával, a TÁMOP 4.2.1. B-11/2/KMR-2011-0002 sz. A tudományos kutatások kibontakoztatása a PPKE-n c. projekt keretében valósult meg.

¹ A pekingi konszenzus Joshua Cooper Ramo nevéhez fűződik, aki 2004-es tanulmányában arra az egyedüli fejlődési útra hívta fel a figyelmet, amelyet Kína – a washingtoni konszenzustól eltérően – a modernizációs fejlesztési folyamat során követett.

A másik álláspont ennél egy jóval szkeptikusabb hangot üt meg, s más jövőt jósol Kínának. Arra hívja fel a figyelmet, hogy a Kínán belüli nagy társadalmi különbségek és problémák negatív hatást gyakorolnak a kínai identitás újrafogalmazásának folyamatában, s egy önmagával meghasonlott és képlékeny identitást eredményeznek majd.² Ez pedig ahhoz vezet, hogy saját és mások viszonyát monopolhelyzetéből adódóan definiálja, s ezzel egy ingatag világpolitikai helyzetet fog kialakítani.

Kétségtelen tény, hogy a gazdasági sikerek karakteresen hozzájárulnak a kínai nemzeti identitás újjáépítéséhez, és egyfajta belső energiát nyújtanak az új identitás kialakításában. Az, hogy Kína milyen identitást épít magának, nem lehet közömbös számunkra, hiszen az nemcsak a világpolitika alakulását befolyásolja, hanem közvetetten a mi sorsunkat is, hiszen számos kínai közösség él Kínán kívül, a mi szomszédságunkban.

1. A KÍNAI NEMZETI IDENTITÁS JELLEMZŐI ÉS VÁLTOZÁSAI

„Mit jelent kínainak lenni?” A kínai társadalom gyorsan és dinamikusan változó társadalom. Mindezek mellett rendelkezik azzal az igen meghatározó tulajdonsággal is, hogy a régít nyomatékosan tudja megjeleníteni a jelenben, az emberek mindennapi életében. Mivel ebben a társadalomban nagyon nehéz megkülönböztetni a régít az újtól, ezért a változásokat és szakadékokat is nehéz észrevenni. A dinamikus társadalmi változások folyamatosan alakították a kínaiak identitását, vannak azonban bizonyos állandó reprezentációs stratégiák, amelyek a kínai nemzet fogalmát identifikációra képes jelentésekkel töltik meg. Így kap hangsúlyt a kontinuitás, az eredet, a hagyomány és az időtlenség. A kínai nemzeti karakter jelölői: *civilizáció-központú szemlélet, a konfucianizmus ideológiája, a dinasztikus tekintélyelvűség és a han-etnocentrizmus*, azok a „változatlan” változók, amelyek egységesen reprezentálják a kínai identitást s minden külső változásnak ellenállnak, s amelyek egy sajátos logika alapján kötik össze a kínai nemzet jelenét múltjával.³

1.1. Civilizáció-központú szemlélet

A megnevezés a kínai civilizáció folyamatosságára, a kulturális folyamatosságban fenntartott egyediségére, és civilizációs nagyságára utal. Az anyaország, a „középső birodalom” a Sárga-folyó völgyében kialakult civilizáció, amely nagy jelentőséget tulajdonított a mitológiai ősök tiszteletének, a közös ős mítoszá-

² Carlson 2009.

³ Forsby 2011: 7.

nak.⁴ A kínaiak a mai napig „Yan és a Sárga császár leszármazottai”-nak (*Yan Huang zisun*) tartják magukat. Földrajzilag a Sárga-folyó középső és alsó folyása menti terület jelentette a kínai civilizáció szellemi és kulturális magját, ez a terület jelölte ki a hagyományos kínai állam politikai határait. A „középső ország” vagy „középső síkság” jelentette a kínaiak számára a világ közepét, az Égalatti birodalmát. A kínai írásbeliség adta a közös kulturális alaphoz való tartozás alapját. „Az állam, a világ és a kultúra fogalma összekapcsolódott.”⁵

Ezt a kulturális egységet a Zhou-kor második fele, a Hadakozó fejedelemségek korának (Kr. e. 453–221) egymással harcban álló feudális államai sem tudták szétörni, elismerték a Zhou-ház szimbolikus hatalmát és legitimitását. Ezekben a zűrzavaros időkben született meg más filozófiai iskolákkal együtt a konfucianizmus.

A későbbi századokban erről a „középső síkság”-ról történt a Sárga-folyótól északra található és a Jangcétól délre elterülő területekre a kirajzás, a kivándorlás, kereskedelem a környező népekkel, a barbárokkal.⁶ Azokat az idegeneket (földrajzi, nyelvi távolságot jelentett), akik barbár módon viselkedtek, és nem osztották a közös kulturális örökséget, nevezték a kínaiak barbároknak. Tehát a civilizáció–barbár (idegenség) megjelölés a kínai kultúra fölényének, civilizációs elsőbbségének fenntartását jelentette a „barbárral” szemben. Ahogyan azt Maspero is megjegyzi, a barbár vagy idegen megnevezés pusztán kultúrfokkülönbséget jelentett.⁷

A barbárokkal történő érintkezés intenzitásának megerősödését a három nagy dinasztia expanziós politikája tette még életszerűbbé. A Han (Kr. e. 206/202–Kr. u. 220), a Tang (618–907) és a Ming (1368–1644) dinasztiák expanzióját a gazdasági és társadalmi okokon kívül, Kína határokon túli tekintélyének megalapozása indokolta. A Han-dinasztia korszakában a kínai befolyás a Jangcétól délre eső területekig, egészen Délkelet-Ázsiáig, Vietnam középső részéig terjedt, ahol kínai tartományokat hozott létre és azok felett politikai felügyeletet gyakorolt. Korea nagy része Kr. e. 109 és 106 között kínai uralom alá került, ahol négy tartományt szerveztek, nyugati partvidéke pedig egészen a 4. századig kínai protektorátus maradt. A Han-dinasztia expanziós politikájának útjában északon a xiongnuk álltak, akiknek csak déli ágát sikerült a kínai államhoz csatolni, míg az északi ággal továbbra is harcban álltak.⁸

⁴ A „középső birodalom” fogalma először a Tavasz és Ősz korszak (Kr. e. 722–482) és a Hadakozó fejedelemségek (Kr. e. 453–221) időszakában jelent meg, jelentésének nincs köze a későbbi birodalom földrajzi közepéhez, hanem egy olyan kulturális központot jelöl a tianxia (Égalatti) alatt, amely ezen a központi síkságon fekszik. Ng-Quinn 1993: 43.

⁵ Ng-Quinn 1993: 44.

⁶ A Kínán kívüli világ népeit a kínai történeti hagyomány a négy égtáj barbárjaiként tartja számon: délen a *man*-okat, nyugaton a *rong*-okat, északon a *ti*-ket, keleten a *ji*-ket. Ecsedy 1979: 14.

⁷ Ecsedy 1979: 11.

⁸ A xiongnuk a Kr. e. 1. században bomlottak két ágra.

A Tang-dinasztia (Kr. e. 618–907) időszakában a politikai és a nemzetközi kereskedelmi terjeszkedés útjában nyugaton különböző népek – türkök, tibetiek – álltak. A türkök 600-tól kezdődő támadásait 630-ra sikerült levern, a keleti türköket csak 748-ban.⁹ A tibetiek 763-tól kezdődő folyamatos betörésének problémájától a tibetiek ellen az ujgurok szövetségével indított hadjárat során igyekeztek megszabadulni (758–759). Délkelet-Ázsia számos országán kívül – Korea, Észak-Vietnam, Kambodzsa – Kelet- és Belső-Ázsia legtöbb állama is elismerte a kínai fennhatóságot, a Tang császár felsőbbségét.

A Ming-kor (1368–1644) szárazföldi hódításain – Vietnam, Mandzsúria – túl a navigációs technológia fejlettségének köszönhetően a tengeren is terjeszkedésbe kezdett. Zheng He tengeri expedícióinak sikerei Kínának óriási tekintélyt szereztek a délkelet-ázsiai szigetektől egészen a Közel-Keletig és Afrika partjáig.¹⁰ A kínai civilizáció egyedülállóságát és felsőbbrendűségét kétségtelenül a tudományban és technikában elért eredményei is megerősítették.

A civilizált kínaiaknak a középső birodalom szomszédos határai mentén élő hűbéres, alárendelt államokkal való kapcsolatát a stratégiai kooperáció politikája jellemezte. A Han-kor béke és barátság (*heqin*) külpolitikája a vazallus államok feletti kulturális fölény kifejezése volt ajándékok cseréjével vagy a túszküldés intézményével. Bár voltak rivális államok, amelyekkel katonailag szembe kellett néznie, de sinizációs politikájának köszönhetően meg tudta őrizni elszigeteltségét és domináns pozícióját a régióban. A Tang-korban a kultúrák egymás mellett élését, a kulturális kapcsolatok szélesítését a kozmopolita világnézet és diplomácia támogatta. A barbár világból származó tárgyak, szokások, a távoli kultúrák sajátosságai további új elemekkel gazdagították a kínai kulturalizmust.

A hagyományos Kína identitását a kulturális összetartozás, a kultúrák sokszínűsége és egymás mellett élése adta: „Kína számára mindig is természetes állapot volt, hogy egységét nem vérségi, nemzeti, nemzetiségi elemek biztosították, hanem valamiféle kulturális-összetartozás tudat.”¹¹

Kína a civilizáció folyamatosságának gondolatát kényszerült feladni a Qing mandzsu dinasztia (1644–1911) utolsó éveiben, amikor az első ópiumháborúval (1839–1842) megkezdődött a nyugati hatalmak behatolása a birodalomba. Az 1860-as években az erős emberek (*jingshi*) mozgalma – amely a régi Kína erősségének, régi tekintélyének visszaállítását, az integritás megtartását a technika erősítésén, a hadsereg és az ipar modernizációján keresztül szorgalmazta (Li Hongzhang, Zeng Guofan) –, majd 1890-től a Kang Youwei által kezdeményezett önerősítés politikája – az a száznapos reform, amely az alkotmányozás, az intézményi reformok, a vizsgarendszer átszervezését sürgette – megpróbálta

⁹ A türk kaganátus 582-ben két törzsszövetségre, keleti és nyugati türkökre bomlott.

¹⁰ Zheng He (1371–1433) a Ming-dinasztia Yongle császáranak szolgálatában állt, 1405-től 1433-ig hét expedíciót vezetett Kelet-Ázsiától Afrikáig. Az utazások célja nem csupán a tengeri úthálózat kiépítése volt, hanem Kína diplomáciai és kereskedelmi befolyásának növelése.

¹¹ Polonyi 2011: 183.

modernizálni Kínát, de az addigra átélt nemzeti identitás kríziséen már nem tudott változtatni. A japánoktól elszenvedett 1895-ös vereséggel Kína végleg elvesztette azt a történelmi pozícióját, amely számára a világrendben a központi helyet jelentette. A 20. század elején nagyarányú tömeges kivándorlás indult el Délkelet-Ázsiába.

Az önálló állam megalapítása, az idegen hatalmak kiűzése 1949-ben következett be, viszont a „megalázás évszázadai” (*bainian guochi*) mély nyomot hagytak a kínaiak gondolkodásában. Ez a civilizáció-központú szemlélet a kínaiakban erős érzéket alakított ki arra, hogy kultúrájukra mint különlegesre és rendkívülire tekintsenek, olyanra, amely a globalizálódó világrendben irányító pozíciót képes betölteni.

1.2. Han-etnocentrizmus

A han-etnocentrizmus fogalma egy mesterséges konstruktum, amely a faji azonosság alapján szerveződő közösséget hangsúlyozza és nem a kulturális összetartozás alapján szerveződőt. A han etnikai, faji identitásra való hivatkozás a 19–20. század fordulóján terjedt el, a monarchia 1911-es bukásával Szun Jatszén gondolatrendszerében jelent meg. A han faji homogenitás egyfajta keretet adott a nemzet szétesése, széthullása megakadályozásában. A han nemzetiség fogalmát aztán a nemzet egységére kezdték használni.¹² Ma a külföldi kínai diaszpórák ezen a faji azonossági alapon különböztetik meg magukat a befogadó ország közösségeitől.

1.3. A konfucianizmus ideológiája

A konfucianizmus filozófiája erkölcsfilozófia, politikai filozófia, etika, pszichológia és társadalomfelfogás egyben. A konfuciánus filozófia egy humánus emberfelfogással dolgozik, mely szerint minden ember tanítható, tökéletesíthető. Az ember folyamatos tanulással, önműveléssel tehet szert olyan erkölcsi erényekre, mint tisztelet, lojalitás, jóindulat. Az egyén ezeknek a tulajdonságoknak az egységével képes megtalálni helyét a társadalomban és betölteni társadalmi szerepét. A társadalom hasznára viszont csak abban az esetben válik, ha ezt a kötelességét teljesítette. A konfucianizmus nem tagadja meg az egyént, csak azt nem különálló individuumként, hanem a társadalomban betöltött helye szerint definiálja. A család a legalapvetőbb egysége a hierarchiának, az egyén szocializációja ebben az egy hierarchikus rendben zajlik. Az egyén számára kötelességet jelent a saját karrier megtalálása, az erős életvezetés, a kemény munka, a takarékoskodás. Az egyén társadalomban betöltött normatív szerepét erős magatartási szabályok irányítják. Az emberségesség (*ren*), a kötelesség-

¹² Polonyi 2011: 184.

tudat és igazságosság (*yi*), a szertartásosság (*li*), az emberszeretet és jóindulat (*shu*), valamint az őszinteség és hűség (*zhong*) öt erénye nem kötődött egyetlen társadalmi rétegehez sem, nemes emberré, *junzi*-vé bárki válhatott. A kínai társadalom kollektív jellegéből adódóan társadalmi és családi kötelességeket írt elő az egyén számára, s nem a nyugati demokráciákban megszokott jogokat. A konfucianus gondolkodás filozófiai hagyományában erős értéket képvisel állam és egyén kollektív egymásrautaltsága. Az állam felé a társadalmi harmónia megteremtését írja elő, míg az egyén felé a harmóniát a társadalmi kapcsolatok helyes fenntartásán keresztül éri el.

A konfucianus normák és értékek univerzálisak, ami arra utal, hogy azokra is kiterjeszhető volt, akik nem voltak hanok, de elfogadták és csatlakoztak ehhez az értékrendszerhez.

1.4. A dinasztikus tekintélyelvűség

Az egyéni érdek kollektív érdekbe ágyazottsága a tekintélyelvű kormányzás segítségével valósult meg, amely egyensúlyt, harmóniát, rendet és békét szült az „Égalatti birodalmában” (*tianxia*). A tekintélyelvű kormányzás politikáját a konfucianizmus mint legális államideológia támogatta, az uralkodónak jogot adott arra, hogy a legmagasabb etikai elvek birtokában kormányozza az országot a nép „kvázi” kizárásával. Az „Égi mandátum” az uralkodónak erkölcsi kötelességet fogalmazott meg arra vonatkozóan, hogy a káoszról és zűrzavarról politikai egységet teremtsen, biztonságot és stabilitást nyújtson az embereknek. Az Égalatti harmónia megteremtése az uralkodóra is vonatkozott, nemcsak a családon belüli harmóniára.

A kínaiak szemében az uralkodó felsőbbrendű volta a mai napig megkérdőjelezhetetlen entitás. A tekintélyelvű kormányzás a nép részéről egyfajta szervező elv, amely a politikai egység iránti vágyat jeleníti meg.

A politikai egység fenntartása és a vazallus államokkal fenntartott kapcsolatok is ebben a sajátos tekintélytisztelőben, a kínai császár felsőbbrendűségének elismerésében gyökereztek. Amennyiben a hűbéres államok a kínaiak szövetségesei voltak, úgy a kínaiak ritkán avatkoztak bele politikai rendszerükbe, szabadon gyakorolhatták szokásaikat.

A „Nagy Egység” (*dadong*), egy eszményi társadalom megteremtésének a gondolata a káosszal (*luan*) szemben azt jelentette, hogy az uralkodónak kötelessége az eszményi kormányzás gyakorlásával jólétet és egységet teremteni. A nagy egység gondolata a mai napig a kínai politika egyik központi gondolata. Megjelent Kang Youwei politikai koncepciójában, de Szun Jat-szennél, Deng Xiaopingnél és Jiang Zeminnél is. A Nagy egység gondolata Hongkong (1997) és Makaó (1999) visszacsatolásával „reális” eséllyé vált.

Az elszigeteltség, a megalázás évszázadaiban Kína eltávolodott a tekintélyelvű politikai kormányzás hagyományos gyakorlatától és távol került a civilizá-

ciós központ kultúrfőlényét biztosító világréptől, ellenben ösztönözte a nacionalista gondolatvilág erősödését.

1.5. A maói és a dengi időszak

A maói rezsim nemcsak a konfucianizmustól tartotta magát távol, azt a Kulturális Forradalom alatt (1966–1976) el is nyomta, hanem a han-etnicitást is összeegyeztethetetlennek tartotta a kommunizmus univerzális igazságával. Ezért a „megalázás évszázada” a maói időszaknak igazolást jelentett arra, hogy Kína nagyválaszának egyedüli akadály a régi hagyományokhoz és normákhoz való ragaszkodás.

A Deng Xiao-ping-i reform és nyitás időszaka pont azzal vált sikeressé, hogy nemcsak a gazdaságot vezette vissza hagyományos szerkezetéhez, hanem a társadalom is visszatalált önmagához. 1978-tól újjáéleszteni a konfucianizmus hagyományát nem volt nehéz, mert az addigra már olyan kognitív lenyomatot hagyott a kínaiak gondolkodásában, amelyet a maói évek sem törölhettek ki.

A Hu Jintao-i politika időszaka alatt Kína megtalálta helyét a nemzetközi interakcióban, és a nemzetközi politikában mára már tudatos strukturális szereplő. A gazdasági és politikai változás folyamatában a hagyományos tradíciót és a modernitást sajátos, ugyanakkor harmonikus keverékké gyúrta össze. Az asszimiláció és alkalmazkodás kettős folyamatában a nyugati értékek és a hazai hagyományok iránti ambivalencia egyszerre van jelen, így teremtve meg a később modernizálódó Kína sajátos képét. Az Olimpia és a Világkiállítás ebben a folyamatban egy második nyitásként is értékelhető, amelyben Kína egy sajátos formában mutatja meg kultúráját a világnak.

A Hu Jintao-i politika több szinten is hangsúlyossá tette a kínai identitás valóságát a globalizációban. A politikai vezetés számára a nemzetközi rendszer rendjének harmonikus, békés eszközökkel történő megteremtésével, a kooperációban az egyensúly megtartása a „mindenki nyertes” állapotának biztosításával, míg mások meggyőzése a moralitás eszközének segítségével történik. A kínai nemzeti identitás újrakonstruálásában a harmóniának ilyenfajta stabil elemként való megjelenése nyugtatóan kell hogy hasson a kínai sárga veszéllyel kapcsolatos félelmeinkkel szemben.

A Hu Jintao-i politika igazi teljesítménye abban volt, hogy Kínát olyan országgént határozta meg a világ többi országa számára, amely a sajátosan kínai színezetű szocializmus építésének modellországává, követendő mintává nőtte ki magát.

Ez a korszak új jelentést adott a világnak Kína szerepidentitásával kapcsolatban. A történelmi események véletlen egymásutánisága – a Szovjetunió összeomlása, a kelet-európai országok összeomlása, a Varsói szerződés vége, szeptember 11., a 2008-as gazdasági válság – felkínálta Kínának azt az egyedülálló lehetőséget, hogy a világpolitika nélkülözhetetlen szereplőjévé váljon.

Legvégül, de nem utolsósorban a Hu Jintaó-i időszak alapjaiban változtatta meg Kína kollektív identitását. Kína saját szerepét a globalizáció folyamatában aktívan, tudatosan, ugyanakkor felelősségteljesen kívánja betölteni, tudomásul veszi a globalizációs politika játékszabályait, megérti azt, hogy a problémák megoldása csak közösen lehetséges.

A globális kínai kép építésében és elfogadtatásában Konfuciusz mellett a Ming-kori (1368–1644) Zheng He (1371–1433) is szerepet kapott. A Konfuciusz Intézetek százainak alapításával Kína a tengerentúlon igyekszik új értelmezést keresni a kínai identitás azon jelölőjének, amely a kínai civilizáció folyamatoságát hangsúlyozza. Zheng He pedig a Hu Jintaó-i politika számára a békés fejlődés útjának szimbólumaként vált fontossá.¹³ Az „*ám egyetlen négyzetcentiméternyi területet sem foglaltak el*” szlogene egyrészt azt hirdeti, hogy a diplomáciai és kereskedelmi kapcsolatok szélesítése a barátság szellemében történik, másrészt visszautal az európai hatalmaknak arra az agresszív politikájára, amellyel a megalázás évszázadaiban Kína felé fordultak, amivel szemben viszont a stratégiai partnerség szellemében zajló fejlődést fogalmazza meg.¹⁴

Kétségtelen, hogy Kínát erős elkötelezettség hajtja afelé, hogy a világ új erejeként határozza meg magát. Ugyanakkor az az erős vágy is megvan benne, hogy egy olyan identitást építsen, amely nem az amerikai típusú ideákat űző, mást utánzó elvből táplálkozik, hanem a sajátosan kínai úton halad. Ebben a lelkében számára a kihívást az jelenti, hogy hogyan tud a késő modernitás állapotában olyan identitást definiálni önmagának, amely összeegyeztethető a nemzeti identitással, de párhuzamosan elfogadható a globalizálódó világnak is.

Mindezeket cáfolandó a mai kínai identitás problémája sokkal komplexebb és kevésbé jól definiált.

2. A KÜLFÖLDI KÍNAI KÖZÖSSÉGEK IDENTITÁSA

Amennyiben a globalizáció folyamatát adottnak vesszük, akkor a külföldön élő kínai közösségeket úgy is definiálhatjuk, mint egy lehetséges globális kulturális interakció részeseit, akik az „új” globális és az „új” lokális identitás reprezentáns közösségei. Ezek a közösségek a globális homogenizációval szemben a helyi „másság” és kulturális „sokféleség” megjelenésének egyik lehetséges alternatívái. Nemzeti identitásuk Kína nemzeti határain kívül szembekerül a „másik”, az „idegen” kultúrával, s így etnikai, kulturális identitásuk folyamatosága kérdőjeleződik meg. A kínai közösségek tagjai sem mentesek attól a pola-

¹³ 2005-ben ünnepelték országszerte az első expedíció (1405) elindulásának 600. évfordulóját. Wen Jiabao külpolitikai retorikájában különböző aspektusból többször hivatkozott Zheng He érdemeire.

¹⁴ „But Not One Inch of Land Was Occupied” – Barr 2012: 47.

rizálódási folyamattól, amelyben nemzeti identitásuk körvonalai a befogadó országban eltöltött idő függvényében plasztikussá válnak. A jelenleg Kína határain kívül élő kínai közösségek (legyenek azok akár a kulturális identitás tiszta formáját megtestesítő központhoz – Kínához – térben közelebb, vagy legyenek akár távolabb a kulturális központtól, a „periférián” – például Európa, Amerika) identitásai a kínai nemzeti identitás egy új fajtáját képviselik. Bár magukon viselik az etnicitás fizikai jellemzőit, a kínai kultúrához, a hagyományokhoz, a nyelvhez, a történelem lenyomataihoz különböző erősségű szálal kötődnek. A kulturális keveredés kereszteződésének középpontjában élve identitásuk azért is ellentmondásos, mert az új identitásnak különböző változatai lehetségesek a befogadó új kultúra és a „tisztá” etnikai identitás kulturális hagyománya között. Feltevésem a következő: amennyiben a „kínaiasság” fogalma nem egy országhoz, politikai vezetéshez vagy egyéb feltételekhez való kötöttséget jelent, akkor érdemes diaszpóra kontextusban beszélni a kínaiasság jelenségéről, és feltenni azt a kérdést, hogy a külföldön élő kínai közösségek tagjai számára mit jelent a „kínaiasság” fogalma: *„A kínaiasság érzetéhez nincs szükség egy országra, egy királyságra vagy egy államra, az egyfajta állapot, és ezt az állapotot bárhol a világon fenntartja a közösségben betöltött helye.”*¹⁵ A kínai közösségek identitását olyan virtuális entitásként fogom fel, amelyben az egyes entitások az asszimiláció és homogenizáció közötti egyensúlyra törekvés folyamatában a fejlődés különböző szakaszait reprezentálják. A pólus egyik oldalán azoknak a migránsoknak a leszármazottai találhatók, akik nem ragaszkodnak ahhoz az identitáshoz, amelyből őseik származtak. Identitásuk gyökereinek meghatározásakor immár azok a szokások és az a szemléletmód a meghatározó, amelyben felnőttek, barátságokat kötöttek, iskolába jártak. Nem véletlen, hogy az ilyen identitással rendelkező új generációra egy nagyon találó kifejezés is született, „banán gyerekek”, kívül sárgák, belül fehérek. A pólus másik oldalán vannak azok az újonnan érkező migránsok, akik identitásuk meghatározásakor inkább ragaszkodnak elvesztettnek vélt identitásukhoz, mint a befogadó ország nyújtotta lehetőségekhez.

A külföldön élő kínai közösségek identitása komplex. Nehéz egységes képet alkotni róluk, mert identitásuk meghatározásakor számolnunk kell a kínai migráció történetének időbeli és térbeli tényezőinek alakító hatásával is. Identitásuk kérdését a továbbiakban ennek keretén belül elemzem. Az identitás térbeli tényezőjén azt értem, hogy az adott közösség milyen távol fekszik a kínai kulturális központtól. Az időbeli tényezőnél pedig különböző migránstípusokat különböztetek meg, mint kuli, kereskedő, átutazó és visszaemigráló. Mind az időbeli, mind a térbeli tényező jelentős hatással van arra, hogy a közösségek milyen mintákat, stratégiákat választanak kulturális identitásuk meghatározásakor.

¹⁵ „A Chineseness does not need a country, a kingdom, or a state, it is a condition and that condition is sustained by its place in a community anywhere.” Yu 2005: 59.

2.1. Délkelet-Ázsia

Elsőként röviden a kínai kulturális központhoz térben közelebb élő kínai közösségek identitásával foglalkozom. Fülöp-szigetek, Thaiföld, Szingapúr, Malajzia, Indonézia az ASEAN országok között az az öt ország, amelyben számarányait tekintve a legnagyobb kínai közösségek élnek.¹⁶ A Délkelet-Ázsia országaiba irányuló migráció már a Tang- és a Song-dinasztia terjeszkedésekor elkezdődött, amikor kereskedők, buddhista zarándokok telepedtek le ezekben a régiókban. (Malakka jó példa arra, hogy már az 1400-as években jelentős kínai kereskedő közösségek alakultak ki.) Ezekben a közösségekben a gyarmatosítás időszakában a történelmi identitásra való hivatkozás – a dicső és folyamatos kínai múlt, Kína nagysága – a tradicionális kínai értékekhez való ragaszkodás a befogadó országban az asszimilációt elősegítő, támogató tényezővé vált. A kínaiak az őshonos nyelv és értékek ismerete révén közvetítőkké váltak a helyi lakosság és a gyarmati adminisztráció között. A délkelet-ázsiai kínai közösségek sikeresen tudtak asszimilálódni a helyi kultúrához, kevésbé kényszerültek kulturális identitásuk feladására. Az anyaországgal fenntartott gazdasági kapcsolatok sikerében a konfucianus kulturális értékek – a kemény munka, a tanulás iránti tisztelet, a harmónia és család – társadalmi tőkeként megalapozták a régió későbbi gazdasági sikereit. Az etnicitás, a nyelv, a konfucianizmus, az etnikai szolidaritás olyan értékmérők voltak, amelyek 1978 után az ezekből az országokból érkező befektetéseknek nagy bizalmat adtak (különleges gazdasági övezetekbe érkező jelentős beruházások). Amennyiben jellemezni kívánjuk az ebben a régióban élő kínai közösségek „kínaiasság” fogalmának jelentését, úgy a kereskedelmi és a gazdasági sikerek miatt, az egységes kínai gazdasági kultúra adottsága alapján és a konfucianizmus közös DNS-e miatt hajlamosabbak vagyunk Délkelet-Ázsia kínai diaszpóráiról egy integráltabb kulturális identitást feltételezni.

2.2. Amerika

Az amerikai és az európai kínai közösségeket a kínai kultúra szimbolikus univerzumától távolabb eső kínai közösségekként határozom meg. Az elemzés szempontjából az amerikai kínai közösségek nemcsak azért fontosak, mert azok a legnagyobbak az Ázsián kívüli közösségek között, hanem talán azért is, mert ezek azok a közösségek, amelyek a legrégebbi tapasztalattal rendelkeznek identitásukat illetően. Az amerikai kínai közösségek tagjainak identitását folyamatos átalakulás jellemzi, kulturális identitásuk újrameghatározását számos ellentmondás jellemzi. Életstílusuk, kulturális szokásaik megváltoztak, képtelenek

¹⁶ Malajziában a lakosságnak kb. 26%-a kínai (2010), Indonéziában kb. 1,2%-a (2010), míg Thaiföldnek kb. 14%-a, a Fülöp-szigeteknek pedig kb. 1,6%-a kínai. (wikipedia)

lennének visszatérni az anyaországba, „kínaiasság”-érzésük megfogalmazásakor azonban ragaszkodnak kulturális autentikusságukhoz, azt egy egységes etnicitásként fogják fel.

Az Amerikába érkező kínai közösségek első hulláma (1780-as évektől) a kuli típusú migráncsoportba tartozott. Bányákban, útépitéseknél, mosodákban és a mezőgazdaságban dolgoztak. Elsősorban Kaliforniában és a tengerparti régiókban telepedtek le. Az amerikai szegregációs politikának köszönhetően (1882-ben fogadták el a kínaiak kizárásáról szóló törvényt, a Chinese Exclusion Law-t) a kínaiak ki voltak tiltva a kormányzati állásokból, gyerekeik nem járhattak köziskolába. Nem tudtak asszimilálódni a célország kultúrájába, nem tanulták meg nyelvét, társadalmi normáit. A kirekesztő politika társadalmi háttérét gazdasági okok magyarázták. Bár a kínaiak keményen, de olcsón dolgoztak, sok amerikai gondolta úgy, hogy a kínai munkaerő munkahelyeket vesz el a fehérektől.

Az 1965 előtti kínai közösségeket a viszonylagos homogenitás, szegregáció és önirányítás jellemezte. 1965 után a Bevándorlási Törvény elfogadásával egy új korszak indult el, amely megváltoztatta a kínai közösségek demográfiai karakterét, és a befogadó országhoz való attitűdök alakulását. Ezeknek a kínaiaknak az identitása abban az értelemben valódi kínai, hogy életstílusuk Kínaközpontú, izolációjukat az amerikai stílustól a kínai kultúra mindennapos gyakorlásához való ragaszkodás jellemezi. Az angol nyelv ismeretének hiánya részben hozzájárult etnikai identitásuk megtartásához.

A „kínai amerikai” identitás két csoportra jellemző, az Amerikában született második, harmadik, negyedik generációs közösségekre, valamint azokra, akik a negyvenes években érkeztek Amerikába és kaptak amerikai állampolgárságot. Ez a két csoport abban az értelemben rendelkezik kínai-amerikai identitással, hogy erős integráció jellemzi a befogadó országhoz. Az 1965 után Hongkongból, Tajvanból, Makaóból érkező új migránsok iskolázottabb csoportja elsősorban a városi rétegből került ki. Az új migránsokat két cél motiválta, a jobb anyagi élet megteremtése és gyerekeik jobb iskolázottságának biztosítása. Nagy figyelmet szenteltek annak, hogy a kínai kulturális örökséget átadják gyerekeiknek, kínaiul beszéljenek, gyerekeiket a hétvégén kínai iskolába járassák. Identitásuk bizonyos értelemben amerikai, bizonyos értelemben kínai. Az amerikai társadalomra mint a demokrácia, a technológiai fejlettség, a szabadság, az anyagi jólét modelljére tekintenek, míg a kínaira mint a személyes kapcsolatok, a humánosság, a személyesség, az udvariasság és a rendezettség értékeit képviselő tradicionális kultúrára.

2.3. Európa

Az Európát célországnak megjelölő kínai közösségek két nagyobb hullámban (a második világháború előtti és utáni időszak) és különböző céllal érkeztek: munkatoborzás, politikai menedékjog megszerzése, tanulmányaik folytatása és

befejezése, kereskedelmi és befektetési, a lánc-migráció, és az illegális bevándorlás.¹⁷

Hasonlóan a Délkelet-Ázsiába és Amerikába irányuló migrációhoz, a második világháború előtti Európa nagyvárosaiba – London, Liverpool, Rotterdam, Amszterdam, Hamburg – kuli típusú migránsok érkeztek.¹⁸ A második világháború utáni nagyarányú kínai migrációra az etnikai heterogenitás volt a jellemző. A hatvanas évektől a Délkelet-Ázsiából és Hongkongból Angliába érkező kínaiak számára a vendéglátás gazdasági tevékenysége nyújtott pénzkereseti lehetőséget. Angliában a mai napig is a Hongkongból, Szingapúrból és Malajziából érkező kínaiak migráncsoportjai a meghatározóak.

Az 1978-as kínai reform és nyitás politikája nyitott utat a kereskedelmi céllal Európába irányuló migrációnak. Nagy állami vállalatok kihelyezett képviselői irodái, szállítmányozási és kereskedelmi cégek és nem állami tulajdonú vállalatok nyíltak Európa nagyobb városaiban. A kilencvenes évektől az export-import cégek alapítása jelentett új csatornát a kínai migránsok számára. Olaszország, Spanyolország és Franciaország vonzó célpontja lett nemcsak a ruhágyarakat működtető kínai vállalkozóknak és kínai munkavállalóknak, hanem a Kelet-Európát elhagyó és szerencsét próbáló kínai vállalkozásoknak is.

Európa nemzetállamai közül Franciaország adott politikai menedékjogot a 89-es Tiananmen téri események miatt az anyaországot elhagyni kényszerülő kínaiak csoportjának, de az 1988-as Magyarországgal a vízumkényszer feloldásáról szóló megállapodás a kínai közösségeknek az új gazdasági szerepvállalás lehetőségét nyitotta meg a kelet-európai régióban.

A Kelet-Európába érkező kínaiakat – akik főleg Észak-Kínából érkeztek – a magasabb iskolai végzettség különböztette meg nyugat-európai társaiktól. Mivel anyagilag biztosabb háttérrel rendelkeztek, az anyaországgal fenntartott gazdasági kapcsolataik is lazábbak voltak.

A nyolcvanas és kilencvenes években Párizs és Hollandia adott otthont a Dél-Kína Zhejiang tartományából érkező nagyobb migránshullámnak. A Zhejiang tartományból érkező kínaiak között a qingtianiek csoportja jelentős, akik egy külön alcsoportot képviselnek a nagy kínai közösségen belül.¹⁹ A kantoni kínaiak Északnyugat-Európa nagyvárosaiban – Liverpool, Rotterdam, Amszterdam, Antwerpen, Hamburg – telepedtek le. Ezek közül a siyinisek közössége egyre jelentősebb számban képviselteti magát Európában, a közösség tagjainak erős összetartozását a közös származás, a közös dialektus és a közös kulturális gyökerek jelentik.²⁰ A Fujian tartományból érkező kínaiaknak a nyolcvanas évek második felében Amerika és Németország volt a célállomása.

¹⁷ Christiansen 2003: 42.

¹⁸ N. Pieke 1998: 3.

¹⁹ Qingtian egy hegyi közigazgatási kerület Zhejiang tartományban.

²⁰ Guangdong tartomány Sze Yup régiójához négy város tartozik: Taishan, Kaiping, Xinhui, Enping és Heshan. A siyinisek elnevezésen azoknak a kínaiaknak a csoportját értjük, akik ezekből

Tanulás céljából először az 1920-as és harmincas években érkeztek kínaiak Franciaországba,²¹ de a kínai állam finanszírozta Németország, Anglia és Hollandia nagyobb egyetemén való tanulást is. Az ötvenes években Spanyolország, a hongkongiak számára pedig Nagy-Britannia egyetemei lettek a legvonzóbb állomásai a külföldön tanulás lehetőségének. A hetvenes évek nyitási politikája után fiatalok újabb hulláma tanult Európában, akik aztán itt szereztek diplomájukat, itt vagy Amerikában doktoráltak és kezdtek el dolgozni. A nyolcvanas évektől nemcsak az állami ösztöndíjas, hanem a saját finanszírozásban tanuló kínai diákok száma is jelentősen nőtt.

Az Európába érkező kínaiak nem mutatnak egységes képet, mivel Kína különböző tartományaiából érkeztek, jelentősek közöttük a dialektusbeli különbségek, de társadalmi és gazdasági hátterük is más. Az etnikai azonosság ellenére, a kínai közösségeken belül alcsoportok léteznek, amelyeknek tagjait az erős regionális szálak, a közös dialektus, a közös helyről való származás köt össze, ilyen például a siyi és qingtiani csoport.

Egységes európai kínai közösségről beszélni egy nem létező konstruktum. Az Európában élő kínai közösségek izolálódtak attól a társadalomtól és gazdaságtól, amely körülveszi őket, ugyanakkor teljes mértékben integrálódtak saját közösségeikhez. Saját közösségükön kívül ritkán keresnek kooperációt és integrációt az idegenekkel, legyen szó akár gazdasági ügyletről. A kínai közösségek egymás közötti kommunikációja is csak abban az esetben intenzív, ha azt a politikai, gazdasági és társadalmi helyzet megkívánja. A befogadó országban ezeket a kínai közösségeket sok esetben az etnikai azonosság választja el egymástól, ugyanez viszont európai szinten – az európaiak szemében a kínaiak ugyanolyanok – összeköti őket. A kínaiak számára Európa nem különálló és független országgént jelenik meg, hanem mint egy egységes kontinens. Az európai kínai elit is egy közös Európával igyekszik tárgyalni.²²

Mindezek ellenére a nagy egységes Kínához tartozás gondolata, tudata és érzése erős, s ez a külső szemlélőben egy egységes ideát alakított ki a kínaiakról: szorgosak, keményen dolgoznak és családcentrikusak.

2.3.1. Az európai Chinatownok

Az Európa különböző nagyvárosaiban – Londonban, Amszterdamban, Antwerpenben, Manchesterben, Párizsban – található kínai negyedek, bár méretüket és funkciójukat tekintve nem egyformák, a kínaiak számára kereskedelmi – étteremmel, boltokkal, irodákkal rendelkező – szórakozási és kulturális közpon-

a városokból származnak.

²¹ Többek között ekkor érkezett Franciaországba Deng Xiaoping (1904–1997) és Zhou En-laj (1898–1976).

²² Li 1998: 35.

tokként működnek. Funkciójukban leginkább abban különböznek az amerikai és sok délkelet-ázsiai kínai negyedétől, hogy nincs gettó jellegük, a kínaiak nem élnek, nem dolgoznak itt, csak a kereskedelmi tevékenységet jelentő boltjaik vannak itt.²³

A kínai negyedek legfőképpen azokban az európai országokban váltak a kínai közösségek összetartozásának szimbólumaivá, ahol a befogadó ország és a kínai diaszpóra politikai vezetése felismerte a kínai negyedben rejlő gazdasági hasznosítás és együttműködés közös lehetőségeit.

A londoni kínai negyed példája egy kivételes eset, amely talán a multikulturalitás emblémája is lehetne. Olyan kínai közösség, amely látható „kínai arcot” tudott megfogalmazni a külvilág felé – mára már turisztikai attrakció –, ugyanakkor harmonikus szeparációt alakított ki a külvilággal. Nemcsak a kínai közösség számára fogalmazta meg „kínaiasságát”, hanem a befogadó ország állampolgárai számára is. A Chinatownok a kínai diaszpóra tagjai számára a közösségépítés helyszínei és a kollektív emlékezet átélése számára egy olyan helyet biztosítanak, amelyben az elképzelt haza mitikus képe, ha csak egy időre is, de „reálissá” válik.

Kifelé a befogadó ország állampolgárai számára egy olyan geográfiai és közigazgatási városrészt jelentenek, ahol koncentráltan jelenik meg a kínai etnikai közösség. Ezen túlmutatva a külső szemlélő számára egy fizikailag egységes képet tudnak adni a kínai világról, nyitott kirakatai egy miniatürizált kínai világnak.

Vizsont soha nem váltak olyan civilizációközvetítő helyszínekké, amelyek elősegítették volna a civilizációs szintézist, az európai és a kínai civilizációs viszonyok közötti különbségek jobb megismerését, a Kína-kép és a kínai életérzés másságának csupán csak egy kis szeletét mutatják a kultúrák globális piacán.

3. POSZTMODERN KONFUCIANIZMUS?

A nyelvi, dialektusbeli különbségek csak időlegesen választják el egymástól a kínai közösségeket. Az egység, hogy a han-etnikumhoz tartoznak, hogy egységesen ugyanazt a kulturális háttérrel oszthatják, az etnicitáson túlmutató erős kötelék. Az egységes kínai nemzet ideálja hatással van a kínai közösségekre, különösen az utóbbi időkben, amikor Kína gazdasági sikereket ér el. A kínaiakat az, hogy egy erős államhoz tartoznak, büszkévé teszi, s a globális kínai nemzeti identitást erősíti. A kulturális gyökerek, a nyelv, a morális szerepek mind az anyaországgal való kapcsolatot erősítik.

A konfucianus hagyomány értékrendszeréből az olyan alapvető értékek, mint az összhang a világgal, a rend elfogadása, a konfliktusok elkerülése (a nem-fehér

²³ Christiansen 2003: 67.

etnikai csoportok közül a kínaiak szenvedik el a legkevesebb diszkriminációt) segítik a kínai közösségek izolációját a befogadó társadalomban. A konfucianus hagyományban autentikus értéknek számító kemény munka, a család elsőbbsége, a harmónia, az egyensúly, az önkontroll mára már a konfucianizmus retorikai közhelyeivé váltak, mégis ezek adnak a kínai nemzeti identitásnak egységes karaktert. Ezek mentén az értékek mentén fogalmazzák meg a kínai közösségek tagjai kulturális másságukat az európai értékektől. Ezeknek a kulturális jellemzőknek a segítségével tudja egy kínai sokkal tudatosabban átélni kulturális identitását, mint azok az anyaországban élő kínaiak, akik jobban kitettek a fogyasztói társadalom modern hatásainak.

A befogadó társadalomban a konfucianus értékek közül a vállalkozói szellem, a karrier megvalósítása iránti erős elkötelezettség az európai kultúrkörben a kínaiakról kialakított negatív kép erősödését jelzi. A kínaiaknak iskolai végzettségtől függetlenül a „vérében van az üzletelés”. Nem kell hosszú éveket eltölteni azzal, hogy diplomát szerezzenek az „üzletcsinálás” fortélyairól.

A „siker”, a „vállalkozói függetlenség” az ázsiai kultúrában evilági kötelesség, lényeges alkotóeleme a kínai identitásnak, ugyanakkor nyugati világunkban nem tartozik a klasszikus értelmében vett kultúra definíciója alá. Magyarországon a helyi polgármestereknek eljuttatott felmérés szerint: a külföldiek beilleszkedését nem tartják problémának, de jelenlétüket negatívan értékelik.²⁴ Egy másik kutatás a kínaiakkal kapcsolatos negatív tulajdonságok közül azt emelte ki, hogy túl sokan vannak.²⁵

Továbbra is nyitott a válasz tehát arra a kérdésre, hogy a globalizáció hatása alatt az emberek mennyire kívánnak a kínai kultúrával azonosulni.

4. AZ IDENTITÁSÉPÍTÉS POLITIKAI HÁTTERE

Kína nemzetközi politikában elért státuszát elsősorban a sikeresen beindított gazdasági modernizációs folyamatoknak köszönheti. A kínai politika tudatosságát dicséri, hogy az anyaországon kívül élő kínai közösségeket a gazdasági, kereskedelmi és pénzügyi kapcsolatokon keresztül kulturális integrációs politikájának és a globális kínai nemzeti identitás építésének szolgálatába igyekszik állítani.

A reform és nyitás politikájának (1978) meghirdetésétől kezdődően a tengerentúli kínai közösségek szerepe átértékelődött. A kínai állam a külföldön élő kínaiakat a kínai nemzet szerves részeként ismerte el. Az anyaországot elhagyó kínaiak politikai státuszának 1978-as rehabilitálását intézményi szinten is szorgalmazták. Az Államtanács alatt létrehozták az Overseas Chinese Affairs Office-t (Tengerentúli Kínai Kapcsolatok Hivatala, *qiaoban*) és ennek tartományi

²⁴ Nyíri 2002: 167.

²⁵ Nyíri 2002: 169.

szintű irodáit. Az iroda feladata, hogy a kormányzat részére olyan javaslatokat és ajánlásokat tegyen, amely a huaqiaoók²⁶ összekötő szerepében rejltő lehetőségre hívja fel a figyelmet.²⁷ 1983-ban az Overseas Chinese Commission (Tengerentúli Kínai Bizottság) iroda létrehozásával a külföldi kínaiak, a hazatértek és rokonaik kérdésének ügye kormányzati szintű prioritást kapott. A körülbelül 50 millió tengerentúli kínai állampolgárt az a 1100 tagú All-China Federation of Returned Overseas Chinese szervezet (Visszatelepült Tengerentúli Kínaiak Összkínai Szövetsége) képviseli, amely 1984-től ötévente ülésezik.²⁸ A külföldről visszatért kínaiak, ha nem is nagy számban, de a politikai elitben is képviselik magukat: 2005-ben a párt Központi Bizottságának 198 tagjából 9 az anyaországba visszatért kínai volt, 25 miniszteri vagy miniszterhelyettesi pozíciót töltött be, a tartományi és az alsóbb szintű vezetésben pedig 23 fő volt az, aki „visszatértnek” számított.²⁹

A külföldön élő kínaiak különleges státuszát – immár nem pusztán egyszerű külföldiként való kezelését – az 1982-es alkotmány azzal erősítette meg, hogy törvényes védelmet és jogokat garantált nemcsak a hazatért kínaiak részére, hanem rokonaik számára is.

A politika a gazdasági integrációs törekvések kétlépcsős stratégiájával igyekezett az anyaországon kívül élő kínai entitásokat bekapcsolni a modernizáció építésébe, és ezzel párhuzamosan a kulturális gyökerek azonosságára apelláló integrációs politikát kialakítani. Az 1980-as évektől kezdődően hirdették meg azt a „call back” stratégiát, amely elsőként a kulturális identitás tiszta formáját megtestesítő központhoz – Kínához – térben közelebb elhelyezkedő kínai (például malajziai, indonéziai) közösségeket hozta előnyös gazdasági helyzetbe azáltal, hogy kedvező befektetési lehetőségeket kínált a Kína keleti és délkeleti tengerparti területein létesülő Különleges Gazdasági Övezetekben.

A stratégia második szakasza az 1990-es évekkel kezdődött, amikor a kínai identitás központjától távolabb eső kínai közösségek bevonására került sor. Az Amerikában, valamint Nyugat-Európa nagyvárosaiban tanuló diákok és dolgozó professzorok visszahívása a modernizációs stratégia és a tudásközpontú gazdaság szempontjából fontos oktatás és kutatásfejlesztés sürgető feladatának fejlesztése érdekében történt.

Az európai kínai közösségekkel való szorosabb kapcsolattartást Kína 2001-es WTO-tagsága még indokoltabbá tette, amely a szülőföldi szervezeteknek az

²⁶ Huaqiao: Kínán kívül élő kínai állampolgár.

²⁷ Három konferencia foglalkozott a külföldi kínaiak helyzetével: 1977-ben az All Nations Overseas Chinese Conference (Össz nemzeteti Tengerentúli Kínai Konferencia), majd 1978-ban az All Overseas Chinese Affairs Conference (Tengerentúli Kínai Kapcsolatok Konferenciája) és a Second All Nation Conference of Returnee Delegates (Visszatelepült Küldöttek Második Össz nemzeteti Konferenciája) Barabantseva 2005: 9.

²⁸ A szervezet 2009. július 14–17. között tartotta nyolcadik konferenciáját.

²⁹ Jordán 2008: 35.

anyaország szubregióival kialakított regionális együttműködéseit inspirálta, és a nemzetközi versenyképesség fenntartásában is óriási szerepet játszott. A politika a közös gazdasági érdekek mentén szerveződő integrációs folyamatban a délkelet-ázsiai térség kínai közösségeinek és a távolabbi kontinenseken élő közösségeknek közvetítő szerepet szánt.

A kínai állampolgárok ki- és beléptetéséről szóló (Administration of the Exit and Entry of Citizens), 1985-ben elfogadott törvény nemcsak lazított a ki- és belépés szabályain, hanem a gyakori rokonlátogatásokkal és hazatérésekkel a családi kapcsolatok és az anyaországhoz való szorosabb kötődés kialakítását célozta meg.

A kínai kormányzat ezzel párhuzamosan fokozatos érdeklődést mutatott és különleges figyelmet szentelt a külföldi kínai szervezetek – az anyaország iránti hazaszeretet és a haza szolgálata érdekében végzett – tevékenységére; támogatásukra jelentős erőfeszítéseket tett. A szervezetek közül kiemelt súllyal kezelte az European Association of Chinese Organisationst (Kínai Szervezetek Európai Szövetsége), amely 1992-ben jött létre és Európa tíz országából delegál tagokat. A kínai szervezetek a közös vezetéknév (The Association of the Tang Family in Europe), az azonos szakma (például: Europe Chinese Writers Association), az azonos politikai elvek mentén (Regional Association of Taiwan People in Europe), a közös származás alapján (például az egy tartományból érkező kínaiak, mint amilyen a Magyarországon Élő Henani Kínaiak Szülőföldi Szervezete) tömörítik tagjaikat.³⁰

Az Országos Népi Gyűlés több mint 360, az Államtanács pedig megközelítőleg 800 törvényt és jogszabályt hozott a kínai diaszpóra etnikai közösségeinek elismerése és a hosszú távú gazdasági modernizációs stratégia céljának elérése érdekében³¹

Amíg a kínai kormányzat különböző politikai döntésekkel ismerte el a külföldön élő kínaiak nemzetépítő jelentőségét, addig Európa befogadó társadalmait a kínai etnikummal szemben egy ambivalensebb viszony jellemzi. Bár egyre több kulturális, tudományos és turisztikai egyezmény születik az EU és Kína között, a kooperációt elsődlegesen az illegális migráció felszámolására és visszaszorítására irányuló együttműködési programok jellemzik. Az Európai Uniónak hiányoznak azok a hosszú távú integrációt segítő stratégiái, amelyek például a befogadó országban élő kínaiak középiskolai és egyetemi integrációját, az egységes európai szintű politika megalkotását, a kétoldalú kerekasztaltárgyalások megvalósulását szorgalmazzák.

A pragmatikus kínai politika az állampolgárság globális értelmezésének kitérítésével a külföldi kínai közösségeket a gazdasági modernizációs folyamat

³⁰ 1990-ben megközelítőleg 300 kínai szervezet volt Európában.

³¹ Barabantseva 2005: 9.

aktív részeseiként definiálta. A külföldi kínai közösségek etnikai alapon szerveződő kohézióját ez a gazdasági integráció tovább erősítette.

Ugyanakkor a nagypolitika a globális ország image-építésének folyamatában a gazdasági érdekek dominanciáján túl fontosnak tartja a kínai közösségekben a közös kulturális gyökerekhez tartozás hagyományának felelevenítését, a kínai vezetéshez fűződő lojális politikai kötelek kialakítását. A kulturális integrációs cél megvalósítását a nagypolitika a hazaszeretet és a patriotizmus érzelmi szálainak felerősítésével törekszik szorosabbra fűzni – bár az egyes közösségek között vannak különbségek a kínai kultúrából táplálkozó közös eredet és kultúrkör tudata között.

Bennünk, európaiakban ez a kulturális integritás sokkal inkább egy egységes gazdasági kultúrát jelenít meg, és nem azt a több mint háromezer éves írásos hagyománnyal rendelkező kínai civilizációt, amely kulturális modell akar lenni a civilizációk globális versenyében.

5. GLOBÁLIS ÁLLAMPOLGÁRSÁG KÍNAI JELLEMZŐKKEL?

Kína jelenleg egyszerre építi nemzeti identitását és azt, amellyel a globális világban saját kultúrájáról kommunikálni akar. Kétségtelen tény, hogy Kína a gazdasági globalizációs folyamatokban megtalálta a helyét, a kulturális globalizációban még csak keresi. Nyitott tehát az a kérdés, hogy az a Kína, amely a globális világban minden eszközt bevet azért, hogy potenciális gazdasági nagyhatalom legyen, milyen alternatívát tud nyújtani abban a globális világban, amelyet a nyugati társadalmak modernitásának identitásai uralnak.

Az európai kultúra sajátossága: a változatosság, a sokoldalúság, a pluralisztikusság. Az európai kultúra vívmánya az a kulturális relativizmus, amely az „egyetlen attitűd sem válhat dominánssá” (Heller Ágnes) elvét hirdeti. Az európai kultúra analitikus, a dolgokat apró részleteire szedő, azokat a megértés érdekében elemző, majd újból összerakó. Ezzel szemben a kínai kultúra sajátossága, hogy holisztikus.³²

Továbbgondolandó az is, hogy a külföldön élő kínai közösségek „kínaiasság”-érzése mit tart meg a kínai kultúra sajátosságaiból. A kínai migráns Európában él, fizikailag az európai kultúra része, mégis illúzió lenne azt gondolni, hogy Európa „európai polgári státuszt” adjon egy kínainak. Amit adhat, az az, hogy identitását szabadon élheti meg itt Európában, és nem azt az identitást kell átélnie, amit a kínai állam megkonstruál számára. Az, hogy a kínai politikai vezetés milyen identitást konstruál majd, s hogy az első fejezetben vázolt forgatókönyvek közül melyiket fogja megvalósítani, sok szempont függvénye:

³² Gungwu Wang előadása: „The culture is the hole way”.

Képes lesz-e a „mi” és az „ők” határainak megvonásakor kellő kritikával szemlélni kulturális nagyságát, történelmének folyamatosságát, s azt nem az extracivilizáció felsőbbrendű kategóriájaként meghatározni.

Képes lesz-e arra, hogy vezető kulturális szerepre törekedve a nagy Kína kulturális határainak megfogalmazásakor a kulturális homogenitást (a kínai kulturális univerzumhoz közel álló országok mint Délkelet-Ázsia kínai közösségei) unikumként kezelje.

Képes lesz-e arra, hogy a kollektív memóriájában létező legyőzöttség érzését kellő kritikai hangvétellel újrafogalmazza, s a kínai etnicitást ne fordítsa etnocentrizmussá.

Képes lesz-e arra, hogy a kívülről jövő ideológiákat, a más ideológiát a praktikusság és a modernitás érdekében tiszteletben tartsa, és azokat fejlődése érdekében sajátos kínai módon építse be.

Képes lesz-e arra, hogy oktatási rendszerével a nemzetközi oktatás részévé váljon oly módon, hogy oktatási programjainak gazdagításával nemcsak mások kultúrájáról és nyelvéről, hanem saját nyelvéről és kultúrájáról is kritikai módon tud kommunikálni.

FELHASZNÁLT IRODALOM

- Barabantseva, Elena 2005. „Trans-nationalising Chineseness: Overseas Chinese Policies of the PRC’s Central Government.” *ASIEN* 96 7: 7–28.
- Barr, Michael 2012. „How Chinese Identity Politics Shapes Its Depictions of Europe.” *Review of European Studies* 4: 45–53.
- Carlson, Allen 2009. „A flawed perspective: the limitations inherent within the study of nationalism.” *Nations and Nationalism* 15: 20–35.
- Chen, Ou 2010. „China’s National Identity during Hu Jintao’s Age.” *Asian Social Science* 6: 147–151.
- Christiansen, Flemming 1998. „Chinese Identity in Europe.” In: Benton, Gregor –Pieke, Frank N. (eds.) *The Chinese in Europe*. Basingstoke, Hampshire: Macmillan, 42–63.
- Christiansen, Flemming 2003. *Chinatown, Europe: An Exploration of Overseas Chinese Identity in the 1990s*. London – New York: Routledge.
- Ecsedy Ildikó 1979. *Nomádok és kereskedők Kína határain*. Budapest: Akadémiai Kiadó.
- Forsby, Andreas Boje 2011. „An End to Harmony? The Rise of a Sino-Centric China.” *Political Perspectives* 5: 5–26.
- Jordán Gyula 2008. „A kínai elit kérdéséhez.” *Kül-Világ* 5: 20–38.
- Kim, S. Samuel – Dittmer, Lowell 1993. „Whither China’s Quest for National Identity?” In: Lowell, Dittmer – Kim, Samuel S. (eds.) *China’s Quest for National Identity*. Ithaca and London: Cornell University Press.
- Li, Minghuan 1998. „Transnational Links among the Chinese in Europe: A Study on European-wide Chinese Voluntary Associations.” In: Benton, Gregor – Pieke, Frank N. (eds.) *The Chinese in Europe*. Basingstoke, Hampshire: Macmillan.

- Ng-Quinn, Michael 1993. „National Identity in Premodern China: Formation and Role Enactment.” In: Lowell, Dittmer – Samuel S. Kim (eds.) *China's Quest for National Identity*. Ithaca – London: Cornell University Press, 32–61.
- Nyíri Pál 2002. *Új ázsiai migráció Kelet-Európába: a magyarországi kínaiak*. Budapest: MTA Etnikai-Nemzeti Kisebbségkutató Intézet.
- Polonyi Péter 2005. „Birodalom-e Kína?” In: N. Rózsa Erzsébet (szerk.) *Nemzeti identitás és külpolitika Kelet-Ázsiában*. Budapest: Teleki László Alapítvány, 183–211.
- Ramo, Joshua Cooper 2004. *The Beijing Consensus*. London: Foreign Policy Center.
- Yu, Shi 2005. „Identity Construction of the Chinese Diaspora, Ethnic Media Use, Community Formation, and the Possibility of Social Activism.” *Continuum: Journal of Media & Cultural Studies* 19: 55–72.

YE QIUYUE

A KÍNAI KIEJTÉS TANÍTÁSÁNAK JELENLEGI HELYZETE MAGYARORSZÁGON

A kínai nyelv¹ egyre nagyobb népszerűségnek örvend világszerte. A kínai mint idegen nyelv tanításának (TCFL) az elmúlt években történő fejlődésével egy időben a kínai nyelv tanításában jelentős előrelépések történtek, és komoly eredmények valósultak meg. Ugyanakkor a kínait nem anyanyelvként beszélők egyre nagyobb számban való megjelenése felhívta a figyelmet az esetükben erőteljesen jelentkező külföldi akcentusra, ami a kiejtés fontosságának jelenleg zajló ártértékeléséhez vezetett. Való igaz, hogy az elmúlt években a hangok kiejtésének tanítása nagymértékben ártértékelődött. A 2012 őszén a szerző által az Eötvös Loránd Tudományegyetem és a Pázmány Péter Katolikus Egyetem hallgatói körében kiosztott kérdőívek eredménye alapján az derül ki, hogy a kezdő tanulók 100%-a úgy gondolja, hogy a kiejtés tanítása fontos szerepet tölt be az idegen nyelvek tanításában, 15%-uk pedig úgy véli, hogy a kiejtés elsajátítása a legfontosabb.

Köztudott, hogy a kiejtésre úgy is tekinthetünk, mint a nyelv „anyagi burkára”, amely egyben a nyelv rendszerének legkívül elhelyezkedő rétege. Ugyanakkor a kiejtés túlmutat a szegmentális és a szupraszegmentális tényezőkön. A nyelv, amit gondolataink kifejezésére használunk, és a kiejtés, ami a beszédünket jellemzi, önazonosságunk kifejeződése is egyben mások előtt, sőt, önmagunk számára is. Ahogyan Porter és Garvin megfogalmazta, „a kiejtés egy adott személy önképének kifejeződése”². Továbbá, Dalton és Seidhofer azt is hozzáteszi, hogy a nyelvet nem csupán kommunikációra használjuk, hanem arra is, hogy önmagunkat kifejezzük egy csoport tagjaként, ahova tartozni szándékozunk, vagy amivel szeretnénk, ha kapcsolatba hoznának.

Ha a kiejtés egyéni és szociális énünk tükröződése, akkor következőképpen a nyelv lényeges összetevője. Zhou azt állítja, hogy a kínai hangok kiejtésének tanítása a kínai mint idegen nyelv tanításának alapja, továbbá hangsúlyozza, hogy a tanuló hallás utáni szövegértésének, beszédének, olvasásának, írásának és szociális kommunikációra irányuló képességeinek legfontosabb előfeltétele.

¹ A jelen cikkben a „kínai nyelv” kifejezést a *putonghuara* vagy más néven a mandarin kínai nyelvre értjük, azaz a kínai nyelv azon változatára, amelyet általában mindenhol a standard kínai nyelvnek tartanak, és amelyet a legtöbb külföldi iskolában és egyetemen tanítanak, beleértve az összes magyarországi tanintézményt.

² Lásd Porter and Garvin 1989,

A kiejtés tanításának célja az, hogy a tanuló elsajátítsa a kínai fonetika alapjait, a mandarin kínai hangjainak helyes és gördülékeny kiejtését, és ugyanakkor felépítse a szóbeli kommunikációhoz szükséges alapokat. Ami a sorrend kérdését illeti, Zhou arra is utal, hogy egy idegen nyelv tanulása három fő részből áll, ezek: a kiejtés, a nyelvtan és a szókincs; és ezek elsajátításában ezt az előbbi sorrendet kell követni. Azt állítja, hogy a kiejtés a legnehezebb és ugyanakkor a legfontosabb is, mivel a kiejtésben rejlik egy adott nyelv „természete”. Ha a kiejtés hibás – állítja Zhou –, akkor a nyelvtan és a szókincs sem lesz helyes.³ Sheng *Yuyan Jiaoxue Yuanli* (című munkájában e tekintetben egyetért Zhouval, és a következőket állítja:

„...a második nyelv tanításának folyamatában a kiejtés a legnehezebb rész. Ez annak tulajdonítható, hogy a felnőtt tanulók már elsajátítottak egy nyelvet. Ha nem részesülnek a kiejtésre irányuló komoly képzésben, akkor könnyen előfordulhat, hogy az első nyelv kiejtését fogják alkalmazni a második nyelv kiejtése helyett. Hangképző szerveik formálhatósága nem olyan jó, mint a gyermekeké, ezért egy új kiejtés elsajátítása sokkal nehezebb számukra.”⁴

Tulajdonképpen egy idegen nyelv elsajátításakor a tanuló számára a legnagyobb nehézséget a helyes kiejtés elsajátítása jelenti. A kiejtés nagy valószínűséggel az érthetőség egyik legfontosabb összetevője, ahogyan Joanne Kenworthy írja: „az idegenek beszéde érthető kell legyen ahhoz, hogy kommunikálni tudjanak”.⁵

Ugyanakkor a mandarin kínai kiejtésbeli sajátosságainak köszönhetően, a kiejtés tanításának hatásai nem érzékelhetőek olyan gyorsan, mint a szókincs és a nyelvtan tanításának hatásai. Ahogyan Bowen és Marks állítja: „...a kiejtsést gyakran elhanyagolták, míg a nyelv más aspektusai sokkal nagyobb figyelmet kaptak. Sok tanár, tudatosan vagy öntudatlanul, vonakodik attól, hogy a kiejtés tanítását a tanórák anyagának részévé tegye, mivel ezt általában bonyolultnak tartják.”⁶ Szubjektív értelemben, mivel a hallgatók ezzel egyetérthetnek, és előmenetelük ezen a téren lassúbb lehet, a kiejtés tanítását nem tartják annyira „kifizetődőnek”, mint más nyelvi készségek tanítását.

Ennek eredményeképpen a hallgatók, tudatosan vagy öntudatlanul, hajlanak arra, hogy tanulásuk során a hangsúlyt a szókincs és a nyelvtan „biztonságosabb talajára” helyezték. Ebben, talán nem szándékosan, de gyakran megerősítést kapnak a tankönyvekből és a tanároktól, akik csupán a tanfolyamok legelején összpontosítanak a kiejtésre, majd más területekre kerül a hangsúly.

³ Zhou 2006.

⁴ Sheng 2006.

⁵ Kenworthy 1987: 15.

⁶ Bowen and Marks 1992.

Az idősebb korú hallgatók között nagy számban vannak azok, akiknek problémáik akadnak a kiejtéssel, vagy akkor, amikor másokkal próbálják magukat megértetni, vagy akkor, amikor másokat hallgatnak. Mindazonáltal a kiejtés tanításának szükségessége és módszerei máig vitatott kérdéseknek számítanak. Úgy tűnik, hogy a kiejtés tanítására fordított idő tanárfüggő. Jóllehet sok hallgató számára egyre fontosabb, vagy éppen prioritást élvez, a kiejtés egy olyan terület, amelyet egyes tanárok kihagynak, vagy nem szívesen tanítanak.

Olykor a tanárok azzal az érveléssel indokolják a kiejtés átfogó tanításának mellőzését, hogy a kínai nyelvet idegen nyelvként tanulók számára a tökéletes kiejtés nemcsak rendkívül nehéz, hanem ugyanakkor szükségtelen is. Ők azt állítják, hogy a nehezen érthetőséghez és a félreérthetőséghez vezető hibákat természetesen meg kell próbálni kiküszöbölni, viszont egy elérhetetlen, ideális állapotra való törekvés helyett meg kell elégedni az érthető beszéddel. Való igaz, hogy olyan tanulók esetében, akik a kínai nyelvet csupán utazásaik során vagy alkalmi üzleti tárgyalásokon akarják használni, ez az érv elfogadhatónak tűnik. Nagy valószínűséggel világviszonylatban ezek a tanulók teszik ki a többséget. Másfelől, az egyetemi tanszékek sinológus hallgatói egy különleges kategóriát képviselnek, ők egy olyan végzettséget szereznek majd, amely a kínai nyelv professzionális használóinak minősíti őket. Ők nagy valószínűséggel fognak tolmácsokként, fordítókként vagy tanárokként dolgozni, ezért ők a „hétköznapi” hallgatókhoz képest pontosság és helyesség tekintetében sokkal magasabb fokozatot kell megcélozni a nyelvtanulás minden területén, beleértve a kiejtést is. Egyesek számára az is követelmény lehet, hogy egy vagy több kínai nyelvjárással szakosodjanak, de mindannyiuknak nagy gyakorlatra kell szert tenniük a nemzetközileg is hivatalosnak tekintett mandarin kínai nyelv, vagyis a *putonghua* terén. Ahogyan fentebb említettük, az ELTE és a PPKE hallgatói fontos célkitűzésnek tekintik a helyes kiejtés elsajátítását, és e véleményük – függetlenül attól, hogy esztétikai vagy szakmai megfontolásból született – megalapozottnak tűnik. Jelen írás célja segítséget nyújtani az egyetemeken sinológia tanszékeinek és oktatóinak abban, hogy ennek az igénynek eleget tegyenek. Ugyanakkor el kell ismernünk azt a tényt, hogy a tökéletes, anyanyelvi beszélőkhöz hasonló kiejtés, bármennyire kívánatos is lenne, valószínűleg elérhetetlen célkitűzés a kínait nem anyanyelvként beszélők számára, ésszerűtlen lenne tehát ezt megkövetelni, különösképpen kezdő szinten, ahol az ELTE szinte minden hallgatója elkezdte a tanulást. Mindezek miatt szükségesnek tűnik a kiejtés azon aspektusainak azonosítása, amelyek érdemesek arra, hogy különleges figyelmet kapjanak a kínai tanórákon, és amelyek kifizetődőeknek bizonyulnak. A szubjektív tényezők (a tanuló saját prioritásai és a valós vagy érzékelt nehézségek) figyelembevételével, mi egy meglehetősen haszonelvű megközelítést preferálunk, amely azon a meggyőződésen alapul, hogy ha a fő célunk lehetővé tenni azt, hogy a hallgatók hatékonyan kommunikáljanak, akkor legfőbb feladatunk azonosítani és megszüntetni a hatékony kommunikációt gátló potenciá-

lis akadályokat. Más szóval, a kiejtés azon aspektusait kell azonosítanunk, amelyek a hallgatók számára nem csupán nehezen elsajátíthatóak és alkalmazhatóak, hanem ugyanakkor valószínű, hogy félreérthetőséget okoznak akkor, ha nem helyesen alkalmazzák.

Az 1980-as évektől kezdődően a nyelvészek különböző szempontok szerint tanulmányozták a kiejtést és a kiejtés tanítását a kínai nyelv idegen nyelvként való oktatásában, és jelentős eredményeket értek el ezen a téren. Néhányan, mint például Meng Zimin, mélyrehatóan elemezték a kínai *pinyin* rendszerét,⁷ vagy a kiejtés tanításának alapját képező stratégiákat és elveket kutatták, mint például Zhang Hesheng és Lü Bisonsong,⁸ mások a kiejtés tanulásának és tanításának szabályaira összpontosítottak, mint például Cheng Tang.⁹ Ez a terjedelmes irodalom, valamint az eredmények, melyekhez vezetett, a várakozások szerint a kiejtés tanításának fejlődését kellett volna elősegítség. Ugyanakkor a kínait idegen nyelvként tanulók kiejtésére gyakorolt hatás továbbra sem kielégítő. Cheng Tang szavaival élve: „Úgy érezzük, hogy a kínai mint idegen nyelv tanításában a kiejtésre gyakorolt hatás nem kielégítő. Az elmúlt néhány évtizedben a külföldi diákok között nem sok olyat találtunk, aki a mandarin kínai nyelvet tökéletesen vagy viszonylag szabályszerűen beszél, valójában nagyon kevesen vannak.”¹⁰ Liu Xun arra is rámutat, hogy talán éppen a kínai mint idegen nyelv sikerességének eredményeképpen számos tanár és nyelvész gondolja azt, hogy míg a nyelvi kifejezés gördülékenységének színvonala növekedett, a kiejtés színvonala valójában csökkent.¹¹

A kínai mint idegen nyelv oktatásának területén végzett kutatások jelenlegi helyzetét illetően a kiejtést érintő hibaelemzés még elégtelenebb képet mutat. A közelmúltban megjelent néhány e területeket érintő monográfia és értekezés, nagy részük azonban a nyelvtanban vagy szókincsben megnyilvánuló hibaelemzésre terjed ki, nem pedig a kiejtésre. Habár vannak olyan kiejtésbeli hibák, amelyekben osztoznak a különböző országokból származó tanulók, de konkrétan nézve, a különböző anyanyelveket magukénak tudó tanulók különböző „köztes nyelv” (interlanguage) rendszerekkel rendelkeznek, és emiatt különböző kiejtésbeli hibákat vétének. A kutatók között voltak, akik tanulmányozták az angol, francia, japán, koreai stb. anyanyelvűek kínai kiejtését, ami viszont a magyar hallgatók kínai kiejtésbeli hibaelemzését illeti, máig viszonylag kevés tanulmány született.

⁷ Meng 1997.

⁸ Zhang 2006; Lü 2007.

⁹ Cheng 1996.

¹⁰ Cheng (ibid.).

¹¹ Liu 2000.

A KÍNAI KIEJTÉS TANÍTÁSÁNAK JELENLEGI HELYZETE MAGYARORSZÁGON

Jelenleg egyedül az Eötvös Loránd Tudományegyetem (ELTE) és a Pázmány Péter Katolikus Egyetem (PPKE) az a két magyar egyetem, ahol Kínai Tanszék működik. Emellett az ELTE Konfuciusz Intézet kilenc általános iskolában folytat kínai nyelvoktatást. Mivel a kínai tanításban az ELTE Kínai Tanszéke a legrégebbi és a legprofesszionálisabb oktatási intézmény, ahol országszerte a legtöbb diák tanul, ezért ők a jelen tanulmány alanyai. Az ELTE Kínai Tanszékén zajló kínai kiejtés-tanítás jelenlegi helyzetének elemzése fényt derít általában a magyar egyetemeken zajló kiejtéstanításra is.

Az 1924-ben létrehozott ELTE Kínai Tanszék eredetileg sinológusok képzésének céljából jött létre, de valójában két területre is összpontosít, a sinológiai kutatásokra és a kínai nyelvtanításra. A mesterképzés és a doktori iskola hallgatói általában a sinológia irányába szakosodnak, míg a kínai nyelvórák zömét a diploma előtt álló egyetemi hallgatók látogatják. Jelenleg 116 diploma előtt álló egyetemi hallgató van az ELTE Kínai Tanszékén, 58 elsőéves, 35 másodéves és 23 harmadéves, azaz végzős. A kínai állam által küldött kínai tanárok 1984 óta tanítanak itt. Elméletileg a Kínából delegált, kínai anyanyelvű tanároknak biztosítaniuk kellene a lehetőséget a Kínai Tanszék hallgatói számára, hogy a szabályos kínai kiejtést elsajátítsák. Ugyanakkor a tantervi korlátozások, a tanítási módszerek és az alkalmazott tananyagok jellege miatt a kiejtés nem élvez prioritást és nem rendszerszerű, így a tanítás hatékonysága elkerülhetetlenül nem elegendő. A kínai kiejtés tanításában jelen lévő problémák a következők:

1. Oktatásszervezésbeli tényezők

(1) A kínai nyelvtanításban a kiejtés oktatása nem kap elég hangsúlyt. Az ELTE tanítási gyakorlatában, és nagy valószínűséggel a többi egyetemében is, viszonylag kevés tanóra jut a kiejtés gyakorlására, és nem valószínű, hogy ez az óraszám lehetővé tenné a hallgatók számára, hogy alapos és tartós tudást szerezzenek a kínai hangok kiejtéséről, és ezek biztosan rögzüljenek bennük. A hallgatók kínai tanulásának kezdeti fázisában, habár részük van kifejezett kiejtés-oktatásban, ez az oktatás nem átfogó, mivel az erre szánt idő viszonylag rövid, mindössze két-három hétig tart.

Mackey rámutat arra, hogy mielőtt a hallgatók gyakorolnák és megszilárdítanák szóbeli kifejezési készségüket, lényeges lehetővé tenni számukra, hogy már a kezdetektől helyes kiejtésbeli szokásokat alakítsanak ki, mivel minden egyes újonnan elsajátított szó elmélyíti a kiejtésbeli szokásokat, és ezért nehéz és időigényes folyamat a már rögzült kiejtésbeli hibákat korrigálni.¹² A gyenge

¹² Mackey 1956.

kínai kiejtésbeli alapok nagy valószínűséggel befolyásolni fogják a hallgatók kínai nyelvtanulását, és valószínűleg csökkenteni fogják beszédképességük hatékonyságát.

(2) A kiejtés tanítása iránti követelmények magasak, talán túl magasak a viszonylag rövid, két-három hétig tartó tanítási időhöz képest, a kurzus legelején. Zhao a következőkre mutatott rá: „A tankönyvek nagy részében a kiejtésbeli ismeretek elrendezéséből azt láthatjuk, hogy a kiejtés oktatásával szemben magas és átfogó követelményeket támasztanak, mivel a magánhangzók és mássalhangzók ismeretén kívül elvárás a könnyű hangsúly, a retroflex szótagzárlat és a hangsúlyváltozások (a hármas hangsúly változása és a fél-hármas hangsúly) elsajátítása is. Továbbá néhány tankönyvben az »yi —« és a »bu 不« hangsúlyváltozásainak megtanulása is követelmény.” „Összegzésképpen a kiejtés tanítását úgy tervezik meg, hogy tartalom tekintetében az a lehető legátfogóbb és leg részletesebb legyen.”¹³

(3) A kínai nyelvoktatásban a kiejtés „bemenet” (input) és „kimenet” (output) része nem kiegyensúlyozott. A kiejtés tanítása mind a receptív (bemenet), mind a produktív (kimenet) tényezőkre kiterjed. A kiejtés e két tényezője fontos szerepet játszik a helyes kiejtés elsajátításában, a második nyelv oktatásában a kiejtés tanításakor ötvözni kell a bemenet és a kimenet területeit. A „természetes elsajátítás” (mint az akaratlagos tanulás ellentéte) elvének hosszú ideig tartó népszerűségének ellenére – például az angol mint idegen nyelv oktatásában, ami olyan műveknek köszönhető, mint például Krashen¹⁴ –, számos kínait idegen nyelvként tanító tanár egyetértene Ellis¹⁵ érvelésével, mely szerint a kínai kiejtést tudatosan kell tanulni és gyakorolni. Ez különösen igaz annak fényében, hogy a kínai és a magyar fonetikai és fonológiai rendszerek között jelentős eltérés van, és így a bemenet és a kimenet inkább két külön folyamatnak tekintendő, mint egy szervesen egymáshoz kapcsolódó folyamatnak. A késői vagy elégtelen kiejtésbeli bemenet közvetlenül hatni fog a tanuló hallás utáni szövegértési képességeire, a továbbiakban pedig hatással lesz a kínai kiejtés kimeneti részére. Mindezek miatt, ha a tanulás során a kínai kiejtés bemeneti részének gyakorlása elégtelen vagy hibás, akkor valószínűsíthető a hibás kiejtésbeli szokások kialakulása és megerősödése. Egyes esetekben számolhatunk a kiejtésbeli eltérések és hibák rögzülésével. Ugyanakkor az elégtelen kiejtésbeli kimenet azt eredményezheti, hogy a tanuló nem kap visszajelzést készségeivel kapcsolatban, ami nem előremutató a kiejtésbeli önfejlesztés és korrigálás szempontjából.

(4) Az ELTE kínai oktatásában egyáltalán nem, vagy csak kevéssé irányul tervszerű figyelem arra, hogy a szegmentális és szuprasegmentális (mondat-szintű) kiejtés oktatása egyensúlyban legyen. A fonémák oktatása a tanítá-

¹³ Zhao 1985. (A szerző fordítása.)

¹⁴ Krashen 1981.

¹⁵ Ellis 2006: 164–194.

si folyamat legelejére van beütemezve, a használatban lévő tananyagban (*Xin Shiyong Hanyu Keben*, ed. Liu¹⁶ megfelelően (lásd alább). Ez általában két hétig tart, és magába foglalja a mássalhangzókat, a magánhangzókat, a hangsúlyokat és a szavak szintjén lévő elemek kiejtésének oktatását, de nem terjed ki a ritmusra és az intonációra. A szupraszegmentális, mondat szintű kiejtés (vagy „nyelvi gördülékenység”) oktatását nem tekintik különálló témának, holott elvárható lenne, hogy a kiejtés tanítása más területek oktatásával egységben a tanulási folyamat egésze alatt folytatódjon. Ennek ellenére a tankönyv az első néhány fejezetet követően még említést sem tesz a kiejtésről, így minden a tanár (és talán a diákok) egyéni döntésén és prioritásain áll. Mindebből az következik, hogy ezt a területet gyakorta kihagyják vagy mellőzik. Míg a kezdeti fonémaoktatás a kiejtés tanításának feladatait különböző részekre osztja, és így hatékony segítséget nyújt a tanulóknak abban, hogy viszonylag rövid időn belül kedvező alap kiejtési szokásokat alakítsanak ki, a szupraszegmentális kiejtésre irányuló tervezett munka hiánya rávilágít a tankönyv sikertelenségére abban, hogy kellőképpen értékelje a kiejtés fontosságát. Ideális esetben a kiejtés tanításának összhangban kellene lennie a valós kommunikációs igényekkel, a gördülékeny beszéd (speech flow) dinamikus oktatása pedig jobban kielégíti az igényeket egy stabil és hatékony kiejtésrendszer kialakítására. A fonémaoktatáshoz viszonyítva, amely világos és viszonylag behatárolható tartalommal bír, a gördülékeny beszéd oktatása gazdag és kiterjedt területet fed le, a koartikuláció, a fonetikai változások és a ritmus vonatkozásaiban. A gördülékeny beszéd oktatásának a tanfolyam előrehaladtával nagy valószínűséggel hosszú ideig folytatódnia kell, szemben a fonémaoktatással, amely a tanítási folyamat legelején történik, és valószínűleg abbamarad, kivéve, ha korrigálásra van szükség. A szerzőnek az ELTE Konfuciusz Intézetben és az ELTE Kínai Tanszékén szerzett tapasztalata azt mutatja, hogy a valós tanítási folyamatban a kínai tanárok hajlamosak túl nagy fontosságot tulajdonítani a kezdeti fonémaoktatásnak, és figyelmen kívül hagyják a gördülékeny beszéd oktatásának fontosságát. A fent említett intézményekben dolgozó kollégákkal folytatott informális beszélgetések alátámasztják ezt a benyomást, ahogyan az alkalmazott tananyagok is ezt sugallják.

(5) Az a tény, hogy a teljes tanulási folyamat kezdeti szakasza után a kiejtés oktatását nem követi több alkalommal ismétlés és megerősítés, nem előremutató a kínai kiejtés tanulása, megerősítése és folyamatos fejlesztése szempontjából. Az ELTE kínaitanáraival folytatott informális beszélgetések arra utaltak, hogy a kiejtés tanításának „árát” túl magasnak tekintik. A kiejtés tanítása rengeteg időt és energiát követel a tanártól. Továbbá a kiejtés tanítása túl unalmas lehet ahhoz, hogy felkeltse a hallgatók érdeklődését és fenntartsa lelkesedésüket. Mindezek miatt úgy tűnik, az oktatók kialakítottak egy arra irányuló konszenzust, hogy a kiejtés oktatását kizárólag vagy legalábbis nagy részben a kez-

¹⁶ Liu 2002.

dő hallgatókkal foglalkozó tanárok végzik. A kiejtés oktatásának kezdeti szakaszát követően a tanárok lényegében már nem javítják ki a kiejtésbeli eltéréseket és hibákat, kivéve, ha a kiejtés oly mértékben befolyásolja a nyelvi kifejezést, hogy az egyértelműen a kommunikáció sikertelenségét okozza. A kiejtés tanítását gyakorta egy különálló oktatási modulnak tartják. Valójában, ahogyan Zhao rámutat: „a kiejtés tanulása a nyelvtanulás része. Állandóan gyakorolni kell.”¹⁷

2. A tanárok

A kiejtést tanító órákat az anyanyelvi tanárok tartják, azzal az egyértelmű céllal, hogy a hallgatóknak több kapcsolatuk legyen a „valós nyelvvel” és a standard kiejtéssel. Az anyanyelvi tanárok megbízása a kiejtés tanításával kétségkívül bölcs döntés, mivel ők adott határokon belül képesek valós körülményeket teremteni a kínai beszédhez, és hosszú távon kedvezően befolyásolják a hallgatók kiejtésének fejlődését, ugyanakkor néhány probléma is felmerül:

Először is, ahogyan Zhao rámutat, a tanulók erőteljes akcentusa többnyire az anyanyelvükkel való kölcsönhatásból ered¹⁸ (az ELTE hallgatói esetében ez általában a magyar nyelv), ezért annak a tanárnak, aki a kiejtés tanításáért felel, ideális esetben rendelkeznie kellene bizonyos nyelvészeti tudással nemcsak a kínai, hanem a magyar nyelvről is azért, hogy előre láthassa a lehetséges nehézségeket, megértse az okukat, amikor előfordulnak, és megfelelő javítási stratégiákat dolgozhasson ki. Mindazonáltal az ELTE kínai tanárainak nagy része lényegében semmilyen tudással nem rendelkezik a magyar nyelvet illetően, így nem tudnak világos és mélyreható magyarázatot adni a hallgatók problémáira, például okáért az összehasonlító elemzés eszközeivel. Más szóval, ők érzékelik a kiejtésbeli különbségeket, de nem tudják, hogy azok honnan erednek. Másodszor, problémát jelent az ún. „tanár beszéd” általános jelensége: azért, hogy a hallgatók megértsék, a tanárok gyakran lassabban beszélnek, és minden szót tisztán ejtenek ki, vagyis mesterségesen, nem valóságghűen beszélnek. Ennek következtében a hallgatók nagy valószínűséggel hozzászoknak a tanár beszédének ritmusához, és megdöbbennek, amikor valós kommunikációs helyzetbe kerülnek. Harmadszor pedig, Mao¹⁹ szavaival élve: „ahogyan a kínait idegen nyelvként tanító tanárnak fonológiai és fonetikai tudással kell rendelkeznie, továbbá értenie kell a kínai fonológiát és az alkalmazására vonatkozó szabályokat, ugyanúgy ismernie kell a fonetikára vonatkozó megismerés és elsajátítás szabályait. Mind ez idáig azonban kevesen vannak azok, akik a fonetika területére, különösképpen az alkalmazott fonetika területére szakosodtak volna.” (A szerző fordítása.)

¹⁷ Zhao 2007: 367. (A szerző fordítása.)

¹⁸ Zhao (ibid.).

¹⁹ Mao 2002.

3. A tananyagok

Az ELTE Kínai Tanszékén használatban lévő tankönyvsorozat a *New Practical Chinese Reader (Xin Shiyong Hanyu Keben)*.²⁰ Ez egy jól megalapozott kínai tananyag, amelyet széles körben megbízhatónak és rendszerszerűnek tartanak. Ebben a tankönyvsorozatban a kiejtésre vonatkozó ismereteket az első hat lecke tartalmazza. A hetedik leckétől kezdődően a kiejtés tanítása megszűnik. Ennek a tankönyvnek a használatakor az a kérdés, hogy hogyan biztosítsuk a kiejtés megfelelő ismétlését, elmélyítését és folytonosságát, egy valós, megoldásra váró problémát jelent. A tankönyvek kiejtést oktató tartalmának nem megfelelő eloszlását illetően az elismert kínai nyelvész, Lin Tao azt állította, hogy beszélt a Kínai Nyelvoktatási Tanács (Hanban) illetékes személyével erről a problémáról, a tankönyvírás alapkonceptiója azonban mégsem változott:²¹ a kiejtés oktatása továbbra is rövid ideig tart, és emiatt a tanulás nem hozza a várt eredményt. A kiejtés kérdése nem annyira „unalmas”, mint gondolják, állítja Lin. A hallgatók vonakodnak a kiejtés tanulásától, ezért megengedik nekik, hogy ne tanulják többet. Lin arra következtet, hogy ha valaki azt akarja, hogy a kiejtés oktatása kevésbé legyen unalmas, akkor a megoldás abban keresendő, hogy vajon az oktatóknak megvan-e a képességük arra, hogy megfelelő tananyagokat hozzanak létre, vagy elég kreatívak-e ahhoz, hogy a meglévő tankönyveket vonzóvá tegyék.

4. A tanítási módszerek

Jelenleg a legnépszerűbb és a felnőttoktatásban leggyakrabban alkalmazott módszer a kínai kiejtés oktatásában az a megközelítés, mely szerint „első az elmélet, ezt követi az ismételt gyakorlás”. Ebben a megközelítésben – ahogyan Zhang megfogalmazza – „a tanárok gyakran alkalmazzák azt a módszert, hogy először ismertetik a hangképzés helyét, módját, a nyelv különböző hangok képzéséhez szükséges helyzetét ábrázoló képeket mutatnak, az ajkak formáját ábrázoló képeket mutatnak, majd példákat mondanak, hogy a hallgatók gyakorolni tudjanak egy-egy szótagot, hangsúlyt, vagy meg tudjanak különböztetni különböző hangokat.”²²

Valóban szükségesnek tűnik, hogy a felnőtt tanulók megfelelő magyarázatot kapjanak a kiejtés alapelveiről. A kiejtés alapelveinek megfelelő megértése alapján felépített tanulás, gyakorlás és – amennyiben szükséges – javítás általában figyelemre méltó eredményekhez vezet. A túlegyszerűsített vagy hiányzó elméleti magyarázat ellenben, melyet viszonylag rövid gyakorlási idő követ, el-

²⁰ Liu 2002.

²¹ Idézi: Jiao 2001.

²² Zhang 1990: 262.

kerülhetetlenül megnehezíti a hallgatók számára azt, hogy elsajátítsák és megszilárdítsák magukban a helyes kiejtést. Az ELTE Kínai Tanszékén a kiejtés tanításával megbízott tanárok Kínából érkeztek, és csak nagyon kevesen beszélnek alapszinten magyarul. Mivel a Kínából érkező tanárok és a magyar anyanyelvű hallgatók közötti szóbeli kommunikációnak kisebb-nagyobb akadályai vannak, az elméleti magyarázat nagymértékben leegyszerűsített, vagy pedig kimarad a kiejtés oktatásából. Egyes tanárok megpróbálnak angolul magyarázni, de ez nem mindig sikeres, mert nem biztos, hogy ezt minden hallgató megérti.

Az egyszerű „hallgassa, majd ismétlje meg” típusú oktatási módszer, melyhez nem társul elméleti magyarázat, gyakori volt azokban az időkben, amikor népszerű volt a behaviourizmus és az audiolingvisztikai megközelítés. A módszert, amelynek leghíresebb szószólója Skinner,²³ a legjobban jellemzik az olyan angolt idegen nyelvként tanító tankönyvek, mint például a *Streamline Departures*²⁴ és ennek folytatása. Ez a módszer azonban mára már elavultnak tűnik. Még ha elismerjük a természetes elsajátítás elsőbbségét, akkor sem tagadhatjuk a tudatos (vagy akaratlagosan biztatott) „figyelemfelhívás” értékét, ahogyan azt Richard Schmidt írja.²⁵ Ugyanakkor nem hagyhatjuk figyelmen kívül az alkalmazott fonetika területén elért kutatási eredményeket és a fejlett technológiai módszerek széles körű alkalmazási lehetőségeit sem, mint például a rendelkezésre álló multimédiás számítógépek, melyek segítségével konkrét magyarázatokat kaphatunk a kínai kiejtés alapelveit illetően.

Ami a kiejtés tanításának megközelítését illeti, a kutatók a kínai mint idegen nyelv oktatásának területén három különböző nézőpontot hangoztatnak, ezek: a fonéma alapú tanítás, a gördülékeny beszéd tanítása, és a fonéma alapú tanítás és a gördülékeny beszéd tanításának ötvözése.²⁶ Cheng rávilágít a fonéma-tanítás és a gördülékeny beszéd tanítása közti különbségre. Ő azt állítja, hogy az előbbi a fonémákból indul ki, azután tovább lép a szótagok, szavak, tagmondatok szintjére, majd végül eljut a társalgási gyakorlatokhoz, az utóbbi azonban a fonémák helyett azok mondatszintű előfordulásaiból és teljes párbeszédekben indul ki.²⁷ Sok esetben választják a fonéma és a gördülékeny beszéd oktatásának együttes alkalmazását. Az ELTE Kínai Tanszéke sem kivétel ez alól. Ugyanakkor, mivel a kiejtés oktatása nem egy külön tanóra keretein belül zajlik, hanem a beszélt nyelv oktatásának részét képezi, ahogyan a beszél nyelv oktatása előrehalad és egyre gazdagabb tartalommal telítődik, a kiejtés oktatása túl gyakran kerül háttérbe a tanfolyam eleji intenzív kiejtésgyakorlás után. A tapasztalat azt mutatja, hogy a hallgatók, még ha képesek is minden egyes szót önmagában helyesen kiejteni, külföldi akcentusuk nagy valószínűséggel

²³ Skinner 1957.

²⁴ Hartley & Viney 1978.

²⁵ Schmidt 1990: 129–158.

²⁶ Gu and Wu 2005.

²⁷ Cheng 2000.

megjelenik abban a pillanatban, ahogy egész mondatokban kezdenek beszélni, mind a szótagok hangsúlyában, mind pedig a mondatszintű intonációban.

5. A tanulási módszerek

A hallgatók természetesen hajlamosak arra, hogy a kínai nyelv külföldiek számára nehezen elsajátítható hangjait a saját anyanyelvük hasonló hangjaival helyettesítsék – ezt az anyanyelv erősen rögzült szokásai okozzák.

Zhang kifejti, hogy amikor egy tanuló képes egy adott idegen nyelven szóban kifejezni magát, akkor a nem teljesen szabályos kiejtés nincs túl nagy hatással a szóbeli kommunikáció sikerességére. Az anyanyelv kiejtéséből adódó pszichológiai tehetetlenség (kiejtésbeli szokások) hatására – állítja Zhang – a tanulók hajlamosak a nehezen elsajátítható hangokat anyanyelvük hasonló hangjaival helyettesíteni, és így különböző kiejtésbeli eltéréseket és hibákat alakítanak ki. Zhang szerint ez megmagyarázza azt, hogy miért nehéz a külföldi tanulóknak saját külföldi akcentusuktól megszabadulni, amikor egy idegen nyelvet beszélnek.²⁸

6. A tanárok és a diákok hozzáállása

Ami a kiejtés fontosságának tudatosítását illeti, a kínait idegen nyelvként tanító tanárok között mindig is jelentős véleménykülönbségek voltak, míg egyes szakértők lényegében figyelmen kívül hagyták vagy nagymértékben lefokozták jelentőségét. Liu Xun úgy véli, hogy nem szükséges elvárni a külföldi tanulóktól, hogy a standard kínai nyelvet beszéljék, mivel az, ahogyan a kínai emberek nagy többsége beszél, nem nevezhető standard mandarin kínainak.²⁹ Cheng Tang pedig e tekintetben egyetért Liu Xunnal. Ő azt is hozzáteszi, hogy a legtöbb kínaiul tanuló diák célja az, hogy valamilyen más szakterületet tanuljon egy kínai egyetemen, így számukra a nyelv nem több egy egyszerű eszköznél, és ők nem támasztanak magas követelményeket saját nyelvtudásuk szintjével szemben, különösen ami a kiejtést illeti.³⁰ A kínait idegen nyelvként tanító tanárok közt is vannak, akik szintén azt gondolják, hogy amire a hallgatóknak szükségük van, az elsősorban a beszédértés képessége és az alapszintű kommunikáció. Ami pedig a szabályos kiejtést illeti, ők úgy gondolják, hogy nem érdemes különösebb erőfeszítést tenni érte. Liu fentebb ismertetett véleményében utalás történt a kínai nyelv kiejtésrendszerének „nem standard” természetére, figyelembe véve azt a tényt, hogy a kínai anyanyelvűek a különböző nyelvjárások rendkívül változatos palettáját beszélik. „Összegzésképpen, a kezdeti szakaszban, függetlenül attól, hogy a tanárokról vagy a diákokról van szó, ők egyfor-

²⁸ Zhang 2001.

²⁹ Liu 2000.

³⁰ Cheng 2000.

mán nem fordítanak kellő figyelmet a kiejtés tanítására.” (A szerző fordítása.) Ez a hozzáállás érthető, és alkalmazható lehet a kínaiul tanulók nagy részére, ugyanakkor mindez nem érvényes a tanulók egy bizonyos csoportjára, az egyetemi hallgatókra, akik a jelen tanulmány alanyai. A kínai mint idegen nyelv oktatásának elmúlt években történt fejlődésével a kínaitanítás terén nagy előrelépések történtek, és számos jelentős eredményt értek el. Ugyanakkor, ahogyan azt már a korábbiakban említettük, a kínait nem anyanyelvűkként beszélők tömeges megjelenésével egyre inkább hangsúlyozódtak és jól körvonalazhatóvá váltak az erőteljes külföldi akcentusok. Jelenleg a kiejtés fontosságának felülvizsgálása zajlik, és valóban, az elmúlt években a kiejtés tanítását nagymértékben újraértékelték. Ugyanakkor, úgy tűnik, hogy különböző okokból számos kínai tanár akaratlanul vagy tudatosan még mindig viszonylag kevés figyelmet szentel a kiejtés tanításának. Ez a hozzáállás ellentétben áll a hallgatók véleményével: a szerző által 2012 őszen az ELTE és a PPKE hallgatói között, szűk körben kiosztott kérdőívek értékelése azt mutatja, hogy a kezdő hallgatók 100%-a úgy gondolja, hogy egy idegen nyelv tanulásában a kiejtés oktatása fontos szerepet tölt be, 15%-uk pedig úgy gondolja, hogy ez a legfontosabb. Ugyanakkor a mandarin kínai kiejtésbeli sajátosságainak köszönhetően, a kiejtés tanításának hatásai nem érzékelhetőek olyan gyorsan, mint a szókincs és a nyelvtan tanításának hatásai. Ennek eredményeképpen a hallgatók, tudatosan vagy öntudatlanul, hajlanak arra, hogy tanulásuk során a hangsúlyt a szókincs és a nyelvtan „biztonságosabb talajára” helyezték.

FELHASZNÁLT IRODALOM

- Bowen, T. & Marks, J. 1992. *The pronunciation book: Student-centered activities for pronunciation work*. Harlow: Longman.
- Cheng Tang 程棠 1996. „Duiwai hanyu yuyin jiaoxue zhong de jige wenti 对外汉语语音教学中的几个问题.” *Yuyan jiaoxue yu yanjiu* 语言教学与研究 3: 4–17.
- Cheng Tang 程棠 2000. *Duiwai hanyu jiaoxue mudi yuanze fangfa* 对外汉语教学目的原则方法. Beijing: Huayu chubanshe.
- Dalton, Ch. – Seidhofer, B. 1994. *Pronunciation*. Oxford: Oxford University Press.
- Ellis, R. 1997. *Second Language Acquisition*. Oxford: Oxford University Press.
- Gu Zheng 顾箬 – Wu Zhongwei 吴中伟 2005. „Liuxuesheng rumen jieduan yuyin jiaoxue yanjiu 留学生入门阶段语音教学研究.” *Yunnan shifan daxue xuebao* 云南师范大学学报 3.2: 1–6.
- Hartley, B. & Viney, P. 1978. *Streamline Departures*. Oxford: Oxford University Press.
- Jiao Liwei 焦立为 2001. „Xiandai yuyinxue de fangxiang – fang Lin Tao jiaoshou 现在语音学的方向——访林焘教授.” *Yuyan jiaoxue yu yanjiu* 语言教学与研究 2: 41–46.
- Kenworthy, J. 1987. *Teaching English pronunciation*. London and New York: Longman.
- Krashen, S. 1981. *Second language acquisition and second language learning*. Oxford: Pergamon.
- Liu Xun 刘珣 2000. *Duiwai hanyu jiaoyuxue yinlun* 对外汉语教育学引论. Beijing: Beijing yuyan wenhua daxue chubanshe.

- Liu Xun 刘珣 2002. *Xin shiyong hanyu keben* 新实用汉语课文 (*New Practical Chinese Text-books*). Beijing: Beijing yuyan wenhua daxue chubanshe.
- Lü Bisong 吕必松 2007. *Hanyu he hanyu zuowei di'er yuyan jiaoxue* 汉语和汉语作为第二语言教学. Beijing: Beijing daxue chubanshe.
- Mackey W. 1965. *Language teaching analysis*. London: Longman.
- Mao Shizhen 毛世桢 2002. „Guanyu duiwai hanyu yuyin jiaoxue de fansi 关于对外汉语语音教学的反思.” In: Wu Bilian 吴碧莲 (ed.) *Duiwai hanyu jiaoyan luncong* 对外汉语教研论丛 2. Shanghai: Huadong shifan daxue chubanshe.
- Meng Zimin 孟子敏 1997. „Duiwai hanyu yuyin jiaoxue zhong shiyong ‘hanyu pinyin fang’an’ de jige wenti 对外汉语语音教学中使用《汉语拼音方案》的几个问题.” In: Zhao Jinming 赵金铭 (ed.) *Yuyin yanjiu yu duiwai hanyu jiaoxue* 语音研究与对外汉语教学. Beijing: Beijing yuyan wenhua daxue chubanshe.
- Porter, D. – Garvin, S. 1989. „Attitudes to pronunciation in EFL.” *Speak Out!* 5: 8–15.
- Schmidt, R. 1990. „The role of consciousness in second language learning.” *Applied Linguistics* 11: 129–158.
- Sheng Yan 盛炎 2006. *Yuyan jiaoxue yuanli* 语言教学原理. Chongqing: Chongqing chubanshe.
- Skinner, B. 1957. *Verbal behaviour*. New York: Appleton-Century-Crofts.
- Zhang Hesheng 张和生 2006. *Hanyu keyi zheyang jiao – yuyan yaosu pian* 汉语可以这样教——语言要素篇. Beijing: Shangwu yinshuguan.
- Zhao Jinming 赵金铭 2007. *Duiwai hanyu jiaoxue gailun* 对外汉语教学概论. Beijing: Shangwu yinshuguan.
- Zhao Jinming 赵金铭 1985. „Jianhua duiwaihanyu yinxi jiaoxue de keneng he yiju 简化对外汉语音系教学的可能和依据.” *Yuyan jiaoxue yu yanjiu* 语言教学与研究 3: 62–75.
- Zhang Weijia 张维佳 2001. „Hanyu pinyin xide zhong de hanzi yin jieru 汉语拼音习得中的汉字音介入.” *Shanxi jiaoyu xuyuan xuebao* 陕西教育学院学报 4: 55–60.
- Zhang Yajun 张亚军 1990. *Duiwai hanyu jiaoxuefa* 对外汉语教学法. Beijing: Xiandai chubanshe.
- Zhou Fang 周芳 2006. „Duiwai hanyu yuyin yanjiu yu yuyin jiaoxue yanjiu zongshu 对外汉语语音研究与语音教学研究综述.” *Yunnan Shifan Daxue xuebao* 云南师范大学学报 4.2: 74–76.

BIRTALAN ÁGNES

CAGĀN ÖWGÖN ÉS SHOU XING ÚJABB ADATOK A FEHÉR ÖREG MITOLÓGIÁJÁHOZ

Kedves Tanár Úr!

Többek között ezzel a tanulmánnyal is szeretném megköszönni a klasszikus kínai órákat, melyeken, bár nagyon erős tempót diktált, lelkesen vettünk részt Dobrovits Mihállyal – egy ideig.

BEVEZETŐ

Jelen tanulmány egy olyan nagyobb szabású kutatás¹ részét alkotja, melynek célja a mongol mitológia újrendszerezése és újraértelmezése. Az elmúlt évtizedekben több magyar (Lőrincz)² és nemzetközi mítoszelemzés (például Šarakšinoa, Heissig, Dulam stb.)³ látott napvilágot, és nagyszámú tanulmány is megjelent – egy-egy mitológémának vagy mitológiai alaknak szentelve. Ehhez a nemzetközi kutatási trendhez kapcsolódva adtam ki a mongol népvallás mitológiájának enciklopédikus szótárát, mely a németországi Klett-Cotta Kiadó sorozatában jelent meg.⁴ Bár a mongol népek mitológiájának korai írott és tárgyi forrásai szűkösek,⁵ az elmúlt évtizedekben nagy mennyiségű terepgyűjtés került kiadásra.⁶ A legfontosabb új források a folklór- és rituális szöveg-corpora,⁷ valamint a néphagyományok, népszokások részletes néprajzi leírásai. A terepen lejegyzett anyagok között vannak olyanok, melyek jól kiegészítik az eddigi ismereteket, de akadnak olyanok is, amelyek teljesen új megvilágításba helyezik a már ismert adatokat.

¹ A mongol népvallással és mitológiával foglalkozó terepkutatásaimat többször támogatta az OTKA, jelenleg a K 100613 pályázat keretén belül folytatok ehhez a témához kapcsolódó tanulmányokat.

² Lőrincz 1975.

³ Šarakšinoa 1980, Heissig, 1966, 1980, 1987, Dulam 1989.

⁴ Birtalan 2001.

⁵ Részletesen: Birtalan 2001: 893–906.

⁶ A mongolok által lakott valamennyi területen folyik terepkutatás, így a Mongol Köztársaságban, Kína Belső-Mongol Autonóm Területén, Gansu és Qinghai tartományaiban és Xinjiang Ujgur Autonóm Területén, valamint az Orosz Föderációhoz tartozó Burját és Kalmük Köztársaságokban.

⁷ Futaki 2005.

A sok szempontból elemzett, gazdag írásos forrásháttérrel és bőséges képi ábrázolással rendelkező mitikus alakok közé tartozik a Fehér Öreg. Az istenséghez kapcsolódó szöveg- és képi hagyományt legutóbb a Hans Leder (1848–1921)⁸ által gyűjtött, és több európai múzeumban, így a budapesti Néprajzi Múzeumban is megtalálható ábrázolások alapján dolgoztam fel.⁹ A Fehér Öreg alakja igazi szinkretikus jelenség, melyben számos vallási nézet és mitológiai motívum fonódott össze.¹⁰ Jelen tanulmányban röviden összegzem az istenség belső-ázsiai hátterét, és bemutatom kelet-ázsiai (kínai, koreai, japán) mitológiai kontextusát. Zárásul pedig röviden áttekintem az ősz bölcs embernek a mongol műveltségben betöltött szerepét.

A BELSŐ-ÁZSIAI TÖRTÉNETI ÉS MITOLÓGIAI¹¹ KONTEXTUS

A Nagy Mongol Birodalom kialakulásával szükségessé vált egy államvallás felvétele, de megnyílt az út más eszmék számára is, melyek hatottak az eredeti mongol hiedelemvilágra és vallási nézetekre, és így formálói lettek a szinkretikus népvallásnak is. Történeti és politikai okokból az államvallás az ujguroktól, majd ezt követően a tibetiektől átvett buddhizmus lett.¹² De számos más vallás és filozófiai nézet elemei is megtalálhatók – szervesen beépülve – a mongoloknál. A fenti folyamat alakította ki a mongol buddhizmus sajátos arculatát és hozta létre a buddhizált mongol népvallást. A politikai és egyházi elit által hivatalosan gyakorolt államvallás mellett éppen ez a népvallás lett az a rendszer, mely sikerre vitte a buddhizmust, ennek keretében váltak széles körben elfogadhatóvá a buddhizmushoz kötődő vallási struktúrák. Ha a köznép gyakorlatából hiányoztak is (és napjaink terepmunkái alapján hiányoznak ma is) a buddhizmus legfontosabb alaptanításai (például a négy nemes igazság és a nemes nyolcas ösvény tana), a buddhizmus újjászületéséről szóló tanítása, vagy a karmába vetett hit megtalálta helyét a mongol vallási gyakorlatban. A népvallás kialakulásának folyamatát sok összetevő jellemzi, létrejötté vallási és más (például filozófiai) eszmék, nézetek szintézisének köszönhető, melyet részben a hatalom szándéka, részben a tömegek igénye hívott életre. Formálója volt egy-

⁸ A Leder-gyűjtemény anyagairól lásd: Lang 2010.

⁹ Birtalan 2013.

¹⁰ Jelen tanulmány témájához nem tartozik szorosan, de érdemes megemlíteni, hogy kinézete és mitológiai szerepe alapján Szent Miklóssal (Nikolaj Ugodnik) is azonosították a burját területeken (Birtalan 2001: 959).

¹¹ A mítosz meghatározása a belső-ázsiai és szibériai kulturális kontextusban: Birtalan 2001: 899–900, passim.

¹² Sagaster 2007.

mással párhuzamosan a *rational choice* és a hit.¹³ E népvallás külsőségeiben inkább buddhizált rendszer (cf. pantheon, tárgyi világ, a vallásos tisztelet módzatai), tartalmát tekintve viszont sok minden megmaradt a pre-buddhista vallási jelenségek és a sámánizmus világából (cf. a természettel való közelség miatt kialakult viselkedési kódex és taburendszer,¹⁴ a transzcendenssel való kommunikáció bizonyos módjai). Bár kevés az olyan jelenség, melyben a folyamat és a kialakult rendszer szinte valamennyi összetevője megtalálható, a Fehér Öreg alakjában szinte minden fent említett aspektus összegződik. Számos szerző elemezte már a Fehér Öreg szellemet/istenségét,¹⁵ ezért az alábbiakban csak a legfontosabb terminológiai vonatkozásokat, külső jellemzőket és hozzákapcsolódó főbb mitológákat emelem ki.

A Fehér Öreg istenség elnevezései

A Fehér Öreg a mongol nyelvekben az alábbi névváltozatokban ismert: írott mongol (mong.) Čayaγan/Čayan Ebügen, halha Cagān Öwgön, burját (bur.) Sagān Übgen; csak a kalmük (kalm.) nyelv tér el a többi mongol megnevezéstől Cagān Āw „Fehér Atya”, Cagān Awγ, Delkän Cagān Awγ „Fehér Nagybáty”, „Világ[bíró] Fehér Nagybáty”.¹⁶ A mongol buddhista és népvallási hagyomány megőrizte a tibetiből származó elnevezés mongolul kiejtett változatát is: halha Cerendüg (tib. Tshe ring drug),¹⁷ lit. „a hosszú élet hat jele”; továbbá a tibeti nyelvű rituális szövegekben előfordul még rGan-po dkar-po „Fehér Öreg” néven is. Egyes, Mongóliában írt tibeti nyelvű *sādhana*-kban¹⁸ tib. lHa chen tshe ring, halha Lxačincering/Lxačencering „Hosszú életű nagy istenség” néven is említik.

¹³ A bonyolult folyamat és összetevőinek részletes bemutatása egy külön tanulmány feladata, itt csak néhány főbb gondolatot emeltem ki, melyek a Fehér Öreg alakjának értelmezéséhez szükségesek.

¹⁴ Birtalan 2012.

¹⁵ Heissig 1966: 129–139, Heissig 1987: 589–616, Žukovskaja 1994: 611, Pallas 1801: 274, Pozdneev 1887: 84, Taube 1983: 82–83, Sárközi 1983, Birtalan 2001: 958–960, Vinkovics 2003, Kápolnás 2012, Avar 2013.

¹⁶ Cf. mong. *abaya*, halha *awga* „nagybáty, nagybácsi, apai nagybáty, apai ági idősebb férfi rokon”.

¹⁷ Hasonló szerkezetű tibeti istenségnév például: Tshe ring mched lnga „Five Sisters of Long life, protectress of the Dharma, embodied as the Gaurishankar mountain” and Tshe ring drug skor „the six *tshe ring* [*brag tshe ring dang – chu tshe ring, shing tshe ring, mi tshe ring, bya tshe ring, ri dvags tshe ring ste drug*]” cf. http://www.nitartha.org/dictionary_search04.html.

¹⁸ A műfajról cf. Cozort 1996.

A Fehér Öreg a mongol pre-buddhista és népvallási pantheonban

A Fehér Öreghez szóló rituális szövegek és a 18. század végétől egyre részletesebben lejegyzett mitológiai hagyomány alapján rekonstruálható a buddhizmus előtti alakja. A Fehér Öregről alkotott legáltalánosabb elképzelés az, hogy a Természet ura, gazdája az embert körülvevő természeti környezetnek és valamennyi helyszellemnek (mong. *ejen, sabday* stb.), amelyek neki vannak alárendelve. Ez a felfogás valószínűleg a legkorábbi mitikus réteghez tartozhat és ez szintetizálódott a kínai hatásokkal, melyek elsősorban az ikonográfiáját befolyásolták (részletesen lásd alább). A természeti környezet védelme mellett a gazdasági és társadalmi környezet védelmezőjeként is értelmezik, óvja a jószágot, a legelőket és a Tüzzistennel együtt a családi boldogság, gyarapodás és termékenység felett is őrökdi. Hasonló, a buddhizmus által kevésbé átformált istenség ismert a burjátoknál. Orboli Sagān Noyon „Orboli Fehér Úr” rangja „helyszellem” *ežen* (bur.), mitológiai szerepe az erdők és a vadak védelme. Nincs akkora fennhatósági területe, mint a Fehér Öregnek, de külsejében hasonlóságot mutat vele; ősz öreg, aki rénszarvason lovagol, termete a leghatalmasabb fenyőkkel vetekedik.¹⁹

A mongolok úgy nevezett „második” buddhista megtérése során (16–17. század) vált igazán fontossá, hogy a helyi szellemlények és istenségek, azaz a tömegek számára fontos transzcendens jelenségek buddhizálásával megtartsák a mongol népeesség nagyobb részét alkotó pásztorok lojalitását a hatalmi elit valása iránt. Ennek két különösen szemléletes példája a hadistenek kultuszának és a Fehér Öreg tiszteletének az új kanonizált formája, mely később visszahatott a népvallás rendszerére is. Megjelentek azok a mítoszok, melyek a Fehér Öreg megtérését írják le, és utalnak arra is, hogy kiterjedt hatalmát az új vallás szolgálatába állította. Buddhista kanonizálása, integrálása a pantheonba valószínűleg a 18. században Qianlong uralkodása (1735–1796) idején történhetett.²⁰ Ennek azonban nem mond ellent, hogy egy a mongolok vallásáról szóló 19. századi műben *qara šajin-u burqan*, „a Fekete vallás²¹ buddhája”, azaz istenségeként határozzák meg. Olyan lényként, aki a nem-buddhista, a sámánizmushoz kötődő mitológiához és képzetekhez kapcsolódik. A két rendszer párhuzamosan működött és működik ma is egymás mellett, s mindkettő több ponton érintkezik például a pantheon alakjait tekintve.

¹⁹ Birtalan 2001: 1022 (további forrásokkal).

²⁰ A korabeli szöveghagyományról lásd: Futaki 2005, Kápolnás 2012. Futaki a következőképpen tipologizálta a Fehér Öreghez szóló rituális műfajokat „1. incense offering by Mergen Gegen (and variants), 2. incense offering with Tibetan equivalent (and variants), 3. pseudo-Buddhistic sutra (and variants), 4. prayer connected with Wutai mountain worship, 5. a manual for consecration (Buryat), 6. incense offering (Oirat)” (Futaki 2005: 38).

²¹ Banzarov 1891: 1–49, új megközelítésű elemzése: Kollmar-Paulenz 2012.



1. kép. Shou Xing és kísérői. A mongol Fehér Öreg ikonográfiájának egyik forrása az istenség ábrázolása. Forrás: www.myfholgy.info

Bár a Fehér Öregről szóló aitiológiai motívumokban szinte kizárólag a megteréséről esik szó, felfedezhetőek bennük a buddhizmus felvétele előtről származó vonásai is.²²

1. A Fehér Öreg már ősz öregként született. Buddha az anyját büntette 100 éven tartó terhességgel, mert elmulasztotta az alamizsnaadást.²³ További családi vonatkozásairól van olyan adat, mely szerint a Földistennő, Etügen²⁴ férje, vagy hogy testvérek a mítoszokban és a *cam*-rituálékban (lásd alább) sokkal kisebb szerepet játszó, gyakran a Fehér Öreg ellenpontjaként is emlegetett Fekete Öreggel (mong. Qar-a Ebügen, halha Xar Öwgön).

2. A Fehér Öreg mint a Természet ura jelenik meg abban az aitiológiai történetben, melyben Buddha, Ānanda és a tanítványok egy kertben (a mítoszváltozatokban vagy nincs közelebbi megnevezése, vagy Gyümölcsös ligetként említik)²⁵ meglátták az állatokkal körülvett Fehér Öreget. Buddha a látvány hatására felszólította tanítványait, hogy mutassanak tiszteletet iránta (a Fehér Öreg megterítésének, alakja kanonizálásának a mitológémája).

²² A mítoszok részletesebb leírása a források megjelölésével: Birtalan 2001: 958–960.

²³ Az öregben való születés mitológémáját cf. a *Kalevalában*, a Väinämöinenről szóló epizódban.

²⁴ Birtalan 2001: 985.

²⁵ Cf. Jetavana (szkr.) kolostora és az azt körülvevő liget, melyet Anāthapiṇḍika adományozott a Buddhának.

3. Milarepa (tib. *Mi la ras pa*) találkozott a Fehér Öreggel és a Fekete Öreggel, akik éppen egy szarvast üztek. A bölcs meggyőzte a két vadászt, hogy hagyjanak fel az életek kioltásával és kövessék a buddhista Tant (a Fehér Öreg megtérítésének, alakja kanonizálásának a mitológémája).

4. A Fehér Öreg megjelenik a buddhista poklokban is, a Pokol fejedelme, Erlig kán²⁶ mellett vagy helyett ítélkezik a holtak lelkei felett.

A fenti mitológémák több, különböző eredetű motívumot tartalmaznak. A megtérítés motívuma (Buddha vagy Milarepa által) utal a Fehér Öreg fontosságára, kanonizálására; a állatok és a vadászat említése jelzi a buddhizált istenség eredeti szerepét. A Fehér Öreget meg kellett nyerni a buddhizmus számára, be kellett tagozódnia az új, átalakított pantheonba, hogy a hívők sokaságának – immár megváltozott formában – egyik legfontosabb istensége legyen, akinek kultusza az élet szinte minden területét átszövi.²⁷ A Fehér Öreg kanonizálásával olyan lény került a buddhista pantheonba, aki általános védelmező funkcióval rendelkezik, s minthogy a természet mindenható ura szerepét megtérítése után is megtartotta, népszerű istensége lett a házi oltároknak és a természetben állított *obóknak*.²⁸ A szellemlényből (*ejen* „gazda, úr” vagy valamilyen korábbi ma már nem ismert elnevezés) *burqan* (mong.), *burxan* (az élő mongol nyelvek többségében)²⁹ lett, azaz egy istenség rangjára emelkedett, akinek számos szellemlény (mong. *ejen, sabday, šibdeg, lus*) van alárendelve. A szakrális kommunikáció egyik fő részese, az egyik leggyakrabban hívott és kérelt istenség, aki ezzel együtt nagy mennyiségű adományt, felajánlást is kap.

A Fehér Öreg eredeti (?) ikonográfiája

A Fehér Öreg lakhelye, a természeti környezet, a hegyek, hágók, erdők, vagy a füves puszta, a burjátoknál a tajgás hegyvidék (mint például a *Burin-xan* hegy), új neveket kapott a buddhizált szöveghagyományban: például *Ĵimistü* „Gyümölcsös (liget vagy hegy)”, mely a buddhista szövegekből ismert *Jetavana*-ra utal. De sok rituális szövegben ez a hely a *Wutai Shan* hegy (五台山).³⁰ Mindkettő a buddhizált hagyományból ered, a *Wutai Shan* szerepeltetése a kínai

²⁶ Birtalan 2001: 981–983.

²⁷ Napjainkban betöltött szerepéről, cf. Avar 2013: 27–33.

²⁸ Az *obó*kra, a természetben állított oltárookra is elhelyezték az istenség ábrázolását; e hagyományt Pallas a 18. század végén jegyezte fel, cf. Pallas 1801: 274.

²⁹ Az ujjur eredetű kifejezés, mely a Buddhát és a buddhista transzcendens lényeket jelöli általános istenségfogalommal vált a mongol népvallásban, cf. Birtalan 2001: 956–957.

³⁰ Szerepéről a mongol buddhizmusban: Elverskog 2011.

hatást is tükrözi, melyhez az a nézet is kapcsolódik, hogy a Fehér Öreg Mañjuśrī bódhiszattva reinkarnációja.³¹

Az istenség jelenleg ismert ábrázolásának a leírása már a legkorábbi szöveg-hagyományban is magán viseli azokat a jegyeket, melyek a kelet-ázsiai mitológiai kontextusra utalnak; erről az alábbiakban lesz szó. Hogy milyen lehetett eredetileg a külseje? A találgatás könnyen félrevezethet, de párhuzamként a fentebb említett, a buddhista hatások által kevésbé befolyásolt burját Orboli Sagān Noyon-t lehet példaként említeni. Az ősz öregként megjelenített, és hatalmas természetnek elképzelt szellemhez hasonló volt talán a Fehér Öreg eredeti alakja is.

A KELET-ÁZSIAI MITOLÓGIAI KONTEXTUS

Már a fenti rövid összefoglalásból is látható, hogy az írásos és tárgyi emlékekből (ábrázolások) megismerhető Fehér Öreg több mitológiai jelenség vonásai-ból formálódott. Ennek a közismert alaknak a kelet-ázsiai párhuzamait, minde-nekelőtt a kínai hátterét foglalom össze az alábbiakban.³²

A kínai hatás elsősorban az ikonográfián érezhető, de ez visszahatott a szöveg-hagyományra is. A kínai és ahhoz kapcsolódóan a japán és a koreai pantheonban számos olyan transzcendens lény és történeti személy van, akiknek kínai prototípusai hatással voltak a Fehér Öreg alakjának végleges kialakulására: így a taoista bölcsek, a hosszú élet istensége (egy asztrális istenség), a sors- és szerencseistenségek és az arhatok sinizált megjelenése.³³ A témával foglalkozó kutatók elsősorban a Fehér Öreg és a kínai csillagisten Shou Xing/Shou Lao (壽星/壽老)³⁴ lehetséges kapcsolatára hívják fel a figyelmet.³⁵ A mongol istenség szerepe közel áll hozzá, és talán ez volt az alapja annak, hogy ábrázolása is hasonulni kezdett a kínai megjelenéséhez. Az élet, és különösen a hosszú, egészséges élet titkának ismeretét, tudását az istenséggé tett ősz bölcs birtokolja. A kínai mitológia számos példája közül a három „Égitest” (福祿壽) istenségét a következőképpen jellemzik: „Shou Xing a San Xing – a Három Égitest (Fu Lu Shou) egyike. Shou Xing-et (Nanji Laoren-nek, 'a Déli Pólus Öregé'-nek is nevezik) a

³¹ Cf. például az *U dai sang-un oron-ača jalaĵu iregsen čayan Mañjusiri Čayan Ebiügen neretü sudur orosibai* „A Wutai Shanról érkező Fehér Mañjuśrī Fehér Öreg című szútra”, rituálészöveget.

³² A jelenség részletesebb elemzése: Birtalan 2013.

³³ Itt szeretném kifejezni köszönetemet Kardos Tatjánának, a Hopp Ferenc Kelet-Ázsiai Művészeti Múzeum munkatársának, aki segített a párhuzamul szolgáló megfelelő ábrázolások kiválogatásában.

³⁴ „Shou-lao, der Gott des langen Lebens. Er war vorher als der »Alte Mann des Südpols« eine Astralgottheit, unter deren Einfluss sich das Volk friedlicher Zeiten erfreute. Charakteristisch für ihn ist der große kahle Kopf und der Pfirsich als Symbol der Langlebigkeit.” (Christie 1968: 25, 27), továbbá: Vasziljev 1977: 346, Riftin (internetes oldal).

³⁵ Cf. Mostaert 1957 és Hummel 1997.

hosszú élet csillagistenségét már a *Shiji* is említi; a Tang-dinasztia idején ismerték el hivatalosan is mint szerencsehozó oltalmazó istenséget. A három Égitest istenségét gyakran ábrázolják különböző tárgyakon a népi kultúrában is.³⁶ Szerepe szerint ő határozta meg az emberi élet hosszúságát, melyet már a születéskor feljegyzett egy kis táblácskára, de a szülők kitartó imáira meghosszabbíthatta azt.³⁷ (Lásd 1. kép.)

Egyes *arhatok* (*luohan*) és taoista bölcsek alakjai is hatással lehettek a Fehér Öreg ikonográfiájának kialakulására, mint például: „Li Tieguaí (李鐵拐), egyike a nyolc taoista halhatatlannak. A Yuan-dinasztia idején élt, varázserővel rendelkezett és a holtakat is képes volt felébreszteni a tökhéj edényében hordott gyógyírjával.”³⁸

A mongol Fehér Öreghez hasonló alakok megtalálhatók a japán és a koreai³⁹ mitológiában is, s ezekben az istenségekben szintén szintetizálódott a hagyományos elképzelés és a kínai hatás.

Kettő vagy még inkább három a japán Hét Szerencseistenség (Shichi Fukujin 七福神) közül hasonlóságot mutat a sinizált mongol Fehér Öreggel szerepüket és kinézetüket tekintve is: Fukurokuju (福祿寿 a bőség, boldogság és hosszú élet istensége), Jurōjin (寿老人 a bölcsesség istensége), és bizonyos szempontból talán Hotei (布袋) is idekapcsolható.⁴⁰ A Fehér Öreg kísérőjeként gyakran megjelenített szarvas, Fukorokuju és Jurōjin hátasa is (fehér, illetve fekete szarvas formájában).⁴¹ A koreai sámánizmusban és buddhizmusban is kiemelten fontos hegyisten Sanshin (山神, 산신)⁴² szerepe és ábrázolása is egészen közeli párhuzamot mutat a Fehér Öregével. Alakjának érdekessége továbbá, hogy jól azonosítható hagyományok jelennek meg képi ábrázolásain, mint a sámánista-buddhista, a taoista vagy a konfuciánus – elsősorban a viselet és az attribútumok tekintetében.⁴³ Népszerűségét mutatja a Korea-szerte neki emelt szentélyek (kor. Sanshin *dang*) sokasága, melyek a buddhista kolostorok falain belül is helyet kaptak. A szarvas mellett a Fehér Öreg másik fontos kísérője a tigris, a koreai ábrázolásokon is elmaradhatatlan. A mongol tangkákon és faszobrokon a tigris vagy maga valójában, vagy mint az istenség derékaljának és csizmájának tigrisbőr alapanyagként jelenik meg. A koreai Sanshin követé, mediátora a tigris, mely a képi ábrázolásokon a legtöbbször mintegy körülöleli az ülő istenséget (lásd 2. kép).

³⁶ Verellen 1994: 817. Menshikov 1988, Nr. 62.

³⁷ Christie 1968: 109.

³⁸ Christie 1968: 25–26.

³⁹ Cf. Vos 1994, Meesi 2010.

⁴⁰ Az istenségek ábrázolása: <http://onmarkproductions.com/html/hotei.shtml> (2012. 05. 06.).

⁴¹ Chiba 1966, idézve az alábbi honlapon: <http://www.onmarkproductions.com/html/jurojin.shtml>.

⁴² Sorensen 1989: 19, 20–21, XLI, XLVII; továbbá Hummel 1997.

⁴³ Részletesen cf. Mason 1999.



2. kép. Sanshin, a koreai mitológia hegyistene taoista köntösben, mellette kísérője, a tigris.
Forrás: www.sacredsites.com

A Fehér Öreg buddhizált (sinizált) ikonográfiája

Korábbi tanulmányomban⁴⁴ részletesen vizsgáltam a szöveghagyomány és az ikonográfia kapcsolatát, ezért itt csak röviden idézek egy, korábban nem vizsgált, de motívumaiban hasonló ojrát szövegrészletet, mely az istenség kinézetét írja le.⁴⁵

*2.a. (1–5) Yekede cayiqsan cayān
debił ümüsiqsən ɣartān
kluyin tergütü tayaq bariq=
san tiimi nigen öböğön kümü=
ni üzün bui.:*

Nagyon csillogó fehér köntöst viselt és kezében sárkányfejes botot tartott; egy ilyen öregembert látott meg [Buddha].

⁴⁴ Birtalan 2013.

⁴⁵ *Cayān öböğöni sang oroşibai*. In: Digital Library for International Research Archive, Item #11411, <http://www.dlir.org/archive/items/show/11411> (2013. 09. 01.).

A Fehér Öreg ikonográfiai megjelenítését, pontosabban annak kínai és tibeti típusát részletesen leírta Robert Beer.⁴⁶ Ez alapján a mongol ábrázolások alap-típusa a kínai változatot követi, de ezen túllépve kialakult néhány sajátos mongol típus is. Például a burjátoknál a fejfedője minden más ábrázolástól (beleértve a kelet-ázsiai párhuzamokat is) eltérő.⁴⁷ Emellett népszerű volt a mongoloknál a fából vagy agyagból megformált Fehér Öreg kétféle ábrázolása: vagy önállóan, vagy egy jelenetbe beillesztve, melyben állatkísérői veszik körül.⁴⁸ A kisplasztikákon általában hangsúlyosabb a mongol jelleg, gyakran mongol köntösben (mong. *degel*, halha *dēl*) és mongol csizmában (mong. *yutul*, halha *gutul*) ábrázolják.

De a legtipikusabb jelenet, melyet tangkákön, *caklikon*⁴⁹ megjelenítve ábrázolnak, az istenség kínai gyökerű ikonográfiáját idézi. A mongol Fehér Öreg fehér szakállú, többnyire nagyon magas homlokú, tar fejű, köntöse és fejfedője a képeken gyakran erőteljesen stilizált kínai taoista szerzetesi viseletet (színe fehér vagy kék) idéz. A kisplasztikákon és a tangkákön is megjelennek a kínai szimbolikából kölcsönzött jelképek, a hosszú élet (halhatatlanság) hat szimbóluma: maga a hosszú életű bölc, a dúsan termő fa (általában barack, NB! világfa a hagyományos mongol mitológiában), a szarvas- vagy antiloppár (NB! a Dzsingiszidák totemisztikus őse), a daru- vagy más vízimadárpár (NB! például a hattyú is előfordul a burjátoknál totemisztikus ősként), vízesés a jelenet hátterében, szikla és (remete)barlang (NB! a Földanya méhének tartott sziklahasadékok, barlangok a hagyományos mongol mitológiában). Attribútumai a sárkányfejes bot, mely a mongolisztikai szakirodalomban elterjedt nézettel ellentétben, nem sámánbot, hanem a kínai párhuzamokból ismert mitikus alakoktól átvett jelkép (lásd 3. kép). A boton általában felismerhetően megtalálható egy tőkhéj flaska, mely a taoista bölcsek kelléktárgya is, mellette egy *pustaka*-könyv.⁵⁰ A tibeti ábrázolástípusról átkerül a nagy szemű 108-as buddhista olvasó, melyet többnyire a jobb kezében tart (lásd 4. kép). A kínai mitikus hagyományt tükröző ábrázolások legfontosabb buddhista szereplője Amitāyus „Örökéletű” bódhiszattva (Amitābha emanációja, vörös testszínnel, mirobalanos kancsóval a kezében),⁵¹ mely a hosszú élet istenségének buddhista megtérítésére utal. Amitāyus a tangkák és *caklik* bal felső sarkában helyezkedik el. Így a szokásos

⁴⁶ Beer 2004: 96–97, plate 58 és 59.

⁴⁷ Például Sagān Übgen (Rgan bo [sic!] dkar po) egy 18. századi tangkán (Baldanzapov 1995: 152.).

⁴⁸ Részletes ikonográfiai elemzés: Birtalan 2013.

⁴⁹ Tib. *cak [li]*, kisméretű, esetenként eléggé elnagyolt ábrázolással készült festmény, gyakran fordul elő a házi oltárokon.

⁵⁰ Shou Xing és Jurōjin is hasonló botot hord magánál, melyhez egy irattekercs van erősítve, benne az emberek tetteinek a felsorolásával (Vasziljev 1977: 346). Cf. a Fehér Öreg szerepe és attribútumai a pokolban mitológiámát.

⁵¹ Tibeti mongol alakjáról cf. Kollmar-Paulenz 2002: 1214.



3. kép. A Fehér Öreg a hosszú élet jelképeivel körülvéve: szarvas- és darupár, vízesés és sziklabarlang, gyümölcstermő fa. A Mongóliából származó *cakli* bal felső sarkában Amitájus bódhiszattva kezében a mirobalános kancsóval. A Fehér Öreg baljában tartott sárkányfejes bothoz könyv és tökhéj flaska van erősítve.
Forrás: Néprajzi Múzeum Leder-gyűjtemény (Nr. 56102)



4. kép. A Fehér Öreg mongolos stílusú ábrázolása, jobbjában olvasó; a (burját) mongol *dél-* szabású köntös és a tigrisbőr csizma is jól megfigyelhető a szobrocskán.
Forrás: Néprajzi Múzeum Leder-gyűjtemény (Nr. 59759)

ábrázolásokon mindhárom hagyomány jelen van, mely formálta a Fehér Öreg alakját: az eredeti képzetek, a kínai mitikus hagyomány és a buddhizmus is. (Lásd 3. és 4. kép.)

Az ősz bölcs tisztelete a mongol társadalmi és kulturális kontextusban

Az idősebb nemzedékkel való bánásmód sokat elárul egy társadalom vagy egy társadalmi csoport minőségéről. Természetesen vannak olyan kényszerítő körülmények, melyek felülírhatják az etikai kódexet,⁵² de a társadalmi hagyomány Belső- és Kelet-Ázsiában magasra helyezi a legnagyobb tudás birtoko-

⁵² Birtalan 2001: 984.



5. kép. A Fehér Öreg színre lép az ulánbátori Daščoilin-kolostor *cam*-előadásán. Attribútumai közül jól megfigyelhetők a sárkányfejes bot és az olvasó. Forrás: Expedíciós archívum, fotó Báthori Péter 2006

sait, akik a következő nemzedékek mesterei és ismerői a hosszú élet⁵³ titkának is. A Fehér Öreg mellett fontos mitológiai szereplők a bölcs nagyanyák, mint a burját mitológiában Manzan Gürme és Mayas Xara, akik gyakran segítik tanácsaikkal az istenek fiatalabb nemzedékét.⁵⁴ Az alábbiakban a mongol hagyományból emelnék ki néhány példát arra vonatkozólag, hogy mi a szerepe a mítikus Fehér Öreghez hasonló alakoknak. A mongol eposzok visszatérő szereplője Agsagaldai (halha),⁵⁵ a tanácsadó ősz öreg lovász (nagyon ritkán esetleg negatív attitűddel), aki a hős egyik fontos segítője. *A mongolok titkos története* megem-

⁵³ A bölcs öregek európai kultuszának kiváló összegzése: Minois 1989: 9.

⁵⁴ Birtalan 2001: 1011.

⁵⁵ Cf. kazak, kirgiz *aqsaqal/aksakal* „fehér szakállú”. A mongol eposzok motívumtipológiájában a 7.1.3. alatt található (7. Helfer und Freunde) Heissig 1988: 850.



6. kép. A Fehér Öreg szórakoztatja a közönséget deviánsnak mutatott viselkedésével a Daščoilin-kolostor *cam*-előadásán. Jól látható tigrisbőr utánzat csizmája.

Forrás: Expedíciós archívum, fotó Báthori Péter 2006

lékezik több *ebügen*-ről („öregapó, öreg”), akik különböző szempontokból formálói a mongolok történetének, szakrális életének, mint Čaraka ebügen, Üsün ebügen⁵⁶ etc.

A Fehér Öregnek van még egy aspektusa, melyben valószínűleg szintén több hagyomány is keveredik, ez pedig a tibeti eredetű, de a mongolok között is népszerű *cam*-rituálékon (tib. *cham*, mong. *čam*) betöltött szerepe. A *cam*, a buddhista kolostorok ünnepi hagyománya, lényege az ártalmak, a nemtudás és rossz felett aratott győzelem. A negatívumokat jelképező tésztafigurát egy számos istenséget felvonultató táncrituálé során semmisítik meg jelképesen (mong. *sor jalaqu*, halha *sor jalax*).⁵⁷ A Fehér Öreg ebben nemcsak mint termékenységitenség jelenik meg, hanem ő a *clown* is az előadás során. Időnkénti felbukkanásával oldja az ártó erők elpusztításának komoly szertartását, különösen, amikor a társadalmilag elfogadott normákkal szembehelyezkedve viselkedik, játszsza a részeget, elfekszik a szertartási téren. A nézőkkel – akik számára az ő szereplése a leginkább érthető és felfogható mozzanat – többször kapcsolatba lép, tubákkal kínálja őket, cukrot szór a gyerekeknek. Ha valakit megérint, vagy

⁵⁶ Ligeti 1962, passim; Üsün ebügen a „fehér köntösű” öreg a Dzsingiszida nemzetség őskultuszáért felelős szakrális személy lehetett Uray-Köhalmi 1991.

⁵⁷ Részletesen lásd: Majer 2008.



7. kép. A Fehér Öreg cukrot oszt a gyerekeknek és felnőtteknek a Daščoilin-kolostor *cam*-előadásán. A burjátoknál Szent Miklós alakját is szintetizálták vele.

Forrás: Expedíciós archívum, fotó Báthori Péter 2006

megüt sárkányos botjával, akkor az – úgy tartja a hiedelem – szerencsés és hosszú életű lesz. A termékenységet biztosító funkciója elegyedett a kelet-ázsiai kultúrkörben ismert *buffo* vagy *clown*-szereppel (*chou?* 丑), mely ilyen módon valószínűleg nem volt sajátja a belső-ázsiai hagyománynak. A Fehér Öreg vitalitása, energikus mozgása komikus megnyilvánulásai nagy sikert aratnak a *cam*-rituálékon. (Lásd 5–7. kép.)

A fentiekben csak néhány forrástípust és szerepet emeltem ki annak bizonyításul, hogy az ősz bölcs kiemelt szerepet játszik a mongol társadalomban, melyben magasra értékelik tudását, tapasztalatát, szerepét a közösség életében, s mint a hosszú élet titkának tudója isteni rangra is emelkedett.

FELHASZNÁLT IRODALOM

- Avar Ákos 2013. *A természet és az állatok a hagyományos mongol gondolkodásban*. (PhD disszertáció. Budapest: ELTE, Belső-ázsiai Tanszék.)
- Baldanžapov, C-B. (szerk.) 1995. *Buddijskaja živopis' Burjatii iz fondov Muzeja Istorii Burjatii im. M. N. Hangelova*. Ulan-Ude: Nyutag.
- Banzarov, Dordži 1891. „Černaja vera ili šamanstvo u mongolov.” In: Potanin G. N. (Izd.) *Černaja Vera ili šamanstvo u mongolov i drugija stat'i Dordži Banzarova*. Sanktpeterburg: Tipografija Imperatorskoj Akademii Nauk, 1–46.
- Beer, Robert 2004. *The Encyclopedia of Tibetan Symbols and Motifs*. Chicago – London: Serindia Publications.
- Birtalan, Ágnes 2001. „Die Mythologie der mongolischen Volksreligion.” In: Schmalzriedt, Egidius – Haussig, Hans Wilhelm (Hrsg.) *Wörterbuch der Mythologie. I. Abteilung. Die alten Kulturvölker* 34. Lieferung. Stuttgart: Klett-Cotta, 879–1097.
- Birtalan, Ágnes 2012. „Do not Disturb My Ponds and Lakes, Do not Injure My Swans'. A Human Ecological Approach to Mongolian Shamanic Texts.” In: Kellner-Heinkele, Barbara – Boykova, Elena V. – Heuer, Brigitte (eds.) *Man and Nature in the Altaic World. Proceedings of the 49th Permanent International Altaistic Conference, Berlin July 30 – August 4, 2006*. [Studien zur Sprache, Geschichte und Kultur der Türkenvölker 12.] Berlin: Klaus Schwarz Verlag, 24–36.
- Birtalan, Ágnes 2013. „The White Old Man in the Leder Collections. The Textual and Iconographic Tradition of the Cult of the White Old Man among the Mongols.” In: Lang, Maria-Katharina – Bauer, Stephan (Hrsg.) *The Mongolian Collections. Retracing Hans Leder*. Vienna: Austrian Academy of Sciences (ÖAW) Press, 84–94.
- Chiba, Reiko 1966. *The Seven Lucky Gods of Japan*. Rutland: Vermont Charles E. Tuttle Co.
- Christie, Anthony 1968. *Chinesische Mythologie*. Wiesbaden: Emil Vollmer Verlag.
- Cozort, Daniel 1996. „Sādhana (sGrub thabs): Means of Achievement for Deity Yoga.” In: Cabezón, José Ignacio – Jackson, Roger R. (eds.) *Tibetan Literature. Studies in Genre*. Ithaka, New York: Snow Lion, 331–343.
- Dulam, S. 1989. *Mongol domog jüin dür*. Ulānbātar: Ulsīn Xewlelīn Gajar.
- Futaki, Hiroshi 2005. „Classification of Texts Related to the White Old Man.” In: *Quaestiones Mongolorum Disputatae* I. Tokyo: Association for International Studies of Mongolian Culture, 35–46.
- Heissig, Walther 1966. *Mongolische volksreligiöse und folkloristische Texte aus europäischen Bibliotheken mit einer Einleitung und Glossar*. [Verzeichnis der orientalischen Handschriften in Deutschland. Supplementband 6.] Wiesbaden: Franz Steiner Verlag GMBH.
- Heissig, Walther 1980. *The Religions of Mongolia*. London and Henley: Routledge and Kegan Paul.
- Heissig, Walther 1987. „Einige Bemerkungen zum Kult des Weissen Alten (Čayan ebügen).” In: Gnoli, Gherardo – Lanciotti, Lionello (eds.) *Orientalia Iosephi Tucci Memoriae Dicata* (Serie Orientale Roma LVI, 2). Roma: Istituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente, 589–616.
- Heissig, Walther 1988. *Erzählstoffe rezenter mongolischer Heldendichtung*. II. [Asiatische Forschungen 100.] Wiesbaden: Otto Harrassowitz.
- Hummel, Siegbert 1997. „The White Old Man.” *Tibet Journal* Winter XXII: 59–70.
- Kápolnás Olivér 2012. „Mergen Gegen füstáldozata a Fehér Öreghez.” In: Bárdosi Vilmos (szerk.) *Tanulmányok. Nyelvtudományi Doktori Iskola. Asteriskos I*. Budapest: ELTE BTK, 153–166.
- Kollmar-Paulenz, Karénina 2002. „Die Mythologie des tibetischen und mongolischen Buddhismus.” In: Schmalzriedt, Egidius – Haussig, Hans Wilhelm (Hrsg.) *Wörterbuch der Mythologie. I. Abteilung. Die alten Kulturvölker* 35. Lieferung. Stuttgart: Klett-Cotta, 1101–1273.

- Kollmar-Paulenz, Karénina 2012. „The Invention of „Shamanism” in 18th Century Mongolian Elite Discourse.” *Rocznik Orientalistyczny* 65: 90–106.
- Lang, Maria-Katharina 2010. *Mongolische Ethnographica in Wien. Die Sammlung Hans Leder im Museum für Völkerkunde Wien*. [Veröffentlichungen zur Sozialanthropologie 13.] Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften.
- Ligeti Lajos (ford., szerk.) 1962. *A mongolok titkos története*. Budapest: Gondolat Könyvkiadó.
- Lőrincz László 1975. *Mongol Mitológia*. [Körösi Csoma Kiskönyvtár 14.] Budapest: Akadémiai Kiadó.
- Majer Zsuzsa 2008. „A cam tánc hagyományának felélesztése Mongóliában.” *Keréknymok, Orientalisztikai és buddhológiai folyóirat* 2008/Tél: 37–72.
- Mason, David A. 1999. *Spirit of the Mountains. Korea's San-shin and Traditions of Mountain Worship*. New Jersey, USA: Hollym International.
- Mecsi, Beatrix 2010. „The Representations of the Lonely Saint (Dokseong) in Korea's Buddhist Monasteries.” In: Häussler, Sonja – Csoma, Mózes (eds.) *Proceedings of the International Conference Dedicated to the Twentieth Anniversary of Diplomatic Relations between Hungary and the Republic of Korea (1989–2009)*. Budapest: Eötvös Kiadó, 77–88.
- Menshikov, Lev 1988. *Chinese Popular Prints*. Leningrad: Aurora Art Publisher.
- Minois, George 1989. *History of Old Age: From Antiquity to the Renaissance*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Mostaert, Antoine 1957. „Note sur le culte du Vieillard Blanc chez les Ordos.” In: Farkas, Julius von – Pritsak, Omeljan (Hrsg.) *Studia Altaica. Festschrift für N. N. Poppe zum 60. Geburtstag*. [Ural-Altäische Bibliothek 5.] Wiesbaden: Otto Harrassowitz Verlag, 108–117.
- Pallas, Peter Simon 1801. *Sam[m]lungen historischer Nachrichten über die mongolischen Völkerschaften* II. St. Petersburg: Kaiserliche Akademie der Wissenschaften.
- Pozdneev, A. 1887. *Očerki byta buddijskih monastyrej i buddijskogo duhovenstva v Mongolii v svyazi s otnošenijami sego poslednego k narodu*. Sanktpeterburg: Tipografija Imperatorskoj Akademii Nauk.
- Sagaster, Klaus 2007. „The History of Buddhism among the Mongols.” In: Heirman, Ann – Bum-bacher, Stephan Peter (eds.) *The Spread of Buddhism*. [Handbook of Oriental Studies. Handbuch der Orientalistik. Section Eight, Central Asia Vol. 16.] Leiden – Boston: Brill, 379–432.
- Sárközi, Alice 1983. „Incense-Offering to the White Old Man.” In: Sagaster, Klaus–Weiers, Michael (Hrsg.) *Documenta Barbarorum. Festschrift für Walther Heissig zum 70. Geburtstag*. [Veröffentlichungen der Societas Uralo-Altica Band 18.] Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 359–367.
- Šarakšinova, N. O. 1980. *Mify burjat*. Irkutsk: Vostočno-Sibirskoe Kniznoe Izdatel'stvo.
- Sorensen, Henrik Hjort 1989. *The Iconography of Korean Buddhist Painting*. [Iconography of Religions XII, 9.] Leiden – New York – København – Köln: Brill.
- Taube, Erika – Taube, Manfred 1983. *Schamanen und Rhapsoden. Die geistige Kultur der alten Mongolei*. Leipzig: Koehler und Amelang.
- Uray-Kóhalmi, Käthe 1991. „Böge und Beki; Schamanentum und Ahnenkult bei den frühen Mongolen.” In: *Varia Eurasatica. Festschrift für Professor András Róna-Tas*. Szeged: Department of Altaic Studies, 229–238.
- Vasziljev, L. Sz. 1977. *Kultuszok, vallások és hagyományok Kinában*. Budapest: Gondolat Könyvkiadó.
- Verellen, Franciscus (unter Mitarbeit von) Gyss-Vermande, Caroline – Shum, Wing-Fong 1994. „Die Mythologie des Taoismus.” In: Schmalzriedt, Egidius – Hauszig, Hans Wilhelm (Hrsg.) *Wörterbuch der Mythologie. Die alten Kulturvölker* 26. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Vinkovics, Judit 2003. „Life-protecting Deities and Personal Protecting Deities in Folk Buddhism.” In: Kelényi, Béla (ed.) *Demons and Protectors. Folk Religion in Tibetan and Mongolian Buddhism*. Budapest: Ferenc Hopp Museum of Eastern Asiatic Art, 89–92.

- Vos, Frits 1994. „Die Mythologie der Koreaner.” In: Schmalzriedt, Egidius – Haussig, Hans Wilhelm (Hrsg.) *Wörterbuch der Mythologie. Die alten Kulturvölker* 24. Stuttgart: Klett-Cotta, 389–435.
- Žukovskaja, N. L. 1994. „Cagaan Ubgun.” In: Tokarev, S. A. (izd.) *Mify narodov mira*. II. Moskva: Sovetskaja Enciklopedija, 611.

Internetes anyagok

- Elverskog, Johan 2011. „Wutai Shan, Qing Cosmopolitanism, and the Mongols.” *Journal of the International Association of Tibetan Studies* 6: 243–274. <http://www.thlib.org/collections/texts/jiats/#!jiats=/06/elverskog/b3/> (2012. 08. 01.).
- Nitartha. *Online Tibetan English Dictionary*.
http://www.nitartha.org/dictionary_search04.html (2013. 06. 27.).
- Oirad variants of the White Old Man-texts. In: *Tod Nomin Gerel Digitalization Project Complete*. „*Cayān öbgöni sang orošibo?*” In: Digital Library for International Research Archive, Item #11411, <http://www.dlir.org/archive/items/show/11411> (2013. 09. 01.). <http://www.dlir.org/archive/orc-exhibit/items/browse/collection/7>
- Riftin, B. L.: *Šou sin*. <http://www.mifinarodov.com/sh/shou-sin.html> (2013. 08. 17.).
- The Seven Lucky Gods of Japan*. <http://www.onmarkproductions.com/html/jurojin.shtml> (2012. 06. 11.).

PAPP MELINDA

A KORAI GYERMEKKOR RÍTUSAI JAPÁNBAN ÉS A HOZZÁKAPCSOLÓDÓ HAGYOMÁNYOS NÉPI HITVILÁG

A jelen tanulmány célja, hogy a hagyományos Japánban létező gazdag és sokszínű rítuskultúra egy szeletét bemutassa, mégpedig a kora gyermekkort végigkísérő rítusok példáján keresztül. A cikk tárgyát képező rítusokat a szakirodalom az átmeneti rítusok kategóriájába sorolja, ezen belül is a gyermekkori korai szakaszához fűződő ünnepi szokások csoportjába.¹

A cikkben leírt rítusok és ünnepi szokások többsége egy ma már letűnt világ emlékeinek tűnhetnek. A kép azonban sokkal árnyaltabbá válik, ha arra gondolunk, hogy a gyűjtések nagy része, amelyek forrásként szolgáltak a jelen tanulmányhoz, a huszadik század ötvenes és hatvanas éveiből származnak. Habár 1868 után a Meiji-restaurációval Japánban is beindultak a modernizációs folyamatok, és az ezzel járó iparosítás és urbanizáció, a japán vidék még sokáig megőrizte – legalábbis részleteiben – azt az életmódot, amely jellemezte a falusi közösségeket a Meiji-kor előtt. Az 1960-as évektől kezdődően, a nagymértékű gazdasági változások következtében ez a hagyományos életmód fokozatosan felbomlott, és ezzel a hagyományos rítusok és ünnepi szokások túlnyomó része is egy időre feledésbe merült. Az 1990-es évek végétől azonban egy érdekes jelenségnek lehetünk tanúi. Az „elfeledett” rítusok egy része lassanként újra megjelenik a japánok ünnepkultúrájában, sőt néhányuk nagy népszerűsége tesz szert. A jelenség háttérében egyes kutatók a média (folyóiratok, újságok), reklámpiac és egyes iparágak érdekeinek hatását vélik felfedezni.² Ezeket az elméleteket alátámasztani tűnnek az olyan elemzések, amelyek a mai rítusformák jelentésének értelmezését veszik célul.³ A probléma az ilyen elemzésekkel egyrészt a témával foglalkozó tanulmányok alacsony száma. Másrészt a japán kutatók többsége a jelenkor rítusainak tanulmányozásánál a hagyományos interpretációkból indul ki, tehát azokból a kutatásokból és elméletekből, amelyek a hagyományos falusi közösségek rítuskultúráját dolgozták fel, és amelyeknek a hatvanas évek előtti időszakban gyűjtött anyag volt a forrása. Összevetve a ma ünnepelt rítusok jelentéstartalmát és formáját a néprajzi tanulmányokban leírt

¹ Az átmeneti rítusok, „rites de passage” kifejezést a 20. század elején Arnold van Gennep belga antropológus vezette be a szakirodalomba azoknak a rítusoknak és ünnepeknek az összefoglaló megjelölésére, amelyek az egyén vagy közösség életének fontos fordulópontjaihoz kötődnek.

² Shintani et al. 2003: 30.

³ Lásd például Ishii Kenji munkáját a modern japán család ünnepeiről. Ishii 2009.

és elemzett tradicionális rítusokkal, a jelenkor ünnepei kiüresedett, felszínes és főképpen elüzletiesedett „fogyasztói” rítusoknak tűnhetnek.⁴ Annál is inkább, mivel az az életszemlélet, amely a múlt falusi közösségeinek sajátja volt, és ami a szokásainak, ünnepkultúrájának a bázisát adta, csak nyomokban fedezhető fel a mai japán társadalomra jellemző világszemléletben. Ennek ellenére nem osztozom azon a véleményen, hogy a mai japán család ünnepei csak a fogyasztásról szólnának. Minden kulturális és szociális formát és jelenséget az adott kor társadalmi viszonyai határozzák elsősorban meg, ebből kifolyólag állandó változás tárgyai. Ez igaz az olyan kulturális formára is, mint a rítus, amelynek egyik legfontosabb sajátossága az „állandóság”, „ismétlés” és „felismerhetőség”.⁵ A forma állandósága azonban nem feltételezi a jelentéstartalom változatlanóságát – ami fordítva is érvényes –, ezért is szükséges elővigyázatosan közelíteni a rítusok értelmezéséhez.

Ahhoz azonban, hogy a jelenkor rítuskultúráját egy adott kultúrközegben elemezni tudjuk, ismerni kell a múlt hagyományait, amelyekkel a ma szokásai valamiképpen összefüggésben vannak. Így a jelen tanulmányban a néprajzi gyűjtésekben leírt és a néprajztudományi szakirodalom által értelmezett rítusok egy konkrét csoportjával fogok foglalkozni, és majd egy későbbi tanulmányban szeretném részletesebben tárgyalni azokat a változásokat, amelyek a modern japán társadalom egyes ünnepformáit érintik.

NÉHÁNY MEGJEGYZÉS A TERMINOLÓGIÁHOZ

Magának a rítus fogalmának pontos meghatározása gyakran nehézségekbe ütközik, hiszen a rítusokkal foglalkozó egyes tudományágak, mint például a néprajz, vallástörténet, antropológia, szociológia vagy a pszichológia, a rítus más és más aspektusait emelik ki. Az egyes tudományágak saját tudományág-specifikus rítusdefiníciókat használnak, ezért gyakorlatilag nem létezik a rítus fogalmának egy általánosan elfogadott meghatározása. A problémát nehezíti, hogy a rítus kifejezésnek nagyon széles jelentéstartománya van, így használata még a szakirodalomban is gyakran következtelen. Ennek ellenére elfogadható az a leírás, amely a rítust egy olyan összetett kifejezési formának vagy cselekvéssorozatnak tekinti, amelynek meghatározott és kötött formája és kerete van időben és térben, végrehajtása rendszeres, ismétlődő formában történik.

Mind a magyar, angol, mind a japán nyelvben több kifejezés is van használatban a rítus megjelölésére. Míg a magyar néprajzi irodalomban „szertartás”, „szertartás-féle szokás”, „ünnep”, „ünnepi szokás”, „népszokás” kifejezésekkel

⁴ Részletesen a jelenségről lásd Papp 2013.

⁵ Definíciókról, rítuselméletéről, annak történelmi fejlődéséről lásd Catherine Bell átfogó munkáját, Bell 2009.

találkozhatunk,⁶ az angol nyelv a „ritual”, „rite”, „ceremony”, „celebration” kifejezéseket használja. E kifejezések használatának köre azonban nincs pontosan körülírva, egymás szinonimájaként jelennek meg a szakirodalomban. A japán nyelvben szintén több kifejezés szolgál a rítus/ünnep/szertartás megjelölésére. *Girei* 儀礼, *gishiki* 儀式, *sairei* 祭礼, *shūgi* 祝儀⁷ mind rítust vagy ünnepi szokást jelöl, de számos egyéb kifejezés is megjelenik a szóösszetételekben, mint például a *nenchū gyōji* 年中行事 (évközi ünnepek) kifejezésben a *gyōji* 行事 szó, amely ünnepi eseményt vagy egyszerűen eseményt is jelöl, a *nenchū gyōji* összetételben azonban a japán néprajzi szakirodalmon belül a rítusok egy meghatározott kategóriáját jelöli.⁸ A konkrét ünnepek megnevezéseiben további szavakat is találhatunk a rítus, illetve ünnep kifejezésére. Ilyen az *iwai* 祝い, *shikiten* 式典, *shiki* 式, *rei* 礼 szavak a *seijinshiki* 成人式 a felnőtté válás ünnepe, az *obi-iwai* 帯祝い, a várandósság hónapjaiban ünnepelt szertartás, a *konrei* 婚禮, az esküvőt jelentő kifejezésekben. Ezenkívül, Yanagida Kunio (1875–1962),⁹ a japán néprajztudomány megalapítója és egyben legnevesebb személyisége, az egyik legismertebb művének a *Nihon no matsuri* címet adta, ahol is a japán hagyományos népi világ rítusait és ünnepeit elemezte.¹⁰ A műben Yanagida a *matsuri* 祭り és *sairei* szavakat használja azoknak a közösségi ünnepeknek, szertartásoknak a megjelölésére, amelyek a nézete szerint az eredetileg kisközösségek és családok által végzett rítusokból váltak az idők során nagy, mindenki számára hozzáférhető nyilvános ünnepekké.¹¹ A mai modern nyelvhasználatban viszont a *matsuri* szót általában a nyilvános nagy fesztiválok esetében használják. Általában nem használatos ez a kifejezés az olyan rítusok megjelölésére, amelyek az egyénhez vagy a családhoz kapcsolódnak. Yanagida etimológiai kitérőt is tett a *matsuri* szó eredetének megmagyarázására. Nézete szerint ez a *maturou* igével van kapcsolatban, amelyre két írásmód is létezik, a 服ふ és 順ふ.¹² A régi japán nyelvben ezeket az igéket a ’szolgál’, ’felsőbb utasítást követ’ vagy ’felkínál/áldoz’ cselekvések megjelölésére használták. Yanagida elmélete szerint a rítusok eredetileg olyan alkalmak voltak, amikor az emberek étel- és italáldozatokat kínáltak fel szertartás keretében az isteneknek. Így a szentélylátogatás is (*mairu* 参る) eredetileg az istentisztelet egy formájaként elsősorban az isteneknek felajánlott szolgálatot és áldozatot jelentette.

⁶ Verebélyi 2004: 11–15.

⁷ A japán írásjegyeket az első előfordulásnál jelzem.

⁸ Suzuki 1999: 510.

⁹ Yanagida nevének írásmódja két olvasatot tesz lehetővé: Yanagida vagy Yanagita. Mindkét verzió használatos az átírásnál. A cikkben a japán nevek átírásánál a japán szabályt követem: családnév – utónév.

¹⁰ Yanagida 1942.

¹¹ Suzuki 1999: 682. Az idézett mű Yanagida 1993. A témáról tovább lásd részletesebben Yamashita 1993: 171.

¹² A *matsuru* szónak több írásmódja is létezik, amelyekből a következő háromnak valószínűleg azonos az etimológiai eredete: 祀る, 祭る, 奉る. Yanagida 1993: 189.

ÁTMENETI RÍTUSOK

Visszatérve a jelen tanulmányban vizsgált rítusok kategóriájához, a huszadik század elején Arnold van Gennep ismerte fel, hogy majd minden kultúra ismer olyan rítusokat, szertartásokat, amelyek az élet egyes fázisaihoz kötődve az átmenetet/változást hivatottak jelölni és hangsúlyozni.¹³ Van Gennep a különböző kultúrák rítusainál közös jellemző vonásokat vélt felfedezni. Ezeket csoportosítva a „rite de passage” gyűjtőnevet adta a kategóriának. Az általa bevezetett fogalmat később a brit neves antropológus, Victor Turner fejlesztette tovább és népszerűsítette a tudományos szakirodalomban.¹⁴ Röviden és jelentősen leegyszerűsítve, van Gennep három jellemző fázisban határozta meg az átmeneti rítusok működésének lényegét: prelimináris (szeparáló), átmeneti (limináris) és posztlimináris (integráló) fázis. Ezek a fázisok megtalálhatók egyugyanazon rítuson belül, vagy a fázisokat különálló rítusok is képviselhetik. A prelimináris fázist jelölő rítus vagy rítusszakasz funkciója kivezetni az egyént az elhagyandó állapotból, és egy átmeneti (limináris) állapotba átvezetni. A harmadik, integráló fázisban következik be az új állapot elfogadása, az integráció. Van Gennep megállapítása szerint az átmeneti rítusok fő funkciója abban mutatkozik meg, hogy megkönnyítik az átmenetet, átsegítik az egyént az emberi élet krízisein, és támogatják mind az egyént, mind az őt körülvevő közösséget a változás, az új helyzet elfogadásában és feldolgozásában.¹⁵

A „rite de passage”-t, az átmeneti rítust a japán szakirodalom két kifejezéssel is jelöli. A „rite de passage” pontos szó szerinti fordítása a *tsūka girei* 通過儀礼, de emellett a *jinsei girei* 人生儀礼 szóösszetételt is alkalmazza a kategóriába tartozó rítusok megjelölésére. A *jinsei girei* kifejezés pontos megfelelője ’életciklus-rítusok’ (life-cycle rituals), és a kettő fogalom megkülönböztetésére, avagy azonosságára, különböző vélemények léteznek a japán kutatók között. Egyes nézetek szerint a japán kultúrkörben az angol „rites of passage” *tsūka girei* fordítása nem fedi az összes Japánban létező és az ebbe a kategóriába tartozó rítusok teljes skáláját, ugyanis számos rítusként ünnepelt népi szokás besorolását nem teszi lehetővé ez a kifejezés. Így például azok az ünnepi szokások, amelyek a gyermekkorhoz (*san’iku girei* 産育儀礼), vagy az ún. szerencsétlen évek hiedelméhez kötődnek (*yakudoshi* 厄年), szintúgy a temetkezési rítusok és szokások besorolása is nehézségbe ütközik.¹⁶ Ezért számos japán kutató a *jinsei girei* kifejezést részesíti előnyben, mivel véleményük szerint ez pontosabban fedi a hagyományos kultúra részét képező életciklushoz kötődő szokásokat és ünnepeket.¹⁷

¹³ Van Gennep 1960.

¹⁴ Lásd egyik fő művét: Turner 1969.

¹⁵ Van Gennep 1960: 60–68.

¹⁶ Shintani 1999: 887.

¹⁷ Onozawa 1999: 118–119.

Fontos megjegyezni azonban azt is, hogy a japán szakirodalomban fennálló terminológiai problémáknak egy másik aspektusuk is van, mégpedig az, hogy a japán szakirodalom nem tesz különbséget a rítus és (ünnepi) szokás között.¹⁸ Példának okáért, a *san'iku girei* 産育儀礼 (szó szerinti fordításban 'gyermeknevelési rítusok') címszó alatt a japán néprajzi szakirodalom mind a gyermekkorhoz kötődő hagyományos szokásokat, mind a rítusokat taglalja anélkül, hogy a kettő között világosan különbséget tenne. Ezzel kapcsolatban Iwamoto felhívja a figyelmet arra, hogy a világos elméleti koncepció hiánya gyakran következtetésekhez vezet a különféle rítusok és szokások besorolásánál és elemzésénél, ezért is lenne szükség egy alaposabb elméleti megközelítésre a japán néprajzi kutatásokon belül.¹⁹

A HAGYOMÁNYOS KOZMOLÓGIA

A japán falusi közösségek szellemi és anyagi kultúráját a tizenkilencedik század végén és a huszadik század elején Yanagida Kunio, majd később az általa vezetett kutatócsoport kezdte gyűjteni és feldolgozni. Yanagida számos írása közül a *Senzo no Hanashi* foglalkozik a hagyományos japán ember világnézetének elemzésével.²⁰ A felvázolt elmélet szerint a japán ember élete egy megszakíthatatlan körforgás részének tekinthető, amely születéstől halálig, majd haláltól az újraszületésig tart. A lélek az istenek világából születik le a fizikai testbe, amelyet majd a halál pillanatában elhagy, hogy az ősök és istenek világába térjen újra vissza. Yanagida számára ez a világnézet a legtökéletesebben az *ie* család-szerkezetben (家制度) került kifejezésre, ahol az élők generációi egy egységet alkottak a már elhunyt és a még meg nem született családtagokkal. Ebből kifolyólag a japán hagyományos közösségekre jellemző rítusok, és ezek közül különösen az átmeneti rítusok elsősorban arra szolgáltak, hogy ennek a folyamatos ciklusnak az egyes fázisait megjelöljék, és az átmenetet a fázisok között segíték és megkönnyítsék.

Yanagida elmélete óriási mértékben meghatározta a következő évtizedek kutatási irányát, ahogy a japán átmeneti rítusok rendszerezését is.²¹ A Yanagida által felvázolt világnézet-elméletet később továbbgondolták. A háború utáni szakirodalomban ezt a mindent felölelő rendszert, amely magába foglalja a ter-

¹⁸ A rítus terminusnak ily módú következtelen használata nemcsak a japán néprajztudomány sajátossága, hanem általában véve érvényes. A rítus kifejezést, amelyet eredetileg főleg vallással kapcsolatban alkalmazták, tudományágtól függően van, aki csak a vallásos-mágikus jelleggel rendelkező rítusformákra használja, mások viszont ennél tágabb értelemben, tehát nem csak a vallásos jellegű szokáscelemeknek jelölésére használják.

¹⁹ Iwamoto 2008: 272.

²⁰ Yanagida 1946.

²¹ Suzuki 1998: 206.

mészeti világot, a halál utáni létet és a földi életet, a *reikon shinkō* 靈魂信仰 kifejezéssel jelölték.²²

Hirofumi Tsuboi egyike azoknak a kutatóknak, akik Yanagida elméletét a japán átmeneti rítusok rendszerezésére is alkalmazták.²³ Tsuboi a rítusokat egy kör alakú térképen tüntette fel, ahol a rítusokat a lélek fejlődésének egyes szakaszaihoz rendelte. Négy fő szakaszt különböztet meg a szerző: az első az emberi lélek felnőtté válása (*seijinka* 成人化), amely a születéstől a házasságkötésig tart. A második szakasz az érettség szakasza (*seijinki* 成人期), amely a fizikai lét halálával ér véget. A harmadik szakasz a *soreika* 祖靈化, az „ősökké válás” ideje, amely a 33. megemlékező rítussal végződik. Végül a negyedik szakasz, a *soreiki* 祖靈期, amely szó szerinti fordításban az ’ősök állapotát’ jelenti, és azt az időszakot öleli fel, amely a lélek újraszületéséig tart.²⁴ Ezt a ciklikus módban szerveződő életszemléletet a szakirodalom *junkanteki seimeikanként* 循環的生命觀 is említi.²⁵

Az egyes fázisok között hosszabb-rövidebb átmeneti állapotok találhatók, amikor is a lélek állapota bizonytalannak tekinthető. Ezek a „határállapotok” a hagyományos világnézet szerint veszélyt képviseltek, mivel a lélek még nem hagyta el teljesen az előző állapotát, de még nem integrálódott tökéletesen és biztonságosan az új állapotába sem. A „marginális”, illetve „küszöb-helyzetekben” kaptak nagy jelentőséget a rítusok és azok a mágikus szokások, amelyek ennek az állapotnak az áthidalását, a bizonytalansággal járó állapot biztonságosabbá tételét szolgálták, segítették. A kora gyermekkort jellemző rítusok többsége is ezt a határállapotot, és az ezzel járó bizonytalanságot voltak hivatottak áthidalni.²⁶ A lélek ciklusának négy fázisából így kettőt az ’érett’ (*seijinki*) állapottal, kettőt a ’növekedés/érés’ (*seijinka*), tehát az ’érett’ állapot felé haladással azonosítanak. Az „érett” állapotot megelőző egy-egy fázisban (a születést és a halált követő fázisok) különösen nagy számban ünnepeltek rítusokat a hagyományos közösségek.²⁷

Röviden összefoglalva, a fent felvázolt elmélet szerint az átmeneti rítusok fő funkciója az volt, hogy az egyént, illetve az emberi lelket végigkísérjék a körfolyamaton. Ugyanakkor, ezek a rítusok egyfajta ellenpólust nyújtottak a rítusok egy másik kategóriájának, az évközi vagy évszakrítusoknak (*nenchū gyōji* 年中行事). Ezek az eredetileg kínai kultúrkörből származó ünnepek a naptári

²² Inoguchi 1978: 1–3.

²³ Tsuboi 1995: 500.

²⁴ Onozawa 1999: 118.

²⁵ Itabashi 2007: 290.

²⁶ Iijima 1991: 42–50.

²⁷ „Hagyományos közösségen” azokat a túlnyomórészt falusi társadalmakat értem, amelyeket még nem alakítottak át jelentősen a modernizációs folyamatok. Ez egyes területeken az 1868, Meiji-restauráció előtti állapotokat jelenti, de általában a második világháború előtti időszakot is még magába foglalja.

évet kísérték végig, szorosan kötődve az évszakok váltásához és az egyes mezőgazdasági tevékenységekhez, ritmust adva a közösség és a benne élő egyén életének. Az évszakünnepek egy másik fontos funkciója volt a hétköznapi és az ünnepnapok elválasztása. Ezzel kapcsolatban a japán néprajzkutatók hangsúlyozzák a *hare* és *ke*²⁸ kettősségének jelentőségét, amelyet itt terjedelmi okokból nem fogok részleteiben ismertetni. Röviden, a *ke* volt az a minőség, amely az aktív, munkával töltött időszakokat, míg a *hare* az ünnepi és egyben pihenést képviselő időszakokat jellemezte a közösség életében. A *haret* úgy is lehetne jellemezni, mint azt az érzést, amely az ünnepi pillanatokat töltötte meg, és amely egyben pozitív életenergiaként volt jelen a hagyományos közösségekben. A munkával töltött időszakok közben szükségszerűen elhasználódott a *ke*, amely egyes elméletek szerint a *ki* (気, tehát 'energia', 'szív', 'lélek', 'erő') szóból ered, és ez fokozatosan a rituális tisztatlanság (*kegare* ケが枯れる)²⁹ állapotát eredményezte.³⁰ A *hare* alkalmak ennek a *kegare* állapotának eltávolítására, és a *ke* felfrissítésére adtak lehetőséget, így ezek a közösség számára elengedhetetlenül fontosak voltak. A közösség jólétét, az istenek áldását biztosította az ünnepek rendszeres elvégzése, tiszteletteljes betartása, és a *hare-ke* időszakok harmonikus váltása.³¹

A ciklikus világnézet négy fázisa és a kapcsolódó rítusok így megfelelőjükre találhatnak a természet rendjében, annak változásaiban, különösképpen a négy évszak váltásában. Ezeket az egymáshoz kapcsolódó világokat nevezi a szakirodalom „kis univerzumnak” és „nagy univerzumnak”, ahol is a két világ állandó interakcióban van egymással, egymást kölcsönösen befolyásolva.³²

A SZÜLETÉS KÖRÜLI IDŐSZAK RÍTUSAI

A fent felvázolt élet- és világszemlélet képezi azt az interpretatív keretet, amelyen belül a japán néprajzkutatók a gyermekkor rítusait elemzik, azok funkcióit magyarázzák. Ezek a rítusok, a szülést megelőző terhesség hónapjaiban végzendő rítusokat is beleszámítva, az első alkategóriáját képezik az általában

²⁸ A *hare* és *ke* szavakat általában a szakirodalom nem *kanjis* írással, hanem a szótagábécék egyikével jelöli, így is hangsúlyozva azt, hogy a szavak etimológiai eredete nem egyértelmű.

²⁹ A ケが枯れる *ke ga kareru* szóösszetétel az említett értelmezésre utal: életenergia (*ke*) felhasználódása/gyengülése.

³⁰ Akata 1979: 83.

³¹ Jól ismert példái ezeknek az ünnepeknek az Új Évi rítusok, a lányok ünnepe (*hina matsuri* 雛祭り), a fiúk ünnepe, *tango no sekku* 端午の節句, az Obon ünnepe (盆), a *tanabata* (七夕). Részletes leírás ezekről az ünnepekről a következő tanulmányokban található: Wakamori, Tarō: *Nenchū gyōji* (1957); Yanagida, Kunio: *Nenchū gyōji oboegaki* (1969); Miyamoto, Tsuneichi: *Minkan reki* (1970).

³² Suzuki 1998: 207.

öt csoportra osztott életciklus-rítusoknak.³³ Maga a gyermekkor és a hozzákötődő szokásrendszer és rítusvilág gyűjtésének és tanulmányozásának kezdetei szintén Yanagida Kunio nevéhez fűződnek.³⁴ Az 1920-as és 1930-as évektől kezdődően a Yanagida által vezetett kutatók a japán vidék számos közösségében térképezték fel a szüléshez és a gyermekneveléshez fűződő népi szokásokat. Létrejött a Kyōdokai nevet viselő tanulmányi csoport azzal a céllal, hogy a századfordulón született emberekről gyűjtsön adatokat a közelmúlt életviteléről és szokásairól.³⁵ Az 1940-es években Segawa Kiyoko és Ōtō Yuki³⁶ folytatta a megkezdett munkát.³⁷

Az említett kutatások mind igazolják, hogy a gyermekkor korai időszakát különösen sok ünnepi szokás és hiedelem övezte. Minél közelebb esett a kérdéses időszak a születéshez, annál gyakoribbak voltak az elvégzendő rítusok, de lényegében ez a periódus egészen a gyerek hétéves koráig tartott. A hetedik életévhez kapcsolódó rítussal (*obitoki*) egyrészt befejeződött a gyermekkor első fontos szakasza, másrészt a gyerek kikerült a család közvetlen hatóköréből, és tagjává vált a közösségen belül működő életkor-csoportok egyikének.³⁸ Ez a csoport a *kodomogumi* volt, amely a falu gyermekeit tömörítette hétéves kortól 14-15 korig. Voltak helyek, ahol a hetedik életkori rítust követően a gyerekeket *mura no ko* 村の子, tehát 'a falu gyermekének' nevezték, ezzel is hangsúlyozva azt, hogy a gyerek átkerült a szűk családi körből a közösség védelmé alá.³⁹ Az egyes életkorok jelentősége nemcsak a népi hitben, hanem a joghagyó-

³³ A kategória többi alcsoportja: a pubertáskorszakhoz kapcsolódó rítusok, a házasságkötés, a *yakudoshi* szerencsétlen évek rítusai és a temetkezési rítusok. Részletesen lásd Yagi 2001.

³⁴ Lásd többek közt Yanagida 1935, 1949.

³⁵ Hara–Minagawa 1996: 12–17.

³⁶ A *Jiyarai* című művében Ōtō Yuki összefoglalta azokat az írásokat, amelyek a múltbeli gyermekkorhoz kötődő szokásokat említették, így például a Tokugawa-korszakból származó *Fūzoku toijōtō* 風俗問状答 (Yashiro Hirokata írása) egészen a Meiji-kori antropológiai és néprajzi folyóiratokig, mint például a *Jinruigaku Zasshi* 人類学雑誌, *Fūzoku Gahō* 風俗画報, *Kyōdo Kenkyū* 郷土研究, *Minzoku to Rekishi* 民族と歴史 (Ōtō 1968:12–13).

³⁷ Míg Segawa a szülés és a gyermekkor köré csoportosuló tabuk és egyéb megkötésekre irányuló szokásokat és hiedelmeket tanulmányozta (Segawa 1973), addig Ōtōnak köszönhető az első összegző tanulmány a gyermekkorhoz köthető szokásokról (Ōtō 1968). 1945 után több kutató is foglalkozott a témával, ezek között megemlítenénk Miyamoto Tsuneichi, Miyata Noboru és Yagi Tōru nevét. A fiatalabb generációból Iijima Yoshiharu foglalkozik behatóbban a témával (Iijima 1991, 1987). Részletes áttekintés a gyermekkorhoz és a gyermekneveléshez fűződő szakirodalomról a következő szerzők műveiben található: Kami 1989; Ishizuka 1978: 120–122.

³⁸ Más néven évkor szerinti szervezeti egységek; a falu életének, társadalmi szerveződésének fontos elemei voltak. Itt szembesültek először a gyerekek a japán közösségi élet szabályaiival, tapasztalatokat szerezhettek a közös felelősség elvéről, a hierarchikusan szervezett kapcsolatszerekekről. A *kodomogumikban* az idősebb gyerekek töltötték be irányító szerepet, ők szervezték a közös játékokat és a csoportnak kijelölt feladatokat teljesítését. A közösségi ünnepeknél a *kodomogumiknak* adott feladatköreik voltak, mint például a tűzifa összegyűjtése, kisebb munkák elvégzése.

³⁹ Himeda 1983: 53.

mányban is megfigyelhető. A három-, hét- és tízéves korhatár megjelenik már a korai joggyűjteményekben is, ahogy erre Sakurai és Yamaji is felhívja a figyelmet.⁴⁰ A császári udvar bonyolult rangrendszerén belül a meghatározott életkorokhoz kapcsolódó rítusoknak valószínűleg fontos szerepük volt a társadalmi elismerés tekintetében.

A hetedik életév hangsúlyos jelentősége nem csak a japán kultúrkörben van jelen. A neves francia történész, Philippe Ariès, kimutatta, hogy Európában a középkorig volt jellemző az a nézet, miszerint a gyermekkort a hetedik életévvel befejezettek tekintették, ekkor történt meg a felnőttek világába való átlépés.⁴¹ Japánban az életkorokhoz fűződő hiedelmekre és nézetekre valószínűleg a kínai yin és yang filozófiarendszer is hatással volt.⁴² A Kínából érkező yin és yang filozófia a Heian-korban kezdte egyre erőteljesebben kimutatni hatását először a magasabb társadalmi rangot képviselők között, majd innen terjedve az alacsonyabb rétegek közé.

A születéstől hétéves korig tartó életszakaszt a hagyományos gondolatvilág különös időszaknak tekintette az ember életében. Ezt a japán nyelvben mindmáig őrzi a következő mondás: *Nanasai made wa kami no uchi* 七歳までは神の内 ('hétéves korig a gyerekek az istenekhez tartoznak').⁴³ A hagyományos világnézet, amely az emberi életet egy nagyobb kozmosz részeként értette, a földi élet kezdetére a lélek szempontjából még mint egy átmeneti állapotra tekintett.⁴⁴ Az átmeneti állapot bizonytalan határállapotnak számított, amikor is sem ide, sem oda nem tartozott még az emberi lélek. Ezt igyekeztek a nagyszámú rítusokkal áthidalni, a gyermeklélek állapotát szilárdítani. A kisgyermeknek istenek világához tartozását látják bizonyítottnak azokban a szokásokban is, amikor is a sintó rítusoknál kisgyermekek kaptak fontos szerepeket. Ilyenkor közvetítőként⁴⁵ szerepeltek a két világ között, az emberek és az istenek világa között.⁴⁶ A gyerek-médiúmokat ünnepi ruhába öltöztették, arcukat kifestették ezekre az alkalmakra. A jelenkori *matsurik*nál is láthatunk gyerekeket hasonló szerepekben.

A jelenség hátterében természetesen sokkal „hétköznapiabb” okokat is találhatunk. A Meiji előtti korokban a nem mindig megfelelő higiéniai és ételmezési körülményekből kifolyólag a csecsemő- és gyermekhalandóság viszonylagosan magas volt, különösen vidéken. Egy kimutatás szerint a Tokugawa-kor utolsó évtizedeiben a megszületett gyerekek huszonöt százaléka nem érte el az ötéves kort.⁴⁷ A kisgyermek élete bizonytalan volt, érthető tehát a család és kö-

⁴⁰ Sakurai 1938: 121; Yamaji 2005: 343.

⁴¹ Ariès 1962: 353.

⁴² Yasui 2000: 12.

⁴³ Lásd többek közt Ōtō 1968; Iijima 1987, 1991; Ishii 2009; Kuraishi 2000.

⁴⁴ Itabashi 2007: 288–291.

⁴⁵ Isteni szándék képviselője (*shin'i no daibensha* 神意の代弁者). Miyata 2007: 33.

⁴⁶ Suzuki 1998: 211.

⁴⁷ Hayami 2010: 186.

zösség aggódása, ahogy az is, hogy különféle rítusok által igyekeztek „biztosítani” az istenek támogatását. A népi szemlélet, miszerint a kisgyermek két világ/állapot közötti létező lények, hangsúlyozta a gyermeki lét „liminális” jellegét.⁴⁸ Iijima rámutat arra, hogy a számos rítus, szokás ennek a liminalitásnak a társadalomba való fokozatos integrálását volt hivatott többek közt segíteni.⁴⁹

AZ ÉLET KEZDETE ÉS VÉGE

Számos szokás mutatja, hogy az emberi élet két legfontosabb állomása, a születés és a halál, háttérben ugyanaz a paradigma található a hagyományos kozmológiában. A két esemény egyfajta párhuzamot alkotott, ami a kapcsolódó rítusokban és szokásokban tükröződik vissza. A lényeges különbség abban mutatkozott meg, hogy míg a születésnél a rítusok egyik célja a gyermek lelkének a földi létehez való kötődésének a megszilárdítása volt, addig a halál pillanatában és a temetkezési szokásoknál az elhunyt lelkét biztonságosan az istenek és ősök világába igyekeztek küldeni.⁵⁰ Másrészt viszont, mindkét eseményhez kapcsolódó rítuscsoportnak purifikációs funkciója is volt; az első esetben a tisztátlan-ságot a szülés, a másik esetben a halál okozta.⁵¹ Régiókként változott viszont az, hogy a kettő esemény közül melyikre helyeződött a rituális hangsúly.

A hiedelmek, tabuk és rítusok gyakran ellentmondásosnak tűnhetnek. Így például számos helyen a temetésről hozott *mochi* elfogyasztása szerencsét hozhatott a várandós asszonynak a szülésnél. Viszont szinte az egész ország területén máig elterjedt babona az, miszerint egy várandós nőnek nem ajánlatos temetésen részt vennie, vagy egy helyiségben tartózkodnia az elhunyttal. A hiedelem szerint ilyenkor az elhunyt épp távozni készülő lelke könnyen magával „ragadhatta” a magzat lelkét az istenek világába. Egy másik érdekes aspektusa a két eseményt kísérő hiedelmek közötti párhuzamnak a rítusok elvégzésének időpontja. A születést követő hetekben több rítusnak, mint például a *shussan iwai*, *mikka iwai*, *shichiya*, *miyamiari* és *kuizome*, fellelhetők a megfelelői azon rítusok között, amelyeket az elhunytért végeznek meghatározott időszakokban a halált követően.⁵² Hasonlóan a megemlékező rítusok is, amelyeket a halál utáni hét évben végeznek, hasonló ritmusban követik egymást, mint a kora gyermekor ünnepei. Így a Shichigosan nevet viselő 7, 5 és 3 éves gyerekek ünnepe megfeleltethető a halált követő 6., 4. és 2. évben végzett megemlékező rítusokkal. Mivel Japánban az évet, amelyben a halál bekövetkezett, első évként számítják, a fenn felsorolt évszámokhoz egy évet hozzászámítva, *shichi-go-san*

⁴⁸ Iijima 1987: S41.

⁴⁹ Iijima 1991: 63.

⁵⁰ Itabashi 2007: 189–190.

⁵¹ Részletesen az egyes kategóriákba tartozó rítusokról lásd Akata 1979: 93.

⁵² Akata 1979: 93.

kaiki 七五三回忌 kifejezéssel jelölik ezeket a megemlékező rítusokat.⁵³ A két esemény közötti párhuzamot a szimbólumok szintjén is felfedezhetjük, a fel-szolgált étkeknél, az ajándékoknál, a színekben.

A hétéves koruk előtt elhunyt gyerekek temetési szokásai eltértek az idősebb korban elhunyt gyermekek temetési szokásaitól.⁵⁴ Japán számos helyén a hetedik életkoruk előtt elhunyt gyerekek nem részesültek a szokásos rítusokban; ennek a tényét történelmi dokumentumok is bizonyítják már a Kamakura-időszak előtt (1185–1333).⁵⁵ Japán néprajzkutatók ezt is azzal a népi hiedelemmel magyarázzák, miszerint a gyermek lelke még közel volt az istenek világához, és ezért szükségtelennek tartották a szokásos temetkezési rítusok levezetését. Másfelől a népi hit szerint az elhunyt gyermek lelke vissza is térhetett a családba röviddel a halála után, újraszületve egy kisbaba képében.⁵⁶ Elterjedt szokás volt az is, hogy az elhunyt gyermek nevét adták a később született gyereknek. Ezzel kapcsolatban meg kell jegyezni, hogy vannak nézetek, amelyek a hétéves életkor ilyen jellegű értelmezésének felülvizsgálását szorgalmazzák. Shiono Masao figyelmeztet arra, hogy a háború utáni néprajzkutatók szinte kritika nélkül vették át Yanagidától ezt az elméletet, amely aztán önálló életet kezdett élni a szakirodalomban.⁵⁷ Tényként kell azonban kezelni azt, hogy a feljegyzett szokások között számos olyan példát láthatunk, amikor kisgyermeket nem szokványos helyeken temettek el, például a családi lakhely közvetlen közelében, a ház padlója alatt, vagy a falu határain kívül, folyók partján, útkereszteződéseknél. Mindez a gyermeki lélek liminális állapotát szemlélteti. Őtö említi még azt a szokást is, miszerint a megszületett gyerekek hivatalos lakossági regisztrációja (*ninbetsuchō* 人別帳, később *koseki* 戸籍)⁵⁸ gyakran csak akkor történt meg, amikor elérték a hétéves kort.⁵⁹ Ez a regisztráció általában valamelyik átmeneti rítus megünnepléséhez volt kötve, amely leggyakrabban az öt- vagy hétéves kor-

⁵³ Őtö Yuki ezt még továbbgondolva az öregkort és a gyermekkort három fázisra osztja hangsúlyozva ily módon az élet ciklikusságának szemléletét a japán világnézetben belül. Ehhez a Shichigosant képező három rítus időpontjait használja fel (*kamioki* három-, *hakamagi* öt-, *obitoki* hétéves korban), párhuzamba állítva az időskorban ünnepeelt *hakuju* 白寿 (88 vagy 99 éves kor), *kiju* 喜寿 (77 vagy 80), *koki* 古稀 (70) és *kanreki* 還暦 (60) ünnepeivel. Alátámasztani véli a párhuzamot az emberi élet e két fázisának (korai gyermekkor és időskor) és az egyén fizikai állapotának kapcsolatában fellelhető hasonlóságok is (fizikai erő hiánya, illetve hanyatlása). Őtö 1991.

⁵⁴ Részletesebb megvitatását a témának a következő szerzők írásaiban találhatjuk: Iijima 1991; Suzuki 1998; Kuraishi 2000.

⁵⁵ Sakurai 1938: 121–122.

⁵⁶ Hara–Minagawa 1996: 14.

⁵⁷ Itabashi idézi az említett Masao Shiono kritikát. Itabashi 2007: 262.

⁵⁸ *Ninbetsuchō* a Tokugawa-kor hivatalos lakossági regiszterje volt. A Meiji-periódusban ezt átnevezték *kosekinek*, amely még ma is létezik, és amelynek az egységét nem az egyén, hanem a család=háztartás képezi. Ebben a rendszerben, ahol minden családtag egy családfő alá van rendelve, formailag fenntartja még ma is a háború előtt érvényes *ie*-rendszert.

⁵⁹ Őtö 1968: 242.

ban megtartott *hakamagi* vagy *obitoki* ünnepét jelentette (a mai Shichigosan részei). A szokás egészen a Meiji-időszakig ismert volt Japán különböző vidékein. Az elterjedt szokás következtében ma jelentős nehézségekbe ütközik a csecsemőkori halálozás történelmi arányainak kutatása, mivel a korai éveiben elhunyt kisgyerekek gyakran egyáltalán nem jelentek meg a lakossági regiszterekben.

SZÜLETÉS ÉS AZ ELSŐ ÉV

A szüléshez kapcsolódó rítusok sora lényegében már a szülést megelőző időszakban, a terhesség hónapjaiban elkezdődtek. Ezek mindegyike a szülő anyát és megszületendő gyermekét volt hivatott védeni, segíteni. Az első ilyen a *ninshin iwai* 妊娠祝い volt, amelyet akkor ültek meg, amikor az anya áldott állapotba egyértelművé vált. A rítus megnevezése és elvégzésének módja különböző régiókként. Nagasaki prefektúrában például, ahol *neburumai*-nak nevezték, a család megvendégelte a közeli hozzátartozók és barátok kis csoportját. Más hol a várandós anya friss halat és rizskalácsot (*mochi* 餅) kapott ajándékba a rokonoktól. Az ötödik hónap környékén, mikor a magzat mozgása érezhetővé vált, tartották, és tartják ma is az *obi iwai* 帯祝い rítusát. Az ünnepélyre általában a „kutya napján” (*inu no hi* 戌の日) került sor, mivel a kutyákról a közhiedelem úgy tartotta, hogy gondos szülő és könnyen hozza világra a kölykeit. Számos helyen ez volt az alkalom, amikor a terhesség „publikussá” vált, más szóval a közösség tagjai tudomást szerezhetek a várható eseményről. A hagyományos kimonót összetartó *obi* övet ilyenkor a közeli szentélybe vitték, hogy ott áldást kérjenek rá az istenektől, majd ezt az anya magán viselte mint védelmező amulettet a szülés pillanatáig. A szentélyben és otthon fohászokat címeztek az istenekhez, könnyű és problémamentes szülésben reménykedve. Az *obinak* szimbolikus jelentése van Japánban, ünnepélyességet és szerencsét hozó része a hagyományos öltözkének. Az *obi iwai* esetében a speciális *obi* megkötése azt is jelképezte, hogy a nő életének egy olyan periódusába lépett, amely egyrészt az anyaságra való felkészülés kezdetét jelezte, másrészt a várandós nő egy nem hétköznapi realitásba való átlépését is szimbolizálta.

A szüléssel, a gyermek világrajövetelével a rítusok és tabuk újabb sorozata indult el, amelyek aztán végigkísérték a csecsemő életének első hónapjait.⁶⁰ A szüléshez fűződő hiedelmek között számos megszorítást és tabut is találunk. A megszületendő baba lelke a *kamik* világából érkezett, és a hiedelem szerint ilyenkor a lélek kötődése a földi élethez és az emberek világához még laza volt, és csak fokozatosan erősödött meg. A megszületés előtti és utáni időszakban volt a lélek fizikai világhoz való kapcsolata a leglazább, ezért ezt a rítusok, tabuk gyakori elvégzésével igyekezett a népi hit erősíteni, ily módon a szellemi

⁶⁰ Nagano környékén ünnepelt rítusokra Kuraishi hoz fel számos példát. Kuraishi 1983.

világ támogatásáért folyamodni, megakadályozni a lélek visszatértét az istenek világába.⁶¹

Ugyanakkor, a szülés rituális tisztátlanságot is okozott, elsősorban az anya, de a kisgyermek szempontjából is.⁶² A rituális pollúció nemcsak anyát és gyermeket érintette, hanem gyakran az egész családot és a közös háztartásban élő embereket is. Sok helyütt Japánban a szülés a háznak egy külön helyiségében vagy egy elkülönített konyhóban (ún. *ubukoya* 産小屋) történt, ezzel is eltávolítva a szülő anyát és a potenciális pollúció veszélyét a közösségtől.⁶³ Az egyik legfontosabb megkötés a tűzhely használatára vonatkozott. Az egész ország területén ismert volt az a szokás, mely szerint a gyermekágyban lévő anya mindennapi étkét egy külön tűzhelyen készítették, hogy ezzel is megvédjék az otthon és a család rituális tisztaságát.⁶⁴ A szülőkonyhók kérdése több kutató figyelmét is felkeltette.⁶⁵ Sasaki Michiko a szülőkonyhókra úgy tekint, mint arra a helyre, ahol két világ, a túlvilág és a földi élet találkozik, érintkezésbe kerül egymással.⁶⁶ Sasaki ezzel a szülőkonyhók funkciójánál nem a rituális tisztátlanság elleni védelemre helyezi a hangsúlyt, hanem mint olyan helyre, ahol az „új lelek” (*reikon* 靈魂) érkeznek az emberek világába.

A gyermek születése után a rítusok sora általában a „születés ünnepével” (*shussan iwai* 出産祝い) kezdődött. A születés utáni harmadik napon az ún. *mikka iwaira* 三日祝い (harmadik nap rítusa) került sor. Ekkor a szülésnél segítkező bába (*toriage baba* 取上げ婆)⁶⁷ először fürdette meg az újszülöttet és öltötte fel rá az ún. *ubugi* 産着 ruhát, amely többnyire az anyai nagyszülők ajándéka volt. A hiedelem szerint ezen a napon hagyta el a szülőházat (vagy szülőhelyiséget) az *ubugami*⁶⁸ 産神 istenség, akinek a feladatai közé tartozott a szülés feletti örökös. Voltak közösségek, ahol *kamitachi iwai* 神たち祝い (*kami* búcsúztató) formájában mondtak köszönetet és búcsúztatták el az istenséget. A közös ünnepi étkezés általában részét képezte ezeknek a rítusoknak.⁶⁹ Fontos funkciója volt ezeknek az alkalmaknak az is, hogy a közösségi esemény ke-

⁶¹ Kuraishi 2000: 12–13.

⁶² Inoguchi 1959: 200. A szülés tisztátlanságáról való hiedelmek több kultúrában is ismeretesek. Mongol nyelvű népek hiedelemvilágával kapcsolatban lásd Vinkovics 1996, 1998.

⁶³ Ishizuka 1978: 126–128.

⁶⁴ Okada 1984: 11–12.

⁶⁵ A tisztátlanság elvének strukturális elemzését a szülőkonyhókkal kapcsolatban Kawade dolgozta ki. Kawade 1986.

⁶⁶ Sasaki 1984: 40.

⁶⁷ Különböző helyi nevek éltek a szülőbába megnevezésére, mint például *sanba* 産婆, *toriage uba* 取上げ乳母 etc.

⁶⁸ Az istenség további megnevezései *ubusunagami* 産土神, *okamasama*, *kawayagami* 廁神, *hōkigami* 帚神. Többet a témáról Miyata 1983; Kuraishi 2000.

⁶⁹ Az ilyen alkalmakkor felszolgált ünnepi étkek szimbolikus jelentéssel felruházott fogások voltak. Ilyenek lehettek a *tai* (hal), *sekihan* (vörös rizs), *mochi* (rizskalács).

retein belül formálisan is elismerést kapott az új jövevény mint a helyi társadalom tagja.⁷⁰

A szülés utáni hét nappal az első, legveszélyesebb és legfárasztóbb időszak is a végéhez ért, mind az anya, mind a csecsemő számára. Ezt az *oschichiya* お七夜 (hetedik éjjel) rítussal ünnepelték számos helyen. Egyes helyeken a rítust „nevet adó” (*nazuke* 名付け vagy *meimei* 命名) ünnepnek is nevezték, ugyanis sok helyütt ekkor választottak nevet a gyermeknek. Elterjedt szokás volt az is, hogy egy kerek kavicsot helyeztek az ünnepi tálra. A kavicshoz gazdag szimbolikus jelentéstartam kapcsolódott a japán népi hiedelemvilágban. Többek közt azt tartották, hogy megszemélyesíti a szülés felett örökdő és a csecsemő felett is hatalommal rendelkező *ubusunagami* istenséget.⁷¹ A kavics egyben a kisgyermek lelkét is jelképezte. Az ünnepi tálra való elhelyezése segítette a gyermek lelkének stabilizálódását a testében.

A szülőknnyhó elhagyásához is számos rítus és hiedelem kapcsolódott. Azaz, hogy anya és gyermeke elhagyta a szülőknnyhót, kikerültek az ott védelmet nyújtó istenség hatásköre alól. A családi otthonba való visszetérésükkor anya és gyermeke a ház fontosabb helyei felett védelmet gyakorló istenségekhez járultak, hogy védelmüket kérjék. A ház kútjánál az *idogami* 井神, a kút istenéhez, a tűzhelynél a *hi no kami* 火の神, tűz istenéhez, a mellék helyiségnél a *kawayagamihó* 廁神 intézték fohászaikat.

A felsorolt rítusok egyik fontos célja volt üdvözölni és integrálni az új jövevényt az emberek világába. De ezenkívül több más funkciót is betöltöttek, ilyen volt például a rituális tisztaság állapotának helyreállítása. A sintóban a vérrel vagy más testnedvekkel való érintkezés rituális tisztátlanságot eredményez. A vér negatív konnotációja a buddhista hitben is fellelhető, ami egyes elméletek szerint az idők során fokozatosan felerősítette a sintó tabukat. A japán kultúrkörben a tisztátlanság elvével kapcsolatban Kawade Mieko jegyzi meg, hogy eredetileg a tisztátlanság nem fűződött annyira szorosán a női léthez, mint az megfigyelhető a későbbi korszakokban.⁷² A 10. század körül íródott *Engishikiben*⁷³ (延喜式) a tisztátlanság egyértelműen a vérrel volt összefüggésbe hozva.⁷⁴ Következésképpen a tisztátlanság csak bizonyos jól körülhatárolható helyzetekhez fűződött, mint például a gyermekszülés vagy a menstruáció. A későbbi idők folyamán, a 11–12. századtól kezdve, a női léttel kapcsolatos tisztátlanság befo-

⁷⁰ Ōtō 1968: 18–19.

⁷¹ Shintani 1986: 25–30.

⁷² Kawade 1986: 142.

⁷³ Engishiki, 10. századi dokumentum. Az első olyan írás, amely a kor törvényei, szokásai leírásain kívül sintó liturgiai szövegeket is tartalmaz.

⁷⁴ Zoxhida idézi Okada Shigeo történelmet, aki a gyermekszüléshez kapcsolódó tisztátlanság hiedelmének létezését már olyan korai dokumentumokban is kimutathatónak véli, mint a Nihonshoki és Kojiki. Yoshida 1994: 60.

lyásának fokozatos megerősödése a buddhizmus hatásának tudható be.⁷⁵ A nők egyre gyengülő társadalmi helyzetének köszönhetően a tisztatlanság egyre általánosabban érintette a női létet mint olyant, más szóval egyfajta ideologizáláson ment keresztül.

A szüléshez-születéshez fűződő rituális megtisztulásnak meghatározott hossza volt, amely jelentősen különbözhetett nemcsak régiókként, hanem a kisgyermek nemétől is függhetett. A „megtisztulási időszak” (*ubuyaaki* 産屋明き) számos helyen a család többi tagjára is kötelező érvényű, de rövidebb lefolyású volt. Így például gyermekszületés után a háztartás tagjainak néhány napig tiltva volt részt venni a közösségi munkákban, vadászatban, halászatban. Anya és gyermek számára nem volt engedélyezett a falu védőistenének vagy más egyéb szentként tisztelt helyek látogatása, a rítusokban való részvétel.⁷⁶ A tabu időszak hossza a kisgyermek esetében 20–30 napig tartott általában. A kislányok esetében a tisztatlanság hosszabb volt, a női léttel összefüggésbe hozott általános tisztatlanság elve miatt, ahogy erre Takeo Sofue is rámutat.⁷⁷ Az anyák számára ennek az időszaknak a hossza elérhette a 75 napot is.⁷⁸

Ezzel szemben ismerünk olyan példákat is, amikor a kisfiúkra vonatkozott a nagyobb fokú tisztatlanság. Ez különösen az elsőszülött fiúgyermeket érintette, tehát szorosan kötődött a helyi társadalmi berendezettséghez. Ibaraki prefektúrában az *oshōjin* vagy *godachin*ak nevezett rítust még a huszadik század húszas és harmincas éveiben is ünnepelték.⁷⁹ Az elsőszülött fiúgyermek öt-éves korában végezték a „megtisztításnak”, *misogi haraen*ak (禊払え) nevezett rítust. Az egyedüli családtag, aki a gyermek közelében tartózkodhatott, az apa vagy a nagybácsi volt. A gyermek étkét ezen időszak alatt külön tűzhelyen készítették, alvóhelyét is távol a család tagjaitól készítették el. A hét napot is igénybe vevő rituális elkülönítés ideje alatt a kisfiúnak rendszeresen meg kellett látogatnia a folyót, amelyet szakrális helyként tiszteltek, és abban megmártózni. A purifikációs folyamat része volt a rizs és a víz, egyik a bőség, másik a rituális tisztaság szimbóluma. A rituálé elvégzésével megerősödött az elsőszülött fiú pozíciója a családban és a közösségben.

A születést követő megtisztuló időszak végével (*imiake* 忌明け) a kisgyermeket elvitték a helyi *ujigami* 氏神 (közösség védőistene)⁸⁰ szentélyébe. Ezt az

⁷⁵ Kawade itt Noboru Miyata *Kami no minzokushi* című tanulmányára hivatkozik. Kawade 1986: 142.

⁷⁶ Yoshida Teigo angol nyelvű tanulmánya érdekes elméletet kínál a gyermekszüléshez kapcsolódó rítusok és a női tisztatlanság vonatkozásáról. A szerző a női pollúciót és a női lét isteni aspektusát felcserélhető elveknek tekinti. Yoshida 1994.

⁷⁷ Sofue 1965: 160.

⁷⁸ Rōshō Denshō 1983: 47.

⁷⁹ Suzuki 2000: 64.

⁸⁰ *Ujigami*, védőszellem vagy nemzetség-isten, eredetileg a családcsoportok védőszelleme volt, majd az idők folyamán összefonódott a közösség mitikus őseinek kultuszával.

alkalmat nevezték többek közt *miyamairi*-nak 宮参り vagy *imiake mairi*-nak 忌明け参り, amikor is a kisgyermeket formálisan bemutatták a közösség védőistenének, segítséget és védelmet kérve a gyermek további növekedéséhez, fejlődéséhez. A rítust *ujiko hairi*-nek 氏子入り is nevezték, ami az új tag vallási közösségbe való felvételének funkcióját emeli ki. A védőistenség és az új jövevény közötti kapcsolat kialakítása több szempontból is fontos volt a társadalom és a család számára. Számos helyen a népi hit úgy tartotta, hogy a kisgyermek az első szentélylátogatás során kapja meg a lelkét az *ujigami*-tól.⁸¹ Az *ujigami*-t az *ubusunagami*-val is azonosították, tehát azzal az istenséggel, amely a szülés felett is őrködött. Origuchi rámutat arra, hogy hétéves korukig a gyerekek a népi hiedelem szerint az *ubugami* (*ubusunagami* más elnevezése) hatásköre és védelme alá tartoztak, és csak a hetedik életkorhoz fűződő átmeneti rítus (*obitoki*, ma Shichigosan része) elvégzése után kerültek át az *ujigami* védelme alá.⁸²

Több szokás is kapcsolódik az első szentélylátogatás ünnepéhez. Shizuoka környékén például a gyermeket ilyenkor csak a szentély kapujáig vitték (*torii* 鳥居), ahol is háttal a szentélyhez fordították a gyermeket. Az egyik magyarázat szerint ezen a napon a rituális tisztaság állapota még nem állt tökéletesen helyre, és hogy ne sértsék meg az ott lakozó istenségeket, a gyermek nem közelíthette meg a szentélyt a kapun túl.⁸³ Egy másik, széles körben elterjedt szokás volt a szentélybe látogató kisgyermeket megrikatni azzal a szándékkal, hogy felhívják az istenségek figyelmét a gyermekre. Számos helyen a látogatás alkalmából különböző ajándékokat vittek a *kamisamanak*. Ezeket az ajándékokat, a szerencsét hozó étkeket és italokat (*sekihan* 赤飯, *mochi* 餅 etc.), a házban található oltárnál kínálták fel a családi tűzhelyt és háztartást védelmező isteneknek.⁸⁴ Ajándék-csere formájában azok a rokonok és szomszédok is kaptak az ünnepi étkekből, akik az előző rítusok alkalmából látogatták és ajándékozták meg a szülő anyát és családját (lásd *obi iwai* vagy *oshichiya*). A *miyamairi* rítus volt általában az első olyan alkalom, amikor az új jövevényt a család bemutatta a közösségnek. A szentélylátogatás után a gyermeket körbevitték a faluban, megajándékozták a rokonokat, szomszédokat. Ez fontos társadalmi eseménynek is számított, mivel a család új tagja nyert így publikus elismerést a közösségtől.

Az esemény ünnepi jellegét kiemelte a gyermekre adott ruházat is. A ruha színe, a fehér, a tisztaságot jelképezte. Fiúk gyakran ekkor kapták az első családi monogrammal díszített ruhájukat (*montsuki*), lányok selyemkimonójukat (*chirimen* 縮緬). Számos helyen szokás volt a kimono hátsó részét egy amulet-
tel ellátni, amelynek a célja a gyermek védelme volt a rossz szellemek ellen.⁸⁵

⁸¹ Például a Chūgoku régióban. Rōshō Denshō 1983: 47.

⁸² Origuchi Zenshū Vol. 15. In: Ōtō 1983: 17.

⁸³ Rōshō Denshō 1983: 46.

⁸⁴ Tsurufuji 2002: 45.

⁸⁵ Tsurufuji 2002: 49.

Az ünnepi öltözéket gyakran az anyai ági nagyszülők ajándékozták. Ōtō felhívja a figyelmet a gyermek ruhája és a fizikai jóléte közötti szoros kapcsolat meglétére is.⁸⁶ Voltak helyek, ahol a gyakran betegeskedő gyerekekre egy ún. *hyakuhagi no kimono*-nak 百はぎのきもの) nevezett ruhadarabot adtak, amely – ahogy a kifejezés is indikálja – száz részből összevarrt ruhát jelentett. A különleges ruhadarab a gyerek egészségét volt hivatott jelképesen erősíteni. Gyakori volt az a szokás is, miszerint az apa (vagy anya) régebbi használt öltözkézből készítették a baba első öltözékét. A hiedelem úgy tartotta, hogy ez védelmet nyújtott a kisgyermeknek a gonosz erőkkel szemben. Iwate prefektúrában például a kisgyermek nem ölthetett fel egy teljesen új ruhát az első születésnapja előtt.

A fent említett rítusokon kívül számos más rítust is ünnepeltek a gyermek életének első évében. A harmadik–negyedik hónap környékén tartották a *kuizome* 食い初め (’első étkezés’) nevű rítust, ami a szilárd étkek bevezetését jelölte a baba étrendjébe.⁸⁷ A rítust családi körben ünnepelték, amikor is az ünnepibe öltöztetett gyermeket jelképesen és szertartásosan ünnepi ételekkel kínálták. A rítus jelentése magába foglalta a családnak azt a fohászat, hogy a gyermek soha ne tapasztalja meg élete során az éhínséget. Az ünnepi étkeket egy speciális, szertartásos tálcán (*ozen* お膳), az erre az alkalomra elkészített különleges ünnepi pálcikákkal szolgálták fel. A rítus az anya megtisztulási időszakának a végét is jelölhette.

Hagyományosan, az individuális születésnapokat Japánban nem ünnepelték meg. Az életkort nem az egyéni születésnapok szerint számolták, hanem mindenki közösen az év első napján lett egy évvel idősebb. Ezt a tradicionális életkor-számolást *kazoetoshin* 数え年 nevezik, a modern *mannenrek* 万年暦 szemben, amely már az egyéni születésnapokat veszi alapul. Voltak azonban bizonyos életkorhoz kötődő születésnapok, amelyeket a múltban is ünneppel kísérték, és ilyen volt a gyerek első születésnapja (*hatsutanjō* 初誕生). A *hatsutanjō* rítus alkalmából szokás volt egy, külön erre az alkalomra készített, nagy méretű és viszonylag nehéz *mochi*t kötni a kisgyermek hátára. Ez a szokás ahhoz a hiedelemhez kötődött, amely szerint nem tekintették kedvező jelnek, ha a kisgyerek túl korán kezdett járni. A hiedelem szerint a korán járni kezdő gyerek túl korán vált volna önálló felnőtté, és így elhagyta volna a szülői házat is – ami nem volt kívánatos a szülők számára. A gyerek hátára erősített rizskalács nehezezként szolgált, így „nem tudott messzire futni”. A rítus alkalmából a gyerek jövőbeni mesterségéről is jóstak. Különböző tevékenységeket jelképező tárgyakat helyeztek a kisgyermek elé, hogy ebből „válassza ki” a sors által is neki szánt mesterséget.⁸⁸

⁸⁶ Ōtō 1968: 107.

⁸⁷ Az ünnepet általában a születés utáni századik, százkilencvenedik vagy százhuszadik napon tartották.

⁸⁸ Sofue 1965:162.

A már fent említett évközi rítusoknak is megvolt a helyük a születést követő első évben, amikor is ezeket különleges figyelemmel ünnepelték meg. Ezeket az alkalmakat *hatsusekkunak* 初節句 (első *sekku*) nevezték, mivel a kisgyermek életében először vett részt a megünneplésükben. Ilyenkor általában az anyai nagyszülők ajándékokat küldtek az unokának az éppen esedékes ünnep jellegétől függően. Őtő megjegyzi, hogy ezek az alkalmak különösen az elsőszülött fiúgyermek esetében voltak fontosak, aki a jövőbeni családfő szerepét örökölte.⁸⁹

Az anyai nagyszülők szerepe a fent leírt gyerekkori ünnepeknél főképpen az ajándékozásra összpontosult. A lány, miután férjhez ment, általában elhagyta a szülői házat, hogy a férje családjának részévé váljon. Miután a gyerekekhez kapcsolódó ünnepeket javarészt már a férj családjánál ülték meg, az anyai nagyszülők társadalmi szerepét szükséges volt újra és újra megerősíteni a rokoni kapcsolatrendszerben. Az ajándékok, az ünnepi asztalhoz való hozzájárulás nemcsak a rokoni kapcsolatot szilárdították, a fiatal feleség pozícióját is támogatták az új családban.

KORAI GYERMEKKOR RÍTUSAINAK FŐBB FUNKCIÓI

Ahogy az a fenn leírt példákából is kitűnik, a korai gyermekkort kísérő rítusok több célt is szolgáltak. A gyermek spirituális integrációja ugyanannyira fontos volt, mint a társadalmi integrációja. A rítusok mérföldkövekként kísérték a gyermek fejlődését, mind fizikai, mind szociális értelemben. A cél az ún. *ichininmae* (一人前) státusz elérése volt, ami a közösség teljes értékű felnőtt tagját illette. Hasonlóan fontos cél volt elismertetni a gyermeket mint a spirituális és vallási közösség tagját. Az *ujiko* 氏子 (helyi védőszellem/istenség gyermeke) közösségbe való felvétel (*ujiko-iri* 氏子入り) általában csak fokozatosan jött létre, több, egymást követő, néhány évenként ismétlődő rítus elvégzésével. Voltak helyek, ahol a gyermek hétéves korában ünnepelt rítus alkalmából egy névre szóló kártyát kapott (*ujikofuda* 氏子札), amely megerősítette a tagságát a helyi spirituális közösségben, és amelyen feltüntették a helyi szentély nevét. Azokban a közösségekben, ahol aktív *miyaza* 宮座 szervezetek⁹⁰ működtek, a gyermek nevét feljegyezték a *miyazachō* névregiszterben.⁹¹ Origuchi álláspontja szerint azonban az első szentélylátogatás ünnepe, a *miyamairi*, csak a Tokugawa-időszakban terjedt el a köznép körében, ezért eredetileg nem ez a rítus, hanem a hétéves korban ünnepelt rítus jelenthette a gyermek befogadását a spirituális

⁸⁹ Számos helyen azok a családok, amelyeknél fiúgyermek született, az Új Évi ünnepek alatt speciális közösségi feladatokat láttak el. Őtő 1968: 174.

⁹⁰ *Miyaza* a falusi közösségekben működő szervezeti egységek voltak, a falu fontosabb családjainak a családfői alkották a csoportot. A feladatai közé tartoztak a helyi ünnepélyek, sintó rítusok megszervezése.

⁹¹ Őtő 1968: 244–247.

közösségbe.⁹² Ōtō nem ért egyet ezzel a véleménnyel, szerinte a *miyamairi* rítus nagymértékű elterjedése Japán egész területén ellentmondani látszik Origuchi elméletének.⁹³

A felvázolt példák sokasága is mutatja, hogy milyen gazdag volt e rítusok és ünnepi szokások skálája, változatossága. Az egyes régiók, de a közösségek is saját megnevezéseket használtak, saját szokások szerint végezték a rítusokat, miközben különböző aspektusaikat emelték ki. Ennek ellenére megjelölhető néhány főbb téma, ami meghatározó jelentőségűnek tekinthető a rítusok funkciójának elemzésénél:

1. életkorhoz fűződő átmenet megjelölése
2. isteni segítség és védelem kérvényezése
3. vallási közösségbe való felvétel
3. integráció a helyi közösségbe és a tágabb társadalomba
4. rokoni kapcsolatok megerősítése
5. rituális purifikáció

Míg ezek a témák fontosak a hagyományos átmeneti rítusok és a bennük kifejezésre jutó életszemlélet megértéséhez, a mai modern kor ünnepeinek elemzésénél nem mindig szolgálnak segítségként. A hagyományos átmeneti rítusok alapját az a világnézet és gondolkodási struktúra képezte, amely a döntően mezőgazdasági arculatú, szoros kapcsolat-hálózatrendszerben élő közösségeket jellemezte. A Meiji-korban elinduló modernizációs folyamatok következtében azonban a hagyományos életmód fokozatosan felbomlott, háttérbe szorult a földművelés, a népi kultúrában változások indultak be. Az egyik legszembetűnőbb változás a szokások és életmód homogenizációja volt. A közel 150 év leforgása alatt lezajló strukturális, funkcionális és tartalmi változások, az ország gazdaságának átszervezése nagyban kihatott az ünnepkultúrára is, átalakultak az egyes ünnepek jelentésmezői. Ebből kifolyólag, a modern kor társadalma ünnepeinek vizsgálatánál nem mindig ajánlatos az elemzést lehatárolni arra az interpretációs keretre, amelyet a néprajzi kutatások nyújtanak. A modern kor tényezői nem függetleníthetők az ünnepek értelmezéseitől, mindez érvényes olyan ünnepekre is, amelyeknek gyökerei a hagyományos ünnepformákban találhatóak.

Fontos megemlíteni azt is, hogy az egyébként rendkívül gazdag japán néprajzi kutatás ritkán veszi figyelembe a gazdasági és társadalmi tényezők változásait az idők során.⁹⁴ Gyakran az ún. „időtlen realitás” az, ami a kontextust szolgálja a kutatásoknak. Hasonlóan, a hagyományos közösségekben is fennálló társadalmi rétegződés sem kap elegendő figyelmet. Ezért is lenne fontos kiegészíteni ezeket a kutatásokat alaposabb történelmi megközelítéssel, és figyelem-

⁹² Origuchi Zenshū 15: 80. In: Ōtō 1983: 16.

⁹³ Ōtō 1983: 16–17.

⁹⁴ Ezekre a hiányosságokra mutat rá többek közt Schnell–Hashimoto 2003 és Iwamoto 2008: 274.

be venni azt, hogy ahogy ma sem beszélhetünk homogén ünnepkultúráról Japánban, úgy a múltban is az ünnepek állandó változásoknak voltak kitéve. Egy másik fontos tényező a társadalmi rétegződés, amely nagyban meghatározta az egyes ünnepfajták formáját, hiszen az egyes társadalmi osztályok szokásköre különbözött egymástól. Míg a jelen tanulmány javarészt a néprajzi anyag áttekintését vette céljául, a következő cikkemben majd egy konkrét példán keresztül szeretném bemutatni azt a folyamatot, amely meghatározza egy adott ünnep jelentésmezőinek alakulását az idők folyamán.

FELHASZNÁLT IRODALOM

- Akata Mitsuo 赤田 光男 1979. „Girei denshō 儀礼伝承.” In: Akata Mitsuo 赤田 光男, Miyata Noboru 宮田 登, Fujita Ajio 福田 アジオ et al. (eds.) *Nihon Minzokugaku* 日本民俗学. Tokyo: Kōbundō, 83–112.
- Ariès, Philippe 1962. *Centuries of Childhood. A Social History of Family Life*. New York: Vintage Books.
- Bell, Catherine 2009. *Ritual. Perspectives and Dimensions*. Oxford: Oxford University Press.
- van Gennep, Arnold 1960. *Rites of Passage*. London: Routledge and Kegan Paul.
- Hara, Hiroko – Minagawa, Mieko 1996. „From Productive Dependents to Precious Guests: Historical Changes in Japanese Children.” In: Shwalb, David W. – Shwalb, Barbara J. (eds.) *Japanese Childrearing. Two Generations of Scholarship*. New York – London: The Guilford Press, 9–30.
- Hayami, Akira 2010. *Population and Family in Early-modern Central Japan*. Kyoto: International Research Center for Japanese Studies.
- Himeda Tadayoshi 姫田 忠義 1983. *Kosodate no minzoku wo tazunete* 子育ての民俗をたずねて. Tokyo: Hakujasha.
- Iijima, Yoshiharu 1987. „Folk Culture and the Liminality of Children.” *Current Anthropology* 28.4: 41–49.
- Iijima Yoshiharu 飯島 吉晴 1991. *Kodomo no Minzokugaku* 子供の民俗学. Tokyo: Shinyōsha.
- Inoguchi Shōji 井之口 章次 1959. „Tanjō to ikuji 誕生と育児.” In: Ōmachi Tokuzō 大間知 篤三 et al. (eds.) *Nihon Minzokugaku Taikai. 4. Shakai to Minzoku II* 日本民俗学大系4. 社会と民俗 II. Tokyo: Heibonsha, 189–246.
- Inoguchi Shōji 井之口 章次 1978. „Tsūka Girei 通過儀礼.” In: Inoguchi Shōji 井之口 章次 (ed.) *Nihon no Minzoku 3. Jinsei Girei* 日本の民俗 3. 人生儀礼. Tokyo: Yūseidō, 1–28.
- Ishii Kenji 石井 研士 2009. *Nihonjin no ichinen to isshō. Kawariyuku nihonjin no shinsei* 日本人の一年と一生. 変わり行く日本人の心性. Tokyo: Shunjusha.
- Ishizuka Takatoshi 石塚 尊俊 1978. „San no imi 産の忌.” In: Inoguchi Shōji 井之口 章次 (ed.) *Nihon no Minzoku 3. Jinsei Girei* 日本の民俗 3. 人生儀礼. Tokyo: Yūseidō.
- Itabashi Haruo 板橋 春夫 2007. *Tanjō to shi no minzokugaku* 誕生と死の民俗学. Tokyo: Yoshikawa Kōbunkan.
- Iwamoto Michiya 岩本 通弥 2008. „Kashika sareru shūzoku 可視化される習俗.” *Kokuritsu Rekishi Minzoku Hakubutsukan Kenkyū Hōkoku* 国立歴史民俗博物館研究報告 141 (March): 265–322.
- Kami Shōichirō 上 笙一郎 1989. *Nihonjidōshi no kaitaku* 日本児童史の開拓. Tokyo: Komine Shoten.

- Kawade Mieko 河出 三枝子 1986. „Ninōsanson 二農山村.” In: Josei Minzokugaku Kenkyū Kai 女性民俗学研究会 (eds.) *Kiseki to henyō. Segawa Kiyoko no ashiato wo ou* 軌跡と変容. 瀬川清子の足跡を追う. Tokyo: Gyōsei, 137–148.
- Kuraishi Atsuko 倉石 あつ子 1983. „San’iku shūzoku oboegaki 産育習俗覚書.” *Josei to Keiken* 女性と経験 8: 22–25.
- Kuraishi Atsuko 倉石 あつ子 2000. „Ninpu kigan 妊婦祈願, Ubugami 産神.” In: Kuraishi Atsuko 倉石 あつ子, Komatsu Kazuhiko 小松 和彦 and Miyata Noboru 宮田 登 (eds.) *Nihonjin to Jinsei Girei* 日本人と人生儀礼. Tokyo: Shōgakusan, 13–14.
- Miyata Noboru 宮田 登 1983. *Onna no reiryoku to ie no kami* 女と霊力と家の神. Tokyo: Jinbunshoin.
- Miyata Noboru 宮田 登 2007. *Nihonjin no reiteki sekai* 日本人の霊的世界. Tokyo: Yōsensha.
- Okada Teruko 岡田 照子 1984. „Shussan to makura no shūzoku 出産と枕の習俗.” *Josei to Keiken* 女性と経験 9: 11–14.
- Onozawa Masaki 小野沢 正喜 1999. „Tsūka girei 通過儀礼.” In: Fukuta Ajio 福田 アジオ, Kanda Yoriko 神田 より子 et al. (eds.) *Nihon Minzoku Daijiten* 日本民俗大辞典. Tokyo: Yoshikawa Kōbunkan.
- Ōtō Yuki 大藤 ゆき 1968. *Jiyarai* 児やらい. Tokyo: Iwasaki Bijutsusha.
- Papp, Melinda 2013. „Molding of a Rite of Passage in Urban Japan. Historical and Anthropological Perspectives.” *Urbanities* 3.1: 61–82.
- Kokugakuin Daigaku Nihon Minzoku Taikei Henshū Iinkai 国学院大学日本民俗大系編集委員会 1983. „Rōshō denshō 老少伝承.” In: Kokugakuin Daigaku Nihon Minzoku Taikei Henshū Iinkai (eds.) *Nihon minzoku kenkyū taikai IV* 日本民俗研究大系 IV. Tokyo: Kokugakuin Daigaku.
- Sakurai Tōru 桜井 秀 1938. „Shichigosan Shukusetsu Fūzokushikō 七五三祝節風俗思考.” *Rekishi Kōron* 歴史公論 (December): 121–124.
- Sasaki Michiko 佐々木 美智子 1984. „Ubugami to kegare 産神と穢れ.” *Josei to Keiken* 女性と経験 9: 39–41.
- Schnell, Scott – Hashimoto, Hiroyuki 2003. „Guest Editors’ Introduction: Revitalizing Japanese Folklore.” *Asian Folklore Studies* 62.2: 185–194.
- Segawa, Kiyoko 1963. „Menstrual Taboos Imposed upon Women.” In: Dorson, Richard M. (ed.) *Studies in Japanese Folklore*. Bloomington: Indiana University Press, 239–250.
- Shintani Takanori 新谷 尚紀 1986. *Sei to shi no minzokushi* 生と死の民俗史. Tokyo: Mokujisha.
- Shintani Takanori 新谷 尚紀 1999. „Jinsei girei 人生儀礼.” In: Fukuta Ajio 福田 アジオ, Kanda Yoriko 神田 より子 et al. (eds.) *Nihon Minzoku Daijiten* 日本民俗大辞典. Tokyo: Yoshikawa Kōbunkan.
- Shintani Takanori 新谷 尚紀 et al. 2003. *Kurashi no naka no minzokugaku 3. Isshō* 暮らしの中の民俗学 3. 一生. Tokyo: Yoshikawa Kōbunkan.
- Sofue, Takeo 1965. „Childhood Ceremonies in Japan: Regional and Local Variations.” *Ethnology* 4.2: 148–164.
- Suzuki Masataka 鈴木 正崇 1998. „Tsūka Girei 通過儀礼.” In: Akata Mitsuo 赤田 光男 – Fukuta Ajio 福田 アジオ (eds.) *Nihon no Minzokugaku. VI. Jikan no Minzoku 4*. 日本の民俗学 VI. 時間の民俗 4. Tokyo: Yūsankaku, 205–224.
- Suzuki Masataka 鈴木 正崇 1999. „Girei 儀礼, Sairei 祭礼.” In: Fukuta Ajio 福田 アジオ, Kanda Yoriko 神田 より子 et al. (eds.) *Nihon Minzoku Daijiten* 日本民俗大辞典. Tokyo: Yoshikawa Kōbunkan.
- Suzuki Masataka 鈴木 正崇 2000. „Shichigosan 七五三.” In: Kuraishi Atsuko 倉石 あつ子, Komatsu Kazuhiko 小松 和彦 and Miyata Noboru 宮田 登 (eds.) *Nihonjin to Jinsei Girei* 日本人と人生儀礼. Tokyo: Shōgakusan, 62–66.

- Tsuboi Hirofumi 坪井 洋文 1995. „Mura to shakai to tsūka girei ムラと社会と通過儀礼.” In: Tsuboi Hirofumi 坪井 洋文 et al. (eds.) *Mura to murabito. Kyōdōtai no seikatsu to girei.* [Nihon minzoku bunka taikai 8.] 村と村人. 共同体の生活と儀礼. [日本民俗文化大系 8.] Tokyo: Shōgakukan, 455–506.
- Tsurufuji Shikatada 鶴藤 鹿忠 2002. *Okayama no tsūkagirei* 岡山の通過儀礼. Okayama: Nihon Bunkyō Shuppan.
- Turner, Victor 1969. *The Ritual Process. Structure and Anti-structure.* Ithaca, New York: Cornell University Press.
- Yamaji Masanori 2005. „Gyerek a japán jog- és kultúrtörténetben.” In: Felföldi Szabolcs (szerk.) *ABHIVÁDANA. Tanulmányok a hatvanéves Wojtilla Gyula tiszteletére.* Szeged: SZTE Ökor-történeti Tanszék, 339–357.
- Yamashita, Shinji 1993. „Ritual and „Unconscious Tradition”: A Note on *About our Ancestors.*” In: Koschmann, J. Victor et al. (eds.) *International Perspectives on Yanagita Kunio and Japanese Folklore Studies.* New York: East Asia Program Cornell University, 55–65.
- Yanagida, Kunio 柳田國男 1935. *San'iku shūzoku goi* 産育習俗語彙. Tokyo: Aiiukukai.
- Yanagida, Kunio 柳田國男 1942. *Nihon no matsuri* 日本の祭り. Tokyo: Kōbundō Shobō.
- Yanagida, Kunio 柳田 國男 1946. *Senzo no hanashi* 先祖の話. Tokyo: Chikuma Shobō.
- Yanagida, Kunio 1993. „The Evolution of Japanese Festivals: From Matsuri to Sairei.” In: Koschmann, J. Victor et al. (eds.) *International Perspectives on Yanagita Kunio and Japanese Folklore Studies.* New York: East Asia Program Cornell University, 167–200.
- Yagi Tōru 八木 透 (ed.) 2001. *Nihon no tsūkagirei* 日本の通過儀礼. Kyoto: Shibunkaku Shuppan.
- Yasui Manami 安井 真奈美 2000. „Kazu de tadoru jinseigirei 数でたどる人生儀礼.” *Hon no Mado* 本の窓 4: 10–13.
- Yoshida, Teigo 1994. „The Feminine in Japanese Folk Religion: Polluted or Divine?” In: Ben-Ari, Eyal et al. (eds.) *Unwrapping Japan.* Honolulu: University of Hawai'i Press, 58–77.
- Verebélyi Kincső 2004. „Ünnep.” In: Pócs Éva (szerk.) *Rítus és ünnep az ezredfordulón. Tudományos konferencia Marcaliban (2002. május 13–15.).* Budapest–Marcali: Marcali Városi Hely-tört. Múz., 11–18.
- Vinkovics Judit 1996. „Szülés–születés.” In: Birtalan Ágnes (szerk.) *Őseink nyomán Belső-Ázsiában I. Tanulmányok a mongol népi hiedelemvilágról.* Budapest: Nemzeti Tankönyvkiadó, 141–177.
- Vinkovics Judit 1998. „Szüléssel – születéssel kapcsolatos szokások, hiedelmek a nyugat-mongoloknál.” In: Birtalan Ágnes (szerk.) *Őseink nyomán Belső-Ázsiában II. Hitvilág és nyelvészet.* Budapest: Nemzeti Tankönyvkiadó, 249–262.

RÉSUMÉ

Gergely Salát:

Homicide in Early Han law

Homicide is a crime that has been punished by all legal systems in the world in all eras; it was a serious crime in the China of the Early Han Dynasty as well. Transmitted and newly discovered sources make it possible to reconstruct some elements of the legal system of Han times, including those norms and principles that regulated the handling of cases of homicide. Primary sources, most of all the *Ernian lulling* 二年律令 and *Zouyanshu* 奏讞書 discovered at Zhangjiashan 張家山, Hubei province, prove that the Early Han dynasty had a complicated set of laws regarding murder. Judges took into consideration not only objective responsibility, but the intentions of the murderer as well. Distinction was made between homicide committed with evil intent, during a fight, as a result of a mistake, and while playing. The social and family status of the culprit and the victim also had an effect on the punishment. The killing of one's own parents was considered a crime more serious than other cases of murder. People who did not personally commit the crime, but took part in its planning, were also punished. However, not all forms of homicide were forbidden; for example, those who killed dangerous criminals were rewarded.

Gábor Kósa:

Descriptions of mountains in the 397th chapter of the *Taiping guangji*

The 397th chapter of the *Taiping guangji* 太平廣記 (ed. Li Fang 李昉 et al. in 977–978) contains short descriptions of various Chinese mountains. The twenty four excerpts derive from various Chinese sources (e.g. *Chaoye qianzai* 朝野僉載, *Guangde shenyi lu* 廣德神異錄, *Guang gujin wuxing ji* 廣古今五行記, *Lizhou tujing* 黎州圖經, *Luyi ji* 錄異記, *Qiawen ji* 洽聞記, *Shidao ji* 十道記, *Youminglu* 幽明錄, *Youyang zazu* 酉陽雜俎, *Yusi shan lu* 玉筍山錄, *Yutang xianhua* 玉堂閑話), many of which did not survive and are therefore attested only in this source. The present paper offers a translation of this chapter of the *Taiping guangji* and analyzes the textual background of the individual excerpts.

Márton Nagy:

Chinese language sources on the late history of Champa

In his early work, of essential scientific importance, Georges Maspero covered the history of Champa until 1471, the fall of the Cham capital Vijaya. This event constituted a real turning-point in relations between the Chams and the Vietnamese Đại Việt state but in fact – as it emerges from the Chinese and Vietnamese historical sources – the major Vietnamese military success did not result in the end of the Cham polity. The subsequent period is one of the lesser-known, lesser-investigated stages of the history of Champa, which has been the subject of hardly any detailed scholarly research. In the absence of Cham epigraphy, the historical reconstruction of this late period depends entirely on Chinese and Vietnamese chronicles and geographical works. In the current study I shall attempt to elaborate the Chinese and Vietnamese texts which offer significant information on the major historical events in order to provide a better understanding of Cham history after the fall of Vijaya.

Imre Hamar:

Classification of Yogacara teachings in Huayan Buddhism

The Huayan school relied on the Chinese Yogacara schools represented by the Dilun and Shelun schools. These schools agreed that the final reality, due to the presence of pure tathagatagarbha, is untainted. However, Xuanzang adopted the Yogacara teachings directly from India and did not include the tathagatagarbha teaching. Fazang introduced the system of ten kinds of consciousness only (shizhong weishi 十種唯識) which shows different levels of Yogacara teachings. He started with the Yogacara teachings of Xuanzang, which distinguish subject and object of perception, and gradually reduced the elements of perception until he finally reached the tathagatagrba, as the final reality of consciousness. After that he started to reconstruct perception showing the reality of Huayan insight. Under the influence of Chan Buddhism Chengguan and Zongmi modified Fazang's system.

Gabriella Gergely:

The Life and Work of Facheng

Throughout the history of Tibetan and Chinese Buddhism numerous manuscripts were written in both Chinese and Tibetan languages, indicating important links between the religious practices of these two empires. A large number of manuscripts representing the core of Buddhist literature were originally received in Chinese by Tibetan monks. It was essential to translate holy texts and scholastic discourses to make them available for the Tibetan clergy, besides their efforts

in building monasteries and proselytizing the country. Communities were established to translate manuscripts in the centres of Buddhism, Among the Tibetan, Chinese and Indian monks some were bilingual, the most prominent among them being Wu Facheng 吳法成 ('Gos Chos-grub in Tibetan). Facheng played an essential role by his translation of both Chinese and Tibetan manuscripts. He was active during the period of the Tibetan occupation of Dunhuang (AD 781-848) and his work indicates important ties between these two cultures. A large number of Tibetan and Chinese manuscripts translated by Facheng still exist. I researched the colophons of the manuscripts transliterated by Facheng and the segments of other works connected with his translations. Moreover, I made a thorough examination of a more complete work, entitled *Xian Yu Jing* 賢愚經 (*The Sutra of the Wise and Foolish*). I examined both Chinese and Tibetan manuscripts – each considered to be the original, or resembling the original manuscripts that Facheng dealt with – in order to study his methodology of transliteration.

Zsuzsanna Csibra:

On the Taoist-Buddhist interpretations of existence in Wang Wei's poetry

Wang Wei's opus is one of the most complex poetical works of the early Tang period. Studies and translations recently published generally focus on the Taoist-Buddhist aspects reflected in his poems. These studies aim to point out connections between Taoist-Buddhist practices and art-related creation. This paper draws attention to the linguistic expressions of Wang Wei's poems that seem to be influenced by Taoist-Buddhist practices and traditions; it also translates and attempts to explain some couplets of his poems that have never been published in Hungarian before.

Györgyi Fajcsák:

Chinese bird-and-flower painting from the mid-20th century Chen Zhifo's paintings in Hungary

Chen Zhifo 陳之佛 (1895–1962) was one of the most famous Chinese painters of the 20th century. He was not only a celebrated bird-and-flower painter but a well-known designer and teacher as well. In 1958, at the age of 63, Chen Zhifo visited Hungary and donated one of his hanging scrolls to the Ferenc Hopp Museum of Eastern Asiatic Arts. Another album painting was dedicated to the former curator of the Museum. These bird-and-flower paintings are in the focus of the paper. The first part of the paper describes the life and activities of Chen Zhifo. The second part deals with his bird-and-flower paintings and the third thematic unit focuses on his ideas about painting. Last but not least the paper describes two of his paintings that are now housed in the Ferenc Hopp Museum.

Mátyás Balogh:**A Frontier in the Middle of China**

As a result of Deng Xiaoping's policy of reform and opening, in the 1980's China's economy started to grow at an unprecedented rate, but this growth was, and to a considerable extent still is, restricted to the coastal regions. The central and western parts of China benefited much less from the changes and thus - in terms of social and economic life - a huge gap emerged between China's east and west. In order to offset this imbalance and speed up the sluggish economic life of western China, in 1999 the central government announced, and in 2000 launched the Great Western Development Strategy (GWDS). Even if the Strategy can be understood as a set of measures rendered necessary by the coastal region's rapid development, it is important to note that the development and integration of the country's western part has long been a concern in China's internal affairs. The whole western region, as defined by the GWDS, covers more than 70% of China's territory, comprising a number of sub-regions with very different natural characteristics and conditions. Qinghai, a province situated near to China's geographical center, played an especially interesting role in earlier attempts at developing and integrating the remote northwestern frontiers of the country. Today the reasons for and the conditions of development are somewhat different, but the aim is the same and the main problem - to bring Qinghai closer to the heart of Chinese civilization - still seems to be unsolved.

Anett Kozjek-Gulyás:**On the dilemma of the European identity of the Chinese**

The historical context of Chinese identity traces out the markers which determine today the peculiarities of the political approach of China, as well as the special features of the process of Chinese national identity building. Chinese communities living overseas are parts of this process, and they are included in the process of economic modernization in a special way by politics. The mother country tries to maintain special relations of cultural integrity, and in parallel also strives for economic integrity through the Chinese communities. The identity of Chinese communities and national identity intertwines in a special manner via economic relations and cooperation. The extent to which the Confucian system of ideology is able to accelerate economic modernization, and can define universal values against the value system of western societies, may be seen as a test of the relationship between the two civilizations. It raises a series of further questions about the real opportunities for increasing the global weight of Chinese culture.

Qiuyue Ye:

The present situation of Chinese pronunciation teaching in Hungarian universities

Pronunciation can be considered as the “material shell” of a language and is also the most external feature of a language system. It is probably one of the most essential components of intelligibility. Chinese pronunciation is a basis of TCFL, what is more, it is the most important prerequisite of training learner’s skills of listening, speaking, reading, writing and social communication. However, owing to the particularities of the pronunciation of Mandarin, the effects of pronunciation teaching cannot be perceived as immediately as those of vocabulary teaching and grammar teaching. The error analysis of pronunciation is even weaker. This thesis investigates the current situation of pronunciation teaching in the department of Chinese of ELTE in terms of curriculum, teaching methods and teaching materials, therefore, the current situation of pronunciation teaching in Hungarian universities is reflected.

Ágnes Birtalan:

Cagaan Öwgön and Shou Xing On the Mythology of the White Old Man

Cagaan Öwgön, the “White Old Man”, is a popular deity/spirit among Mongolian ethnic groups. He embodies phenomena of the natural environment and he is venerated as the deity responsible for the fertility of living beings. But Cagaan Öwgön also has a comic side which can be observed in the Buddhist *Cam*-rituals. The Mongolian concept of the deity originates from pre-Buddhist religious views, but it was considerably influenced by the East-Asian context of similar phenomena which significantly modified the native mythological and religious notions. In the present paper some phenomena of East-Asian mythologies are surveyed in order to demonstrate the possible connections of the Mongolian concept. The Chinese and related Japanese and Korean Buddhist, Taoist and folk religious pantheons offer a series of deities that could be paralleled with the White Old Man of the Mongols: Daoist sages, the Star God and the Deity of Longevity, deities of the mountains, the Buddhist deity of luck and fortune or various Arhats, etc. A comparative study of the figure of the White Old Man might bring new light on the concept of old age in mythology and the communities of Inner and East Asian ethnic groups.

Melinda Papp:

Childhood rites of passage in Japanese folk religion

This paper focuses on rites of passage observed during the years of early childhood in traditional Japanese communities. The function of rites of passage has been defined within their role of accompanying and facilitating transitions in the course of human life. These turning points were often perceived by the community as well as by individuals as moments of crisis, and as such, most cultures paid particular attention to these moments in order to safeguard them. At the critical junctures of the course of human life it is not only physical change that is at stake, but a new social position also needs to be acknowledged with regard to individuals. The first year of life, in particular, has been distinguished by an elevated number of rites in Japan, most of which are documented by a rich folklore literature. The paper provides an overview of the main findings of Japanese folklore research that places these ritual observances into the interpretative framework defined by the traditional cosmology based on the transition of the human soul. The discussion will also attempt to address methodological difficulties encountered when applying these approaches to the study of rites of passage observed in contemporary Japanese society.

摘要

绍莱特:

汉代早期法律中的杀人罪

杀人在世界各地的不同时期的法律中都将受到惩罚，在中国汉代也不例外，是一种严重罪行。最近发现的一些新资料，使得我们可以重新认识汉代法律体系的要素，包括处理杀人犯的一些基本规范和原则。这些资料包括在湖北张家山发现的《二年律令》和《奏狱书》，证明在汉代已经有了关于谋杀案的复杂法律体系。法官不只是考虑物证，也考虑杀人动机。把谋杀与争斗中的过失杀人加以区别。罪犯和受害者的社会与家庭地位都将影响惩罚。杀害自己的父母被认为是比其他谋杀犯罪更为严重的犯罪。即使一个人没有直接实施犯罪，但你参与谋划，也将受到惩处。然而，并非所有形式的杀人都被禁止，例如，那些杀死危险罪犯的人将会得到奖励。

孔高宝:

《太平广记》卷第397——山

《太平广记》（李昉等，公元977年—978年）卷第397，描写了中国各种各样的山，其中所选24篇系从各种资料（如，朝野僉載，廣德神異錄，廣古今五行記，黎州圖經，錄異記，洽聞記，十道記，幽明錄，酉陽雜俎，玉笥山錄，玉堂閑話）中摘录而来的，原文大多没有保存下来。因此，只能以《太平广记》为据。本文提供的是《太平广记》卷397的翻译及文本分析。

纳吉马顿:

占城晚期的汉语源

乔治·伯乐的早期著作《占城史》，记录了至1471年占城都城维贾雅沦陷的历史。这一事件导致了占城与越南关系的转折，但事实

上，据中国和越南史料显示，越南军事上的胜利并没有直接影响占城的政局。下一段历史鲜为人知，也很少有人涉足研究，这是因为它几乎不可能成为一个学术研究的课题。由于缺乏占城的物证资料，就只能依靠中国和越南的史书以及地理志著作进行研究了。在本文中，我将试图阐释一些中国和越南历史文献中的重要信息，让人们更好地理解维贾雅之后的占城历史。

郝清新：

瑜伽行教义在华严宗的分类

华严宗所仰仗的宗派，也就是地论与摄论所代表的的宗派——瑜伽宗。这些宗派之所以相信究竟地，是因为如来藏的存在是纯净无污染的。然而，玄奘直接从印度采纳了瑜伽行教义并不包括如来藏教义。法藏所介绍的十种唯识体系说明了瑜伽行教义的不同层次。他从玄奘的瑜伽行教义开始，区别开来主体与客体的感知，逐渐减少知觉的成分，直到最终到达如来藏，正如究竟识。在此之后，他开始重建体现华严细想的感知。受禅宗的影响，澄观和宗密又进一步就改了法藏的体系。

高碧：

法成的生平与著作

在佛教中心，翻译佛经的组织开始出现，在西藏、中国和印度僧侣中，很多人会两种语言，其中最著名的就是吴法成。吴法成以其中文和藏文的佛经译文在当时的佛教界起到了至关重要的作用。他生活于西藏占领敦煌时期（公元781-848年），他的译稿显示了汉文化与藏文化之间的重要关联。吴法成翻译的大量西藏和中文手稿至今尚存。在研究过程中，我考察了吴法成翻译手稿的版本记录以及与他翻译相关的其他著作的一些内容。此外，为了掌握法成的翻译手法，我还做了深入的比较，并审查了较为完整的《贤愚经》——包括中文版和藏文版。据说两者都是最原始的版本，或是极为接近法成的手稿。

周碧霞：

论王维诗歌中的道教佛教

王维的诗歌是初唐时期最复杂的作品之一。近来出版的有关道教佛教方面的研究和译著，在他的诗歌中都有体现，这些研究揭示了道教佛教与艺术创作的关系。本文从语言学的视角提出王维诗歌深受到道教佛教的影响，并尝试解释和翻译一些以前从未在匈牙利发表过的作品。

方天娟：

20世纪中叶中国的花鸟画——基于陈之佛在匈牙利的画作

陈之佛是20世纪中国最有名的画家之一。他不仅是著名的花鸟画家，也是一位杰出的设计师和教师。1958年，在他63岁时，访问了匈牙利并将他的一副挂轴画捐赠于费伦茨·霍普东欧亚洲艺术博物馆，另一幅赠送于博物馆前馆长。本文正是基于这些画作的分析。文章的第一部分介绍陈之佛的生平，第二部分分析其画作，第三部分的重点是其绘画创作理念。文章的最后但是最重要的部分，介绍了藏于费伦茨·霍普博物馆的两幅画作。

马伽：

华中的边界

邓小平提出的改革开放政策，使得中国的经济在20世纪80年代开始了较快增长，然而这种增长在很大程度上只限于沿海地区。中西部地区收益不多，致使东西部出现较大差距。为了缩小这种差距，中央政府于1999年作出决定，从2000年开始实施西部大开发战略。这一战略可以理解为是沿海地区带来快速发展所带来的系列举措，值得注意的是西部大开发已经成为中国国内长期关注的问题。西部大开发中西部地区被定义为占中国国土面积的70%的地区，其各个地区自然条件有很大差异。青海，位于中国地理中心附近的省份，在早期西北边疆开发中扮演了有趣的角色。今天虽然理由和条件不

同，但目标却是一样的，问题还是要尽量缩小青海与内地的差距，然而这一问题似乎并没有得到解决。

安奈特：

论欧洲华人身份认同的两难

在长期的历史进程中形成了中国认同特色，也塑造了中华民族的认同。海外华人是形象中华民族人同过程的一部分。海外华人的这种认同在中国特色发展进程中发挥了特殊的作用。一方面祖国在努力保持海外中国人文化的一致性，同时努力保持经济的完整性和独立性。海外华人身份认同与民族认同交织在一起，形成了一种特殊的经济与合作方式。东西方两种文明的关系将会证明：儒家思想体系对加速经济的现代化有多大作用；西方社会的价值体系在多大程度上具有普适性。两种文化间的对抗认同将是一个长期的过程，这些问题将会回答在国际上占有越来越重要地位的中国将面对怎样的机遇与挑战。

叶秋月：

匈牙利高校对外汉语语音教学的现状

语音是语言的物质外壳，也是语言的最外在特征。它是构成语言可理解性的最基本要素之一。汉语语音是对外汉语教学的基础，也是培养学习者听力、会话、阅读、写作和社会交际技能的基础。然而，由于普通话语音的特殊性，语音教学的效果不可能像词汇教学、语法教学那样即时。语音的偏误分析更是薄弱。本文从课程设置、教学方法和教学资源等方面分析了罗兰大学对外汉语语音教学存在的问题，从而折射出匈牙利高校对外汉语语音教学的现状。

毕尔塔兰·阿格奈丝:

Cagaan Öwgön与寿星——论“白叟”神话

Cagaan Öwgön, 即“白叟”, 是流行于蒙古民间的一种神灵。他被尊崇为自然的化身, 负责普渡众生。然而, 在佛教凸轮仪式中却有喜剧的一面。蒙古神的概念源于早期佛教的观点, 并在东亚文化的影响下, 渐渐改变了原生神话和原始宗教观念。本文运用一些东亚神话现象来证明其与蒙古宗教观的可能的关系。中国、日本、韩国的佛教、道教以及民间提供了一系列的神灵, 可与蒙古的白叟神灵相提并论: 如道教的圣人、寿星、神山、佛教的财神以及各种罗汉等等。对“白叟”的比较研究, 也许会让人们对古代神话与东亚族群产生新的认识。

帕伯·麦琳姐:

日本民间宗教中的成年礼

本文通过观察日本传统社区儿童早期教育, 介绍日本的成年礼习俗。认为成年礼在日本人的一生中具有重要的转折作用。这一重要的转折仪式过去通常由社区完成, 有时也有由个人实施的, 仪式上许多文化知识受到特殊重视, 以此来保护他们。在这一过程中, 不只是个体身体所发生的变化, 而是其新的社会地位的认可。根据大量日本民俗学文献记录, 成年的第一年, 有一系列仪式需要完成。本文在概括日本民俗学研究的基础上, 对这一仪式提出了一些框架性解释。通过对当代日本社会的观察, 试图运用解释学的方法对成年礼进行解读。

