

TÁVOL-KELETI TANULMÁNYOK

4. ÉVFOLYAM

2012/1-2

Főszerkesztő

HAMAR IMRE



TÁVOL-KELETI INTÉZET

BUDAPEST

A Tengchongban (Yunnan, Kína) megrendezett Tíz Király ünnep során
Muliant megjelenítő személy a Guanyin csarnokban a pokoljárásra készül.
A fotó a színre lépése előtti pillanatot idézi fel.
(Bagi Judit felvétele)

A borítót Bukovics Zoltán tervezte.

A Távol-keleti Tanulmányok
az ELTE BTK Távol-keleti Intézetének
és az ELTE Konfuciusz Intézetének folyóirata.

* * *

Szerkesztőbizottság

Birtalan Ágnes, Csoma Mózes, Mecszi Beatrix, Salát Gergely,
Szilágyi Zsolt, Tóth Erzsébet, Yamaji Masanori

Szerkesztő

Kósa Gábor

Nyelvi lektor

Salát Gergely

* * *

A folyóirat stíluslapja alapján elkészített tanulmányokat
a tkt@btk.elte.hu e-mail címre kell beküldeni. A beérkezett tanulmányokat
kettős vak eljárás során szakmai lektorok bírálják el.

Kiadja: ELTE BTK Távol-keleti Intézet, Budapest

Felelős kiadó: Hamar Imre

Műszaki szerkesztés: Terjék Edina (Rocket Kft.)

A kötet megjelent 2014-ben. ISSN 2060–9655

TARTALOM

TANULMÁNYOK

BAGI JUDIT: Mulian pokoljárása a tengchongi Tíz Király ünnep során	7
CSIBRA ZSUZSANNA: Kép és vers: Du Fu esztétizáló verseinek konfuciánus vetülete	65
FARKAS ILDIKÓ: Kitalált, felújított vagy valódi hagyományok? Gondolatok a japán modernizáció kérdésköréhez	79
GALAMBOS IMRE: Kínai pecsétek a 18–19. századi Írországban: Orientalizmus az őshazakutatás szolgálatában	99
HORVÁTH KATALIN, SZABÓ BALÁZS, YAMAJI MASANORI: A Fukuda könyvtár: az ELTE BTK Távol-keleti Intézete Könyvtárának legújabb szerzeményéről.....	119
PÉTER ALEXA: Ismeretek Tibetről Kőrösi Csoma Sándor előtt.....	127
STRAUSZ JANKA: A faluhatár és a határhoz fűződő tudatosság jelentősége a japán falusi közösségek életében	147
SZABÓ BALÁZS: A hadtudomány oktatása a kora-újkori Japánban	163
SZEKERES ANDRÁS MÁRK: A kínai asztrológiai szemlélet gyökerei a Shang-kori Divel kapcsolatos teológiai hiedelmekben.....	193
TELEKI KRISZTINA: A Mongol Nemzeti Levéltár kolostori anyaga	215
ZENTAI JUDIT ÉVA: Élvezeti cikkek az Edo-korban.....	239

PAP MELINDA: Könyvismertetés: „ <i>Kínai nyelvkönyv magyaroknak</i> 《匈牙利汉语课本》 – Első kötet”	261
--	-----

Absztraktok (angol)	263
Absztraktok (kínai)	269

TABLE OF CONTENT

STUDIES

JUDIT BAGI: Mulian's journey through the underworld: A case study of the Ten Kings Festival in Tengchong county, Yunnan.....	7
ZSUZSANNA CSIBRA: Paintings and poems: Confucian aspects of Du Fu's aestheticism	65
ILDIKÓ FARKAS: Inventing or reviving tradition? Some questions of modern Japanese nation building and culture.....	79
IMRE GALAMBOS: The story of the Chinese seals found in Ireland. Orientalism at the service of the search for the homeland.....	99
KATALIN HORVÁTH, BALÁZS SZABÓ, YAMAJI MASANORI: The Fukuda library — on the latest acquisitions of the Library of East Asian Studies of ELTE University	119
ALEXA PÉTER: General knowledge about Tibet before the studies of Alexander Csoma de Kőrös	127
JANKA STRAUSZ: Borderline and delimitation in the traditions of the Japanese village	147
BALÁZS SZABÓ: Teaching military strategy in pre-modern Japan.....	163
ANDRÁS MÁRK SZEKERES: Early roots of Chinese astrological thinking in the theology of Di.....	193
KRISZTINA TELEKI: Archival materials for the study of Mongolian monasteries	215
JUDIT ÉVA ZENTAI: Luxury goods during the Edo period.....	239

MELINDA PAP: <i>Chinese language for Hungarians</i> 《匈牙利汉语课本》 — second volume (Review).....	261
--	-----

Abstracts (English).....	263
Abstracts (Chinese).....	269

目录

刘方：目连的地狱之旅：云南腾冲县十王会的研究.....	7
周碧霞：绘画和诗歌：杜甫唯美主义中的儒家因素.....	65
福尔考什·伊尔迪科：创造传统还是接受传统？—— 关于日本现代民族建构和文化的一些问题及思考.....	79
高奕睿：在爱尔兰发现中国印章的故事—— 利用东方知识探索家园的研究.....	99
霍尔瓦特·卡塔琳，萨布，山地 征典：福田图书馆—— 基于罗兰大学东亚系图书馆最新藏书的研究.....	119
贝特尔·阿雷萨：克罗斯·卓玛·亚历山大之前的西藏研究.....	127
施特劳斯·扬卡：日本村庄分界线和界限划分研究.....	147
萨布：前现代时期日本军事兵法教学研究.....	163
安德思：“帝”神之学中的中国占星术之源.....	193
特雷基·克里斯蒂娜：研究蒙古族寺院的档案材料.....	215
曾陶伊·尤迪特·伊娃：江户时代奢侈物品研究.....	239
<hr/>	
书评.....	261
摘要 (英文).....	263
摘要 (中文).....	269

BAGI JUDIT

MULIAN POKOLJÁRÁSA A TENGCHONGI TÍZ KIRÁLY ÜNNEP SORÁN*

2012 szeptembere és 2013 áprilisa között terepmunkát végeztem Kína Yunnan 云南 tartományában. Az első hónapokban terepfelmérést végeztem, majd 2012 decemberétől elkezdtem állomásozó terepmunkámat. Kutatásom a Tengchong 腾冲 környéki vallási specialisták és helyi népi vallásos zenei társulatok tevékenységére irányult. Terepmunkám legfontosabb eredménye, hogy az általam Baoen-csomagnak¹ 报恩 nevezett, szülőtisztelettel kapcsolatos szövegek használatának is tanúja lehettem, és ezt többnyire dokumentálni is tudtam a han 汉 és bai 白 nemzetiségű taoista és buddhista mesterek, bai énekmondók (*baizu yanchang quben de yiren* 白族演唱曲本的艺人), valamint helyi, vallási zenét játszó, konfuciánus, buddhista és taoista elemekből felépülő vallási szövegeket recitáló han és bai nemzetiségű, ún. Dongjing társulatok (*Dongjing hui* 洞经会) körében.

A Dongjing társulatok hagyományos rituális kínai zenét játszó vallásos társulatok, amelyek alapvetően taoistának vallják magukat, a Dongjing elnevezés a repertoárjuk legfontosabb szövegére utal: *Da dong xian jing* 大洞仙经 („Nagy barlangbéli halhatatlanok könyve”). A legtöbb helybéli társulat úgy tartja, hogy a Dongjing szövegek könyvek a mai Nanjing 南京 környékéről származnak. Az 1380-as években Hongwu császár 洪武 (ur. 1368–1398) katonai alakulatokat küldött a mai Yunnan területére. A letelepedett katonák – a

* Szeretnék köszönetet mondani a Magyar Ösztöndíj Bizottságnak, valamint Richard de Unger úrnak, Korvin Gábor professzor úrnak és Szilágyi Bálintnak a terepmunkám megvalósításához nyújtott támogatásukért. Szeretném kifejezni hálámat és nagyrabecsülésemet vezető tanáromnak, Vargyas Gábor professzor úrnak terepmunkám és jelen tanulmányom anyagának elkészítése során nyújtott támogatásáért és hasznos tanácsaiért.

¹ Az általános kínai kifejezéseket modern kínai írásjegyekkel írom, azonban a szertartások éimikus megnevezéseinél, valamint a szövegek könyvek címeinél a hagyományos írásjegyeket használom, követve a helyi szokásokat.

szájhagyomány szerint – magukkal hozták szokásaikat, amelyek idővel beépültek a helyi kultúrába.²

A Baoen-csomag és terepmunkám

A Baoen-csomag főbb szövegei a következők:

1. *Baoen zhen jing* 報恩真經 („A szülői kegy viszonzásának igaz könyve”), amelyet csak a Dongjing társulatok használnak.

2. A buddhista mesterek többnapos halotti megemlékezéseinek kiemelt szövegkorpuszaként funkcionáló művek:

2.1. *Da fangbian fo baoenjing* 大方便佛報恩經 („Szútra a szülői kegy viszonzásának nagy, ügyes eszközeiről Buddha tanítása szerint”);

2.2. *Mulian jiu mu* 目連救母 („Mulian megmenti anyját”)³

2.2.1. Ennek liturgikus (*ji ke* 偈科) verziója: a *Fo shi Mulian dui ji ke* 佛氏目連對偈科 („A Buddha nemzetségéhez tartozó Mulian [megmenti anyját a pokolból] liturgikus párbeszéd szövege”);

2.2.2. Ennek szútramagyarázó (*jiangjing ke* 講經科) formája: *Fo shi Mulian jiangjing ke* 佛氏目連講經科 („A Buddha nemzetségéhez tartozó Mulian [megmenti anyját a pokolból] szútramagyarázata”).

3. *Xue hu jing* 血湖經 („Vértó-szútra”),⁴ illetve

3.1. ennek liturgikus formája: *Yujia tan qian xue hu dui ji ke* 瑜伽壇前血湖對偈科 („A Vértó-szútra liturgikus párbeszéd szövege a jóga-oltár előtt”);

3.2. ennek tanátadó formája: *Yujia tan qian xue hu jiangjing ke* 瑜伽壇前血湖講經科 („A Vértó-szútra szútramagyarázata a jóga-oltár előtt”).

² Az információk egy interjúból származnak, amely 2013. március 1-jén készült az újonnan alakuló Felhő-hegyi Dongjing Kulturális Társulat (*Yunshan Dongjing Wenyu Dui* 云山洞经文队) tagjaival.

³ A *Mulian jiu mu* szövegekönyv Liu mester repertoárjában két részből áll. Ha általánosságban beszélek a szövegről, akkor csak a *Mulian jiu mu* közös, rövidített megnevezéssel hivatkozom rá. Ha a két részből álló szövegekönyv valamelyikéből konkrét szövegrészre utalok, akkor megadom, hogy a liturgikus vagy a tanátadó szövegekönyvből idézek. A szövegekönyvekhez kapcsolódó szertartás neve is *Mulian jiu mu*.

⁴ A *Xue hu jing* szövegekönyv Liu mester repertoárjában két részből áll. Ha általánosságban beszélek a szövegről, akkor csak a *Xue hu jing* közös, rövidített megnevezéssel hivatkozok rá. Ha a két részből álló szövegekönyv valamelyikéből konkrét szövegrészre utalok, akkor megadom, hogy a liturgikus vagy a tanátadó szövegekönyvből idézek.

4. Mulian pokoljárásának kísérőszövegei a következők:

- 4.1. *Shi shi tan qian qing xi ke* 釋氏壇前請錫科 („Szerartás Buddha oltára előtt: [Mulian] könyörgése ónbotért”);
- 4.2. *Yujia tan qian baoen ran deng ke* 瑜伽壇前報恩染燈科 („A szülői kegy viszonzásának és a mécses gyűjtésének szertartásos szövege a jóga-oltár előtt”);
- 4.3. *Fo shuo Baoen jiu ku fa chan* 佛說報恩救苦法懺 („Litánia a szülői kegy viszonzásáról és a szenvedéstől való megszabadulásról, ahogy a Buddha mondotta”);⁵
- 4.4. A *Yujia tan qian xue hu shi zhuan ke* 瑜伽壇前血湖十轉科 („A Vértó [körüli] tíz forgás szertartásos szövege a jóga-oltár előtt.”)⁶

Jelen tanulmányomban a hely híján most figyelmen kívül hagyott szövegek közül a *Mulian jiu mu* szöveg *bai* változatának előadására ma is gyakran kapnak felkérést az énekmondók, leginkább a nyári időszakban, a *Zhongyuan jie* 中元節 (Középső Kezdet ünnepe)⁷ vagy más néven *Yulanpen jie* 盂蘭盆節 („Éhes szellemek ünnepe”, szanszkrit Ullambana) 15 napos periódusában. A helyi Dongjing társulatok közül eddig csak egyetlen *han* társulattól hallottam arról, hogy felkérésre a *Mulian jiu mu* szövegét recitálják, amit képmutogatással egészítenek ki.

A *Baoen zhen jing* szöveget a kínai idők ünnepe, valamint halotti megemlékezések során szokták előadni. A *Xue hu jing* szöveget taoista mesterek is recitálják, de csak abban az esetben, ha a családtagok a család elhunyt női tagja számára kérnek megemlékezést.⁸ Terepmunkám során mindösszesen egyetlen olyan *han* buddhista mesterrel találkoztam (a Liujiazhaiban 刘家寨 [Liu család tanyáján] lakó Liu Dingchanggal 刘定昶), aki a fent említett valamennyi szöveget (*Da fangbian fo baoenjing*, *Mulian jiu mu*, *Xue hu jing*) beépítette többnapos rituális előadásaiba.

⁵ Köszönöm Victor H. Mair professzor úrnak a fordításban nyújtott segítségét. Szeretném kifejezni hálámat Kalmár Éva tanárnőnek és Kósa Gábornak a téma megértéséhez nyújtott szakmai tanácsaikért.

⁶ A *zhuanra* 轉 („forgás”) mint műfajra vonatkozóan annyi információval rendelkezem Liu Kan szertartásvezetőtől, hogy előadásmódjában különbözik a többi recitálási módtól. Victor H. Mair korábbi meghatározása szerint a *zhuan* jelentése az akkori használatával függ össze, vagyis a szertartásvezető a kezében szútrát tartva recitálja azt, miközben forgatja a tekercset (Mair 1989: 159, 215). A terepmunkám során inkább azt láttam, hogy a yunnaniak gyakorlatában ez a körbejárásra vagy körbeforgásra vonatkozik.

⁷ Az ünnep taoista elnevezéséről és a témáról bővebben lásd Teiser 1996 [1988]: 35–40.

⁸ A taoista és a buddhista szövegvariáns nem egyező.



1. ábra A terepmunka helyszínei Yunnan tartományban⁹

Terepmunkám első szakaszának végén (2012. szeptember–november) két területet jelöltem ki magamnak további kutatások végzésére (lásd a fenti térképet). Az egyik a *bai* nemzetiségi lakta Zhoucheng 州城 (közigazgatásilag Dali 大理 óvárosához tartozik) és környéke; a másik a jelen tanulmányomban szereplő, a mianmari határvidék – a jádekereskedelem szempontjából is – kiemelt szerepet játszó Tengchong 腾冲 városkája és környező települései. Jelen tanulmányom ez utóbbiról és egy ott megtartott szertartássorozatról, a hétnapos, *Shi wang hui* 十王會 („Tíz Király ünnep”) címet viselő halotti megemlékezésről szól. Ez utóbbinak egyelőre csak az első napját mutatom be részletesen. Választásom azért esett erre a napra, mert az első nap este egy szertartásos előadás keretén belül Liu Dingchang (a továbbiakban Liu mester) és társulata vezetésével, valamint az ünnepségen résztvevők aktív jelenlétével, a *Mulian jiu mu* történet került bemutatásra.

Mulian pokoljárásának leírásához émikus (belső) módon közelíték, vagyis a szertartásvezetők és a szertartásokon résztvevők saját értelmezésében mutatom be az állomásos terepmunkám során a helyszínen rögzített eseményeket. Az émikus módon rögzített anyagot pedig megkísérlem a geertzi „sűrű leírás”

⁹ Ezúton is szeretném megköszönni Ágota Gyöngyinek a tanulmányban található térkép és grafikák, valamint a Guanyin templom alaprajzának elkészítését. Köszönetemet fejezem ki továbbá Kovács Évának immár több évtizedes barátságáért és önzetlen segítségéért.

mintájára közölni.¹⁰ Az étikus (külső) szemléletű¹¹ feldolgozásra, vagyis a témában korábbról ismert tudományos ismeretek vizsgálatára, azoknak az új anyagokkal történő összehasonlító elemzésére, végeredményben a hazai, valamint a nemzetközi sinológiai és antropológiai diskurzusba történő bekapcsolására a következő cikkemben kerül majd sor.

A TENGCHONGI TÍZ KIRÁLY ÜNNEP

A szertartásvezető specialisták

2013. február 27-én, mintegy három héttel a kínai tavaszünnep után, a közigazgatásilag Tengchonghoz tartozó Da Luoqiping 大罗绮坪 falu Guanyin templomában (*Guanyin si* 观音寺) kezdetét vette a helyi templomközösség által szervezett és finanszírozott hétnapos Tíz Király ünnep – egy grandiózus kollektív halotti megemlékezés. Szertartásvezetőnek a térség, sőt a közeli jársok legelismertebb buddhista mesterét, Liu mestert és társulatát kérték fel. Az utolsó előtti két napra, kiegészítésképpen, párhuzamos előadóként, a falu Dongjing tásulatát, a *Tengchong xian Da Luoqiping Gui Xiang Hui* 腾冲县大罗绮坪桂香会 (Tengchong város Da Luoqiping falu Kasszia Társulatát) is meghívták, akik szintén recitálnak *Mulian*-szöveget, de ezúttal a *Shi gongyang* 十供養 („Tíz Felajánlás”) bemutatására kaptak felkérést. A társulat vezetője, a hetvenes éveit taposó Duan 段 úr, akárcsak a tagok jó része, mezőgazdasági tevékenységből tartja fenn magát és családját. Duan úr, aki kiváló írástudó, készségesen mutatta meg nekem 19. századi fanyomatos szövegeiket, illetve a *Mulian*-recitálás előadása során kiakasztott képeiket. Duan úr azonban maga is hangsúlyozta, hogy jóllehet ők is recitálnak *Mulian*-történetet, annak igazi tudója Liu mester, aki a mostani ünnepséget is vezeti. Így a továbbiakban Liu mesterre és az általa előadott előadásra koncentrálok.

A 48 éves Liu mester negyedik generációs buddhista (és taoista) mester, a bábkészítéséről híres Liujiazhai¹² nagyra becsült lakója, aki vallási szertartás-

¹⁰ A „sűrű leírás” a megfigyelt közösség tagjai viselkedésének és egymáshoz való viszonyának részletes, elemző leírása az adott társadalmi és/vagy vallási kontextus tükrében. Meghatározásáról bővebben lásd Geertz 2001: 194–226.

¹¹ Az énikus-étikus fogalompár értelmezéséről bővebben lásd Eriksen 2006: 54–55.

¹² Liujiazhai bábszínházáról és bábkészítéséről Kína-szerte híres kis település Yunnan tartományban. 2013-ban a Mianmarban megrendezett nemzetközi bábfesztiválon ők képviselték Kínát. Megfigyelésem szerint Liujiazhaiban a kulturális és vallási élet meghatározó szereplői szoros családi kötelékben állnak egymással. A bábkészítők és előadók, a Dongjing tásulat egyik vezetője és a Liujiazhai-beli idősek egyesületének vezetője mindannyian vér szerinti rokonai a buddhista/taoista vallási vezető Liu mesternek. Itt meg kell jegyezni, hogy mostanáig a fő

mesterként tartja fenn magát. Legkiemelkedőbb tanítványa – a szintén a ló évében született – 24 éves fia, Liu Kan 刘刊, aki a hagyományoknak megfelelően már 16 éves kora óta tanulja apja mellett a mesterséget. A mesternek két leánya van, akik közül a nagyobbik már házas, a kisebbik pedig egyetemi hallgatóként zenei tanulmányokat folytat.

Liu mester háza Liujiashai falu központjában, a bábszínházhoz és a Liu ősök templomához (*Liushi zongci* 刘氏宗祠) igen közel, a piactérből nyíló csendesebb mellékutca legelején található. A központi udvar köré rendeződő épületek közül kettő fából épült lakóépület, a harmadik oldalon – a kaputól jobbra – pedig egy új építésű épület található. Ez utóbbi két helyiségből áll. Az egyik konyhának, a másik fürdőszobának lett kialakítva. A kapuval szemközti faépület földszintje, ahol a lakószobák is találhatóak, főként a buddhista elemekben bővelkedő szertartások előkészítésének helyszíne. Ezen épület emeletén még két szoba található, melyek a családi ősök csarnokának nyitott helyiségét fogják közre. Az ősök csarnoka – tapasztalatom szerint – családi taoista szertartások bemutatására is szolgál. Liu mester családjának férfitagjai maguk is mind kiváló előadóművészek. Egyik bátyja a helyi Dongjing társulat vezetője; ez utóbbi fia, Liu Changzong 刘常宗,¹³ a falu híres bábmesterének, Liu Yonggunak 刘永固 bábéledő tanítványa. Másik bátyja a helyi idősek egyesületének vezetője, kiváló szónok.

Liu mesternek és fiának két állandó kísérője van: az 58 éves Liu Yongjing 刘永镜 (a továbbiakban „Öreg Liu”), aki Liu mesternek csak falubeli névrokona, valamint a 33 éves Li Zuolian 李佐连 (a továbbiakban „Fiatall Li”). Öreg Liu konfucianusnak vallja magát, tagja a helyi Dongjing társulatnak, csakúgy, mint ősei, és hozzájuk hasonlóan Liu mester egyik fő segédjeként tevékenykedik. Szertartásokat vezethet, a zenei kíséret oszlopos tagja, de az ő birtokában – eltérően Liu mestertől – nincsenek régi szövegek. Mindemellett elismert költő, „népi hegyi dalaival” (*minzu shange* 民族山歌), illetve a Tíz Király ünnepet dicsőítő költeményével a helyszínen nagy sikert aratott. Egyik fia, Liu Anda 刘安达, Liu mester útmutatásával „buddhista specialistának” (*xian-*

bábmester egy személyben birtokolta a bábos előadóművészi és a bábkészítő mesterség minden fortélyát. A jelenlegi fő bábmester (Liu Yonggu 刘永固) viszont úgy döntött, hogy kettéválasztja mesterségének ezt a két ágát, és megosztja a (vér szerinti és kiválasztott) tanítványai között. Az idősödő vezetők fiaik és/vagy közvetlen rokonaik köréből nevelik ki utódaikat, illetve leginkább olyan családból választják ki munkatársukat, fiatal tanoncukat, akinek az édesapja vagy nagyapja szintén kollegiális viszonyban volt velük vagy elődeikkel. Erre kiváló példa Liu mester társulatának összetétele is.

¹³ Liu Changzong az egyik legfontosabb adatközlőm volt, és egyben ő volt az, aki meggyőzte nagybátyját, Liu mestert, hogy dokumentálhassam a szertartásait.

shengnek 先生) tanul,¹⁴ egyedül az ő esetében voltam szemtanúja annak, hogy Liu mester megengedte, hogy a szertartások szüneteiben – ha más feladata éppen nem volt – a szövegeket tanulmányozza. Öreg Liu másik fia, Liu Anping 刘安平, a híres bábmestertől, Liu Yonggutól bábkészítést tanul. Bonyolultabb szertartások esetén Liu mester kiegészítésképpen fiatal mestertanoncokat is elhív, akik az általam látott összes esetben az adott helyi közösség mesterei voltak.

A következőkben bemutatandó hétnapos ünnepségen Liu mester és fia, Liu Kan, Öreg Liu és elsőszülött fia, Liu Anda, valamint Fiatall Li és a templomközösség helyi mestere, Yang 杨 vettek részt.

A résztvevők

A templom gondnoka egy barna színű szerzetesi ruhát viselő, idős szerzetes, valamint egy hétköznapi viseletként sötét szerzetesi ruhát viselő középkorú szerzetesnő volt. A hétnapos halotti megemlékezés során az idős szerzetes csak ritkán, a legfontosabb rítusoknál jelent meg, ezzel is hangsúlyozva a szertartás jelentőségét más szertartásokhoz viszonyítva. A szerzetesnő állandó részese volt a napi eseményeknek, és nagy hangsúlyt fektetett az adományok gyűjtésére is.¹⁵ Összefogta a három csoportba osztott hívek tömegét;¹⁶ a szertartások

¹⁴Tengchong környékén mind a taoista, mind a buddhista vallási specialistákat *xianshengnek* hívják. Megfigyeléseim szerint szájhagyomány útján képezik magukat, mesterségükbe a szertartások során tanulnak bele. Szöveggönyvekkal közülük azonban csak néhányan rendelkeznek, így értelemszerűen a legmélyebb ismeretekkel ők bírnak; a hívek általában őket kérik fel a szertartások megrendezésére. A közigazgatásilag szintén Tengchonghoz tartozó Heshun 和顺 óvárosban azonban ezzel eltérő esettel is találkoztam. A jelenlegi heshuni fiatal taoista mestert, Liu Chenget 刘城 heshuni mestere, valamint a tengchongi taoista vezetőség nevezte ki mestersege folytatására és a szöveggönyvek birtoklására. A szöveggönyveket elődje, az idős mester adta át neki. Szorgalmát és rátermettségét bizonyítja, hogy a környéken az egyik legkiemelkedőbb taoista mester hírében áll. Ugyanakkor minden helységben egyértelmű volt az is, hogy a taoista vagy buddhista mester legalább tagja – Heshunban vezetője is – a helyi Dongjing társulatoknak. A Dongjing társulatbeli tagságnak mindenhol presztízsértéke van.

¹⁵Az ünnepséget követően az összegyűlt adományokból a templomkomplexum első udvarát lebetonozták.

¹⁶A résztvevőket – általam egyelőre ismeretlen okok miatt – három csoportba osztották, a csoportokon belüli számozás csoportonként újra kezdődött. Azokon a szertartásokon, amelyeken az összes résztvevőnek egyszerre kellett a rituális térben mozognia, mind a három csoportból egy-egy asszonyt bíztak meg a „csoportzászló” hordozásával. (Ők *nem* a fent említett *cheng shouk* 承首 voltak.) A „csoportzászló” tulajdonképp egy két méter magas bambuszrúd volt, rajta piros táblával, amelyen fekete tussal a csoport száma volt feltüntetve; tetején egy papírból készült vörös vagy lila bazsarózsával. A résztvevők mindegyike egy-egy névtáblát viselt, amelyen csoport-, illetve sorszámuk, valamint a nevük volt feltüntetve. Ez a névtábla úgy nézett ki, mint

szünetében nem egyszer elmagyarázta a résztvevőknek a sorra kerülő esemény – nagy tömegeket megmozgató részének – tudnivalóit, valamint közös éneklésre buzdította a jelenlévőket, előénekelve a kiválasztott buddhista éneket; továbbá részt vett a *Mulian jiu mu* szertartásban, s bizonyos szertartások során adományokat gyűjtött.

A szerzetesnő mellett további, állandó szereplők voltak a „jeles szereplő” névtáblát viselő hívők (*cheng shou* 承首): a szertartásokat mindig ők végezték elsőként, például abban a sorban, amely a Mulian ónbotjáról lelógó vászoncsíkot fogta (1. kép), ők voltak az elsők; a hídon való átkelésnél ők keltek át először; ha csak néhányan tettek felajánlást, mindig ők voltak azok.



1. kép A „kiemelt feladattal bíró” névtáblát viselő hívők (*cheng shou* 承首) a pokoljárás során a Mulian ónbotjáról lelógó vászoncsíkot fogva Készült: 2013. február 27-én. (a szerző saját felvétele)

amilyeneket konferenciákon szokás hordani. Itt kell megjegyezni, hogy a 2012 szeptembere és 2013 áprilisa között végzett terepmunka az első ilyen jellegű munkám volt.

A templomközösség tagjain túl más vidékekről is érkeztek hívek, akik közül néhányan a templom egyik helyiségében szálltak meg, míg mások helyi ismerőseiknél kaptak szállást. Ők aztán híret vitték a mester sokszínű és látványos előadásának, ami egyben egy azt követő lehetséges felkérés záloga is. A résztvevők 90%-ban nők voltak, nagyrészt időződő vagy idős nők, becslésem szerint minimum 150 fő. Férfiak részéről a hallgatóság egy rangidős helyi lakossal, néhány helyi segítővel, illetve egy helybéli írástudó mesterrel egészült ki – mindösszesen hét férfivel.¹⁷ A nők számottevő része besegített a szertartás lebonyolításába: ők biztosították a folyamatos élelmezést, az étel- és italfelajánlások elkészítését, tálalását, lecserélését, valamint a papírpénzek¹⁸ nagy tömegű hajtogatása is rájuk maradt. Ezen felül a maguk szórakoztatására – az egyébként minden ünnepségen megjelenő – környékbeli jósnőt is felkérték, hogy jövendöljön a számukra, illetve két-három írástudó asszony felolvasását hallgatták, sőt, a konyhában dolgozók madzsongjátékkal ütötték el az időt. Emellett Liu mester is felkért időnként egy-egy lelkes hívőt, hogy segítsen neki a különféle istenségeket szimbolizáló papírlapok összehajtogatásában.

A szertartások egyéb kellékeinek elkészítése egyrészt előre, másrészt a szertartások közötti szünetekben zajlik. A *Mulian jiu mu* főbb eseményeit és figuráit megjelenítő papírmasé figurákat már jó előre egy helyi manufaktúrától

¹⁷ Az ünnepségen a szertartásvezetők társulatán kívül csak ez a néhány férfi vett részt. Ők mind az ünnepség zökkenőmentes lebonyolításáért feleltek. Egy idősebb úr („Öreg Wang”) a Guanyin kolostor már említett szerzetesnője mellett volt állandóan a szertartásokon. Liu mester hozzá fordulhatott, ha bármire szüksége volt, neki volt a legjobb helyismerete, s mindezek mellett a füstölők és gyertyák „ében tartását” is ügyelte. Egy másik férfi szállást biztosított néhány fedél nélkül maradt jelenlévőnek, köztük nekem is. Ő csak bizonyos napszakokban volt jelen a szertartásokon, leginkább nézőként. Egy másik fiatalember az édesanyját kísérte el, aki tehetőss asszonynak nézett ki. Látszott rajtuk, hogy bejáratosak a templomba. A fiatalember a szertartások során készségesen kiszolgálta a megszemjázott szertartásvezetőket. Továbbá volt még néhány férfi, akik a főbb szertartásokon, tehát az *Elhunyt lelkek lehívásán*, a *Mulian megmenti anyját a pokolból* címűn, vagy a *Hidon átkelés szertartásán* és az azt követő *körmeneten* vett részt.

¹⁸ A különféle szertartások függvényében többféle papírpénzt ajánlottak fel és égettek el a szertartásvezetők, valamint a hívek: *a)* voltak valódi pénzt imitáló papírpénzek, *b)* voltak régi, hajó alakú, szürke ezüsttömböt utánzó papírpénzek (*zhong ding* 中錠), amelyeket egy szertartás során az istenségeket szimbolizáló papírlapok alá is ráragasztottak, és *c)* voltak fehér és aranyszínű papírpénzek, amelyek szintén egy régi pénztípust utánoztak. A fehér színű pénzeket a szellemeknek és az elhunytaknak ajánlották fel, az aranyszínűeket pedig az istenségeknek. Amikor a hívek őseiknek akartak jókívánásokat küldeni, kiválasztottak egy istenséget, akitől őseik számára békét és túlvilági jólétet kértek; majd a kiválasztott istenségnek küldött üzenetüket tartalmazó „rituális rezüméjüket” (*wenshu* 文书, „levél”) egy olyan pénzcsoomaggal fogták össze, amely aranyszínű papírpénzekbe csomagolt, hajó alakú szürke papírpénzekből állt. Az egészet két kezükbe fogva, homlokuk elé emelve vitték a Guanyin templom Guanyin csarnokának (*Guanyin dian* 观音殿) oltárához, ahol meghajoltak az istenségek szobrai előtt, majd a papírégetőbe helyezték a csomagot, így juttatva el azt a kiválasztott istenséghez.

rendeli meg a templomközösség. Az ősöknek felajánlott/felküldött különféle pénzeket, ruhaneműket, cipőket, paplanokat és egyéb használati eszközöket a templomkapu bejáratánál vagy az attól nem messze lévő, több száz éves fa árnyékában letelepedő árusoktól helyben is beszerezhették a hívek.

Az idősebb nők közül néhányan, valamint az idős úr is nagyon készültek az eseményre. Ez a magukkal vitt és a rítus során magukra öltött halotti ruhák számában fejeződött ki. Volt egy határvidéki – és kivételesen írástudó – néni, aki négy-öt féle halotti ruhát¹⁹ is magára öltött az egy hét leforgása alatt. Az idős úr sárkánymotívumos halotti ruhába öltözve vett részt a hatodik napi, a hídon való átkelést követő körmeneten. A ruhák leginkább sötétkék vagy fekete vászonból, esetenként sötétebb tónusú, krizantémmal díszített selyemből készültek. Egy élelmes árus piros anyagból készített virágokat árult, amelyeket a második esti szertartásra már mindenki a sötét fejfedőjére tűzött.

Ami engem illet, én éltem a kínai elbeszélésekből is ismert „férfiaknak öltözött nők” módszerével, hajamat rövidre borotválva, egyszerű gúnyát öltve követtem a mesterek minden mozdulatát. Mivel falun az emberek elsősorban a külső megjelenés szerint kategorizálnak,²⁰ nőiesnek hangzó beszédem ellenére is mindenki fiatalembernek nézett: külső jegyeim nem feleltek meg a nőkkel kapcsolatos elvárásoknak, írni is tudtam, s mindig a mesterek társaságában ettem és forgolódtam. Nem egyszer nem merték a kolostori illemhelyiséget használni a jelenlétemben, és kitéssékeltek a bejárat feliratához, mutatva, hogy ez a „női szakasz”. Még a szertartássorozat vége felé is nagyokat kuncogtak, ekkor már humorukat csillogtatva, hogy milyen helyes legényke is vagyok én.

Pozíciómat ezen túl még azzal is igyekeztem egyértelművé tenni, hogy ha valahova áthívtak vagy valamit megengedtek nekem, például a régi szövegek megtekintését, mindig hangsúlyoztam, hogy csakis Liu mester engedélyével tehetem, mint ahogy a templomot is az ünnepség alatt csakis az ő kérésére hagyom el.

¹⁹ Halotti öltözet: az a ruha, amelyben majd halálukkor eltemetik őket. A halottaknak szóló szertartások során ezeket a ruhákat a résztvevők magukra ölt(het)ik.

²⁰ Ez émikus közlés: Öreg Liu magyarázta el nekem az ünnepség hatodik napjának reggelén, hogy ne vegyem a szívemre, ha még mindig van, aki fiatalembernek néz, mert az emberek itt vidéken általában külső megjelenés alapján kategorizálják egymást.

LIU MESTER REPERTOÁRJA

Liu mestert általában ötféle szertartás előadására kéri fel családi vagy kolostori közösségek.²¹

A) Születésnapj jókívánságokra (*Shou jing* 壽經).

B) A *Xietu* 謝土, vagyis a megélhetést adó föld köszöntésére, ami gyakran párosul a *Kai cai men* 開財門 („a bőség kapujának megnyitása”), a kapunyitás rítusával is, amelynek célja, hogy a gazdagság/bőség zökkenőmentesen áramolhasson be a térbe, nemcsak az öt irányból, hanem a főkapun keresztül is.

C) Liu mester gyakran adja elő a taoista *Song ping'an jinget* 誦平安經, avagy a békességet, szerencsét és egészséget kívánó szertartássorozatot, ami egy-öt napig tarthat.

D) Sok család hívja egy itt szokásos háromnapos temetési szertartás megtartására is.²²

E) Emellett háromféle – de émikusan egyetlen csoportba sorolt – halotti megemlékezést is tart a mester: az egyik a háromnapos *Jiu lian hui* 九連會 („Kilenc Lótusz ünnep”, Amitábha Buddhához (*[A]mituo fo*) [阿]彌陀佛 fo-háskodva); a másik a hétnapos *Shi Wang Hui* 十王會 („Tíz Király ünnep”), ami Mulian és a Tíz Király szövegei köré csoportosul; a harmadik a kilenc- vagy tizenegy napos *Baoen hui* 報恩會 („A Szülői Kegy Viszonzásának ünnepe”), ahol a *Da fangbian fo baoenjing* 大方便佛報恩經 („Szútra a szülői kegy viszonzásának nagy ügyes eszközeiről Buddha tanítása szerint”) szerepel kiemelt szöveggént.

A SZERTARTÁSOK KATEGÓRIÁI

A teljes nevén *Dizang shi wang sheng hui* 地藏十王勝會 („Dizang és a Tíz Király győzedelmes ünnepe”) nevet viselő kollektív halotti megemlékezésen Liu mester elmondása szerint nagyjából 40 szertartás követi egymást, amelyek során több mint 35 féle rituális szöveget recitálnak el, illetve elevenítenek meg képi ábrázolások segítségével. A legfontosabb előadásoknak valamennyi résztvevő tevékeny részesévé válik. A szertartások állandó része az élő zenei kísé-

²¹ Ez szintén émikus közlés, azaz Öreg Liu és Liu Kan egymástól függetlenül magyarázták el nekem Liu mester repertoárját. E két adatközlőm leírásából ismertem meg a szertartástípusokat és funkciójukat.

²² A városlakóknál kicsit eltérő szokás él már, ők sokszor nemcsak a buddhista mestert hívják a háromnapos temetési szertartások elvégzésére, hanem az egyik napra a városi Dongjing társulatot is; a harmadik napon pedig ismét a helyi buddhista mester vezetésével viszik körbe Tengchong utcáin a halottat, hogy utána végső nyugvóhelyére kísérjék.

ret. A zenekar tagjai a szerint cserélődnek, hogy Liu mester hogyan osztja be csapatát a szertartás elvégzéséhez.²³

A szertartások kategóriáira számos külső jel utal(hat):

1) Liu mester személye – azaz, hogy az adott szertartásrészen jelen van-e, s ha igen, milyen funkcióban (recitáló, vallási tanító).

2) A további szertartásvezetők száma és összetétele.

3) A szertartásvezetők által viselt öltözet: *a)* sárga köntös fehér színű fejfedővel, *b)* sárga köntös piros paláttal és fehér színű fejfedővel, *c)* sárga köntös piros paláttal, fehér színű fejfedővel és buddhista fejkoronával, *d)* sárga köntös, piros paláttal és drágaköves buddhista fejkoronával. A viseletek bonyolultsága egyenes arányban áll a szertartás fontosságával.

4) A szertartásvezetők által használt tárgyi kellékek (a szövegek tartalmát megjelenítő képek és papírmásé figurák), valamint hangszerek: *lingpai* 令牌 („nehezék”), *lingzi* 铃子 („csengő”), *dangdang* 铛铛 („csörgő”), *muyu* 木鱼 („fa hal”), *gu* 鼓 („dob”), *da bo* 大钹 („nagy cintányér”), *xiao bo* 小钹 („kis cintányér”), *mang[luo]* 芒[锣] („gong”), *hailou* 海螺 („kagylókürt”).²⁴ Ezekon kívül a később részletesen bemutatandó néhány egyéb rituális tárgyi kellék: *mingzhu xizhang* 明珠锡仗 („Fénylő gyöngyökkel ékes ónbót” = „Mulian ónbotja”), *Xue hu qiao* 血湖桥 („a Vértó hídja”), *lianhua deng* 蓮花燈 („lótusz-mécsesek”) és papírmásé figurák, úgymint: a *qi xing deng* 七星燈 („hét csillag lámpása”), *jiu lian deng* 九蓮燈 (a „kilenc lótosz lámpása”),²⁵ *gou* 狗 („kutya”), *she* 蛇 („kígyó”), *bai he* 白鶴 („fehér daru”), valamint két hegy: *jin shan* 金山 („az Arany-hegy”) és *yin shan* 銀山 („az Ezüst-hegy”), illetve egy *ta* 塔 („pagoda”).

5) A hívek által viselt öltözet és egyéb kiegészítők.

6) A szertartások kategorizálásában komoly szerepet játszik továbbá az is, hogy melyik napszakban adják elő a szertartást. Mivel az égi világban („égi csarnokban”, *tiantang* 天堂) akkor van a nappal, amikor nálunk már lebukott a Nap, a legfontosabb szertartásokat sötétedés után lehet csak elkezdni.

²³ A szertartásvezetők közül azok, akik épp nem szerepelnek, az adott szertartás zenészei lesznek. Vagyis Liu mester társulatában nincs külön zenész/zenekar, hanem a szertartásvezetők zenélnék változó összetételben és sorrendben.

²⁴ Ez utóbbit mindössze három esetben, a „rituális rezümék” küldésekor az istenségek meghívására, az elhunyt ősök behívásakor, illetve végső útjukra engedésükkor fűjták meg.

²⁵ 2012 karácsonyán Liu mesterrel és társulatával egy háromnapos temetési szertartáson vettem részt. Ekkor ugyanezt a lámpást *baoen deng*nek 報恩燈, vagyis „a szülői kegy viszonzása lámpásának” nevezte Liu Kan.

A SZÖVEGKÖNYVEK

A szertartások jellegét (vagy kategóriáját) mindazonáltal elsősorban az adott szöveg műfaja és tartalma határozza meg. A szöveg jellege a tartalmon kívül – amit *nem* kiragadott részletek segítségével, hanem elejétől a végéig hűen előadnak – többféle módon is nyilvánvalóvá válik: *a)* a recitálás módjából; *b)* a szövegek bizonyos részeiből ismert kellékek és képi illusztrációk kiválasztásából; *c)* magának a rituális térnek a felépítéséből; *d)* a templomon belüli és kívüli rituális út/utazás állomásaiból; *e)* a szertartásokra lehívott istenségek, illetve a bevont hallgatóság számából.

A szövegekönyvek legnagyobb része kézzel írt kézirat, csak egy-két szövegekönyv a fénymásolata (*kan* 刊) egy másik, kézzel írottak. A szövegekönyvek számozatlanok és könyv formájúak, nincs közöttük tekeres. A szövegekönyvek borítólapján vagy legutolsó oldalán fel van tüntetve a kézzel másolás dátuma, és a szöveghagyományozó neve is. Ezek a másolók Liu mester családjából kerültek ki, a másolás dátuma általában az 19. század második felére tehető. Vannak olyan agyonhasznált szövegekönyvek, amelyeket állagvédelem miatt nem használnak. Ezek helyett az 1990-es években már tulajdonosuk, Liu mester készített másolatokat, a borítólapon kétféle sajátkezű bejegyzést használva: Liu Dingchang *ji* 刘定昶記 (Liu Dingchang [sajátkezű] feljegyzése); Liu Dingchang *baoguan* 刘定昶保管 (Liu Dingchang gondozásában).

A szövegek műfaji szempontból – ami egyben meghatározza az előadásmódjukat is – a következő csoportokra oszthatók: szútramagyarázat (*jiangjingwen* 講經文), liturgikus szöveg (*ji ke* 偈科), dicshimnusz (*zan* 讚), litánia recitálása (*bai [fa] chan* 拜[法]懺), valamint „körbehordozott szövegek” (*zhuan* 轉)²⁶ és mantrák, ráolvasások (*zhou jing yiwen* 咒淨儀文) is. Ezeket a meghatározásokat a szövegekönyvek címéből olvashatjuk ki.

A szövegekönyvek műfaji és előadói besorolását néhányszor nem a címekben találhatjuk meg, hanem a szövegekönyv borítólapján, de legtöbbször a címlapján, piros színnel írva. Van olyan szöveg, amelynek borítólapján egy helyi meghatározás, „a harmonikus hangok könyve” (*sheng he shu* 聲和書) olvasható.²⁷ Ez utóbbira a legkiválóbb példa a szútra- avagy tanmagyarázó szövegek között található, amelyekben a szöveg beazonosítására a „csendben ülj és

²⁶ A *zhuan* 轉 („forgás”) típusú szövegekönyvek recitálása alatt az istenségeknek szóló „rituális rezüméket” (*wenshu*) a kijelölt hívek – a szövegekönyv címében is meghatározott számban – körbevitték a szertartás során; majd miután a rituális tér valamennyi oltáránál felajánlották azokat, az égetőbe helyezték őket.

²⁷ Köszönöm Victor H. Mair professzor úrnak a meghatározással kapcsolatos levelezésünket.

hallgasd a szöveget!” (*ya zuo ji* 壓座偈) – Dunhuangból is ismert – terminust használják.

Továbbá a szövegek címlapján, rögtön a cím után, apró írásjegyekkel a mindenkori szertartásvezetőnek szóló előadói instrukciók találhatók.²⁸ Kiváló példa erre az 1. nap 5. fázisában használt szövegek útmutatásai: A *Yujia tan qian chi yu ke* 瑜伽壇前勅獄科 („Sziertartásos szöveg a pokolról való rendelkezésről a jóga-oltár előtt”) című szöveg címlapján a *wai tan* 外壇 („külső oltár”) kifejezés van megadva, s ha tovább olvassuk a szövegek kétsoros bevezetőjét, akkor azt látjuk, hogy „Mulian emberi testben elhagyja az oltárt és betöri a pokol (kapuit)” (*Mulian yingshen chu tan po yu* 目連應身出壇破獄), vagyis betör a pokolba. A szútramagyarázó szöveg címlapján viszont ezek az utasítások szerepelnek: *shang tai ya zuo ji* 上台壓座偈, vagyis hogy a belső emelvényen kell előadni a „csendben ülj és hallgasd a szöveget!” formában. Az instrukciók tehát mind a szertartás helyére, mind az előadás módjára tartalmaznak utalásokat és utasításokat.

Ezek az utalások segítenek a rituális tér értelmezésében is. Az 1. nap 5. fázisa során ugyanis a rituális tér, amely az öreg fa és a Föld Ura csarnoka (*Tuzhu dian* 土主殿) közötti udvaron található, két részből állt. Ezt a rituális teret Liu mesterék a „tan oltárának” (*fatannak* 法壇) nevezték. A rituális tér egyik része a szútramagyarázó emelvény, amely a Föld Ura csarnokának teraszán volt elhelyezve, a másik, az öreg fa előtti földes udvaron volt felépítve.²⁹ Ez utóbbi az a tér, ahol a pokoljárás történt. A „Sziertartásos szöveg a pokolról való rendelkezésről a jóga-oltár előtt” (*Yujia tan qian chi yu ke*) című szöveg szerint ez a „külső oltár” (*wai tan*) tere: „Mulian kilép az oltár (*chu tan*) területéről, s egy külső oltárrészben (*wai tan*)” zajlanak majd az események.

A szútramagyarázó és liturgikus szövegek előadásmódja különbözik: míg az előbbieket recitálják, az utóbbiakat éneklik, s a történetet felváltva „felelgetős” formában adják elő. A szútramagyarázó szöveg előadásmódként, mint láttuk, a „belső emelvényen történő” (*shang tai*) előadásmódot adja meg. Ezekből a megnevezésekből („külső oltár” (*wai tan*); „belső emelvényen történő” [*shang tai*] előadás) is látszik, hogy a szövegek eredetileg másoló mester mennyire pontosan jegyezte le utódai számára a tér felosztására vonatkozó instrukciókat.

Ez az émikus meghatározás egyben arra is utal, hogy a *Mulian jiu mu* előadása során az univerzum mindhárom részét megjelenítik: az égi istenségek lehívása, valamint Mulian és Buddha találkozása révén jelen van a mennyei

²⁸ A hét nap szertartássorozatai során használt szövegek címeit és előadásuk célját az egyes rituális fázisok bemutatásánál adom meg.

²⁹ A Tan oltárán (*fatán*) felállított szerkezetet nevezték „a Tan emelvénynek” (*fatái* 法台).

világ; a résztvevők révén a földi világ, a pokoljárás révén pedig a föld alatti szféra is képviselve van. Közöttük a kapcsolatot, az átjárást – a szövegeknyvek recitálása révén – a szútramagyarázó szertartásvezetők, illetve a Mulian és segítője szerepét játszó további két szertartásvezető testesítik meg.³⁰

A RITUÁLIS KELLÉKEK

A szertartások során más, kiegészítő jellegű kellékek is fontos szerepet kapnak. Ezek gyűjtőneve a „rituális rezümé” (*wenshu* 文书). Míg a szövegeknyvek címlapjának apróbetűs utasításai a szertartásvezetőkhez szólnak, addig e „rituális rezümék” az egyes fázisokhoz meghívott istenségeknek szóló információk arról, hogy kik, milyen célból, milyen szertartást mutatnak be az adott istenség figyelmét kérve. Ezek a „rituális rezümék” két részből állnak:

1) egy kb. 40 cm hosszú borítékból (*wenshu ke* 文书壳), amelynek a színe az öt égtájat jelző színek egyike,³¹ fedőlapján az adott istenség tartózkodási helyét tüntetik fel; valamint megadják rajta: *a*) Liu mester besorolását az egyik buddhista irányzatba: a jógácsára buddhizmus Linji ágába (*yujia zong linji pai* 瑜伽宗臨濟派); *b*) az általa vezetett szertartás típusát: az elhunytak (szenvedéstől való) megszabadítása (*du wang* 度亡) és *c*) Liu mester buddhista szerzetesi nevét: *Dexing* 得興.

2) A borítékban van elhelyezve maga a dokumentum (*wen xin* 文信). Liu Kan meghatározása alapján e „rituális rezüméket” különböző típusokba sorolhatjuk, úgymint *biao* 表 (felirat), *shu* 疏 (emlékeztető beadvány) és *zhuang* 狀 (kinyilvánítás) – ezek általában a szertartás egy-egy istenségéhez voltak megcímezve, vagyis egy szertartás során több *biao*t, *shu*t vagy *zhuang*ot ajánlhattak fel; valamint *die* 牒 (summázat) típusú „rituális rezümék”, amelyek megfigyelésem szerint az egész szertartásra vonatkoztak, belőlük szertartásonként csak egy lehetett.

A „rituális rezümék” mellett kiegészítésképp gyakran *gongcao* 功曹 nevű kis lapokat is használtak, amelyek szintén hírvivő funkcióval bírtak. E „rituális rezüméken” kívül az egyes oltárok (*tan*), illetve emelvények (*tai*) felépítésénél – az irányokat jelző öt szín valamelyikét felhasználva – papírcsíkokat (*pai weiket* 牌位, vagyis emléktáblákat) akasztottak ki, az adott helyen megjelenő istenségek, generálisok, pokolbéli hivatalnokok vagy helyiségek és szenvedésformák neveit jelölve. Végezetül az émikus meghatározás szerint a „rituális re-

³⁰ A fázis részletes leírása az első nap folyamatleírása során olvasható, lásd alább.

³¹ Az öt irány és a hozzájuk társított színek: kelet = kékeszöld (*qing* 青), dél = piros (*chi* 赤), nyugat = fehér (*bai* 白), észak = fekete (*hei* 黑) és közép = sárga (*huang* 黃). A fekete színt Liu mesterék lilával helyettesítették.

zümék” csoportjába tartoznak a *zhai ke* 齋科 (böjtölési szabályok), illetve a *zhutian ke* 诸天科 (égi lények típusai) istenségeket szimbolizáló papírtáblák is.

A SZÖVEGKÖNYVEK ÉS A RITUÁLIS KELLÉKEK KAPCSOLATA

A következőkben azt mutatom be, hogy a szövegek könyvek és a szertartásos előadások miként kapcsolódtak egymáshoz a Liu mester által őrzött előadói hagyomány szerint. Ehhez először számba kell vennünk a szertartás kellékeit és képi illusztrációit; majd megvizsgáljuk, hogy a szövegekben hol történik konkrét utalás rájuk. A tanulmány terjedelmi keretei miatt ezt most a teljesség igénye nélkül tesszük.

Ami a szövegek könyveket illeti, az első este előadott *Mulian jiu mu* (1. nap / 5. fázis), illetve a második este megelevenített *Xue hu jing* tanátadó szövegeiben (2. nap / 7. fázis), valamint a *Baoen deng* 報恩燈 („A szülői kegy viszonzásának lámpása”) szertartás (3. nap / 7. fázis) szövegek könyveiben találtam konkrét utalást az előadások során használt kellékekre és képi illusztrációkra. Közös bennük, hogy mindhárom szövegek könyv elején dunhuangi szútramagyarázó típusú *ya zuo ji* (csendben ülj és hallgasd a szöveget!) műfaji meghatározás van feltüntetve. Ezen szövegek rituális előadása során mindig két mester vezeti a szertartást, a legdíszesebb (3/c típusú) öltözetben, egy-egy asztal mögött ülve, egymást váltogatva. Egyikük a liturgikus szövegek könyvet éneкли/kántálja, másikuk az ehhez kapcsolódó *jiangjingwen*, avagy szútramagyarázó szöveg tartalmát „történetmondóként” adja elő az állva vagy ülve figyelő áhitatos közönségnek. Az említett három szöveg közül a harmadik annyiban még kivételesebb Liu Kan szerint, hogy a *Baoen deng* szertartás két szövegek könyve valójában egyetlen mű: a két előadó, felelgetős formában, a szövegek könyv páros és páratlan sorait felváltva recitálja. A szertartásos előadásokba beépített kellékek és képi illusztrációk a következők:

a) „Fénylő gyöngyökkel ékes ónbót” / „Mulian ónbotja” (*mingzhu xizhang*, lásd a borítón): körülbelül két méter magas, piros papírral bevont bambuszrúd, aminek tetejét dárdahegyet mintázó ezüstpapírral vonták be. A tetejéhez öt darab, kör alakban meghajlított, fémkarikát szimbolizáló bambuszt erősítettek, amelyeket szintén az öt színnek megfelelő színű papírsíkokkal vontak be, valamint a világító drágakövet szimbolizáló piros-sárga-fehér színű papír bazsarózsával (1. nap / 5. fázis).

b) „Lótusz-mécses” (*lianhua deng*, lásd 2. ábra, illetve a borítón): a lótusz-mécses a halotti megemlékezések állandó kelléke, Mulian a bal kezében tartotta. Egy kis rizsescsésze szélét virágszirom formájú színes papírdarabkákkal díszítették fel, a csészébe pedig egy piros gyertyát helyeztek (1. nap / 5. fázis; 2. nap / 7. fázis; 3. nap / 7. fázis).

c) A „Vértó hídja” (*Xue hu qiao*, 3. ábra): egy kb. 40 cm hosszú falapon bambuszcöveket hajlítottak meg, ez utóbbiakat kívülről piros papírral bevontva alkották meg a hidat (2. nap / 7. fázis).

d) A „Hét csillag lámpása” (*qi xing deng*, 4. ábra): a (részben félbevágott) bambuszcövekből összekötött, felül nyitott téglalapot formázó szerkezet két hosszabb függőleges és egy rövidebb vízszintes csőből áll, amelyet X-alakban átlósan további két bambuszcső erősít meg. Erre a keretre hét darab, ugyancsak bambuszcövekből hajlított „dobot” erősítettek fel, 4–3-as elosztásban. E „dobok” keretét fehér papírral vonták be, két lapjukra pedig e fölé piros papírt erősítettek, amelyre fekete színnel/tussal egy-egy írásjegyet írtak. Az egyik oldalon ez a felirat olvasható: *Qing he xie guo tai min an* 慶和諧國泰民安, vagyis „Harmóniát és békességet kívánok az országnak, nyugalmat a népnek”; a másik oldalon: *Zhu Taiping feng diao yu shun* 祝太平風調雨順 vagyis „Nagy békességet, jó szelet és megfelelő esőt kívánok” (1. nap / 5. fázis; 2. nap / 7. fázis).

e) A „Kilenc lótusz lámpása” (*jiu lian deng*, 5. ábra): kb. 160 cm hosszú, kilenc papírlámpásból álló felfüggeszthető „lámpa”. A kilenc papírlámpást két, kör alakban meghajlított bambuszcső tartja, amelyeket lilás, illetve fehér cikkcakkos szegélyű papírral vontak be. A belső, kisebb átmérőjű, kör alakban meghajlított bambuszcsővön kilenc, kb. 40 cm hosszú, gúla alakú fehér és rózsaszínű papírokkal bevont lámpás lóg. A lámpások vázát úgyszintén vékony bambuszcövek adják: egy bambuszcövet kör alakban hajlítottak meg, ez a lámpás alapja; ehhez négy másik bambuszcövet erősítettek; az egész együtt lekerekített gúla alakot formáz. A vázat színes papírlapokkal vonták be. A gúla két oldalához egy-egy „fül” illeszkedik. Ezek vázát szintén színes papírral bevont vékony bambuszcső adja. (1. nap / 5. fázis; 2. nap / 7. fázis).

f) „Bronz” kutya és „vas” kígyó (*tong gou tie she* 銅狗鐵蛇, 6. ábra): a kutya kb. 50 cm magas, fehér alapon lilás virágmintákkal díszített, sárga farkú papírkutya; a kígyó kb. 40 cm átmérőjű, szintén fehér alapon lilás mintával megalkotott papírmásé figura.

g) Fehér daru (*bai he*, 7. ábra): az egyik daru az öreg fa melletti fa lombkoronájában volt elhelyezve, a másik az öreg fa elé leszúrt, kb. 3 méter magas bambusZRúd tetejére, az oda kötött vörös rituális zászló fölé volt helyezve. A daru kb. 50 cm magas, testének vázát léggömb formában meghajlított bambuszcövek alkották, amit fehér alapú, fekete mintás papírral vontak be. Két szárnyát és kb. 15 cm hosszú fejét szintén vékony bambuszcövekből alkották meg; a csórt piros papír fedte (1. nap / 5. fázis; 2. nap / 7. fázis).

h) Arany-hegy és Ezüst-hegy (*jin shan, yin shan*, 2. kép): kb. 155 cm magas, gúla alakú papírhegyek, vázukat egy pontba csúcsosodó hat bambuszcső alkotja, amelyeket fehér papírlapokkal vontak be. Egy-egy hegy ezüst, illetve arany papírpénzekkel volt díszítve, két másik hegyre az ezüst- és papírpénzek

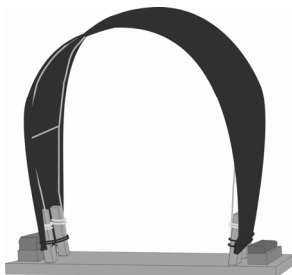
vegyesen voltak felragasztva. Tetejükön egy-egy színes bazsarózsa csokor díszelgett (1. nap / 5. fázis; 2. nap / 7. fázis).

i) Pagoda (*ta*, 2. kép): Kb. 170 cm magas gúla alakú, ötszintes papírpagoda. Vázát hat, egy csúcsban összeérő bambuszcső alkotja. Ezekre öt darab, kör alakban meghajlított, egyre kisebb átmérőjű bambuszcsővet rögzítettek. Az így elkészült vázat fehér alapú, színes virágmintás papírlapokkal vonták be. Szélein 10–15 cm magas papír szélcsengők (gúlaformára hajtogatott arany papírlapok, tetejükön egy-egy színes papírvirág) lógtak. A pagoda csúcsára hatalmas vörös bazsarózsaát helyeztek (1. nap / 5. fázis; 2. nap / 7. fázis).

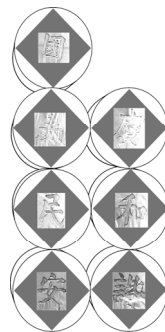
j) Pokol-ábrázolások: A pokol-ábrázolások háromfélék voltak: a) Dizang 地藏 (Kṣitigarbha), a Tíz Király és hivatala, valamint egyéb pokolbéli szörnyek, örök, hivatalnokok képi ábrázolásai; b) pokolbéli személyek fehér papírcsíkokra felírt névtáblái; c) az oltár-asztalok köré, a földre rajzolt ábra: a pokol tizennyolc bugyra (1. nap / 5. fázis; 2. nap / 7. fázis).³²



2. ábra Lótusz-lámpás

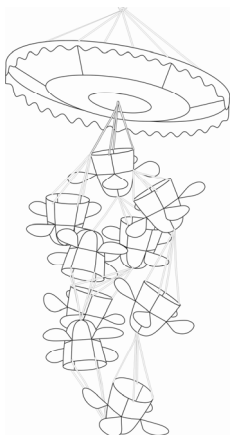


3. ábra A Vértó hídja

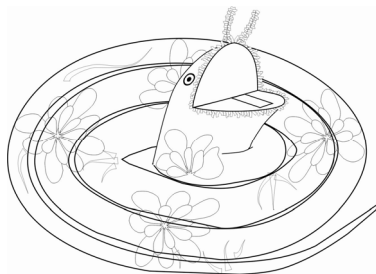


4. ábra Hét csillag lámpása(egyik oldal)

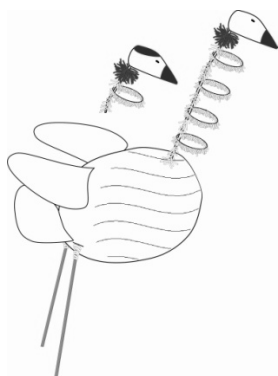
³² Részletesen lásd alább, az adott fázis leírásánál.



5. ábra
Kilenc lótusz lámpása



6. ábra „Bronz” kutya és „vas” kígyó



7. ábra Daru



2. kép Arany-hegy, Ezüst-hegy, Pagoda

Mivel a felsorolt tíz kellék közül a legtöbbre a *Mulian jiu mu* (1. nap / 5. fázis) szútramagyarázó szövegében történik utalás, a *Xue hu jing* (2. nap / 7. fázis) és a *Baoen deng* (3. nap / 7. fázis) fentebb már említett szövegeknyveit (amelyekben szintén történik utalás a rituális kellékekre) figyelmen kívül hagyva a továbbiakban kizárólag erre a szövegeknyvre fogok koncentrálni. Azt fogom megvizsgálni, hogy a tengchongi előadásban szereplő rituális kellékekre hol található utalás a *Fo shi Mulian jiang jing ke* című szövegeknyvben.

E szövegeknyv tizenegy soros, soronként hét írásjegyből álló verses bevezetője után prózai rész következik 58 oldalon keresztül. Nyelvezete a szútra

szövegén alapul, de annak érdekében, hogy a szélesebb közönség számára is érthető legyen, egyszerűbb és rövidebb. Ebben a szövegkönyvben a következő motívumokat érdemes kiemelni:

a) Rögtön a történet legelején, amikor Mulian, gyermekkori nevén Luobu 羅卜 szüleit gyászolja, és ennek részeként mahájána szövegeket recitál, a recitálás során fehér daru jelenik meg mint égi jel (*Bai he cheng xiang* 白鶴呈祥, „A Fehér daru szerencsét hordoz”).

b) Nem sokkal ezután, a hároméves gyász elteltével, Luobu elhatározza, hogy szerzetessé válik. Felavatásakor többek között drágaköves pagoda jelenik meg mellette, és a *Da Mu Jian Lian* 大目犍連 szerzetesi nevet kapja Buddhától (*Bao ta xian shi* 寶塔現世, „A Drágaköves pagoda megjelenése”).

c) Amikor pokoljárása során Mulian a kilencedik pokolbugyorhoz ér, a pokol falán négy bronzkutya csahol (*Shang mian you you si da tong gou* 上面又有四大銅狗).

d) Ezt követően Mulian az Égbe száll, és a poklok megnyitásához megkapja Buddhától varázserővel bíró ónbotját, amellyel hármat dobantva sorra nyitja ki a pokol kapuit (*Zhen xi san sheng, yu men zi kai* 振錫三聲, 獄門自開).

e) Amikor Mulian anyjának vizet kínál, ez utóbbi nem tud inni belőle a kapzsiséga miatt. (vagyis Mulian anyja ekkor „éhes szellem” alakban jelenik meg). Mulian megkérdezi Buddhát, hogyan menekíthetné ki anyját a sötét pokolból, Buddha válasza az, hogy hívja össze a bódhiszattvákat, és gyűjtsanak meg 49 lámpást (*Qing zhu busa dian sishijiu deng* 慶諸菩薩 點四十九 燈).

d) Ezt követően Mulian anyja kijut a pokolból és a földi világban kutya képében jelenik meg (*hua wei mu gou* 化為母狗); majd Mulian szent cselekedeteinek köszönhetően végül is visszanyeri emberi formáját.

A HÉTNAPOS SZERTARTÁS STRUKTÚRÁJA

A hétnapos halotti megemlékezés legfontosabb részének valamennyi adatközlőm egyhangúlag az 1. nap / 5. fázisban előadott *Mulian jiu mu* címet viselő rituális pokoljárást tartotta. A szertartás struktúráját illetően Liu Changzong és Liu Kan egymástól függetlenül az alábbi leírást adták:

„A *Mulian jiu mu* szertartásos előadást főleg templomban játsszák (*chan hui* 懺會, „bűnvalló összejövétel”). Egy ilyen szertartásos előadás több mint száz résztvevőt számlál. [Bár adatközlőim összegzésében nem szerepel, fontosnak tartom hozzáfűzni, hogy a *Mulian jiu mu* szertartás során a libasorba felsorakozott résztvevők a Mulian ónbotjáról lelógó hosszú fehér vászoncsíkot a kezükben fogták, ami így a kollektív összetartozás jelképének tekinthető.] Az előadás során négy [szertartásvezető]

recitál (*si ren nian* 四人念), hárman zenei kísérőként (*san ren qiaoda* 三人敲打) vesznek részt. A négy recitálót két csoportra oszthatjuk: *a*) a pokoljárás színterén lévő két szereplő: elől Lingyu 領獄 („pokolbéli vezető”) [öt ezúttal Liu Kan formálta meg], aki az eseményeket vezeti (*banyan dabanzhang zhe* 扮演打辦長者), mögötte egy másik szertartásvezető [ez alkalommal Öreg Liu volt], aki Muliant személyesíti meg (*banyan Mulian* 扮演目連); *b*) a másik csoportba a két bírót megszemélyesítő recitálót (*banyan panguan* 扮演判官) sorolhatjuk: az egyik a szútramagyarázó szöveget adja elő, a másik – vele felelgetős formában – a liturgikus szöveget énekli. A három hangszer, amelyet a zenei kísérők használnak: dob, nagy cintányér és kis cintányér.”

A következőkben a hétnapos halotti megemlékezés egyes fázisait napokra bontva mutatom be röviden, a szertartás helyére, végzőjére és céljára, illetve a szövegeknyvekre és a rituális kísérő eszközökre (viseletekre, illetve a rítus során használt tárgyakra) koncentrálna. A fázisok itt következő nevei kivétel nélkül émikus fogalmak: kérésemre Liu Kan írta le nekem minden szertartás elején a helyi megnevezésüket.

1. nap / 1. fázis: *Kai tan* 開壇 / „Az oltár megnyitása” (12.40–13.00)

Az első napi oltárnyitó szertartásnak kiemelt jelentősége van. Ekkor nyitják meg a szertartások alfájának – és ómegájának is – számító Guanyin-oltárt, illetve rajta keresztül az egész rituális teret. A szertartást a helyi fiatal mester, Yang végezte sárga köntösben, fehér fejfedővel. Fontos kiemelni, hogy az oltárokat saját kezével felépítő Liu mester az első oltárnyitó szertartás elvégzését minden valószínűség szerint nem véletlenül adta át a helyi mesternek, Yangnak. Ez utóbbi számára a hívei előtt ennek presztízssértéke lehetett; szertartásvezetői öltözetéből viszont arra következtethetünk, hogy a szertartások rangsorolásában maga ez a szertartás átlagos jelentőséggel bír.

Az oltárt megnyitó szövegeknyv, a *Shi shi kai tan ke* 釋氏開壇科 („A Sákja nemzetség oltármegnyitó szertartási szövege”) recitálása³³ során – amelyet fejből, a szövegeknyv nélkül végeztek meghívták a Három Világ (*san jie* 三界) istenségeit.³⁴

1. nap / 2. fázis: *Shen wen fa die* 申文發牒 / „Rituális rezümék küldése [az istenségek meghívására]” (14.50–15.50)

A szertartást Liu mester és Liu Anda végezték, sárga köntösben és piros palástban, fehér színű fejfedőben. A szertartás célja a három szint istenségeinek,

³³ A recitálás leginkább a versszerű, ritmikus szavaláshoz hasonlított.

³⁴ A három világ: az érzéki világ, a formavilág és a forma nélküli világ.

azaz az Ég, a Föld és a Víz urainak meghívása volt. A szertartás a Guanyin csarnokban az oltárnál és a „főoltárnál” zajlott.

A szertartásvezetők négy szöveggönyvet recitáltak: *Yujia tan qian shen zou shang yuan tian fu ke* 瑜伽壇前申奏上元天府科 („Szertartásos szöveg a felső szféra égi hivatalához benyújtott kérelemről a jóga-oltár előtt”); *Yujia tan qian bu jiao ke* 瑜伽壇前補教科 („Szertartásos szöveg a tanítás kiegészítéséhez a jóga-oltár előtt”); *Yujia tan qian zhong yuan di fu ke* 瑜伽壇前中元地府科 („Szertartásos szöveg a középső szféra földi hivatalhoz”) ; *Yujia tan xia yuan shui fu ke* 瑜伽壇前下元水府科 („Szertartásos szöveg az alsó szféra Víz hivatalához”).³⁵

1. nap / 3. fázis: *Kai fang wang du* 開方度亡 / „Az égtájak megnyitása az elhunytak megmentéséhez” (17.21–18.00)

A szertartást Fialat Li vezette, sárga köntösben, fehér fejfedővel; Yang zenészként volt jelen. A szertartás célja a halotti megemlékezés elvégzéséhez szükséges öt irány megnyitása volt. A szertartás újfent a Guanyin-oltárnál kezdődött és fejeződött be, de a szertartás nagy része a nagy fa előtti udvaron felépített rituális téren zajlott.

A recitált szöveggönyv címe: *Yujia kai fang ke* 瑜伽開方科 („Az égtájak megnyitása a jóga[-oltár előtt]”).

1. nap / 4. fázis: *Qing jie xizhang* 請借錫仗 / „Mulian könyörgése az ónbotért” (18.26–18.40)

A szertartást Yang és Liu Anda sárga köntösben, piros palástban és fehér színű fejfedőben végezte. A szertartás célja a „Fénylő gyöngyökkel ékes ónbotnak”, „Mulian ónbotjának” (*mingzhu xizhang*) lehívása volt. A szertartásra a Guanyin csarnok oltáránál került sor. A szertartás során használt rituális tárgyi kellékek: Mulian ónbotja (*mingzhu xizhang*), lótusz-mécses (*lianhua deng*) voltak.

A recitált szöveggönyv címe: *Shi shi tan qian qing xi ke* 釋氏壇前請錫科 („Szertartás Buddha oltára előtt: [Mulian] könyörgése ónbotért”).

1. nap / 5. fázis: *Po yu* (Mulian jiu mu) 破獄 (目連救母) / „A pokol (kapujának) betörése” (Mulian megmenti anyját) (19.30–21.15)

³⁵ A szertartások során használt szöveggönyveknek általában csak az első és utolsó oldalát fotózhattam le. Ez alól kivételt a Mulian szertartásos előadáshoz tartozó szövegek, valamint a harmadik esti, a „szülői kegy viszonzásáról” szóló szertartás szöveggönyve képeztek (1. nap / 5. fázis; 2. nap / 7. fázis; 3. nap / 7. fázis.) Ezeket teljes terjedelmükben lefotózhattam; fordításukat egy önálló, külön a hétnapos ünnep szöveggönyveiről és egyéb dokumentumairól szóló írásban kívánom közölni.

A szertartásos előadáson – ami a Guanyin-oltár előtt, valamint az öreg fa és a Föld Ura csarnoka közötti udvaron zajlott – az egész társulat és minden jelen lévő hívő részt vett. A hívek halotti öltözetüket vették magukra. Az előadás célja az volt, hogy a hívek Mulian vezetésével saját elhunyt szülei vétkeit váltsák meg. A halotti megemlékezés során ez volt az első olyan fázis, amely „tanátadó” formában történt.

A szertartás során használt papírmasé és egyéb rituális tárgyi kellékek: „a Fénylő gyöngyökkel ékes ónbót” / „Mulian ónbotja” (*mingzhu xizhang*), „lótusz-mécses” (*lianhua deng*), a „hét csillag lámpása” (*qi xing deng*), a „kilenc lótusz lámpása” (*jiu lian deng*),³⁶ „kutyá” (*gou*), „kígyó” (*she*), két „fehér daru” (*bai he*), valamint két-két hegy: az „Arany-hegy” (*jin shan*) és az „Ezüst-hegy” (*yin shan*), illetve egy „pagoda” (*ta*) voltak.

Négy szöveggönyvet használtak az előadás során: *Yujia tan qian chi yu ke* 瑜伽壇前勅獄科 („Szerartásos szöveg a pokolnak adott parancsokról a jóga-oltár előtt”); *Fo shi Mulian dui ji ke* 佛氏目連對偈科 („A Buddha nemzetségéhez tartozó Mulian [megmenti anyját a pokolból] liturgikus párbeszéd szövege”);³⁷ *Fo shi Mulian jiang jing ke* 佛氏目連講經科 („A Buddha nemzetségéhez tartozó Mulian [megmenti anyját a pokolból] szútramagyarázata”);³⁸ *Fojiao fang deng fang she ke* 佛教放燈放赦科 („Szerartásos szöveg a lámpások elhelyezéséről és a bűnök alóli feloldozásról a buddhista [tanok szerint]”).³⁹

1. nap / 6. fázis: *An wei su tan* 安位宿壇 / „A meghívott istenségek és a rituális tér lecsendesítése” (21.35–21.50)

Az est legutolsó rövid szerartása mindig a meghívott istenségek és az oltár lecsendesítése, amire a Guanyin csarnok oltára előtt kerül sor. A hétnapos szerartás első hat napjának mindig ez volt az utolsó fázisa; az utolsó nap viszont az istenségeknek mondott köszönettel és az istenek hazaküldésével zárult.

A szerartás szöveggönyve (amelyet általában fejből recitálnak): *An wei ke* 安位科 / „Szerartásos szöveg a [meghívott istenségek és a rituális tér] lecsendesítésére”.

³⁶ Mint korábban jeleztem, 2012 karácsonyán Liu mesterrel és társulatával egy háromnapos temetési szerartáson vettem részt. Ekkor ugyanezt a lámpást *Baoen deng*nek, vagyis „a szülői kegy viszonzása lámpásának” nevezte Liu Kan.

³⁷ A címlapon *Shi shi* 釋氏 szerepel *Fo shi* 佛氏 helyett. A szöveggönyvek címei a borítólapokon és a címlapokon is szerepelnek, általában megegyezők, s külön jelzem, amennyiben eltérést mutatnak.

³⁸ A címlap címén *Yujia* 瑜伽 szerepel *Fo shi* 佛氏 helyett.

³⁹ A címlap címe: *Fojiao tan qian fang she fang deng ke* 佛教壇前放赦放燈科 („Szerartásos szöveg a bűnök alóli feloldozásról és a lámpások elhelyezéséről a buddhista oltár előtt”).

2. nap / 1. fázis: Sa jing kai tan 洒淨開壇 / „Tisztító szertartás és az oltár megnyitása” (9.20–9.54)

A szertartást Fialat Li és Liu Kan végezte, sárga köntösben, piros palástban és fehér fejfedőben. Célja a rituális tér megtisztítása és az oltár megnyitása volt. A szertartás a Guanyin-oltárnál kezdődött, majd a szertartásvezetők és a hívek bejárták a templomkomplexumot, érintve a területén felállított összes oltárt. Ezt követően a Guanyin csarnok teraszán lévő „főoltárnál” folytatódott a szertartás, és a Guanyin-oltárnál zárult.

A megtisztításra vonatkozó szövegekönyvek címei: *Yujia tan qian sa jing ke* 瑜伽壇前洒淨科 (Szertartásos szöveg a tisztító szertartásról a jóga-oltár előtt); *Fo men ying huang ke* 佛門迎黃科 („A buddhista szerzetesek Buddha fogadására mennek szertartásos szövege”).

2. nap / 2. fázis: *Jie wang* 接亡 / „Az elhunytak lelkének fogadása” (12.10–12.45)

A szertartást sárga köntösben, fehér fejfedővel Fialat Li végezte. Célja a hívek elhunyt hozzátartozói lelkének fogadása volt. A szertartás a Guanyin csarnokban kezdődött és fejeződött be, nagy része azonban a Guanyin-templom kapujánál felállított oltárnál (az „Árva *hun* lelkek oltáránál” (*gu hun tan* 孤魂壇) zajlott. A szertartást követően a szerzetesnő összeszedte a halottakat szimbolizáló, papírból készített lélektáblákat (*wang pai* 亡牌), amelyeket később a Föld Ura csarnok Elhunyt Lelkek (al)csarnokának (*Ling tang* 灵堂) üres falára ragasztottak fel.

A szövegekönyv címe: *Yujia tan qian zhao wang ke* 瑜伽壇前召亡科 („Az elhunyt lelkek megidézése a jóga-oltár előtt”).

2. nap / 3. fázis: *An wei wang ren* 安位亡人 / „Az elhunytak lecsendesítése” [avagy vendégül látása] (13.50–14.00)

A szertartást Liu mester vezette sárga köntösben és fehér fejfedőben. A szertartás helyszíne a Föld Ura csarnoka volt, azon belül is az Elhunyt Lelkek (al)csarnoka (*Ling tang*). Itt a frissen felakasztott halotti lélektáblák (*wang pai*) fala elé egy oltár-asztal került, négy lótusz-mécsessel (*lianhua deng*), valamint étel, ital, virág és füstölő felajánlásokkal. Liu mester egy gyertyával a levegőbe írva végezte a *kai guang* 開光, vagyis az életre keltés rítusát. Mögöttük néhány hívő – férfiak és nők vegyesen – hajtott fejet a papír lélektáblák előtt. A rítus célja a megérkezett halott lelkek vendégül látása volt.

2. nap / 4. fázis: *Qi bai jiang sheng* 啟白降聖 (Qing san bao: Fo, fa, seng 請三寶佛、法、僧 / „A leszálló szentek megszólítása [avagy a három drágaság, a Buddha, a Tan és a szangha meghívása]” (14.10–15.03)

Délután két óra körül vette kezdetét a negyedik szertartás, helyszínül a Guanyin csarnok szolgált. A szertartást három szertartásvezető adta elő. Mindhárman (Liu Kan, Liu Anda és Fialat Li) sárga köntöst viseltek piros paláttal és fehér fejfedővel. Célja a három drágaság, vagyis a Buddha, a Tan és a közösség (Buddha, Dharma, szangha) meghívása volt.

A szertartáshoz használt szövegekönyv címe: *Yujia qi bai ke* 瑜伽啟白科 („Szertartásos szöveg a [leszálló szentek] megszólításáról a jóga-oltár előtt”).

2. nap / 5. fázis: *Yang fan qing shui* 揚旛請水 / „A rituális zászlók felállítása és a Víz istenségének meghívása” (15.45–16.30)

A szertartást Öreg Liu végezte sárga köpenyben, piros palástban és fehér fejfedővel. A szertartást a Guanyin-oltárnál kezdte és fejezte be, illetve körbe is járta a hívekkel a teljes rituális teret. Célja a rituális zászlók felállítása és a Víz istenségének meghívása volt. A szertartásvezető a kíséretével tisztító szertartást végzett a konyhában, az öreg fánál felállított rituális zászlóknál „egy részt recitált a szövegekönyvből”, meghívta a Víz istenségét az öreg fával szembeni hatalmas vízforraló tartálynál, majd visszatért a Guanyin csarnokba és megnyugvást kért az oltárra, illetve a rituális térre.

A szertartás szövegekönyve: *Yujia qian bang yi zao yang fan qing shui an tan ke* 瑜伽金榜詣灶揚旛請水安壇科 („Az összes név nyilvánossá tétele, a tűzhely [oltárának] megközelítése, a rituális zászlók felállítása, a Víz (isten-ségének) meghívása, valamint a rituális tér lecsendesítése a jóga-oltár előtt”).

2. nap / 6. fázis: *Qi zhai yuan guang* 啟齋圓光 / „A fesztivál egész terének megvilágítása” (17.49–19.06)

A szertartást Liu Kan és Liu Anda sárga köntösben, piros palástban és fehér fejfedőben végezte. A szertartás a Guanyin-oltárnál kezdődött és fejeződött be, de a templomkomplexum területén felállított valamennyi oltárra kiterjedt. A rítus során a szertartásvezető és a résztvevők végigjárták a templomkomplexumban korábban felállított összes oltárt. Céljuk ezen keresztül a rituális tér egészének (*daochang* 道場) megvilágítása és életre keltése volt.

A szertartás szövegekönyve: *Yujia jian tan yuan guang ke* 瑜伽建壇圓光科 („Az oltár(ok) felállítása és a [rituális tér egészének] megvilágítása”).

2. nap / 7. fázis: *Po sheng yu (Po hu)* 破生獄 (破獄) / „A születés poklának betörése” (19.37–21.19)

Ezen a szertartásos előadáson – amelynek célja a menstruáció és a gyermekszülés miatt tisztátalan nők szenvedéseinek enyhítése, illetve e nők megtisztítása – mindenki részt vett (3. kép). A halotti megemlékezés során ez a második szertartásos előadás, amelynek előadása tanátadó formában történt. A szertartás a Guanyin csarnokban kezdődött és fejeződött be, de nagy része az öreg

fa és a Föld Urának csarnoka között felállított rituális téren zajlott. A résztvevő nők nemcsak elhunyt édesanyjukért, hanem magukért is „átkeltek” a Vértó hídon, és a szertartás végén saját maguk megtisztulása érdekében is ittak a Vértavat szimbolizáló bőléből. A hit szerint a jók szerencsésen átkelnek a „hídon”, a rosszak pedig beleesnek a Vértóba. A résztvevők halotti ruhájukban vettek részt a szertartáson.



3. kép Az élők poklán való átkelés. Az élő nők és a már elhunyt női ősök tisztító szertartása
Készült: 2013. február 28-án (a szerző saját felvétele)

A szertartás során használt papírmásé és egyéb rituális tárgyi kellékek: a „Fénylő gyöngyökkel ékes ónbót” / „Mulian ónbotja” (*mingzhu xizhang*), a „Vértó hidja” (*Xue hu qiao*), „lótusz-mécsesek” (*lianhua deng*), a „hét csillag lámpása” (*qi xing deng*), a „kilenc lótusz lámpása” (*jiu lian deng*), a „fehér daru” (*bai he*), két-két hegy: az „Arany-hegy” (*jin shan*) és az „Ezüst-hegy” (*yin shan*), illetve egy „pagoda” (*ta*).

A szertartáson előadott szövegekonyvek: *Fojiao Xue hu dui ji ke* 佛教血湖對偈科 („A Vértó-szútra liturgikus párbeszédés szövege a buddhista tanítás szerint”);⁴⁰ *Yujia tan qian Xue hu jiang jing ke* 瑜伽壇前血湖講經科 („A Vértó-szútra szútramagyarázata a jóga-oltár előtt”); *Yujia qing zhai sheng yu ke* 瑜伽清齋生獄科 („A születés poklában [végzett] tisztító szertartás

⁴⁰ A címlap címe: *Yujia tan qian Xue hu dui ji ke* 瑜伽壇前血湖對偈科 („A Vértó-szútra liturgikus párbeszédés szövege a jóga-oltár előtt”). A szövegekonyv végén a következő cím szerepel: *Yujia Mulian Xue pen dui ji ke* 瑜伽目連血盆對偈科 („A Vértó-szútra liturgikus párbeszédés szövege a jógácsára [tanítások]szerint”).

szertartásos szövege a jóga-oltár előtt”); *Fojiao tan qian fangshe fangdeng ke* 佛教壇前放赦放燈科 („Szerartásos szöveg a bűnök elengedéséről és a lám-pások elhelyezéséről a buddhista oltár előtt”).

2. nap / 8. fázis: *An wei su tan* 安位宿壇 / „A meghívott istenségek és a rituális tér lecsendesítése” (21.35–21.45)

Az este legutolsó rövid szerartása szokás szerint a meghívott istenségek és az oltár lecsendesítése volt, amely a Guanyin csarnok oltára előtt zajlott.

A szerartás szöveggönyve (amelyet általában fejből recitálnak el): *An wei ke* 安位科 / „Szerartásos szöveg a [meghívott istenségek és a rituális tér] lecsendesítésére”.

3. nap / 1. fázis: *Kai tan* 開壇 / „Az oltár megnyitása” (8.50-kor kezdődött)

A szerartást Öreg Liu vezette, zenei kísérei Liu mester és Liu Anda voltak. A szerartás a Guanyin csarnokban zajlott, ugyanúgy, mint az első nap reggelén.

A nap második és harmadik fázisát – mivel másutt volt dolgom – sajnos nem tudtam dokumentálni; csak a fázisok neveit és a szerartások során használt szöveggönyvek neveit tudtam meg Liu Kantól.

3. nap / 2. fázis: *Zhou ke zhen quan, Zhou jing* 咒課真詮, 咒淨 / „A ráolvasás tanításának igaz magyarázatai”; „Tisztító ráolvasás”.

A szerartás szöveggönyvei: *Zhou jing ti gang* 咒淨提綱 („A tisztító ráolvasás rövid áttekintése”) és *Zhou jing yiwen* 咒淨儀文 („A tisztító ráolvasás rituális szövege”).

3 / 3. fázis: *Bai Guanyin chan* 拜觀音懺 / „A Guanyin-litánia recitálása”

A szerartás szöveggönyvei: *Zhou jing mijiao* 咒淨密教 („Tisztító ráolvasás a tantrikus buddhizmus tanítása szerint”) és *Zhou jing jing zhou* 咒淨經咒 („A tisztító ráolvasás szent irata”).

3. nap / 4. fázis: *Wu jie (ying wu lao)* 五節(迎五老) / „Az öt egység” („Az öt bölcs meghívása”) (14.30–15.37)

A szerartást Liu Kan és Liu Anda végezte sárga köntösben, fehér fejfedővel. A szerartás a Guanyin csarnokban zajlott, illetve a templomkomplexum terén felállított rituális tér bejárásával egészült ki. A zenei kíséretet édesapjuk, Liu mester és Öreg Liu adta. A szerartás célja az öt Égi Király lehívása volt, hogy védelmezze az öt irányt (*wu da tian wang lai zhenshou wu fang* 五大天王來鎮守五方). A Guanyin csarnokban lévő hívek a szerartás részeként öt rizses csészét, rajta piros szalaggal átkötött ecsettel és egy szál cigarettával; öt

szalmakalapot; öt virágcsokrot egy-egy legyezővel; öt parittyát; öt szalmapapucsot ajánlottak fel.⁴¹ A felajánlásokat a szertartásvezetők vezetésével körbevitték a templom valamennyi oltárához. Majd miután mindenki visszatért a Guanyin csarnokba,⁴² Liu Kan és Liu Anda az öt iránynak megfelelő színű papírzászlók segítségével folytatták a szertartást. Ezt követően Liu Kan a Guanyin-oltáron elhelyezett rituális késsel végzett műveleteket, aminek célja az volt, hogy legyőzze a gonosz szellemeket (*yong jiandao xiangmo* 用劍刀降魔). A szertartás végén a felajánlott kellékeket és – az irányokat színeikkel jelző – zászlókat a Guanyin csarnok megfelelő irányában lévő arhatok (*luohan* 羅漢) elé helyezték.

A szertartás szöveggönyve: *Yujia tan qian wu jie ke* 瑜伽壇前五節科 („Az öt egység szertartásos szövege a jóga-oltár előtt”).

3. nap / 5. fázis: *Kai ke li qing* 開科禮請 / „Az elszámoltatás megkezdése és [Dizang bódhiszattva] tiszteletteljes meghívása” (16.00–16.43)

A szertartás célja, hogy Dizang bódhiszattva gondjaira bízják a szertartás-sorozaton, vagyis a halotti megemlékezésen jelen lévőket, és a segítségét kérik az elhunyt lelkek végső nyughelyre kísérésében (*Qing Dizang pusa lai zhuchi fahui, chaodu wangling* 請地藏菩薩來主持法會超度 亡靈). A szertartás, amelyet a Guanyin csarnok teraszán elhelyezett „főoltárnál” végeztek el, s amelynek során a résztvevők a „főoltártól” kiindulva, az óramutató járásával ellentétes irányban haladva, végigjárták a templomkomplexum összes oltárját, azzal a céllal zajlott, hogy elvégezzék a Tíz felajánlás rítusát (*shi gongyang*). Ez a rítus kiemelt fontosságú, mert hárman (Liu Anda, Liu Kan és Fiala Li) végezték, sárga köntösben, piros palástban; Liu Kan maga fehér fejfedővel és buddhista fejkoronával, míg két társa fehér fejfedő nélküli buddhista fejkoronával. Fontos lehet továbbá azért is, mert a szertartásvezetőkön túl a hívek közül legalább harmincan részt vettek benne egy-egy csokor virággal a kezükben.

A szertartás szöveggönyvei: *Dizang zhou jing mijiao* 地藏咒淨密教 („Dizang bódhiszattva tisztító ráolvasása a tantrikus buddhizmus tanítása

⁴¹ Egyelőre nem egyértelmű, hogy miért épp ezeket a tárgyakat ajánlották fel az irányokat védő öt Égi Királynak.

⁴² Azok a hívek, akik nem a Guanyin csarnokban voltak, nem járták be a templomkomplexumot, hanem a Guanyin csarnok előtti udvaron ülve követték végig a szertartás eseményeit.

szerint”);⁴³ *Dizang Shi wang liqing* 地藏十王禮請 („Dizang és a Tíz Király szertartásos meghívása”).⁴⁴

3. nap / 6. fázis: *Yujia lun deng ke* 瑜伽輪燈 / „A jóga kerekének lámpása” (19.07–20.00)

A szertartást Liu mester és Liu Anda végezte, sárga köntösben, piros palástban és fehér fejfedőben. Célja az volt, hogy az Ég hivatalnoka szerencsét adjon (*Tian guan ci fu* 天官賜福), a Föld hivatalnoka feloldozzon a bűnök alól (*Di guan she zui* 地官赦罪), a Víz hivatalnoka pedig segítsen a katasztrófák elkerülésében (*Shui guan jie e* 水官解厄). A szertartásra az öreg fa előtti udvaron került sor, ahol három oltár-asztalt állítottak fel, az Ég, a Föld és a Víz hivatalnokainak képeivel.

Az Ég hivatalnoka az udvar közepén álló fa emelvényre volt felakasztva, tőle jobbra egy oltár-asztalnál a Víz hivatalnokának képe, balra pedig a Föld hivatalnokának képe volt kifüggesztve. Ezt úgy oldották meg, hogy az oltár-asztal két lábához egy-egy rituális zászlót erősítettek, és közéjük egy zsineget húztak. Mindkét esetben így voltak kiakasztva a képek. A képek a Guanyin templom kapuja felé, vagyis kifelé néztek.

A szertartás szöveggönyve: *Yujia tian di lun deng ke* 瑜伽天地輪燈科 („Szertartásos szöveg az Ég és a Föld kerekének lámpásáról a jóga-oltár előtt”).

3. nap / 7. fázis: *Baoen deng* 報恩燈 / „A szülői kegy viszonzásának lámpása” (20.30–22.16)

A szertartás célja a szülői szeretet és gondviselés meghálálása volt. A szertartásvezetők Liu Kan és Yang voltak, sárga köntösben, piros palástban, valamint fehér fejfedőben, illetve buddhista fejkoronával a fejükön.

A *Mulian jiu mu* (1. nap / 5. fázis) és a *Xue hu jing* (2. nap / 7. fázis) szertartásos előadásai mellett ez a harmadik olyan szertartás, amelynek során tanítási formában folyt a szöveggönyv recitálása. Az előbbiekkal ellentétben azonban itt nem jelenítették meg papírmasé figurákkal a tanítás legfőbb mozzanatait és szereplőit,⁴⁵ továbbá csak egy szöveggönyt használtak, a páros és páratlan sorok felolvasásával, felelgetős formában. A tanítási az erre speciá-

⁴³ A címlap címe: *Shi wang zhou jing mijiao ke* 十王咒淨密教科 („Szertartásos szöveg a Tíz Király tisztító ráolvasásáról a tantrikus buddhizmus tanítása szerint”).

⁴⁴ E kézzel írt szöveggönyv címlapján szereplő cím: *Shi wang san xuan liqing ke quan* 十王三宣禮請科全 („Szertartásos szöveg a Tíz Király háromszor kinyilvánított, szertartásos meghívásához, teljes kötet”).

⁴⁵ Jóllehet e szertartás során nem használtak papírmasé figurákat, de a Guanyin csarnok előtti udvaron lótusz-mécseseket (*lianhua deng*) gyújtottak.

lisan berendezett Guanyin csarnok teraszán, illetve előtte az udvaron zajlott. A híveknek csak egy kisebb része vette fel erre az alkalomra is a halotti ruháját.

A szertartás két részből állt: tanátadás kezdete előtt a zenészek és a szertartásvezetők a Föld Ura csarnokába vonultak, ahol az ideiglenesen kialakított Elhunyt Lelkek (al)csarnokában a falra felakasztott halotti lélektáblák (*wang pai*) előtti oltár-asztalnál meghajoltak, majd visszatértek a Guanyin csarnok előtti teraszra. A tanátadás maga már a Guanyin csarnok előtti teraszon, illetve az előtte lévő udvaron zajlott.

A szertartás szöveggönyve: *Yujia tan qian baoen ran deng ke* 瑜伽壇前報恩然燈科 („A szülői kegy viszonzásának és a mécses gyújtásának szertartásos szövege a jóga-oltár előtt”).

3. nap / 8. fázis: *An wei su tan* 安位宿壇 / „A meghívott istenségek és a rituális tér lecsendesítése” (22.20–22.35)

Az este legutolsó rövid szertartása szokás szerint a meghívott istenségek és az oltár el/lecsendesítéséről szólt, amely, mint mindig, most is a Guanyin csarnok oltára előtt zajlott.

A szertartás szöveggönyve (amelyet általában fejből recitáltak): *An wei ke* 安位科 („Szerartásos szöveg a [meghívott istenségek és a rituális tér] lecsendesítésére”).

4. nap / 1. fázis: *Kai tan* 開壇 / „Az oltár megnyitása” (9.30–9.50).

A szertartást Liu Anda végezte sárga köntösben, fehér fejfedővel, a Guanyin-oltárnál. Ennek során a hívek folyamatosan jelentek meg a Guanyin-oltár előtt, ahol felajánlották a helybeli írástudóval korábban már megíratott, rokonaiknak szánt „rituális rezüméket”, majd azt az égetőbe vitték.

A szertartás során használt szertartáskönyv címe: *Shi shi kai tan ke* 釋氏開壇科 („A Sákja nemzetség oltármegnyitó szertartási szövege”).

4. nap / 2. fázis: *Mituo zhuan jing* 彌陀轉經 / „Amitábha Buddha [szent szövegének] recitálása” (10.40–11.18).

A szertartást Fialat Li végezte, sárga köntösben, piros palástban, fehér fejfedőt viselve. A szertartás során a Guanyin csarnokbeli hívek huszonnégy (tíz *biao* és tizennégy *shu* típusú) „rituális rezümét” és sok virágcsokrot fogtak a kezükben, s mialatt a Guanyin-oltárnál folyt a recitálás, ők a templom minden oltaránál tisztelegve tíz kört tettek meg felajánlott tárgyaikkal.

A szertartás szöveggönyve: *Yujia tan qian Mituo shi zhuan* 瑜伽壇前彌陀十轉 („Amitábha Buddha tízszeres körbejárása a jóga-oltár előtt”).

4. nap / 3. fázis: *Qiqiu chang ming bai sui* 祈求長命百歲 / „Hosszú élet kérése” (13.30–13.50).

A szertartást sárga köntösben, piros palástban, drágaköves buddhista fejkoronával Liu mester végezte. A szertartás a Guanyin-oltárnál és a Guanyin csarnok előtti teraszon felállított „főoltárnál” zajlott. A szertartás célja jó szerencse és békeesség (*qiqiu ping'an* 祈求平安) kérése volt.

A szertartás szöveggönyve: *Yujia xiaozai cifu xing deng ke* 瑜伽消災賜福星燈科 („A csillaglímpás szertartásos szövege a sorscsapások megsemmisítésére, áldásra és szerencsére a jóga-oltár előtt”).

4. nap / 4. fázis: *San yuan san guan fa chan* 三元三官法懺 / „Litánia a három szféra hivatalnokához [Ég, Föld, Víz]” (14.40-kor kezdődött).

A szertartást Liu mester és Fialat Li végezte sárga köntösben és fehér fejfedőben. A Guanyin csarnokban megtartott szertartás célja, hogy szerencsét (*ci fu* 賜福), valamint a szenvedések/bűnök alól való feloldozást kérjenek (*she zui* 赦罪), illetve hogy a krízishelyzetek megoldódjanak (*jie e* 解厄).

A szertartás szöveggönyve: *San yuan san guan fa chan* 三元三官法懺 („Litánia a három szféra hivatalnokához [Ég, Föld, Víz]”).

4. nap / 5. fázis: *Mulian qiu mu fa chan* 目連球母法懺 / „Litánia a Mulian megmenti anyját a pokolból [történethez]” (16.15–17.35).

A szertartást Liu mester és Öreg Liu a Guanyin-oltárnál, az oltár felé térdelve, sárga köntösben, fehér fejfedővel mutatta be. A szöveggönyv szerint csendben kell hallgatni a litániát.

A szertartás szöveggönyve: *Fo shuo Baoen jiu ku fa chan* 佛說報恩救苦法懺 (Litánia a szülői kegy viszonzásáról és a szenvedéstől való megszabadulásról, ahogyan a Buddha mondta”).

4. nap / 6. fázis: *Ran Shi wang deng* 燃十王燈 / „A Tíz Király lámpásának meggyújtása” (19.00–20.00).

A szertartás előtt az öreg fa előtti udvaron felállították Dizang bódhiszattva oltár-asztalát, képe a kapu felé nézett. Körülötte a pokol Tíz Királyának képei voltak kifüggesztve (akárcsak a 3. nap / 6. fázisnál).⁴⁶ Dizang oltár-asztalától balra a páros számú poklok királyai, jobbra a páratlan számú poklok királyai lógtak. Mellettük egy-egy *zhuang* típusú „rituális rezümé” volt felakasztva.

A szertartást Fialat Li vezette, sárga köntösben, piros palástban és fehér fejfedőben. A hívek ennél a szertartásnál ugyanúgy felvették halotti öltözetüket, mint ahogy a *Xue hu jing* történet előadása során is tették. A szertartás az elhunytakért szólt.

⁴⁶ Ezeket a képeket Öreg Liu festette.

A szertartás szövegekönyve: *Yujia Dizang Shi wang ran ke* 瑜伽地藏十王燃科 („Szertartásos szöveg Dizang és a Tíz Király [lámpásának] meggyújtásáról a jóga-oltár [előtt]”).

4. nap / 7. fázis: *Fo men she zhu tian* 佛門設諸天 / „A buddhisták áldoznak minden mennyek istenségeinek” (21.07–22.33).

A szertartás célja, hogy a megidézett 33 istenségtől a sorscsapások megsemmisítését (*xiaozai* 消災) és az élet meghosszabbítását (*yan shou* 延壽) kérjék. A 33 istenség: a négy irány 8-8 istensége, a harmincharmadik pedig Hariti Istennő (*Gui zi mu tian* 鬼子母天).

A szertartást Liu Kan és Liu Anda végezték sárga köntösben, piros palástban és fehér fejfedőben. A szertartás nagy része a Guanyin-oltárnál zajlott, illetve a Guanyin csarnok előtti udvaron, ahol a 33 istenség oltár-asztalai voltak felállítva. A hívek az este folyamán végig halotti öltözetükben maradtak.

A szertartás során recitált szövegekönyvek: *Yujia yuanman shesan ke* 瑜伽圓滿設散科 („Szertartásos szöveg a teljességről és a szétszórtságról a jóga-oltár előtt”) és a *Yujia zhu tian ke* 瑜伽諸天科 („Szertartásos szöveg az istenségekhez”).

4. nap / 8. fázis: *An wei su tan* 安位宿壇 / „A meghívott istenségek és a rituális tér lecsendesítése” (22.40–23.00).

A szokásos formában és a szokásos helyen zajlott.

A szertartás szövegekönyve (amit általában fejből recitálnak): *An wei ke* 安位科 („Szertartásos szöveg a [meghívott istenségek és a rituális tér] lecsendesítésére”).

5. nap / 1. fázis: *Kai tan* 開壇 / „Az oltár megnyitása” (7.58–9.35)

A szertartást Liu Anda sárga köntösben, fehér fejfedővel végezte. A szertartás a Guanyin csarnokban zajlott. Ezen a reggelen az idős szerzetes is megjelent az oltárnyitó szertartásra. Kis füstölőrudakat helyezett a Guanyin-oltár füstölőedényébe, majd egy buddhista láncsal ajándékozta meg Liu Kant.

A szertartás szövegekönyve: *Shi shi kai tan ke* 釋氏開壇科 („A Sákja nemzetség oltármegnyitó szertartási szövege”).

(Ezen a napon a Wenchang csarnokban (*Wenchang dian* 文昌殿) – párhuzamosan Liu mesterék szertartásával – a helyi Dongjing társulat adott elő. A templomközösség ezúttal a Tíz felajánlás szertartásának elvégzésére kérte meg őket, a résztvevők a hívek közül kerültek ki. Rajtuk kívül még egy helyi fotóstúdió munkatársai is megjelentek, akik a templom előtti hatalmas teraszon emlékképeket készítettek az ünnepek résztvevőiről.)

5. nap / 2. fázis: *Xue hu shi zhuan jing* 血湖十轉經 / „A Vértó [körüli] tízszeres körbekerülés szútrája” (11.48-kor kezdődött)

A szertartást Liu Kan sárga köntösben, piros palástban és fehér fejfedőben a Guanyin csarnokban végezte. A szertartás során 24 hirdetményt és emlékeztető beadványt (tíz *biao* és tizennégy *shu* típusút) ajánlottak fel, amelyeket petárda-robbantás kíséretében égettek el az égető kályhában. A szertartást követő szünetben a szerzetesnő a résztvevőknek jelenlétüket tanúsító emlékpapírokat (*wenping* 文凭) osztott szét.

A szertartás szövegekönyve: *Yujia tan qian xue hu shi zhuan ke* 瑜伽壇前血湖十轉科 („A Vértó [körüli] tízszeres körbekerülés szertartásos szövege a jóga-oltár előtt).

5. nap / 3. fázis: *Shengzuo yan ke* 陞座演科 / „Bíráskodás” (14.00 körül kezdődött)

A szertartást négy szertartásvezető végezte, sárga köntösben, piros palástban és fehér fejfedőben. A Guanyin-oltár előtti teraszon négy oltár-asztalt állítottak fel: a terasz külső oldalán Yang és Liu Anda recitált egymással szemben ülve, egy-egy asztalnál; a Guanyin csarnok küszöbénél lévő két oltár-asztalnál pedig Liu Kan és Fialtal Li recitált.

A szertartást az elhunytakért mutatták be. Fontosságát világosan jelzi, hogy Liu Kan elmondása szerint ezt a szertartást a „Tíz Király rituális terén” (*Shi wang daochang* 十王道場) mindenképp be kell mutatni. A „Tíz Király rituális terén” (*Shi wang daochang*) Liu Kan a felállított négy oltár-asztalt értette, ahol a szertartás szövegekönyveit recitálták.

A szertartás szövegekönyvei:

– *Shi wang daochang chanhui yiwen ke (juan xia)* 十王道場懺悔儀文卷下 („Rituális szöveg a Tíz Király rituális teréhez való bünbánati litániához” [3. kötet]);

– *Dizang Shi wang tigang ji zan ke* 地藏十王提綱偈讚科 („Rövid ének és dicshimnusz Dizanghoz és a Tíz Királyhoz”);

– *Dizang Shi wang shengzuo yiwen* 地藏十王陞座儀文 („Dizang és a Tíz Király bírói pulpitusra emelésének rituális szövege”);

– *Dizang Shi wang shengzuo ji zan* 地藏十王陞座偈讚 („Dicsőítő költemény Dizang és a Tíz Király bírói pulpitusra emeléséről”);

– *Shi wang shengzuo mijiao ke* 十王陞座密教科 („A Tíz Király bírói pulpitusra emelésének szertartásos szövege a tantrikus buddhizmus tanítása [szerint]”).

5. nap / 4. fázis: *Shi wang bao chan* 十王寶懺 / „Drágalátos bünbánati ima a Tíz Királyhoz” (17.45–18.20)

A szertartást sárga köntösben, fehér fejfedővel, a Guanyin-oltárnál Fialat Li és Liu Anda végezték. A szertartás célja a sorscsapások megsemmisítése (*xiaozai*) és a bűnök elengedése (*she zui*) volt. A hívek halotti öltözetüket viselték.

A szertartás szöveggönyve: *Cibei Shi wang xiaozai bao chan* 慈悲十王消災寶懺 („Drágalátos bünbánati ima az irgalmas Tíz Királyhoz a sorscsapások megsemmisítésére”).

5. nap / 5. fázis: *Fangwen deng* 放問燈 / „A [vallatás] lámpásainak elhelyezése” (19.00-kor kezdődött)

A szertartás a Guanyin-oltárnál kezdődött és fejeződött be, azonban legnagyobb részét a Guanyin templommal szembeni kis tónál végezte Liu mester. Sárga köntöst viselt piros palásttal és fehér fejfedővel. A hívek Liu mester vezetésével, kezükben egy szál füstölővel a tóhoz mentek. A recitálást Liu mester a tónál felállított oltár-asztalnál végezte, majd a hívek a tavon újukra bocsátották a halottakról való megemlékezést szimbolizáló lótusz-mécseseket (*lianhua deng*). Az oltár-asztalon, két tálcára elhelyezve, friss ételeket, teát, gyümölcsöket, rizses csészéket és hat pár pálcikát helyeztek el áldozati ajándékként. A hívek erre a szertartásra is felvették halotti öltözetüket.

A szertartás szöveggönyve: *Shui deng ke* 水燈科 („Szerartásos szöveg a [lótusz]mécsesek vizre [bocsátásáról]”).

5. nap / 6. fázis: *She zhai* 設齋 (*Shi wang daochang shi ershi fen* 十王道場是二十四分) / „A böjti oltár-asztal felállítása (A Tíz Király rituális tere 24 részből áll)” (21.00–22.00)

A szertartás a Guanyin csarnokban, illetve előtte a teraszon zajlott. Az oltár előtti teraszon három oltár-asztalt tettek egymás mellé, föléjük 24 darab *zhai ke* papírtáblát akasztottak fel. Az oltár-asztalokon 24 gyertyát gyújtottak, és áldozati ajándékokat helyeztek el rajtuk. Elvégezték a tíz felajánlás rítusát (*shi gongyang*) is. E szertartásnak kettős célja volt: egyrészt az élők megóvása az (esetleges) sorscsapásoktól és hosszú élet biztosítása számukra (*xiaozai yan-shou*); másrészt a holtak átjuttatása a három világon keresztül (*gaochao san jie* 高超三界).

A szertartást sárga köntösben, piros palástban és fehér fejfedővel Liu Kan és Liu Anda végezte. A hívek a halotti öltözetüket viselték.

A szertartás szöveggönyve: *Yujia yuanman shesan ke* 瑜伽圓滿設散科 („Szerartásos szöveg a szertartás tökéletes véghezviteléről és feloszlásáról a jóga-oltár előtt”) és *Yujia zhu tian ke* 瑜伽諸天科 („Szerartásos szöveg az istenségekhez”).

5. nap / 7. fázis: *An wei su tan* 安位宿壇 / „A meghívott istenségek és a rituális tér lecsendesítése” (22.05–22.20)

Szokás szerint a szokásos helyen.

6. nap / 1. fázis: *Kai tan* 開壇 / „Az oltár megnyitása” (kb. 9.00-kor kezdődött)

A szertartást a Guanyin csarnoknál végezték. (Nem voltam jelen.)

A szertartás szöveggönyve: *Shi shi kai tan ke* 釋氏開壇科 („A Sákja nemzetség buddhista oltármegnyitó szertartási szövege”).

6. nap / 2. fázis: *Guo qiao* 過橋 / „Átkelés a hídon [és körmenet]”, avagy *Chuan du, du wenping, qing fo zhengming* [傳度, 度文凭, 請佛證明] / „Buddha megkérése az átkelés igazolására” (11.40–13.30)

A hagyomány szerint, ha valaki sikeresen átkel a hídon (*guo qiao* 過橋), halála után a pokol bogyrain keresztül is sikeresen fog átjutni és a Nyugati Paradicsomba kerül. A hídon való átkelés szertartására – ami a hétnapos ünnepség talán legnagyobb szabású és legnagyobb tömegeket megmozgató fázisa – a Guanyin templom előtti tó *partján* került sor, ami a Túlvilág egyik folyóját, a Közöny-folyót (Naihe 奈河)⁴⁷ szimbolizálta (4. kép). E „folyó” fölé bambusz-ból hat darab, kb. három méter magas – saját névvel és szimbolikus jelentéssel bíró – kapuformát állítottak föl, amelyek a hidat szimbolizálták. Az ünnepi menet itt haladt végig, szimbolikusan mintegy végigjárva a Pokol folyói fölötti hidakat és utakat, hogy az út végén eljussanak a Nyugati Paradicsomba. A hídon való átkelést az egész falut bejáró körmenet követte.

A menetben gyakorlatilag az összes jelenlévő részt vett: vallási specialisták, zenészek, a „négy hadvezért” (*si shuai* 四帥) és „nyolc halhatatlant” (*ba xian* 八仙) megszemélyesítő alakok; a füstölő „állványt” (*xiang tinget* 香亭) és a Guanyin szobrát hordozó hordszék vivői (*Guanyin shuichan* 觀音水杆, *taige* 抬閣); a Dongjing társulat tagjai, Liu mester és társulata, valamint tengernyi hívő, élükön a „jeles szereplő” névtáblát viselőkkel.

A hídon való átkelésre és az azt követő körmenetre a hívek halotti ruhájuk fölé széles piros anyagot (vékony takarót vagy pokrócot) kötöttek magukon keresztbe, ami az étellel való telítettséget, a *yang* elemek előtörését szimbolizálta.

A szertartás szöveggönyve: *Chuan du ke* 傳度科 („A [hídon való] átkelés szertartásos szövege”).

⁴⁷ A kínai kifejezés magyar megfelelőjét Kalmár Éva (2010: 18) alkotta meg.



4. kép A hídon való átkelés és az azt követő körmenet előkészületeinek pillanata
Készült: 2013. március 4-én (a szerző saját felvétele)

6. nap / 3. fázis: *Shang biao* 上表 / „Talizmán felajánlása” (17.30-18.20)

A szertartást Liu Kan és Liu Anda végezte, sárga köntösben, piros palástban és fehér fejfedőben. A szertartás helyszínéül a Guanyin csarnok előtti terasz szolgált. A szertartáshoz egy szerencsét, gazdagodást hozó, több írásjegyből álló jelet rajzoltak fel egy hatalmas piros papírlapra, porrá morzsolt füstölőkéből. Ezt a Guanyin csarnok teraszán lévő oltár-asztalra helyezték. A szertartást abból a célból végezték, hogy a sorscsapások elkerüljék a híveket (*xiaozai*) és hogy a hosszú életük legyen (*yanshou*). A hívek továbbra is halotti ruhájukat viselték, de levették az előző szertartásnál magukra kötött széles piros anyagot.

A szertartás szöveggönyve: *Yujia tan qian yan can shangbiao ke* 瑜伽壇前延參上表科 („Szertartásos felirat talizmán felajánlásához a jóga-oltár előtt”).

6. nap / 4. fázis: *Zhuan jing* 轉經 / „Recitálás” (18.30–19:00)

A szertartást Fiatal Li végezte, sárga köntösben, piros palástban és fehér fejfedőben. A szöveggönyveket a Guanyin csarnokban recitálta, míg Liu mester és Liu Anda huszonkilenc – shu és biao típusú – „rituális rezümét” adott a csarnokbeli hívek kezébe, akik azokat – miután tizenkétszer körbejárták velük

a templom valamennyi oltárát – felajánlották és az égetőbe helyezték. A szertartás célja a sorscsapások megsemmisítése (xiaozai) volt.

A szertartás szövegekönyvei: *Yujia hetu shi er zhuan ke* 瑜伽河圖十二轉科 („Szertartásos szöveg a *Hetu*-alakzat szerinti tizenkétszeres körbekerüléshez”); *Guanyin san zhuan ke* 觀音三轉科 (Szertartásos szöveg a Guanyin bódhiszattvához szóló három körbekerüléshez”).

6. nap / 5. fázis: *Fang jie zhen gu (du gu hun)* 放戒賑孤 (度孤魂) / „Az árva (szellemek) elengedése, figyelmeztetése és megsegítése” („Az árva szellemek megmentése”) (20:00–21.30)

Ezt a szertartást Liu mester vezette. Fia, Liu Kan szerint ez a rész annyira bonyolult, és olyan kivételes tudás szükséges az előadásához, hogy kizárólag édesapja, azaz Liu mester tudja bemutatni. Liu mesteren a szertartás során sárga köntös volt piros palásttal, fején pedig a drágaköves buddhista fejkoronát viselte. A hívek egy része továbbra is halotti ruháját viselte. A szertartás célja az éhes *hun* szellemek végső elengedése volt.

A szertartás döntő részét a Föld Urának csarnoka és az öreg fa közötti udvaron mutatták be. Az ide felépített rituális teret a „Tan oltárának”, központi szerkezetét a „Tan emelvényének” (*fa tai*) nevezte Öreg Liu. A bonyolult elrendezésű és szimbolikájú térség fő rituális kellékei a 36 fehér papírcsík (*paiwei*) volt, amelyekre annak a 36 módnak a nevét írták fel, amelyekkel a pokolban kínozzák a lelkeket; másrészt elhelyeztek itt három gonosz szellemet szimbolizáló figurát. Az oltár-asztalok alá 28 lótusz-méceszt tettek.

Több szöveget recitáltak, az előbbiak szerint. Borítólap címe: *Shang zuo juan shang* 上座卷上, címlap címe: *Yankou shishi tan ben xu* 焰口施食壇本序 („A lángoló szájú [éhes szellemek] megetetésének oltára, szövegekönyv-bevezető”); borítólap címe: *Shang zuo xia juan* 上座下卷, címlap címe: *Yankou shishi xia juan* 焰口施食下卷 („A lángoló szájú [éhes szellemek] megetetése [utolsó kötet]”); borítólap címe: *Zhong juan shang zuo* 中卷上座 címlap címe: *Yujia jiyao sishi'erfen yankou shishi juan zhong* 瑜伽集要四十二分焰口施食卷中 („A negyvenkét részből álló lángoló szájú [éhes szellemek] megetetése a jóga-oltár előtt [középső kötet]”); borítólap címe: *Xia zuo xia juan* 下座下卷, címlap címe: *Yankou shishi xia zuo yiwen* 焰口施食下座儀文 („Rituális szöveg az éhes szellemek megetetéséhez”).

6. nap / 7. fázis: *An wei su tan* 安位宿壇 / „A meghívott istenségek és a rituális tér lecsendesítése” (21.40–22.00)

A szokásos módon, a szokásos helyen zajlott.

7. nap / 1. fázis: *Kai tan* 開壇 / „Az oltár megnyitása” (9.20–9.40)

A szertartást a Guanyin csarnokban – sárga köntösben, fehér fejfedővel – Yang végezte.

7. nap / 2. fázis: *Shou ke* 收科 / „Az [istenségek] összehívása a szertartások befejezésére” (10.15- 11.05)

A szertartás célja az volt, hogy az ünnepség során a különböző oltárokhoz lehívott istenségektől elbúcsúzzanak, akik azután visszatérnek égi palotáikba (*Qing ge ge tan de shenxian fanhui tianting* 請各個壇的神仙返回天庭). A szertartással a szertartásvezetők arra kérik őket, hogy térjenek haza. E szertartást Liu Anda és Fialat Li végezték, sárga köntösben, fehér fejfedővel.

A szertartás során a szertartásvezetők a hívek kíséretében végigjárták a templomkomplexum összes oltárát, és recitálásuk végén leszedték az oltárnál lévő istenségek neveit tartalmazó fehér papírcsíkokat (*paiwei*).

A szertartás szöveggönyve: *Shi wang daochang chanhui yiwen ke juan xia* 十王道場懺悔儀文科卷下 („Szerartási szöveg a Tíz Király rituális terében végzett bűnbánathoz [3. kötet]”).

7. nap / 3. fázis: *Bai jiu pin wang sheng fa chan* 拜九品往生法懺 (資名懺) / „Litánia recitálása a Tiszta Földön való újjászületés kilenc szintjéhez” (11.10–11.25)

A szertartást Liu mester végezte, a Guanyin csarnokban, sárga köntösben és fehér fejfedőben.

Ennek során Liu Kan vezetésével a hétnapos szertartássorozat még megelévő „rituális rezüméit” is elégették, petárdaszó kíséretében.

A szertartás szöveggönyve: *Yueqie zi xuan wang sheng chan* 瑜伽資宣往生懺 („Litánia a Tiszta Földön való újjászületés támogatásáról a jóga-oltár előtt”).

7. nap / 4. fázis: *Guan zan jiu pin wang sheng lian deng* (guan deng jie shi) 關讚九品往生蓮燈 (關燈戒食) / „Záró litánia a Tiszta Földön való újjászületés kilenc szintjéhez (vezető) lótusz lámpásokról (a lámpások eloltása és ételfelajánlások vége)” (11.28–11.55)

A szertartást Öreg Liu végezte, sárga köntösben, fehér fejfedővel, kezében szentelt vizes edénykével. A Guanyin csarnokból a Földisten csarnokában lévő Elhunyt Lelkek (al)csarnokába ment, ahol az elhunytak lelkét szimbolizáló papír névtáblák előtti oltár-asztalon kilenc gyertya volt elhelyezve. Míg Öreg Liu recitált, a hívek csoport- és sorszámaiknak megfelelően felsorakoztak a Guanyin csarnok előtti udvaron, majd a Föld Ura csarnokába vonultak és meghajoltak az Elhunyt Lelkek (al)csarnoka oltáránál.

A szertartás szövegekönyve: *Guan deng jie shi ke* 關燈戒食科 („Szerartásos szöveg a lámpások eloltásáról és az ételfelajánlások végéről”).

7. nap / 5. fázis: *Xie sheng* 謝聖 / „Köszönetnyilvánítás az istenségeknek” (12.00–12.20)

A szertartást Liu mester vezette, sárga köntösben, fehér fejfedőben, a Guanyin csarnok oltáránál. A résztvevők e szerartással búcsúztak el az istenségektől. A szerartás ideje alatt a Föld Ura csarnokában lévő Elhunyt Lelkek (al)csarnokában a szerzetesnő irányításával leszedték az elhunytak papír névtábláit és szétoztották a hozzátartozók között.

7. nap / 6. fázis: *Song wang* 送亡 / „Az elhunytak végső útjukra bocsájtása” (12.25–13.00)

A szerartást Öreg Liu vezette, sárga köntösben, fehér fejfedővel. A Guanyin csarnokból a Guanyin templom előtti tóhoz vonult ki mindenki. Míg Öreg Liu recitált, a hívek elégették az útjukra bocsájtott szeretteik számára összeállított kis csomagjaikat.

A szerartás szövegekönyve: *Yujia qi zu song wang ke* 瑜伽起祖送亡科 („Az elhunyt ősök végső útra bocsájtása a jóga-oltár előtt”).

Ezzel a hétnapos Tíz Király ünnep véget ért. A következőkben a hétnapos szerartássorozat első napjának folyamatelemzését mutatom be.

A SZERTARTÁS ELSŐ NAPJA: FOLYAMATELEMZÉS

Előkészületek. A rituális tér (*jingtan* 經壇)⁴⁸ megkonstruálása

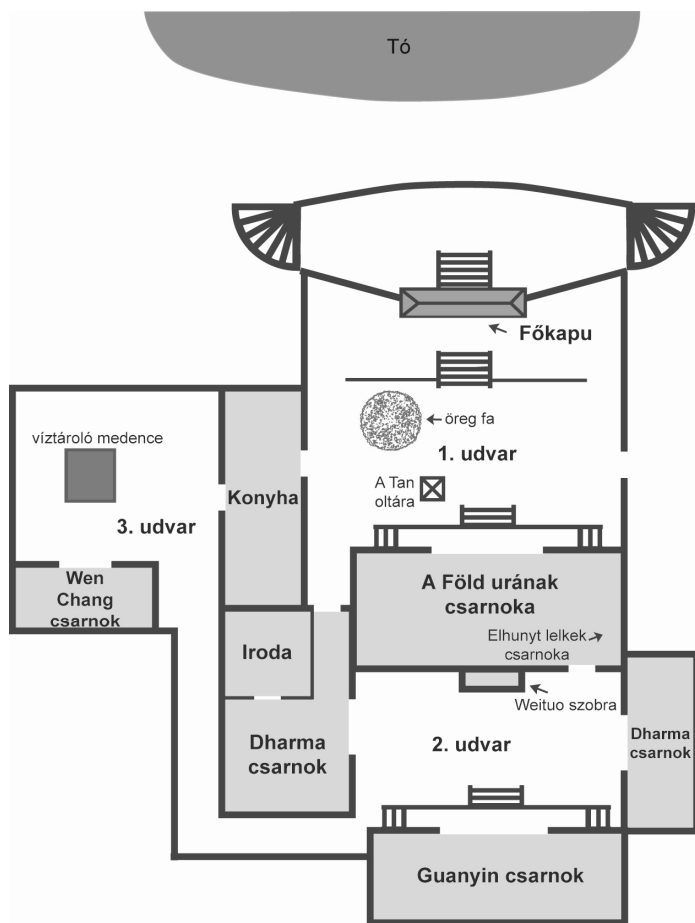
A Guanyin templomegyüttes (9. ábra) észak-déli tájolású, bejárati kapujánál két oldalt egy-egy ló és lovas áll (*cai ma lang jun* 采馬郎君). Három templomépülete vagy csarnoka (Guanyin csarnok [*Guanyin dian* 觀音殿],⁴⁹ Wenchang csarnok [*Wenchang dian* 文昌殿]⁵⁰ és a Föld Urának csarnoka [*Tu zhu*

⁴⁸ Azt a teret, ahol a rituális tevékenység zajlik Öreg Liu *jing tannak* 經壇 nevezte. (Ez egy általános megnevezése annak az oltárnak, ahol a szövegekönyvek recitálásával zajlik a rítus.)

⁴⁹ A Guanyin csarnok oltáránál közepén az ezerkarú Guanyin szobra áll, tőle jobbra Wenshu 文殊 (Mañjuśrī) bódhiszattva, balra Puxian 普賢 (Samantabhadra) bódhiszattva szobrai vannak elhelyezve. Az oltár két oldalán kilenc-kilenc *luohan* szobra található.

⁵⁰ A Wenchang csarnok oltáránál közepén maga Wenchang szobra áll. A csarnokban rajta kívül Yanguang bódhiszattva 眼光菩薩 („Előretékintő bódhiszattva, más néven Buddha szeme bódhiszattva”), Nan dou 南斗 („Déli Merítő”), Bei dou 北斗 („Északi Merítő”) szobrai, vala-

dian 土主殿]),⁵¹ továbbá egy konyhaként és étkezőként funkcionáló nyitott helyisége, valamint három belső udvara van. A templom ékessége az első udvaron álló több száz éves fa. Kiemelt jelentőségére utal, hogy a legfontosabb szertartások mind körülötte zajlottak. A fa odvában a fa szellemét szimbolizáló faszobor található.



9. ábra Alaprajz

mint Taibaixing jun 太白星君 („Vénusz ura”) és Kui xing 魁星 („Sors ura”) szobrai vannak elhelyezve.

⁵¹ A Föld Ura csarnokában többek között Wu cai shen 武財神 („Háború és gazdagság istensége”), Tu zhu 土主 („Föld Ura istenség”), Wen cai shen 文財神 („Irodalom és a gazdagság istene”), valamint a Panguan 判官 („Bíró”) szobrai találhatóak.

Az első nap reggelén Liu mester – a templomegyüttesen belül négy helyen – öt ideiglenes oltárt (*tan*) állított fel: ezek egy asztalból és a rájuk helyezett áldozati felajánlásokból (étel, ital, gyümölcs, füstölő, gyertya) álltak; följük – kifeszített zsinegre – az adott helyre lehívandó istenségek papírcsíkjait (*paiwei*) lógatták fel. Két oltár (A Tíz [Király] ünnep kapuja (*Shi hui men* 十會門), illetve az árva *hun* lelkek oltára [*gu hun tan* 孤魂壇]) a kapu bejáratánál, a harmadik a konyhahelyiségben, a negyedik a Föld Urának csarnoka mögött elhelyezett Weituo 韋馱 bódhiszattva szobránál (*Tian jie* 天階 [Égi lépcső]),⁵² az ötödik a Guanyin csarnokban (*zheng jing tan* 正經壇 [Igaz szútrák oltára]) állt. A Guanyin csarnokban – eltérően a többtől – nem lógattak fel papírcsíkokat az egyébként is ott álló Guanyin-oltár fölé, hanem a terem előtti teraszon lógattak fel „rituális rezüméket” – ezzel konstruálván egy önálló „főoltárt” (*xing tan* 行壇, „mozgó oltár”).⁵³ Az ide lehívott istenségek a szertartások függvényében állandóan változtak, amit a „rituális rezümék” kicserélésével jeleztek. A felsoroltakon kívül még egy térnek, a templomkomplexum eldugott zugában lévő Wenchang csarnoknak volt kiemelt fontossága rituális szempontból, ami a hétnapos szertartás idején a Dongjing társulat előadásainak a színhelye volt. Itt azonban Liu mesterék nem állítottak fel ideiglenes oltárt.

E főbb oltárokon túl még két, rituális térként funkcionáló teret kell megemlítenem. Az egyik az Elhunyt Lelkek (al)csarnoka, amelyet ideiglenesen állítottak fel a Föld Urának csarnokában (5. kép). A Föld Ura csarnokának egyik üres oldalához egy oltár-asztalt helyeztek el. Az oltár-asztal két oldalára az első nap reggelén két zsineget húztak ki, a csarnok egyik tartóoszlopához és egy vasrúdhoz kötözve. Ezekről lógatták le az elhunyt lelkek papírpól készített névjegyeit (*gong ju jie die* 公据戒牒), amelyeket az utolsó nap – amikor az elhunytól végső búcsút vettek – elégettek. A 2. nap / 2. fázisnál, az elhunyt lelkek fogadását követően, a megérkezett lelkek egy másik lélektáblát is kaptak (*wang pai*). Ezeket a papír lélektáblákat is a Föld Ura csarnok Elhunyt Lelkek (al)csarnokában helyezték el: az oltár-asztal fölötti falra ragasztották fel, és az utolsó nap ajánlották fel őket az elhunyt lelkeknek.

A halotti megemlékezés másik kiemelt fontosságú tere a nagy fa előtti udvar volt. Ezt a rituális teret a Tan oltárának nevezték. Többek között az 1. nap / 5. fázishoz, a 2. nap / 7. fázishoz, illetve a 6. nap / 5. fázishoz, azaz az „Árva szellemek megetetésének” szertartásához – hogy csak a legjelentősebbeket említsem –, kapcsolódóan konstruáltak meg itt egy ideiglenes rituális teret. Mivel ennek a rituális térnek a felépítése rítuszfázisonként változott, leírá-

⁵² Weituo bódhiszattva a buddhista tanítás őrzője.

⁵³ Ez émikus terminus, ezért használom idézőjelben, jóllehet valójában az ünnepségek idejétől eltekintve a Guanyin csarnok oltára a templomegyüttes főoltára.



5. kép Az Elhunyt lelkek csarnoka
(a szerző saját felvétele)

sát mindig az adott szertartás bemutatásánál adom meg. Ennek a rituális térnek azonban volt egy állandó eleme, amely majdnem minden itt játszódó szertartásnál funkcióval bírt. Ez az elem egy embermagasságot meghaladó építmény,

amely fent fakerettel összefogott négy faoszlopból állt, fedett tetővel [10. ábra]. Ezen építmény oszlopai közé köteleket feszítettek ki, amelyekre az épp adott fázishoz szükséges kellékeket (képeket, *paiweieket*) erősítették fel.



10. ábra Emelvény

A rituális tér megkonstruálása, illetve az előkészületek Liu mester forgatókönyve szerint zajlottak. Liu Kan előre megírta a szertartásokhoz szükséges írott kellékeket, amelyek alapjául a Tíz Király ünnepség rituális szövegeit tartalmazó füzetek szolgált. Fiatal Li és a többi szertartásvezető (Öreg Liu, Liu Anda) a szertartásokhoz szükséges „rituális rezüméket” címezték meg, a lehívandó istenségek nevének vagy kultuszhelyének megnevezésével. A hívek a szerzetesnő vezetésével a csoportba rendeződést és csoportos vonulást gyakorolták; később a helyi írástudó segítségével egymás után írták meg az egyebek között az őseiknek küldendő jókívánásokat tartalmazó „rituális rezüméjüket”, a megfelelő istenségnek címezve. Ez utóbbiakat arany papírpénzbe csomagolt, hajó alakú sűrke papírpénz és füstölők közé téve felajánlották

az isteneknek a főoltárnál, majd a papírégető kemencén (*zhi huo ku* 纸火库) keresztül eljuttatták az Égiekhez.

A konyhában eközben az első (vegetáriánus) ebédet főzték az erre a feladatra jelentkező hívek. Folyamatosan helyezték el az áldozati ételeket, italokat, gyertyákat és füstölőket a kijelölt oltárok elé kitett asztalokra. 11 óra körülre már megjelentek az első árusok és a bábéskodó gyerekek is. Már ekkorra töméntelen mennyiségű rituális pénz került az égető kemencébe. Még a főoltár megnyitása és az istenségek lehívása előtt a hívek a szerzetesnő elé járultak, és pénzzadományt fizettek be neki;⁵⁴ nevük egy piros cédulára (*gua gongde* 挂功德) került fel, amelyet a szerzetesnő irodája előtti nyitott terem falára ragasztottak. A résztvevők elhunyt szeretteinek papír névjegyei (*gong ju jie die*) már érkezésünkkor ki voltak akasztva a Föld Urának csarnokában. A ráérők szabadidejükben halottuk névjegyét keresgéltek, papírpénzeket hajtogat- tak, kártyáztak vagy beszélgettek.

1. nap / 1. fázis: *Kai tan* 開壇 / „Az oltár megnyitása” (12.40–13.00)

12.40-kor a Guanyin csarnokban megkezdődött a hétnapos fesztivál. Mint a hét nap során mindig, a szertartás az első nap a Guanyin csarnokban, a Guanyin-oltár előtt kezdődött. A helyi fiatal mester, Yang nyitotta meg, sárga köntösben, fehér fejfedővel, az oltárt megnyitó szöveggönyv recitálásával,⁵⁵ lehívva a Három Világ (*san jie*) istenségeit.⁵⁶ A hívek aprópénzt ajánlottak fel, valamint apróra tört kis füstölőket szúrtak a csarnok teraszán fölállított „főoltár” és a Guanyin-oltár füstölőedényébe.⁵⁷ Ezt követően, a második szertartás előtt, tovább folytatódtak az előkészületek, fél 3-kor pedig ebéd következett.

1. nap / 2. fázis: *Shen wen fa die* 申文發牒 / „Rituális rezümék küldése [az istenségek meghívására]” (14.50–15.50)

14.50-kor a korábban már leírt négykötetes szöveggönyv recitálásába fogtak. A szertartás célja a három szint istenségeinek, azaz az Ég, a Föld és a Víz urainak meghívása volt. A szertartást Liu mester és Liu Anda végezték, sárga köntösben és piros palástban, fehér színű fejfedőben. A szertartás a Guanyin csarnokban az oltárnál és a „főoltárnál” zajlott. A szertartáshoz tartozó „rituális rezümék” a „főoltárnál” felállított, felajánlásokkal teli két asztal felé voltak kifüggesztve. A szertartást hol a teremben, az oltár felé fordulva, hol a teraszon lévő

⁵⁴ Ennek összege az általam ismert esetekben 20 *yuan* volt.

⁵⁵ A szöveggönyv címe: *Shi shi kai tan ke* 釋氏開壇科 („A Sákja nemzetség oltárme nyitó szertartási szövege”).

⁵⁶ A három világ: a vágyak világa, a formák világa és a formák nélküli világ.

⁵⁷ A füstölők felajánlásának általában az a célja, hogy a hívő jószerencsét kérjen (*shang xiang qi fu* 上香祈福).

„főoltárnál”, kifelé, az Égiek irányába fordulva végezték a mesterek. Mindközben Liu Kan a szerzetesnő számára elkészítette az elhunytak nevét, születési és elhalálozási dátumát tartalmazó, hatalmas méretű papírokat, amelyeket a nyitott konyhahelyiség falaira ragasztottak ki, körbe-körbe. A szertartás vége felé Liu Anda felolvasta a résztvevők névsorát is tartalmazó „rituális rezümét”; Liu mester pedig a „főoltárnál” a kagylókürtöt (*hailou*) megfújva hívta le a megszólított istenségeket. A szertartás során kiakasztott „rituális rezüméket” a szertartásvezetők leakasztották és a csarnokbeli résztvevők kezébe adták, akik a Guanyin-oltár elé járultak velük, majd a végén kivitték őket az égetőkemenchébe. A szertartás 15.50-kor a szövegek recitálásával fejeződött be.

1. nap / 3. fázis: *Kai fang wang du* 開方度亡 / „Az égtájak megnyitása az elhunytak megmentéséhez” (17.21–18.00)

Fél hatkor, rövidebb szünetet követően, a nap harmadik szertartása vette kezdetét: a *Kai fang du wang*, vagyis a halotti megemlékezéshez szükséges irányok megnyitása. A félórás szertartást Fiala Li végezte, sárga köntösben, fehér fejfedővel, Yang zenészként volt jelen. A szertartás újfent a Guanyin-oltárnál kezdődött, majd a zenészeket követve Fiala Li – kezében a csengővel, a fesztivál zászlójával⁵⁸ és az általa folyamatosan recitált *Yujia kai fang ke* 瑜伽開方科 (Az égtájak megnyitása a jóga[-oltár előtt]) című szövegkönyvvel – a híveket az öreg fa előtti udvaron már korábban megkonstruált rituális térre vezette. Az öt irányt négy darab, négyzet alakban elrendezett rituális oltár-asztal, valamint a négyzet közepére állított ötödik asztal szimbolizálta.⁵⁹ Egy-egy asztalon az irányoknak megfelelő színű zászló (kelet = zöld; dél = piros; nyugat = fehér; észak = fekete (lila));⁶⁰ sárga = közép), az ebből az irányból érkező és az utat megnyitó istenség névtáblája,⁶¹ egy füstölő, egy gyertya, továbbá étel-,

⁵⁸ A fesztivál zászlójának felirata: *Wo fo cheng guangzhao, teng fan yinlu wang, yuan wen san zhao qing, wangren zhao daochang* 我佛乘光照 騰旛引路王 願聞三召請 亡人召道場 („A Fényességes Buddha, az Útmutató Király tiszteletteljes meghívása a halotti megemlékezés rituális terére”).

⁵⁹ Ez az oltár-asztal a korábban már bemutatott, embermagasságot meghaladó faépitmény – amelynek jelen kontextusban semmi szerepe nem volt – lábainál állt.

⁶⁰ Mivel az írásjegyek fekete tussal voltak felírva a papírlapokra, a szertartások során az északi irány jelölésére a fekete szín helyett mindig a lilát használták.

⁶¹ Nyugat / fehér: Xifang bai di bai guai ju shen kai dao jiangjun 西方白帝白拐拒神開道將軍 („A nyugati fehér császár, fehér szembeszegülő isten, útmegnyitó hadvezér”); dél / piros: Nanfang chi di chi li shu shen kaidao jiangjun 南方赤帝赤栗恕神開道將軍 („A déli vörös császár, vörös megbocsátó isten, útmegnyitó hadvezér”); kelet / zöld: Dongfang qing di ling wei yang shen kaidao jiangjun 東方青帝靈威仰神開道將軍 („A keleti kékeszöld császár, lelkeket irányító isten, útmegnyitó hadvezér”); észak / kék: Beifang bei di ye guang ji shen kaidao jiangjun 北方黑帝葉光紀神開道將軍 („Az északi fekete császár, leveleken átfénylő isten, útmegnyitő hadvezér”); közép / sárga: Zhongyang huang di han shu niu shen kaidao jiangjun

ital- és rizsfelajánlások, valamint – egy hengerbe állított – papírfüstölők voltak elhelyezve.

A specialisták vezetésével a hívek észak felől kiindulva, az óramutató járásának megfelelően többször megkerülték az asztalokat, mintegy végigjárva a már járhatóvá tett utakat. A középső iránynál hosszasan elidőztek, majd a recitálással egy időben Yang felolvasta a szertartás „rituális rezüméjét”, amelyet Liu Anda elégetett. A „rituális rezümé” az Öt Irány Generálásához, valamint a *bagua* 八卦 (nyolc hexagram) nagy istenségeihez szólt az irányok megnyitásáért (*Wufang zhuzhe bagua dashen shengqian kaizhe* 五方主者八卦大神聖前開折). Majd a fázis lezárásaként átmentek a keleti irányt jelző oltár-asztalhoz, és – ezúttal onnan kezdve az utat – ismét végigjárták az irányokat, továbbra is középen befejezve az aktust. Minden egyes iránynál az irány megnyitása után az asztal melletti kis égető tálakban – sárga papírpénzbe csomagolt szürke hajópénzekre helyezve – elégették a papírkellékeket.⁶² A szertartás 18 órakor a Guanyin-oltárnál fejeződött be.

1. nap / 4. fázis: *Qing jie xizhang* 請借錫仗 („Mulian könyörgése az ónbótért”) (18.26–18.40)

A nap negyedik szertartásaként 18.26-kor a *Shi shi tan qian qing xi ke* 釋氏壇前請錫科 („Szerartás Buddha oltára előtt: [Mulian] könyörgése ónbótért”) szöveget kezdték el recitálni, amelynek célja Dizang [avagy Mulian] bódhiszattva ónbotjának megidézése volt a mennybe vezető út megvilágításához, a pokolhoz vezető út megnyitásához, a pokol kapuinak döngetéséhez. Ez már nyilvánvaló utalás a soron következő szertartásos Mulian előadásra, amelynek kulcsfontosságú kelléke lesz Mulian varázserővel bíró ónbotja. A szövegek könyv utolsó oldalán evvel kapcsolatban azt olvashatjuk, hogy „a fényes gyöngy [az ónbót tetején] bevilágítva áthatol a mennybe vezető úton; [Mulian] ónbotja bezörgetve megnyitja a pokol kapuit (*Mingzhu zhaoche tiantang lu, jinxi qiaokai diyu men* 明珠照徹天堂路, 金錫敲開地獄門)”.⁶²

A szertartásra szokás szerint a Guanyin csarnok oltáránál került sor, szertartásvezetőként fiatal Yang és Liu Anda sárga köntösben, piros palástban és fehér színű fejfedőben jelentek meg. A kései idő ellenére a tömeg fegyelmezetten ülve – illetve amennyiben a szertartás menete megkívánta – állva, összetett kézzel, áhítattal hallgatta a mestereket. A szertartás közben az idős szerzetes is megjelent, s a feszült hangulatból érezhető volt, hogy mindenki a hétnapos megemlékezés soron következő egyik legfontosabb rituális előadására vár.

中央黃帝含樞紐神開道將軍 („A középső sárga császár, egyensúlyban tartó isten, útmegnyitó hadvezér”).

⁶² Az elégetés célja Liu Kan szerint az, hogy semmi nem maradhasson vissza a szertartásból – ezért a megnyitott oltárok szimbólumait (*kai tan fu* 開壇符) mindig el kell égetni.

A szertartás fő kelléke a „Fénylő gyöngyökkel ékes ónbot” / „Mulian ónbotja” (*mingzhu xizhang*) volt, további elengedhetetlen tartozéka pedig a lótusz-mécses (*lianhua deng*). Zárásként Yang „szenteltvizet” fújt a hallgatóság felé minden irányba, majd letérdelve és kifelé fordulva – mert az istenek, például a Földisten és a Vízisten onnan érkeznek – énekelte a szöveg zárósorait. A szertartás „rituális rezüméje” már egy módosabb hívő kezében volt, ő ajánlhatta fel az oltárnál és vihette az égetőbe.

1. nap / 5. fázis: *Po yu (Mulian jiu mu)* 破獄 (目連救母) / „A pokol (kapujának) betörése” (Mulian megmenti anyját) (19.30–21.15).

Az előző fázis alatt, kint a nagy fa előtti udvaron, Liu mester vezetésével megkonstruálták a pokoljárás rituális terét. A munkálatokkal este 7 óra körülre végeztek. A rituális tér két részre oszlott: az öreg fa és a Föld Urának csarnoka közötti udvarban zajlott a pokoljárás; a Föld Urának csarnokánál, a teraszon lévő két oltár-asztalnál Liu mester és Yang, a fiatal helyi mester recitálták a pokoljáráshoz tartozó liturgikus és tanátadó szövegeket,⁶³ zenei kíséretre (6. kép).

Az udvar az 1. nap / 3. fázisnál leírt oltárokkal volt berendezve – jóllehet változásokkal. Az ötödik asztal hiányzott, ezzel szemben a tan oltárával kapcsolatban már említett, fent fakerettel összefogott négy faoszlopból álló, fedett tetejű építmény itt kiemelt szerepet kapott: a nyugati oldal két oszlopához egy-egy bambuszcsövet erősítettek, tetejükön piros zászlóval; az őket összekötő zsinegről Dizang képmását lógatták le. A négy oszlopot is körbekerítették zsineggel, amelyről 4x4 fehér papírcsíkot (*paiwei*) lógattak le; ezeken – az égtájaknak megfelelően – a pokolbéli hivatalnokok, illetve istenségek neveit tűntették fel. A négy oltár-asztal négy sarkához egy-egy hosszú bambuszcsövet erősítettek, amelyeken nagy színes zászlók lobogtak, ezzel is „jelezve, hogy rítusok helyéről van szó”. A rudakat nagyjából szemmagasságban zsinórral összekötötték; ezekről lógatták le – az oltár-asztaloknak az általuk leírt négyzet középpontja felé néző két-két oldalánál – a tíz királyt, a pokol egyéb hivatalnokait (az általuk kiszabott kínzások különböző módjainak jeleneteivel), valamint a Xuehu bódhiszattvát ábrázoló képeket. Dizang képmása, akárcsak ezek az illusztrációk, az elődök által agyonhasznált régi nyomatok szkennelt és plakátszerű anyagra kinyomtatott változatai voltak.

⁶³ *Yujia tan qian chi yu ke* 瑜伽壇前勅獄科 („Szertartásos szöveg a pokolnak adott parancsokról a jóga-oltár előtt”; *Fo shi Mulian dui ji ke* 佛氏目連對偈科 („A Buddha családjához tartozó Mulian [megmenti anyját a pokolból] liturgikus szövege”); *Fo shi Mulian jiang jing ke* 佛氏目連講經科 („A Buddha családjához tartozó Mulian [megmenti anyját a pokolból] szútramagyarázata”); *Fojiao fang deng fang she ke* 佛教放燈放赦科 („Szertartásos szöveg a lámpások elhelyezéséről és a bűnök alóli feloldozásról a buddhista [tanok szerint]).



6. kép Felkészülés Mulian pokoljárására.
Mulian és a résztvevők áhítattal hallgatják a szútramagyarázatot.
(a szerző saját felvétele)

Az oltár-aszthalokon a szokásos felajánlások kaptak helyet, valamint az írányoknak megfelelő „rituális rezümék”. Az aszthalok külső oldalainál a földre fehér krétaporral Fialat Li a pokol 18 bugyrát rajzolta fel.⁶⁴ Egy-egy bugyor kb. 40 cm nagyságú volt, épp elég arra, hogy egy átalagos lábfej keresztben elérjen rajta. Ezeken keresztül vonultak ugyanis később a szertartás résztvevői, mintegy megelevenítvén, újraélvén Mulian túlvilági utazását.

A tér másik oldalán, a nagy fával szemben, a Föld Ura csarnokának bejáratánál, a teraszon két oltár-aszthalt állítottak fel egy-egy padra állítva, hogy így magasabbak és kényelmesebbek legyenek. A szútramagyarázó és a liturgikus szöveget éneklő két mester később itt foglalt helyet, és innen végezte a szertartást. A szertartás a két színhelyen felváltva zajlott: amikor a hívek a pokolbéli utazáson vettek részt, a szövegek recitálása a teraszon lévő oltár-aszthaloknál szünetelt; és fordítva: amikor a hívek befejezték az utazást, a két mester oltár-aszthalához járultak, hogy tovább hallgassák a történetet.

A Föld Ura csarnoka mögötti udvaron gyülekeztek a hívek. A ruhájukra kitűzött szám alapján mindenki könnyedén megtalálta a helyét a három csoportra osztott tömegben. A csoportvezetők kezükben egy-egy csoportszámot jelző rudat fogtak. A szerzetesnő is még egyszer elmagyarázta a rájuk váró

⁶⁴ A helyszűke miatt valójában 16 bugyor került felfestésre a rituális téren. Liu Kan elmondása szerint ez még kevesebb is lehet, ha a rendelkezésre álló tér még kisebb.

rituális utazás menetét. A Guanyin csarnok teraszán Liu mester az utolsó utasításokat adta csapatának, a csarnokban „öreg Liu” testébe nemsokára maga Mulian is leszállt közénk. Egy adatközlőm korábban azt mondta, hogy ha a Muliant megjelenítő specialista kopasz fejjel jelenik meg – vagyis ha a haját is felajánlja Mulian hú megjelenítése érdekében –, az ünnepség nagy költségekkel jár a megrendelő közösség számára.

Fél 8-kor a Guanyin csarnokban kezdetét vette Mulian pokoljárása. A szertartást a később tanátadói szerepet játszó Liu mester és a helyi fiatal Yang mester nyitották meg, teljes ünnepi öltözetben (sárga köntös, piros palást, fehér fejfedő, buddhista fejkorona). Fiatal Li és Öreg Liu fia, Liu Anda, zenei kísérlőként voltak jelen; Mulian szerepében Öreg Liu lépett a rituális színre; míg Mulian kísérőjét Liu Kan jelenítette meg.

Az előadás során négy szövegkönyvet használtak: a már részletesen bemutatott kettőn kívül⁶⁵ a *Yujia tan qian chi yu ke* 瑜伽壇前勅獄科 (Sziertartásos szöveg a pokolnak adott parancsokról a jóga-oltár előtt) és a *Fojiao fang deng fang she ke* 佛教放燈放赦科 („Sziertartásos szöveg a lámpások elhelyezéséről és a bűnök alóli feloldozásról a buddhista [tanok szerint]) címűeket.

Ezen az estén Mulian a halottak poklának (*si yu* 死獄) kapuit nyitotta meg, majd elindult anyja keresésére. Azonosulva vele és szerepével, az őt libasorban követő hívek mindegyike saját anyja „keresésére indult”, amelynek végén – megtalálva és megmentve őt – megválthatta az elhunytat szenvedésétől. A pokol jellegére és a kollektív összetartozásra a Mulian ónbotjából lelógó hosszú fehér vászoncsík utalt szimbolikusan, amelyet először a „jeles szereplő” névtáblát viselő néhány hívő közül a legidősebb asszony fogott a kezébe, majd őt – a megfelelő számsorrendben – követték a többiek is.

A Guanyin csarnokból Mulian kivételével mindenki átvonult a rituális színtérre: először a zenészek, nyomukban a szertartásvezetők, majd a hívek következtek. A nagy fa melletti másik terebélyes fán papírmásé figurák, a „hét csillag lámpása” (*qi xing deng*) és a „kilenc lótusz-mécses” (*jiu lian deng*) lógtak, amelyek állandó kellékei a helyi temetéseknek. A menetet Yang mester vezette, az óra járásának megfelelően haladva; minden oltár-asztalnál elrecitált egy részt. Az őt irányt szimbolizáló terek körbejárása alatt Liu mester – a nyugati oltár-asztalnál – felolvasta a szertartáshoz tartozó „rituális rezümét”, amit aztán az égetőbe tettek. Innentől a tér bejárását már csak a szertartásvezetők végezték, a hívek egy csoportba gyűlve figyelték az eseményeket.

⁶⁵ *Fo shi Mulian dui ji ke* 佛氏目連對偈科 („A Buddha nemzetségéhez tartozó Mulian [megmenti anyját a pokolból] liturgikus párbeszédés szövege”); *Fo shi Mulian jiang jing ke* 佛氏目連講經科 („A Buddha nemzetségéhez tartozó Mulian [megmenti anyját a pokolból] szútramagyarázata”).

Az irányok bejárása alatt Öreg Liu beöltözött Muliannek a Guanyin csarnokban, ahonnan – mint örök kiindulási pontból – elindult a rituális színre. Szerzetesi öltözékben (mezítláb, sárga köntösben, piros palástban, kopaszon), kezében a korábban már megidézett és varázserővel rendelkező botjával, illetve lótusz-mécsessel (*lianhua deng*) érkezett meg a hívek és az öreg szerzetes színe elé. Ekkor a két szertartásvezető (Liu mester és a helyi Yang) a teraszon ült az oltár-asztaloknál, s hol szimultán, hol egymást váltva adták elő a történetet: Liu mester a liturgikus szöveget énekelte, fiatal Yang pedig a szútramagyarázó szöveget (*jiangjingke*) recitálta.

Mulian megérkezése után nem sokkal Liu Kan mint Mulian kísérője (*Lingyu*) – sárga köntösben, piros palástban és a „drágaköves” buddhista koronával a fején – egyik kezében csengővel, másikban a szöveggönyvvel és az ünnepség zászlójával, rituális útjára indította a pokoljáró menetet. A sorban öt Mulian követte, akinek az ónbotjáról lelógó hosszú fehér vászoncsikot a *cheng shouk* legidősebb asszonya fogta, majd sorszám szerint sorban a többi asszony következett. A menet keletről kiindulva, az óramutató járásával megegyező irányban (kelet, dél, nyugat, észak) haladt végig a pokol bugyrain. Minden iránynál egy-egy kapunyitásra került sor. Ekkor a menet megállt, Mulian a földet háromszor megdöngötte a botjával, majd a földre írt valamit vele; kísérője pedig a szöveggönyv megfelelő részét recitálta. A menet ezután tovább folytatta útját a következő kapuig. A pokoljárásnak akkor lett vége, amikor az összes irányt ilyen módon megnyitották.

A négy irányt szimbolizáló oltár-asztalok közül kettő (a keleti és a nyugati) lábánál, egymással átellenben, két papírmásé figura: egy kutya és egy kígyó volt elhelyezve. Mint már korábban említettük, a két figura egyértelmű képi utalás a történetre. Az útjukat járó hívek az e két állat mellett elhelyezett edényekbe aprópénzt dobáltak, amelyek révén visszafizették születésük költségeit a pokol kincstárába.

A pokoljárás során a menet egy alkalommal rövid időre megszakadt: a hívek Liu mesterék elé járultak a tan további részének meghallgatására. Ennek vége után a pokoljárás újra kezdődött, s a hívők végigjárták a pokol még hátralévő bugyrait.

A hangulat a pokoljárás során – jóllehet fegyelmezett keretek között zajlott – vidám és felszabadult volt. A hívők a földre rajzolt pokolbéli bugyrokra ráléptek, nem figyelték, hol végződik az egyik, s hol következik a másik; nagy átéléssel haladtak keresztül a Mulian által megnyitott pokolbéli bugyrokra. A szertartásvezetők szavait áhítattal hallgatva, utasításainak maximálisan alárendelve magukat, szinte gyermeki örömmel tettek eleget legfőbb kötelességüknek: pokolban szenvedő anyjuk megmentésének, a gyermeki hála és tisztelet lerovásának. A rítus – mint mindig – a Guanyin-oltárnál ért véget, ahova

Mulian a történet újbóli eljátszása után visszavonult, a hálájukat százféle módon kifejező résztvevők seregének kíséretében.

1. nap / 6. fázis: *An wei su tan* 安位宿壇 / „A meghívott istenségek és a rituális tér lecsendesítése” (21.35–21.50)

ÖSSZEFOGLALÁS

Végezetül röviden összefoglalom a Liu mester vezette tengchongi Tíz Király ünnep struktúráját és fő jellemzőit.

A hétnapos szertartás kora reggeltől este 10 óráig kis szünetekkel folyamatosan zajlott, egy-egy nap legkevesebb hat, legfeljebb nyolc fázisból állt; összesen 49 fázist írtam le, ezek mindegyikének volt émikus neve. Az egyes napokat mintegy keretbe foglalták az első és utolsó, az oltárnyitó és az istenségeket „lecsendesítő” fázisok. Ezek voltak minden egyes nap első és utolsó fázisai, amelyek az első hat nap alatt megegyeztek egymással; a hetedik nap csak annyiban különbözött tőlük, hogy akkor az istenségeket nem „lecsendesítették”, hanem – megköszönve jelenlétüket – véglegesen elküldték őket „haza”. Ez a „haza” minden istenség esetében lakó-, illetve kultuszhelyüket (a Nap, a Hold, a Föld, a Víz, a Pokol, a Nyugati Paradicsom stb.) jelentette.

Az egyes napok legfontosabb fázisai szinte mindig estére estek; ezek voltak minden kétséget kizárólag az egyhetes ünnepségsorozat legkiemelkedőbb, legdrámaibb eseményei, csúcspontjai. Ilyenkor került sor a rituális drámák előadására (Mulian pokoljárására [1/5], a Vértó megelevenítésére [2/7], a hídon való átkelésre [6/2], az árva szellemek megmentésére [6/5]), vagy az azokhoz kapcsolódó egyéb szertartásokra: iránymegnyitó szertartásokra [1/3, 3/6, 4/6], a holt lelkek fogadására [2/2]) és végső útjukra bocsátására [7/6], a lótusz-mécsesek elúsztatására [5/5]). Ezeken az alkalmakon a résztvevők nagy számban és aktívan vettek részt a szertartásban.⁶⁶ Az esti időpont alól mindössze két

⁶⁶ Az aktivitás fokát három csoportba soroltam. Passzívnak tekintetem a résztvevőket, ha a szertartás végzésében semmiféle módon nem vettek részt, tehát amikor a specialista – a résztvevők jelenlétében – egyedül végezte a szertartást (1/1, 1/2, 1/4, 1/6, 2/1, 2/4, 2/8, 3/1, 3/2, 3/3, 2/8, 3/1, 3/2?, 3/3?, 3/8, 4/1, 4/3, 4/4, 4/5, 4/8, 5/1, 5/2, 5/3, 5/4, 5/7, 6/1, 6/3, 6/6, 7/1, 7/3, 7/5). Az „aktív” tekintett állapotban két fokozatot különítettem el: a) típusnak azt tekintetem, amikor a hallgatóságnak csak kis része vett részt a szertartásban, vagy amikor kizárólag a szokásos áldozati ajándékok bemutatására, a „rituális rezümék” (*wenshu*) felajánlására, a papírpénzek elégetésére, a füstölők meggyújtására stb. került sor (2/3, 2/5, 2/6, 3/4, 3/5, 3/7, 4/2, 4/7, 5/6, 6/4, 7/2, 7/4). A b) azaz „aktív” fokozat felsorolását lásd fent.

kivétel volt: a holt lelkek fogadása, amellyel a 2. nap, illetve a hídon való átkelés, amellyel a 6. nap indult.⁶⁷

E legfontosabb fázisokhoz, a rituális drámákhoz kapcsolódtak a tanulmány elején részletezett tárgyi kellékek: képek (1/3, 1/5, 2/7, 3/6, 4/6), „Fénylő gyöngyökkel ékes ónbot” / „Mulian ónbotja” (1/5, 2/7), lótusz-mécsesek (1/5, 2/2, 2/7, 5/5, 6/5), a „kilenc lótusz lámpása” (1/5), kutya (1/5), kígyó (1/5), fehér darvak (1/5), arany-/ezüsthely (1/5), pagoda (1/5), a Vértó hídja (2/2), a „hét csillag lámpása” (1/5) – nem tekintve itt most külön „tárgyi kelléknek” az áldozati ajándékokat, a papírpénzeket, az ösöknék szánt szimbolikus használati cikkeket, a füstölőket, a „rituális rezüméket”, továbbá az oltárokat, a rituális színhelyt megelevenítő hidat stb. Összesen két olyan fázis volt, amikor nem volt „kellés” (a hídon való átkelés [6/2]; a holt lelkek végső útra bocsátása [7/6]). Vagyis a rituális kellékek *mindegyike* a „drámai fontosságúnak” megnevezett fázishoz kapcsolódik!

A szertartásvezetők ruhájának díszessége – e kiemelt fontosságú fázisokon éppúgy, mint a hétnapos ünnepség egészében – egyenes arányban állt az adott fázis fontosságával. A csúcspontokon a legpompázatosabb, drágaköves buddhista fejkoronát [d] típus] csak Mulian pokoljárása (1/5), a Vértó megelevenítése (2/7) és az „árva szellemek megmentése” (6/5) rítusának során viselte valamelyik szertartásmester. Az egyszerű buddhista fejkorona [c] típus] ugyancsak Mulian pokoljárása (1/5) és a Vértó megelevenítése (2/7), illetve a hídon való átkelés és körmenet (6/2) során volt használatban. A buddhista fejkoronák nélküli piros palástot [b] típus], mint megkülönböztető jelet az iránymegnyitó (3/6, 4/6) szertartásoknál, valamint a lótuszmécsesek elúsztatásánál (5/5) használták. Végezetül a legegyszerűbb ruhát [a] típus] az egyik iránymegnyitó fázisnál (1/3), az elhunyt lelkek fogadásánál (2/2), valamint végső útjukra bocsátásánál (7/6) használták. Ezen felül az itt nem részletezett egyszerűbb fázisoknál 12 alkalommal viseltek a) típusú egyszerű ruhát; 13 alkalommal b) típusút; valamint két alkalommal („Az elszámoltatás megkezdése és [Dizang bódhiszattva] tiszteletteljes meghívása” [3/5] és „A szülői kegy viszonzásának lámpása” [3/7]) c), illetve egy alkalommal a („Hosszú élet kérése” [4/3]) d) típusút.

Itt magyarázatra szorul az, hogy egyrészt miért viseltek c) és d) típusú (drágaköves) buddhista fejkoronát általam „egyszerűbbnek” nevezett rítusok során, illetve, hogy fordítva: a csúcspontok esetében miért nem viseltek mindig azokat: a megoszlás fele-fele arányú volt [három alkalommal d), három alkalommal c), három alkalommal b), és három alkalommal a) típusú ruhát visel-

⁶⁷ Számsorrendben az általam „csúcspontnak” nevezett fázisok tehát a következők voltak: 1/3, 1/5, 2/2, 2/7, 3/6, 4/6, 5/5, 6/2, 6/5, 7/6 – összesen tíz tétel.

tek.] Az előbbi kérdéssel kezdve „A szülői kegy viszonzásának lámpása” [3/7] esetében a tanátadó forma, amelyben a fázis zajlott, kézenfekvő magyarázattal szolgál arra, hogy miért került sor itt a legpompázatosabb, d) típusú öltözék viseletére. Ez a 3/7 fázis ugyanis – Mulian pokoljárásán és a Vértó megelevenítésén kívül – az egyedüli olyan rész, ami tanátadó formában zajlott. „Az elszámoltatás megkezdése és [Dizang bódhizattva] tiszteletteljes meghívása” [3/5] esetében ugyancsak egyértelműnek tűnik a legfontosabb viselet, tekintettel arra, hogy Dizang az egész ünnep legfontosabb istensége; yunnani elképzelések szerint ráadásul Mulian – megvilágosodása után – Dizang bódhizattvává válik. Az egyedüli eset, amit jelenlegi tudásom szerint nem tudok megmagyarázni, a „Hosszú élet kérése” [4/3] esete.

Ami a kérdés második részét illeti, a 1/3, 2/2, 3/6, 4/6, 5/5, 7/6 fázisok ugyan, ami a rítusban résztvevők számát és aktivitását illeti, valóban csúcspontok voltak, mégis inkább a drámai színjáték kiegészítő, előkészítő részeinek tekinthetők: az 1/3, a 3/6 és a 4/6 iránymegnyitó szertartások, az 5/5 a lótusz-mécsesek elúsztatása, a 2/2 és a 7/6 a holt lelkek fogadása, illetve végső útjára bocsátása.

A szertartásban részt vevő specialisták száma ugyancsak a fázis fontosságát jelezte: huszonhét alkalommal összesen egy (1/1, 1/3, 1/6, 2/2, 2/3, 2/5, 2/8, 3/1, 3/8, 4/1, 4/2, 4/3, 4/6, 4/8, 5/1, 5/2, 5/5, 5/7, 6/1, 6/4, 6/5, 6/6, 7/1, 7/3, 7/4, 7/5, 7/6), tizenöt alkalommal két specialista volt a színen (1/2, 1/4, 2/1, 2/6, 3/4, 3/6, 3/7, 4/4, 4/5, 4/7, 5/4, 5/6, 6/2, 6/3, 7/2); két alkalommal három (2/4, 3/5), három alkalommal pedig négy (1/5, 2/7, 5/3).

Itt hasonló kérdések merülnek fel, mint az előző esetében: miért van *három* szertartásvezető a 2/4 és a 3/5 fázisnál, illetve *négy* az 5/3 esetében: „Az elszámoltatás megkezdése és [Dizang bódhizattva] tiszteletteljes meghívása” [3/5] esetében a magyarázatot az előbb már láttuk. A 2/4 („A leszálló szentek megszólítása [avagy a három drágaság, a Buddha, a Tan és a szangha meghívása]”) esetében a hármas szám valószínűleg párhuzamba hozható a „*három* drágasággal”, s ez indokolja a három specialista részvételét, akik a fázis végén buddhista kéztartással köszöntötték egymást, meghajolva. Végezetül a *Sheng zuo yan ke* „Bíráskodás” (5/3) fázis Liu Kan elmondása szerint az ünnepség *elengethetetlen* része, amelyet a Tíz Király rituális terén mindenképp meg kell jeleníteni. Ez még akkor is így van, ha a specialisták által viselt ruha ezt kivételesen nem hangsúlyozza.

Végezetül érdemes megvizsgálni a résztvevők által viselt speciális ruházat fontosságát jelző szerepét is. A „Vértó megjelenítése” (2/7), a „Tíz Király lámpásának meggyújtása” (4/6), a „A buddhisták áldoznak minden mennyek istenségeinek” (4/7), „Drágalátos bűnbánati ima a Tíz Királyhoz” (5/4), „A [vallatás] lámpásainak elhelyezése” (5/5), „A böjti oltár-asztal felállítása” (5/6), *Shang biao* „Talizmán felajánlása” (6/3), „Az árva szellemek megmen-

tése” (6/5) továbbá – a később megmagyarázandó okok miatt itt most elkülönített – 6/2 fázisokban (A hídon való átkelés és a körmenet) a résztvevők halotti ruhájukban – azaz abba a ruhába öltözve, amelyben haláluk után el fogják temetni őket – jelentek meg a színen. E ruhák leginkább sötétkék vagy fekete vászonzól, esetenként sötétebb tónusú, krizantémmal díszített selyemből készültek, fejükön résztvevők sötétkék sapkát vagy fejfedőt viseltek. E fázisok döntő többsége a holt lelkekkel (5/5), a Pokollal (2/7, 6/5), a Pokol Tíz Királyával (4/6, 5/4, 5/6) a Mennyel, ahova a jó halottak juthatnak (4/7) áll kapcsolatban. Magyarázattal egyedül a 6/3 fázisra nem tudok szolgálni; valamint kérdés, hogy Mulian pokoljárása során viszont miért nem viselték a halotti ruhájukat? Ez utóbbira valószínű magyarázat az, hogy az összes fázisban elhunyt szüleik mellett saját magukért, önnön megváltásukért is végzik a szertartást; Mulian pokoljárása során azonban kizárólag elhunyt szüleikért szállnak a pokolba, Mulian vezetésével. Ebben az egyedüli esetben tehát saját maguk halála és megváltása nem forog kockán, itt a szülőtisztelő gyermek szerepében vannak jelen.

A hídon való átkelés és körmenet (6/2) fázisát azért választottam külön a többitől, mert ennek során a hívek a halotti ruhájuk fölé széles piros anyagot (takarót vagy pokrócot) kötettek keresztbe magukon. Ennek szimbolikája világos: a halálhoz kapcsolódó *yin* 陰 elemeknek az élet piros színe általi visszajára fordítása, azaz a *yang* 陽 elem túlsúlyba hozása.

Összefoglalóan mindezek alapján leszögezhetjük, hogy a tengchongi Tíz Király ünnep struktúra szempontjából rendkívül feszesen felépített szertartáseggyüttes, amelyben az egyes fázisok meghatározott sorrendben épülnek egymásra.

A struktúra részleteinek bemutatásán és elemzésén túl az elmondottak további fő eredményét abban látom, hogy az általam felfedett struktúra iránymutatásul szolgálhat néhány, a szakirodalomban eddig nem gyakran tárgyalt textuális kérdéshez. Láttuk, hogy a hétnapos ünnepségsorozat során több mint ötven (!) különböző szöveggönyt használtak.⁶⁸ Láttuk azt is, hogy e szöveggönyvek meghatározott fázisokhoz illeszkedtek, amelyek akkor és csak akkor voltak használatban. Ez világosan mutatja, hogy a szertartás struktúrájában a szöveggönyveknek pontosan meghatározott helyük van – azaz nem mindegy, hogy melyik melyik *után* vagy *előtt*, milyen sorrendben következik egymás után. Ebben az ötvenet is meghaladó szöveggörpuszban elkülöníthető egy olyan szövegcsoport, amely Mulian személyéhez köthető. E szövegek a fentiek

⁶⁸ A pontos számot azért nehéz megadni, mert néhány alkalommal szöveggönyv nélkül recitáltak.

értelmében szintén meghatározott sorrendben követik egymást. Ezt a szövegcsoportot a továbbiakban Mulian-csomagnak nevezem.

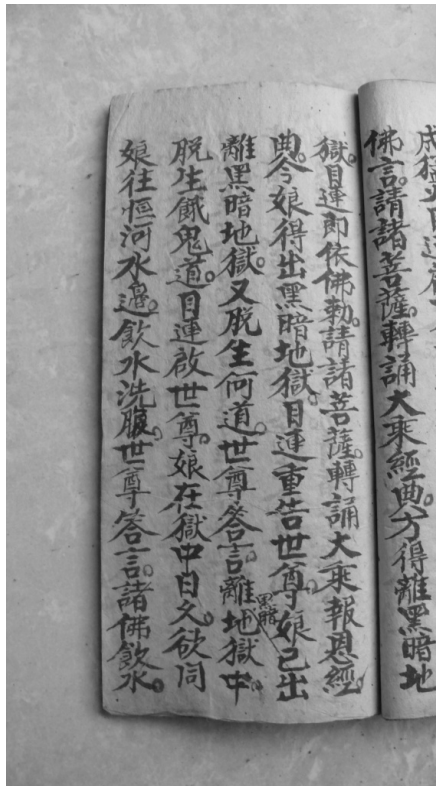
A Mulian-csomag „előjátékának” az 1. nap. 4. fázisa során előadott *Shi shi tan qian qing xi ke* 釋氏壇前請錫科 („Szerartás Buddha oltára előtt: [Mulian] könyörgése önbotért”) szöveget tartom, amelyben a szerartásvezetők lehívják az önbotot, amelynek segítségével Mulian megnyithatja majd a pokol kapuit. Ezt követően Mulian pokoljárásának újbóli eljátszása révén (1. nap / 5. fázis) a résztvevők megmentik anyjukat a pokolbéli szenvedésektől. Majd a *Vértó-szútra* történetének (*Yujia tan qian xue hu jiangjing ke* 瑜伽壇前血湖講經科 [„A Vértó-szútra szútramagyarázata a jóga-oltár előtt”]) megelevenítésével (2. nap / 7. fázis) saját rossz karmájuktól szabadulhatnak meg. A *Yujia tan qian baoen ran deng ke* 瑜伽壇前報恩染燈科 („A szülői kegy viszonzásának és a mécses gyújtásának szerartásos szövege a jóga-oltár előtt”) szöveg előadásán keresztül (3. nap / 7. fázis) a résztvevők ez után a szülői kegy viszonzásáról hallgatnak tanbeszédet. A *Fo shuo Baoen jiu ku fa chan* 佛說報恩救苦法懺 („Litánia a szülői kegy viszonzásáról és a szenvedéstől való megszabadulásról, ahogy a Buddha mondotta”) (4. nap / 5. fázis) során ugyancsak a szülői kegy viszonzásáról és a szenvedésektől való megszabadulásról hallhatnak. A szövegcsoport utolsó tagjának a *Yujia tan qian xue hu shi zhuan ke* 瑜伽壇前血湖十轉科 („A Vértó [körüli] tízszeres körbekerülés szerartásos szövege a jóga-oltár előtt”) című szöveggel tartom, amelyet az 5. nap 2. fázisa során recitáltak. Mulian alakja ebben a *zhuan* típusú szöveggel jelenik meg utoljára. Amennyiben Mulian történetének az egészére kívánunk koncentrálni, ez után nem szabad kizárólag Mulian pokoljárására figyelni. Ezek a szövegek alkotják a csomagot, a csomag egésze összetartozik, egységét a jelenleg is élő gyakorlat bizonyította a számunkra.

A Mulian-csomag ráadásul nemcsak önmagában képez több szöveggel álló szövegkorpust, hanem egy még ennél is nagyobb egységnek, a *Baoen*-csomagnak is része. Nevezetesen – kutatásaim nyomán most már – közvetlen kapcsolatba is hozható a Mulian-csomag szövegeinek központi alakja, vagyis maga Mulian, a három fő szöveggel álló *Baoen*-csomag egy másik meghatározó tagjával, a *Da fangbian fo baoenjing* („Szútra a szülői kegy viszonzásának nagy ügyes eszközeiről Buddha tanítása szerint”).⁶⁹

Mi is ez a szövegszerű összefüggés két, eddig különálló korpuszhoz tekintett csomag között? A *Fo shi Mulian jiang jing ke* 佛氏目連講經科 („A Buddha nemzetségéhez tartozó Mulian [megmenti anyját a pokolból] szútramagyarázata”) szöveggel (7. kép) Mulian pokoljárásának a vége felé

⁶⁹ Ez utóbbi szövegkorpust tudomásom szerint Yunnanban kizárólag Liu mester repertoárjában szerepel napjainkban.

Mulian ismét felmegy az Égbe, hogy Buddha további segítségét kérje anyja megmentésére. Ekkor Buddha elrendeli, hogy hívja össze a bódhiszattvákat és recitáljon mahájána szútrákat. Csak így, ezek révén mentheti meg anyját a sötét pokolból. Mulian ekkor összehívja a bódhiszattvákat, és a „*Dasheng baoenjing*” 大乘報恩經 („Mahájána szútra a szülői kegy viszonzásáról”) szövegét recitálják. Idézem a szöveget: „Mulian így szólt a Világok Tiszteltjéhez: »Édesanyám hogyan hagyhatná el a sötét poklot?« Buddha ekkép felelt: »Hívd össze a bódhiszattvákat, és recitálják a nagy mahájána szútrákat. « ...” [Mulian] összehívta a bódhiszattvákat, hogy a mahájána *Baoenjinget* recitálják” (目連啟世尊: 『我娘如何得離黑音地獄?』 佛言: 『請諸菩薩, 轉誦大乘經典。 ...』 請諸菩薩, 轉誦大乘報恩經).



7. kép *Fo shi Mulian jiang jing ke* 佛氏目連講經科
(„A Buddha családjához tartozó Mulian [megmenti anyját a pokolból] szútramagyarázata”)
szöveggönyv

Készült: 2012. december 25.

Jelenlegi ismereteim szerint nincs más egyéb szövegvariáns, amelyekben *konkrétan* meg is nevezték volna azt a szöveggönyt, amelynek recitálása kulcsfontosságú Mulian anyjának megmentésében. Ennek köszönhetően – az általam a terepen lefényképezett és itt bemutatott szöveggönyv tanúsága szerint – a *Baoen*-csomag két legjelentősebb szövege bizonyíthatóan kapcsolatban áll egymással, és egyetlen nagy szövegcsomag részét képezi.

ELSŐDLEGES FORRÁSOK

Foshi Mulian jiang jing ke 佛氏目連講經科 [kézirat]

Shishi tan qian qing xi ke 釋氏壇前請錫科 [kézirat]

HIVATKOZOTT SZAKIRODALOM

- Eriksen, Thomas Hylland (Karádi Éva, Varró Zsuzsa ford.) 2006. *Kis helyek – nagy témák. Bevezetés a szociálanropológiába*. Budapest: Gondolat Kiadó.
- Geertz, Clifford 2001². *Az értelmezés hatalma: Antropológiai írások*. (Vál. Niedermüller Péter) Budapest: Osiris Kiadó.
- Kalmár, Éva 2010. *Mulian megmenti anyját. Kínai buddhista pokoljárás-historia*. Budapest: Syllabux Könyvkiadó.
- Mair, Victor H. 1989. *T'ang Transformation Texts: A Study of the Buddhist Contribution to the Rise of Vernacular Fiction and Drama in China*. Cambridge: Harvard University Press.
- Teiser, Stephen F. 1996² [1988]. *The Ghost Festival in Medieval China*. New Jersey: Princeton University Press.

CSIBRA ZSUZSANNA

KÉP ÉS VERS:
DU FU ESZTÉTIZÁLÓ VERSEINEK KONFUCIÁNUS
VETÜLETE

A Tang-dinasztia virágzó korszakának nagyra becsült költője, Du Fu 杜甫 (i. sz. 712–770) életművében „a költészet” kiszélesítésére tett kísérleteit tárja elénk. Olyan témákról is verseket írt, amelyekről korábban elképzelhetetlen volt, hogy lírai művek tárgyaivá váljanak. Az érzelmi-lelki történések versebe foglalásai után a profán élet egyszerű dolgai is lehetőséget hordoztak számára egy újabb költemény megkomponálására.

Korának történelmi eseményei Du Fu konfuciózus értékrendjének szűrőjén át egyéni megvilágításba kerültek, a költészet eszményképeinek ellentételeiként sokkal nagyobb hangsúlyt kaptak a társadalom tradicionális erkölcsi értékeivel össze nem egyeztethető jelenségek.¹

Neveltetése és családi körülményei (apai nagyapja, Du Shenyan 杜審言 költő és politikus volt Wu 武 császárnő uralkodása alatt) arra predesztinálták, hogy a hivatali életben érvényesüljön, és a legnagyobbra tartott konfuciózus írástudó karriert járja be.² A sikertelen hivatalnoki vizsga után irodalmi ambícióihoz szeretett volna megfelelő állást találni. Ehelyett azonban ismét utazások tették teljessé ezt a korszakot.³ 745-ben hagyta el Luoyangot 洛陽, elutazott Yanzhouba 兗州, ahol többnyire visszavonult életet élt, és ekkor érlelődhetett meg számára a gondolat, hogy a hivataltól való távol maradása olyan

¹ A Song-kortól 宋 kezdődően Du Fut kritikusai történész költőnek (*shishi* 詩史) nevezték, mivel verseinek egy részében egyenesen hadviselési taktikákat véleményezett, vagy pl. a császárnak címzett tanácsokat fogalmazott meg.

² Luoyang mellett született, ami a birodalom kulturális központjának számított, de Chang³-ant 長安 érezte igazán közel magához. Születése után nem sokkal anyja, aki Taizong 太宗 (598–649) császár ükunokája volt, meghalt, de családi kapcsolatai révén számíthatott befolyásos támogatók közbenjárására. Fiatalkori éveit a hivatali életre való felkészüléssel teltek, hivatali viselő apja példáját követve a konfuciózus klasszikusokat tanulmányozta és memorizálta az előírt szövegeket.

³A 730-as évek elején – kihasználva jó anyagi körülményeit – nyolc évnyi önálló utazgatás időszaka kezdődött életében. 740-ben, miután apja meghalt, hirtelen vége szakadt a békés, gondtalan időszaknak. A következő éveket a Luoyang melletti családi birtok ügyeivel töltötte, majd a gályásidő letelte után Luoyangba költözött, ahol irodalmi tevékenységéből tartotta el magát.

lehetőségeket nyithat meg, amelyekre a bürokratikus gépezet részeként nem is gondolhatna. A vidéki élet visszavonultsága először jelenik meg értékként számára, és Li Bai 李白 példáját tekintve pedig reális alternatívaként a hivatali karrierrel szemben. Kettejük viszonya – ahogyan az köztudott – leginkább Du Fu rajongásában nyilvánult meg az ünnepeelt költő iránt, aki életük összesen két találkozását tizenkét versben örökítette meg. Megismerte a bor és a költészet örömeit, és megértette a Li Bai-i életérzés lényegét. Másrészt Du Fu egyéb okok miatt is igyekezett távol tartani magát az udvari intrikák és korrupció világától. A sikertelen vizsga utáni éveket a fővárosban, illetve gyakori visszavonultságban töltötte. Versei révén viszont elismertséget szerzett, költeményét bemutatták a császárnak, aki az udvarba hívatta, és soron kívüli vizsgát rendelt el Du Funak. A továbbiak azonban elmaradtak a várakozástól, hivatali megbízást nem kapott, csak ígéretet egy későbbi szolgálatra. Miután 752-ben családot alapított, a megpróbáltatások sora kezdődött életében.⁴

760-ban döntő lépésre határozta el magát, elhagyta nehezen megszerzett hivatalát, és családjával együtt Qinzhouba 秦州 utazott, ahol körülbelül hathetes ott tartózkodás alatt hatvan verset írt. Életének új szakasza vette kezdetét, utazások sora, és ez volt költészetének legproduktívabb időszaka is. Ezután családjával Sichuanba, Chengduba 成都 költözött, itt töltötte a következő mintegy öt évet, nagyrészt arra várva, hogy egy pártfogó végre megfelelő álláshoz juttassa. Ez a vidék a központi síkságtól való távolsága és elzártsága miatt a menekültek kedvelt célállomásává vált, így családjával számos rokon és ismerős közelében telepedhetett le, akik jórészt művelt írástudók voltak. A komoly nélkülözések ellenére ez a legnyugalmasabb időszakot jelentette életében.

A sikertelen hivatali munka keserves napjai több költeményben felbukkanak, melyek a kényszerből vállalt kisebb megbízatások nyomasztó monotóniáját, a lélektelen és értelmetlen bürokrácia megélhetést is alig biztosító mindennapjait dokumentálják.

Du Fu számára az írástudói dilemma a hivatalról és a visszavonulásról nem a kortársainál megszokottak szerint alakult. Konfuciózus kötelességtudata nem kapott lehetőséget eszményeinek megvalósítására, a menekülés és a kiszolgáltatottság hosszú időszaka pedig nem tette lehetővé számára, hogy a Li Baiban

⁴ Du Fu 747-ben azzal a szándékkal tért vissza a fővárosba, hogy ismét próbálkozzon a vizsga letételével, de miután minden jelentkező elbukott, bizonyosságot szerzett arról, hogy abban a történelmi pillanatban a hozzá hasonlóknak nincs esélyük az udvari szolgálatra. Számos barátja esett áldozatul a főminiszter, Li Linfu 李林甫 könyörtelenségének, Li ugyanis mindenkivel leszámolt, akit nem tudott irányítása alatt tartani. Du Fu politikai és közéleti súlytalansága miatt nem került látóterébe, ezért nem érte utol az üldöztetés. Az udvari viszonyokat azonban nagyon aggasztónak ítélte meg; a határterületek terjeszkedő politikáját jórészt barbár származású hadvezérek hajtották végre, akik folyamatosan erősödő függetlenséget vívtak ki a császári udvartól.

annyira csodált egyéni sorsvállalást maga is megvalósíthassa. Talán azért is hagyott olyan mély nyomot benne a találkozás a virágkor nagy költőjével, mert személye a maga számára mindig is a hiányként jelentkező önmegvalósítást jelképezte. Du Fu örökös tenni akarása másokért és a családjáért a körülmények kiszámíthatatlansága miatt sorozatosan kudarcba fulladt, élete folyamatosan újratervezésekből állt. A fiatalkori gondtalanság és borozgatások időszaka visszavonhatatlanul Li Baihoz és az általa megtestesített ideálokhoz kötődött. A nagy példaképhez szóló versek 758–759-ben születtek, *A világ végén élő Li Taj-po barátomra gondolok (Tianmo huai Li Bai 天末懷李白)* című verse abban az időszakban született, amikor Li Bai száműzték délre, de Du Funak még nem volt tudomása a császári kegyelemről. A nagy költő-példaképhez szóló versei tematikailag szorosan kapcsolódnak azokhoz a költeményekhez, amelyekben a konfucianus kötelességtudat kerül összeütközésbe a kibontakozási lehetőségeket sorra elzáró sorshelyzetekkel.

Du Fu költészetének alaptónusát épp a beteljesületlen karrier miatt érzett kudarc és kilátástalanság színezi borongóssra. Költői tevékenységének és tehetségének nem kellő elismertsége, a hivatali lehetőségek bezárulása a mindennapi megélhetés problémáira irányították a figyelmét. Ugyanakkor az élet hétköznapi menetéhez nélkülözhetetlen dolgok, amelyek az apró örömök kategóriáját erősítik, szintén kedvelt témáivá váltak. Du Fu életének, attól a néhány évtől eltekintve, amit családjával együtt tölthetett, meghatározó élménye az elszigeteltség szeretteitől. A magányban született gondolatok ezért nem a lecsendesült harmónia hangulatát hordozzák, sokkal inkább a tehetetlenség és reménytelenség fájdalomából származnak.

Az *Őszi hangulat (Qiuxing bashou 秋興八首)* harmadik verse hétszótagos szabályos verseinek egyike, amelyben a meditatív szemlélődés viszonylagosan nyugodt körülményei hívják elő legbenső gondolatait. Az őszi reggel csendes melankóliája a folyóparti kis házából kitekintő költőt is megragadja. A vers első felének természeti képei, a csónakban éjszakázó halászok, a repdeső fecskék idilli életképet festenek.

千家山郭靜朝暉

一日江樓坐翠微

*Ezer család a hegyi kis faluban,
csendes reggeli fényben,
egész nap kis folyóparti házamban
ülök, a zöld hegyen.*

A vers második részében a számvetés kínzó érzései törnek elő, melyek a pillanatnyi helyzet bizonytalanságából következnek. A hivatali életben sikertelenséget és kudarcot elszenvedő költő értékeli kiszolgáltatott helyzetét, amely nem hoz feloldódást, csak tovább mélyíti frusztrációját:

術學少年多不賤
五陵衣馬自輕肥

*Gyerekkori barátaim közül senki nem szegény,
Chang'anban ruhájuk könnyed, lovuk kövér.*⁵

Összességében megállapíthatjuk, hogy Du Fu rendkívüli érzékenységgel fordult a legkülönfélébb élmények felé, amelyek legyenek bár kevésbé emelkedettek, alkalmasak arra, hogy kritikus, értékelő szemléletmódját kibontakoztassák. A fentiekben említett versek azonban éppen csak felvillantják az egyéni sorskérdések és az azok háttérét képező történelmi helyzet bonyolult összefonódását, de a feszítő ellentétek nem oldódnak fel a Tang-költők költészetére jellemző tájcsodálat, a természetben fellelhető harmónia megnyugtató érzésében. A külső világ Du Fu számára nem ember nélküli, nem tudja elvonatkoztatni a harmonikus természet idilli látszatát a morális problémákat felvető világ konfliktusaitól. A fizikai eltávolodás a konfliktusok és megpróbáltatások színhelyeitől nem teszi lehetővé számára azt a szellemi dimenzióváltást, amely Li Bai vagy később Bai Juyi 白居易 költészetében egyértelműsíthető.

Du Fu verseiben a meggyőződéses konfuciánus írástudó keresi az ideális világot, amelyben minden a maga tökéletességében működik, de nem szakad el véglegesen a megtapasztalható valóságtól. Költészetének új, sajátos valóság-alapot teremt, amely azonban mentes minden mesterkéeltségtől: felfedezi az alkotás folyamatában és az alkotó személyében rejlő lehetőségeket, a művészet ideális közegét, amelyben a világ értékelésének átesztétizált változatát tárja fel. Ezek közé tartoznak azon művei, amelyeket műalkotások ihlettek: a költő festmények, kalligráfiák kapcsán bontakoztatta ki egyéni látásmódját. Az aktuális élethelyzettől való eltávolodás eszközeként és beteljesüléseként a műalkotás virtuális valósága és az alkotó művészetben való önmegvalósítása bontakozik ki ezekben a versekben. A művészet lényegéről összefoglalt nézetei a valóság-érzékelés filozófiai-elméleti kontextusában nyerik el jelentőségüket, melyben a taoizmus és a buddhizmus népszerű és széles körben ismert művészet-alkító tendenciái nyilatkoznak meg. Az egyes művészeti ágak művelése és értékelése hagyományosan írástudói tevékenység lévén nemcsak az alkotói zsenialitás dicséretére ad lehetőséget, hanem a művészet eszközeivel megragadható filozófiai paradoxonok bemutatására is alkalmat teremt.

Kínában a legünnepeltebb művészet, az irodalom mellett második helyen a festészet és a kalligráfia állt,⁶ a művészetéről szóló műalkotás részleteiben hozza közelebb azt a koncepciót, amit Du Fu esztétikai alapelveknek tekintett. A festményekről szóló vers szöveg egy képről, azaz a vizuális megjelenítés verbális értékelése, a látvány befogadásának, az esztétikai élménynek költői képekben való megragadása. Du Fu verseiben nem találjuk nyomát a mű-

⁵ A kínai szövegek magyar fordításai a szerző munkái, ha egyéb fordító nincs megnevezve.

⁶ Miklós 1973: 10.

vészekritikai fogalmaknak, helyettük az irodalom leíró költői eszközeivel igyekszik érzékeltetni a képek művészi értékét.⁷ Az általa használt nyelvezet egyszerűsége megkönnyíti számunkra esztétikai látásmódjának értelmezését. Költeményeiben nagy figyelmet szentel az alkotó szellem méltatásának, a művészi tehetség teremtő megnyilvánulásainak, csakúgy, mint a szerkesztett kép átmeneti valóságának a festmény és a festészet fogalmainak megragadásában. Felfogása szerint a műalkotás életteli valósága, amely az alkotó spontán teremtőerejéből születik, képes megszüntetni az idő- és térbeli határokat. Ez a gondolat mélyen gyökerezik az ember spontán pszichikai erejének mindenhatóságába vetett hitben, amelyről a taoista-buddhista tanítások részletesen szólnak. A költői egyéniség kibontakozásának mint a művészi magatartás megnyilatkozásának ideálképét írták le ezek a munkák, melyek között olyan értekezést is találhatunk, mely a leíró költészeti formát (*fu* 賦) választotta az újszerű gondolatok megfogalmazására.

Lu Ji 陸機 *A költészetről* (*Wenfu* 文賦, i. sz. 3. sz.) című művében foglalja össze a költői alkotófolyamatot leíró elképzeléseit.⁸ Mondatai a taoizmusra jellemző bölcselkedő, elmélkedő, meditatív elmélyedés fokozatait vázolják fel, amelyek következményeként megszületik az ideális mű:

*„Így aztán mélyen elmerült szavak bukkannak elő,
amint amikor horogra akadt hal röppen elő a tó mélyéből,
s könnyedén lebegő szépségek szállingóznak alá,
(...)
Olyan formákat gyűjt össze, amelyeneket száz nemzedék nélkülözött,
s olyan ritmust választ, amely nem csendült ezer esztendeje.”⁹*

Du Fu költeményei nem a költészet nagyságáról és a költő teremtő génuszáról szólnak, nem a verbalizált tapasztalat lenyomatait értékelik, hanem a vizuális

⁷ A Hat dinasztia korának (i. sz. 220–589) irodalomkoncepciójára az irodalom mint művészet megközelítés jellemző, ennek jegyében az irodalmi műnemek közül a költészet a legmagasabb tekintélyű irodalommá vált. A lírai művekkel szemben támasztott esztétikai elvárások mindinkább a költői alkotás folyamatára, a szöveg megszületését megelőző érzelmi-gondolati előkészületek elemzésére irányították a figyelmet. Az első valódi irodalomkritikai mű a 6. század elejéről származó, *Az irodalom szíve és faragott sárkányai* (*Wenxin diaolong* 文心雕龍) című munka. Liu Xie 劉勰 (i. sz. 465–522) műve máig érvényes módon összegzi, amit a kínaiak ezidáig a lírai kifejező eszközökről, a hangzó vers szabályairól, a művészet lényegéről és általában az irodalomról gondoltak (Tőkei 1973: 139–226).

⁸ „Legelső dolga, hogy visszatartja látását és befelé hallgatózik, / elmerül gondolataiban és így tájékozódik mindenfelé. / Szelleme vágatva ér el a világegyetem nyolc sarkáig, / elméje szabadon száll fel a mérhetetlen magasságokba. / Mindezzel eléri, hogy érzelmei egyre tisztábban ragyognak, / s most már a tárgyak is megvilágosodva lökik előre egymást” (Tőkei 1973: 84).

⁹ Tőkei 1973: 85.

élmény feldolgozásának, a látható világ képi elemeinek tökéletességében való elmélyülésnek állítanak emléket. A festmény univerzuma a maga teljességében engedi láttatni azt a harmóniát, amelyet csakis a tiszta művészet képes felmutatni. A műalkotás befogadása, aprólékos felfedezése, a romlatlan ideák felsorakoztatása felszabadítólag hat az elme működésére, semlegesíti a teremtett valóság illúzióromboló hatását. A műalkotás valósága teljes értékű helyettesítőként veszi át a világról alkotott elképzelések helyét, a művész – mint a passzív szerepre kárhozott írástudó ellenképe – egy lehetséges alternatív szerepvállalásként emelkedik ki a reményvesztett hétköznapok közegeből.

A műalkotás születését, mikrokozmoszát és hatásmechanizmusát leíró költeményei – mintegy 18 költemény összesen – végigkísérik költői tevékenységét, a gondtalan fiatalkori időszakon át a kései versekig bezárólag folytonosan felbukkannak, hogy a Du Fura jellemző kritikai-moralizáló hangnemnek érvenyt adjanak. A Du Fu életművét vizsgáló szakirodalom többnyire egy-egy versre fókuszálva mutatja be költészetének esztétizáló tendenciáit, és leginkább nézeteinek taoista ihletettséggű esztétikai forrásait igyekeznek feltérképezni.¹⁰ Jelen dolgozatban négy költemény elemzésével kívánjuk bemutatni, hogy milyen jelentéseket sűrít magába a festett világ allegóriája Du Fu költészetében.

A kínai festészetesztétika legkorábbi megnyilvánulásaiban is nyilvánvalóvá válik az a felfogás, amely a kép és a valóság határait oldja fel. A festett tárgyak és élőlények életre kelnek, az élők pedig könnyedén beléphetnek a festmény világába.¹¹ Ez a koncepció alapjaiban határozta meg Du Fu művészetről és a festészet lényegéről kialakított álláspontját.

A festett sólyom (Hua ying 画鹰) című vers a költő korai verseinek egyike 738 körülről, melyben a festmény látványa őszinte rácsodálkozást vált ki a fiatal írástudóból. A vers szerkezete és üzenete a festményekhez és festményekre írt rövid költemények kezdődő – majd a Song-kortól állandosuló – gyakorlatára utal, a líra és a kép egymást kiegészítve és erősítve éri el a kellő művészi hatást. A terem falára kifüggesztett festmény sólymát fokozatosan kelti életre a

¹⁰ Lásd Lee (1970) és Edwards (2012) tanulmányát. Lee tanulmányának jegyzetében egyik legfontosabb forrásaként említi William Hung *Tu Fu: China's Greatest Poet* című művét (1952). David Hinton (1989) fordításaihoz mellékelt biográfiai összefoglalásában szintén Hung munkájából merít.

¹¹ Miklós Pál könyvének mottójául választotta azt a régi kínai történetet, amely Wu Daozi 吳道子 halhatatlanná válásáról szól: „Vu Tao-ce nem halt meg. Egyszer öreg korában a Palotában festett. Olyan csodás tájképet készített az egyik falra, hogy a császár is megbámulta. Akkor Vu Tao-ce fogta magát, s belépett a képbe: megindult az ösvényen felfelé, s eltűnt a ködbe vesző hegyek között. Többé senki se látta.” (Miklós 1973: 7.)

költő verse, sorról sorra egyre inkább a környezetéből kiemelkedő madárra fókuszál.

A vers első sora a kép háttérét vázolja fel, a metsző hideget érzékeltető deres táj az élettelen, zord körülményeket sejteti. A költő, mint ahogyan a festő is, határozott kontúrokkal, eleven színekkel és hasonlatokkal írja le a madarat:

素練風霜起	<i>A festett selymen dér van, vihar tombol.</i>
蒼鷹畫作殊。	<i>Kitűnik a kék sólyom, festve van bár.</i>
攬身思狡兔，	<i>Egyenes nyakkal gyors nyulakra gondol.</i>
側目似愁胡。	<i>Féloldalt néz, mint egy szomorú barbár.</i>

Du Fu élénk színekkel eleveníti meg versét, amely így apró részletekig követi a festmény sólyom-rajzát. A vers második négy sorában költői reflexiók sorakoznak, amelyek nem alkotnak határozott műelemzést, a költői leírás keretein belül maradvá tárják fel a műalkotás egyedi mikrokozmoszát. A festett madár kidolgozott, finom részletei ugyanazt az illúziót keltik, mint az élő mása, a vers a klasszikus kínai esztétikai elképzelésekhez igazodva mutatja be a műalkotás befogadását, a festett képmás önálló szubsztanciaként lép ki a képből. Az ábrázolt madár lényegéhez tartozó szellemisége a vízió-illúzió közegében teljesedik ki, a költemény továbbgondolja mindazt, ami a festmény két dimenziójával befoghatatlan marad. A sólyom alakjának megidézése magával ragadja a költőt, a vers záró soraiban már eltűnik minden látszólagos különbség, amely a műalkotás és a valóság között feszült. A madár fenséges mozdulatlan-ságát a versbéli sólyom dinamikája teszi teljessé. Du Fu verse a költészet és a festészet hagyományos szimbiózisát testesíti meg, a képmás felfedezésének és értékelésének alapelveiben a Lu Ji-féle esztétika érvényesül.

A festett sas (Hua gu xing 画鵑行) című költemény ismét a megélt valóság és a művészet valóságának összehasonlításán alapul. A vers első soraiban leírt illuzórikus élmény egyrészt a művészet keltette érzéki csalódás, másrészt a valóságghú ábrázolás a kép önálló univerzumába enged belépni:

高堂見生鵑，	<i>A magas csarnokban egy élő sólymot látok,</i>
颯爽動秋骨。	<i>egyenesen lecsap, mozdítja őszi csontjait.</i>
初驚無拘攣，	<i>Először meglepődtem, nincs megkötözve,</i>
何得立突兀。	<i>hogyan állhat ott toronymagasan?</i>

A művész tevékenységének definiálását a teremtés aktusa felől igyekszik megközelíteni, a teremtő személyiségének, átszellemült jelenlétének révén enged betekintést ebbe a másik dimenzióba:

乃知畫師妙，	<i>Csak akkor ismertem fel a festő mesteri csodáját:</i>
功刮造化窟。	<i>mesteri vonásai a teremtő barlangját idézik,</i>
寫作神駿姿，	<i>felvázolja az isteni paripa képét,</i>
充君眼中物。	<i>amely megfelel annak, mi a művész szemében van.</i>

A költemény utolsó négy sorában a művészet legbenső titkának felfedését kísérli meg, amelyből megsejti a műalkotás létének átmenetiségét, és felismeri az alkotás valódi természetét:

緬思雲沙際，	<i>Távoli gondolatai mint a felhők és a homok körvonalai,</i>
自有煙霧質。	<i>természeténél fogva ködös homály jellemzi.</i>
吾今意何傷，	<i>Miért fájnak ezek a gondolatok?</i>
顧步獨紆鬱。	<i>Mennék, de még visszaneztek magányosan lenyűgözve.</i>

A festett madár mesteri megjelenítése, az eredeti látványával megtévesztően hasonló hatást elérő festmény valójában az artisztikum dicséretét jelképezi. A fenséges tárgy kiválasztásával, annak rajzolt másával a festő újrateremti azokat a gondolatokat és élményeket, amelyek a természet csodálatra méltó jelenségei láttán születnek meg bennünk. A művészet lényege tehát nem más, mint az élet értékeinek folytonos felmutatása, ikonikussá tétele, hogy a benyomásoktól megfáradt érzeink fellélegezhessenek, és olyannak lássuk a világ jelenségeit, amilyenek a művész érzékeny lelke látni engedi. Du Fu költeményeiben a művész feladatának, egyéniségének tanulmányozása visszatérő témaként állandósul. A képekhez fűzött, versbe foglalt elmélkedéseivel végső soron a művészi sors számkivettségének konklúziójáig is eljut.

Az *Ének egy festményről Cao generálisnak (Danqing yin zeng Cao ba jiangjun 丹青引贈曹霸將軍)* című költemény a qinzhoui évek termékeny korszakában született, 764 körül, s a vers a híres kalligráfusnak, festőnek és költőnek, Cao Caonak 曹操 is emléket állít.¹²

Cao generális festészetével császárat szolgálva a konfucianus értelemben vett magas művészetet képviselte. Témáinak emelkedett hangneme a legmagasabb elvárásoknak igyekezett megfelelni.

將軍魏武之子孫，	<i>Ki hadakat vezettél s Wei ura, Wu az őőd,</i>
於今為庶為青門；	<i>nemes tisztiséged múltán most még nemesebb lettél:</i>
英雄割據雖已矣！	<i>a hódítók elmúlnak és minden merészségük,</i>
文采風流今尚存。	<i>de szépség mesterére sose borul jeges tél.</i>

A művész páratlan tehetsége révén szerez halhatatlanságot, hírneve nem a sikeres hadvezér dicsősége, hanem a tökéleteset alkotó festőé. A vers elbeszéli egyik leghíresebb képe történetét, melyen a császár lovát örökítette meg, és amely vetekedett az élő állat nagyszerűségével:

斯須九重真龍出，	<i>És sárkány-ráród akkor, szinte mennyből ugorva,</i>
一洗萬古凡馬空。	<i>a földi paripákat ezerszer felülmúlta:</i>

¹² Az itt következő idézetek Weöres Sándor fordításából származnak (András et al. 1967.II: 177–178).

玉花卻在御榻上， *új Jáde-virág nézett a nagy feszes selyemről,*
榻上庭前屹相向。 *másik a lépcsősorról, egymásra csodálkozva.*

A Cao generális méltatására felsorakoztatott érvek a műalkotás teremtéshez hasonlítható aspektusát emelik ki, amelynek egyik sarkalatos pontja a művész és a műalkotás végtelenné tágított pillanata, ebben összpontosul az a spirituális erő, amely Lu Ji leírásában is megjelenik. Du Fu versében két világ csodálkozik egymásra, a festett ló teremtett valósága egyenrangú létezőként szembeül modelljével. Művészetelméleti vonatkozásait tekintve Cao generális festménye nincs híján annak a zsenialitásnak, amely képes a dolgok mélyén rejlő igazságok megragadására, és a maga romlatlan állapotában tudja megsejtenni azt az ideálképet, amelyhez képest már a környező valóság is csak másolatnak tűnik.

Du Fu ebben a versben fogalmazza meg véleményét Han Ganról 韓干, aki szintén lovakról készített képei révén vált híressé, de a költő szerint nem teljesen megérdemelten. Az ő festészete válik Cao generális ellenpontjává; a halhatatlansághoz és az érvényesüléshez vezető út szigorúan elválik Du Fu felfogása szerint. Cao generális a legnemesebb művésszé válva sem kapta meg a neki járó elismerést. A híres festő sorsában ismét általánosabb igazságokig jut el Du Fu, miszerint a hagyományos értelemben vett szolgálatkészség nem hoz megbecsülést, a rezignált befejezés az igazi művészet és az igazi művészek mostoha sorsát rója fel:

世上未有如公貧； *bizony senki se tisztább s ágrólszakadtabb, mint te;*
但看古來盛名下， *a rég-múlt sok írását idézem tanulságul:*
終日坎壈纏其身。 *mindig keserves sors jut az igaz művészekre.*

(Weöres Sándor ford.)

Du Fu elemzése a nagy kínai művészetesztétikai gondolkodókat sorra állásfoglalásra készítette.¹³ Du Fu értékelésében a mítosszá vált udvari festő, Han Gan alkotása a

干惟画肉不画骨 *Han Gan csak a húst festette meg, de a csontot nem*

verssorban veszíti el varázsát. A Song-kori művészetesztétikai elemzések szerint Du Fu túlzott kritikai állásfoglalásának tekinthető az a szigorú ítélet, amelyet a híres festő képével, halhatatlanná vált lóábrázolásával kapcsolatban megfogalmazott. A csont és a hús megjelenítésének szembeállítását többek sze-

¹³ Például Su Dongpo 蘇東坡 és Ni Zan 倪瓚 is kifejtette véleményét Han Gan megítélésével kapcsolatban (Lee 1970: 454).

rint a taoista lényeg (*shen* 神)¹⁴ számonkérését jelenti, azaz Han Gan lóképe kevésbé átszellemített, nem ismerhetők fel benne azok a jegyek, amelyek az ábrázolt állat legbenső természetét tárnák fel.¹⁵ Ezzel a vélekedéssel szemben azonban sokkal valószínűbb, hogy a költő a taoista eszmény mellett a konfucianus morál alapján is ítéletet mondott az alkotás felett. Du Fu költészetében – és ebben a versben is – a ló alakja kétféle értelmezésben, funkcióban is felbukkan. Egyrészt a lovak a háborús kontextusban sajátos jelentést hordoznak, a polgárháborús időszak végeletekig terhelt harci lovaiként jelennek meg a versekben, másrészt az előkelő réteg birtokaiként, nagy presztízsű, csodálatra méltó teremtményekként, a gazdagság szimbólumaiként. A ló izomzatának, laza kontúrjainak azaz húsának kihangsúlyozása egyértelműen a konfucianus erkölcsöt semmibe vevő, a mások kárán meggazdagodó réteg pellengérré állítását célozza meg, amelyben különösen nagy hangsúlyt kap a valóság felszínes befogadása és interpretációja. A hús a materiális világ túlzott befolyását, dominanciáját fejezi ki a morális alapok felett, a felszínt a mélyebb tartalmakkal szemben. A Han Gan festménye feletti merengés alkalmat teremtett a költőnek arra, hogy korának és társadalmának diszharmonikus és káros jelenségeit a költészet eszközével egy műalkotás „betegségtüneteiben” ragadja meg, és nyomatékot adjon annak a nézetének, mely szerint az „udvari” nem feltétlenül azonos a „génusz” fogalmával. A művészet teremtő erejét hívja segítségül, hogy konfucianus eszményeinek nyomatékot adjon.

A művészet misztikus magasságáig jut el abban a versében, amelyet a magányban megtalált harmónia termékeny éveikhez köthetünk. Du Fut családjával a vidéki elvonultságában szerzett élményei és emberi kapcsolatai megerősítették korábbi elkötelezettségeivel kapcsolatban. A festett tájkép titkos átjáróként vezet át egy másik valóságba.

A *Dal a tiszteletreméltó Li mester Fenyőfa-képéről* (*Ti Li zunshi songshu zhangzi ge* 題李尊師松樹障子歌) egy baráti látogatás történetével indul, majd az erdő látványába merülő Du Fu érzelmeit hívja elő. A költőhöz érkező, xuandui¹⁶ 玄都 taoista szerzetes egy fenyőfáról készített képet helyez el Du Fu házában verandáján. A kép, háttérben a valóságos természettel, megindítja a költő képzeletét, és a művészet-valóság spontán találkozásából kiinduló asszociációk sorában a műalkotás és a látvány összemosódásának illúzióját írja le, a kép kapu egy másik dimenzióba:

¹⁴ Du Fu a taoista művészetesztétikai fogalmak közül a *xin* 心 és a *shen* 神 használja leggyakrabban.

¹⁵ Lee 1970: 450.

¹⁶ Kolostor Xi'an 西安 mellett.

障子松林靜杳冥，
憑軒忽若無丹青。

*A fenyőerdő a képen nyugodt és mélysötét
a verandának támasztva hirtelen mintha nem
is festmény lenne.¹⁷*

A tájba varázslatos módon beilleszkedő festmény mint a pillanat egyszerűségének megragadása egy szempillantás alatt visszahelyeződik eredeti vonatkozásai rendszerébe. A kép átszellemített tárgyai a valóságos táj érzékelésének új perspektíváját állítják eléink, a világ „műalkotás-jellegére” hívják fel a figyelmet, a költő megértette a taoista bölcs üzenetét:

已知仙客意相親， *Megértettem, hogy halhatatlan vendégem gondolatai
az enyémhez közeliak,*
更覺良工心獨苦。 *minél inkább felismerem ezt a kiváló művekben,
lelkem annál keserűbb.*

A filozofikus magasságokig emelkedő művészet megbonthatatlan közös alapot teremt a „különös és ősi” dolgok hagyományát őrzők számára, akik szilárd értékszemléletükre támaszkodva néznek szembe a körülöttük változó világgal.

A vers záró képe felvázolja a most már kiegészült műalkotást. A fenyőfák alatt ott ül a két idős ember, akik maguk is részévé váltak a képben megörökített pillanatnak, kettősük a történelmi nagy elődök távlatában nyeri el jelentőségét, a Qin 秦 uralom kegyetlenségei elől a hegyekbe menekülő híres remetek példáját eleveníti fel. Eggyé olvadásuk a környezettel és a természettel tiltakozás a világ tarthatatlan állapotával szemben:

松下丈人巾屨同， *A fenyő alatt öregek, kendőjük és szandájuk ismerős,*
偶坐似是商山翁。 *együtt üldögélnek, mint a Shang-hegyi vénnek.*
悵望聊歌紫芝曲， *Kétségbeesve éneklük a halhatatlanság gombájának
dalát,*
時危慘淡來悲風。 *a zavaros időkben szomorúságot hoz a gyász
fuvallata.*

A művészet, a műalkotás időn és téren átívelő természete különös hangsúlyt kap a versben, a fenyőfák alatt meghúzódó remete képe irodalmi és festészeti toposzá válik. Kifejezi mindazt a csendes ellenállást, amelyet a borzalmakkal szembeni tehetetlenség vált ki az emberből. A kötöttségektől való átmeneti megszabadulást segíti elő a kép, mint vallásos ikon, amely a meditáció tárgya és eszköze egyszerre. Du Fu művészetesztetikai felfogása erőteljes taoista filozófiai hatást mutat, mely leginkább a zhuangzi-i 莊子 hagyományhoz köthető. Ahogyan az álom és valóság egymásba játszó metamorfózisa viszonyla-

¹⁷ A *danqing* 丹青, azaz a „vörös és zöld” a kép színezettségére utal, a szókapcsolat tehát magát a festményt jelöli.

gossá teszi a létezés érzékelését, a műalkotás és a valóságosnak hitt világ is áttörik egymás határait. A vers végkicsengésének, bár képileg a taoista-buddhista befolyást nyomatékosítaná, mégis inkább kritikai élet emelnénk ki, mely a csendes ellenállásba kényszerített bölcsek megidézésében jut kifejezésre.¹⁸ Az öreg remeték háttérből kibontakozó alakja azt a szinte alapigazságként felvetődő gondolatot tárja elénk, miszerint a bölcsesség és az erény taoista-buddhista fogalmakká váltak, éppen azért, amiért a bölcsek és igazak elszakadni kényszerülnek a maguk társadalmától.

Du Fu felfogása szerint az öncélúan vállalt remeteség keserű tapasztalatokkal jár, ez az élethelyzet megakadályozza őt abban, hogy az egész közösség javát szolgálja. Ezért válik borongóssá, gyászos színezetűvé a vers záró gondolata. A természetben való feloldódás, a magasabb igazságok és összefüggések keresése és megértése nem történhet meg lelkiismeret-furdalás nélkül, amíg szakadék választja el a két világot egymástól. A *Dal a tiszteletreméltó Li mester Fenyőfa-képéről* azért is különösen melankolikus, már-már tragikus költemény, mert a versbéli én szinte feloldódik a természet-festmény-valóság azonosságának illúziójában, a meditáció harmonikus kifejtését azonban egy varázsütésre megszünteti a folyton mardosó, felerősödő konfuciánus beidegződés. A tisztán természeti képekből összeálló vizuális élmény nyugalmat megzavarja az elmélkedés, az emberalakok kirajzolódásával pedig teljes irányváltás figyelhető meg. Remeteségben a legnagyobb bölcsek is csak tehetlenségre vannak kárhóztatva (a versben olvasható *henwang* 悵望 ezt a kétségbeesett próbálkozást fejezi ki), ami még inkább nyomatékosítja az egyéni boldogulást kereső taoista-buddhista útkeresések hiábavalóságát.

Du Fu festményekről szóló versei közül a fentiekben ismertetett költeményekben a leginkább konfuciánusnak tekinthető művészeteszményről beszélhetünk. A költő mintha kevésnek érezte volna a költészet verbális eszközeit, és arra törekedett volna, hogy egy újabb dimenzióval bővítse lírai kifejezéstárát. Az érzékelés legszélesebb spektrumát igyekezett bevonni üzenetének megkomponálásába, ekképpen hangsúlyozva gondolatai megalapozottságát. Ahogyan azt Egan tanulmányában összegezte Du Fu festményekről szóló verseiben egy jól körvonalazható szerkesztési mód ismétlődik: a költő a műalkotásból kiindulva jut el a valóságos tárgyig vagy élőlényig. Tipikusnak tekinthető az is, ahogyan ez az átmenet végbemegy, és a tárgy felismerése nem mint a folyamat végpontja jelenik meg. Az átkapcsolás a festménytől a valóságig sa-

¹⁸ Tao Yuanming 陶淵明 *Őszibarackvirág-forrás* (*Taohuayuan ji* 桃花源記) című művében a zárt közösség tagjai ugyancsak a Qin-dinasztia vérengzései elől menekültek a „halhatatlanságba”, egyértelmű ítéletet megfogalmazva ezzel az aktuális politikai helyzetről.

játos technikává fejlődik Du Fu művészetében, amelyben a vers főszereplőjévé maga a befogadó-értelmező válik.¹⁹

Du Fu költői stílusa változatos, kritikusai megjegyezték, hogy verseinek csengése sokban hasonlít a keletkezési hely természeti környezetére, a hely szelleme rendkívüli módon befolyásolta művészetét. A festői zsenialitást kiemelő verseiben a szűkebb környezet közvetlen befolyása mellett a művészet spontaneitásában rejlő lehetőségek kerültek előtérbe, az alkotás és a befogadás élménye egybemosódik, a kép ihletforrássá, újabb halhatatlan alkotás kiindulópontjává válik. Az elődök dicsérete és követendő hagyománya a konfucianus értékrend tradíciójához hasonlóan folytonosságot teremt korok, helyszínek és nagy alkotók között.

Du Fu hatása az utókorra az idő múlásával egyre erőteljesebben volt érzékelhető. Konfucianus hitvallásának köszönhetően a 11. századra érte el tetőfokát általános megbecsülése, különösen következetes művészi-emberi látásmódját és megingathatatlan elkötelezettségét értékelték nagyra. Du Fu mellett, hogy versei bizonyosságok a taoista-buddhista hagyományok szintézisére, mégis megkérdőjelezhetetlenül a konfucianus költő megtestesüléseként élt tovább a köztudatban.

HIVATKOZOTT SZAKIRODALOM

- András László et al. (ford.) 1967. *Klasszikus kínai költők I–II.* [Vál., szerk. és életrajzi jegyzetekkel ellátta Csongor Barnabás (IV–VI. rész) és Tökei Ferenc (I–III. rész), Az előszót és a jegyzeteket írta Csongor Barnabás.] Budapest: Európa Könyvkiadó.
- Tökei Ferenc (vál., szerk., ford.) – Szerdahelyi István (verseket ford.) 1973. *A szépség szíve. Régi kínai esztétikai írások.* Budapest: Gondolat Kiadó.
- Gao Ren 高仁 (ed.) *Du Fu quanji* 杜甫全集 1996. Shanghai: Shanghai Guji Chubanshe.
- Egan, Ronald C. 1983. „Poems on paintings: Su Shih and Huang T’ing-chien.” *Harvard Journal of Asiatic Studies* 43.2: 413–451.
- Hinton, David (trans.) 1989. *The Selected Poems of Tu Fu.* New York: New Directions.
- Hung, William 1952. *Tu Fu: China’s Greatest Poet.* 2 vols. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Lee, Joseph J. 1970. „Tu Fu’s Art Criticism and Han Kan’s Horse Painting.” *Journal of the American Oriental Society* 90.3: 449–461.
- Miklós Pál 1973. *A sárkány szeme.* Budapest: Corvina Kiadó.
- Sirén, Oswald 1936. *The Chinese on the Art of Painting.* Shanghai: North-China Daily News.

¹⁹ „Tu Fu is fond of beginning with the representation and ending with the thing itself, whether the subject of the painting is horses, falcons, or landscape. Typical too is the fact that the transition is not an end in itself. It is rather a technique Tu Fu uses to introduce his characteristic concern for the fate of the realm and the welfare for its people” (Egan 1983: 418). Lásd még Sirén (1936) tanulmányát.

FARKAS ILDIKÓ

KITALÁLT, FELÚJÍTOTT VAGY VALÓDI HAGYOMÁNYOK? GONDOLATOK A JAPÁN MODERNIZÁCIÓ KÉRDÉSKÖRÉHEZ

Japán 19–20. századi sikeres modernizációjának az értelmezése mindmáig vita témája a szakirodalomban, és sikerességének magyarázata évtizedek óta foglalkoztatja a Japánnal foglalkozó kutatókat, történészeket és társadalomtudósokat egyaránt.¹ A 20. század második felében a japán és a nemzetközi szakirodalom különböző értelmezési irányzataiban eltérő ideológiai háttérrel ugyan, de mégis nagyjából azonos tézis jelent meg, miszerint a japán modernizációt elsősorban Japán belső viszonyai tették lehetővé és sikeressé, valamint, hogy a modernizáció belső feltételei már a nyugatiak érkezése előtt jelen voltak Japánban.

A kutatásban az utóbbi évtizedekben előtérbe került az előzmény, az Edo-kor 江戸時代 (1600–1868) viszonyainak tanulmányozása, mint a modernizáció előfeltétele, s ma már az Edo-kor viszonyait a modern Japán alapjának tekintik.² Elterjedt vélemény mára, hogy a változások sikere Japánban a nagyfokú kontinuitásban rejlik, amire több kutató is rámutatott.³ A kérdés ezek után az lett, hogy mik is a japán belső fejlődés elemei, hogyan alakultak ki, valamint hogyan járultak hozzá a modernizációhoz? Az utóbbi évek szakmunkái már jórészt erre koncentrálnak, és az Edo-kor összetettebb képét rajzolják fel: kiemelik a polgárosodást, a gazdasági folyamatok fejlettségét, az általános műveltség és a jogfelfogás magas szintjét, a kulturális élet gazdagságát. Az Edo-kor bizonyos szempontból állandónak tűnik (stabil kormányzás, erős központi hatalom, ellenőrzött társadalom, külső és belső béke), ugyanakkor a lassú, de mélyreható fejlődés következtében az 1830–40-es években a japán gazdaság és társadalom jellege már nagyban különbözött a korszak elejének feudális állapotaitól.

¹ Szerdahelyi István, valamint Gergely Attila tanulmányaikban a japán történettudomány értelmezéseinek főbb vonalait foglalta össze, Gergely – Kodzsima 2008; Szerdahelyi 2007. A japán modernizációról, annak előzményeiről és az értelmezési kísérletekről lásd még: Farkas 2013a.

² Nakane – Ōishi 1990, Bellah 1985.

³ Bellah 2003, Fukutake 1989.

Kiemelendő – többek között – az egységes belső piac megteremtése, a pénzgazdálkodás elterjedése, az egyre növekvő urbanizáció (a népesség közel 15%-a városokban élt, ami kiemelkedő arányt képvisel a preindusztriális társadalmak esetében), a fejlett kommunikációs rendszer (úthálózat, postaszolgálat), a szamurájok mint kiváltságos réteg elszegényedése és velük szemben az alacsony presztízsű kereskedő réteg meggazdagodása, az új, a városlakók ízlésének megfelelő művészi és irodalmi műfajok megjelenése, virágzása és széles körben való elterjedése, az élénk intellektuális élet új eszmékkal és vitákkal a japán történelemről, a császár szerepéről, a japán identitásról.⁴ Ezek a változások nagyban elősegítették az 1868-as váltást és az az utáni új Japán kialakulását.

Sőt, ha megnézzük a modern nemzetállam (a modernista irányzat szerinti) létrejöttének kritériumait, azt látjuk, ezek jórészt már az Edo-korban jelen voltak Japánban. Erős központi politikai hatalom, általános oktatás (ami az egységes állami nyelven való olvasni tudást jelentette), kulturális homogenitás – mindezek mára már bizonyítottan az Edo-kor jellemzői. Különösen az oktatás helyzete figyelemreméltó: az általános oktatás nemcsak a felső rétegek (szamurájok) számára volt elérhető, hanem a városlakó, sőt a vidéki köznép számára is.⁵ Japánban az olvasni tudás terjedésével összefüggött a mindenütt, még a vidéki területeken is megkövetelt (a helyi népesség választott előljárói által vezetett) adminisztráció szükségessége is. Ez a tudás nagymértékben elősegítette a városi populáris kultúra országos elterjedését, és megteremtette az igényt a tömeges könyvkiadásra. Ennek az igénynek a kiszolgálására jelentős könyvkiadási üzlet jött létre és kiterjedt kommunikációs rendszer formálódott, amely az új politikai, gazdasági és kulturális információkat a társadalom széles rétegeiben terjesztette.⁶ Tudós értekezések, politikai pamfletok, szépirodalmi alkotások, vallási szövegek, gyógyászati útmutatók váltak széles körben hozzáférhetővé szerinte az országban, egységes kultúrát: nyelvet, történelmet, mitológiát, hagyományokat, sőt, életmódbeli ideált is megjelenítve.

Mindazon szellemi – vallási, ideológiai, filozófiai – irányzat, amelyet Japán történelme során a kontinensről átvett (konfucianizmus, buddhizmus), vagy belső fejlődéséből alakult ki különböző rétegek életformájához kötődve (az *ie* 家 mint eredetileg a szamurájok családrendszere, a *sintó* 神道, a szamuráj éretnyket megjelenítő eszmevilág, a szamurájok életfilozófiájaként működő *zen* 禅, a földművesek öngazgató közösségét megvalósító faluközösség), az Edo-korban az össznépség számára is ismert lett, és szinte követendő példaként jelent meg. Robert Bellah amerikai szociológus az Edo-kor különböző szel-

⁴ Bellah 1985: 11–12.

⁵ Katsuhisa 1990: 118–119.

⁶ Katsuhisa 1990: 97.

lemi irányzataiból „eklektív szinkretizmussal” létrejött többé-kevésbé egységes ideológia szerepét a protestantizmus Európában játszott jelentőségéhez hasonlítja.⁷ Eszerint mindez együtt hozott létre egy olyan erős, a szigorú etikán alapuló, a kötelességtudatot, önfegyelmet, lojalitást, szorgalmas munkavégzést és erkölcsös életet megkövetelő világnézetet, amely a szellemi igényességgel (a műveltség kitüntetett szerepe, a tudományos gondolkodás fejlettsége) párosulva a premodern Japánt különösen alkalmassá tette a gazdasági, társadalmi, politikai fejlődésre. Azaz a modernizáció nem a nyugatiakkal kezdődött Japánban, és nem a „semmitől” valósult meg, és korántsem előzmények nélküli a japán fejlődés történetében.

A japán modernizáció gyorsasága elgondolkodtató, hiszen néhány évtized alatt kiépítették a modern állam és gazdaság működőképes intézményrendszerét, ami Európában egy több évszázadig tartó hosszadalmas folyamat végeredménye volt. Arra a kérdésre, hogy ez hogyan volt lehetséges Japánban, válaszként felmerülhet, hogy a változások talán nem is jelentettek olyan hatalmas váltást, teljes fordulatot az előző korszakhoz képest, mint azt addig a szakirodalomban feltételezték.⁸ A társadalom életében nagyfokú kontinuitás látható az Edo- és a Meiji-kor 明治時代 között, változatlan maradt a falusi társadalom és viszonyrendszere, a munkamegosztás, a közösségek szerkezete, az állam és a személyes viszonyok hierarchikus rendje. Ez persze azt is jelentheti, hogy a feudalizmusból a modernitásba lépő Meiji-kori Japán társadalmában és szellemiségében talán nem is modernizálódott teljes mértékben, hiszen az egyének életfelfogása és a társadalmi viszonyrendszer nem változott. Ezt a nézetet képviseli többek között Fukutake Tadashi 福武直 professzor is, aki munkájában⁹ bemutatta, hogy bár Japánban lezajlott a modernizáció, industrializációval és urbanizációval, ugyanakkor a társadalmi szerkezetet továbbra is a mezőgazdaságban a paraszti családi gazdaságok, az iparban pedig a családi vállalkozások uralták, csakúgy, mint az Edo-korban. A hagyományos társadalom alapját a patriarkális csalárendszer (*ie*) képezte, amely az egyén érdekét alárendeli a közösség, azaz a család érdekének és a harmónia fenntartásának a

⁷ Bellah 1985.

⁸ Ide kapcsolható Bitō Masahide 尾藤正英 történész „folytonosság-elmélete”, amely alapvető fordulatot jelentett a Meiji-korszak megítélésében azzal, hogy bizonyította: a szamurájok kezdtek és vitték véghez a Meiji átalakítást, nem a burzsoázia. A hatalom a „hatalomváltást” követően is a szamuráj réteg kezében maradt, és bár személyi változások történtek (a Tokugavák és bizalmasaik helyett más csoportok vették át az irányító szerepet), a politikai elit lényegében változatlan maradt a Meiji-kori átalakulások során. Ez többek között azt is jelentette, hogy a szamuráj réteg a modernizáció társadalmi átalakítási folyamatában ugyan megszűnt mint réteg, de hagyománya, értékrendje, filozófiája és életszemlélete tovább élt, sőt, a társadalom egészében is elterjedt, és jelentős szerepet játszott Japán modern kori identitásában is (Bitō 1985).

⁹ Fukutake 1989.

csoporton belül. Ez a szellemiség és társadalmi berendezkedés nem változott a modernizációval, sőt, a létrejövő új nagyvállalatok is erre a csoportmintára, az Edo-kori családi vállalkozások mintájára épültek fel. A mai japán munkáltatói és vállalat-felépítési rendszer mind a mai napig őriz ebből a hagyományból. A modern japán társadalom vertikális (amely akár archaikusnak is tartható) jellegét – csoporttudat, hierarchikus viszonyok – mutatta be Nakane Chie 中根千枝,¹⁰ bizonyítván, hogy Japánban a modernizmusban is a hagyományos társadalomszerveződés van érvényben. A változások sikerét tehát Japánban a nagyfokú kontinuitás segítette elő, amire több kutató is rámutatott.¹¹ Történelme során látszólag radikális változások zajlottak le Japánban viszonylag könnyen és gyorsan (legutóbb a második világháború után volt „teljes fordulat”), ami csak azzal a feltételezéssel magyarázható, hogy mindez jóval nagyobb folytonossággal történt, mint ami ebből a külvilág számára látható volt. A folytonosságot jelenti, hogy az Edo-kori Japán számos elemét tartalmazta a modernizálódás lehetőségének, a Meiji-kori pedig számos elemét megtartotta az előző kor(ok)nak.

Ezen hosszabb bevezető azért volt szükséges, hogy láthassuk az alább következő elméletnek az eddigiektől eltérő alapvetését, teoretikus és módszertani különbözőségét. Az utóbbi években a társadalomtudományok terén (főként angolszász nyelvterületen, de újabban már Japánban is) a modernista felfogás¹² a fentiekben röviden vázolt értelmezésnek gyakorlatilag az ellenkezőjét állítja, vagyis hogy a Meiji-kori Japán modern államként teljességgel a modernitás jegyeit mutatja, és nem a japán hagyományokra épült, hanem a modern nemzetállam kialakítása érdekében megkonstruált elemekre, azaz kitalált tradíciókra. Ez a felfogás véleményem szerint nem veszi figyelembe ezen kitaláltak nevezett tradíciók történetiségét, és az elemzésekből nagyrészt hiányzik a történeti kontextus. Az alábbiakban Japán esetére vonatkoztatva a kitalált tradíciók eredetiségéről, a történeti kontextus és a kulturális örökség jelentőségéről és mindennek a történeti vizsgálatból való kihagyhatatlanságáról szeretnék néhány gondolatot felvázolni.

Japán a Meiji-kor végére modernizálódott nemzetállamként jelent meg a nemzetközi politikában, és a kortársak is ekként tekintettek rá. A Meiji-állam valóban a nyugati modellt követte, a főként „felülről” végrehajtott modernizáció és irányított kettős – ipari és politikai – „forradalom” során modern intéz-

¹⁰ Nakane 1972.

¹¹ Bellah 2003.

¹² Néhány irányadó munka a modernista irányzatban: Anderson 1991, Hobsbawm 1992, Gellner 2006, Breuilly 1993. A kitalált tradíció elmélete főként Hobsbawm nevéhez köthető, Hobsbawm – Ranger 1992, Hobsbawm 1992.

ményrendszerrel rendelkező nemzetállamot alakítottak, főként a nyugat-európai nemzetállamok példájára.

A nemzet fogalmát a társadalomtudomány egy része, a modernista felfogás (amely a kitalált tradíciók elméletének alapja) a modernizációhoz köti. A modernizmus a „nemzet”-et és az ehhez kapcsolódó „nacionalizmus”-t politikai fogalomnak tekinti, amely a felvilágosodás és racionalizmus alapján, a kettős – ipari és polgári – forradalmak következményeként alakult ki. A nemzet ebben a felfogásban politikai koncepció, „elképzelt közösség”, társadalmilag megkonstruált egység, amellyel a modernizálódás (iparosodás, migráció) folyamán hagyományos kötődéseiket (lokális összetartozás, helyi közösségek, család, vallási csoportok) elvesztett egyének azonosulhattak. Így a nemzet megjelenésének feltétele a kapitalizmus kialakulása, az államnyelv (és az ehhez szükséges általános oktatás) tömeges használata. A Meiji-kori Japán tehát a modernista felfogás szerint is modern nemzetállam. A modernista nézet szerint az „elképzelt közösségek” önazonosságukat „kitalált tradíciókkal”¹³ teremtik meg; amelyek a nemzetként definiált csoport mítoszait jelenítik meg; olyan történetekkel, ősökkel, mítoszokkal, a közösen megélt élet tapasztalatával, a kollektív memória részeivel, amelyek képesek a közösség érzetét, az azonosulás lehetőségét nyújtani a csoport tagjainak – ez a folyamat a hagyomány „megalkotása”, a modern nemzet megformálódásának fontos alkotórésze.

Mindez érvényes a Meiji-kori Japánra: iparosodás, urbanizáció (óriási mértékű belső migrációval), társadalmi és politikai átalakulás, modern intézményrendszerek létrehozása, általános oktatás, tömegkultúra, egységes államnyelv – és így tovább.¹⁴ Mindez, a nemzetállam megteremtése együtt járt az ipari forradalommal, a gazdasági, társadalmi, politikai, intézményrendszerei és kulturális modernizációval – azaz, némileg sűrítetten, de végül is az európai modell követését jelentette: a modern nemzetállam kialakítása a modernizáció fontos következménye. Ez egyike volt azon lényeges alaptételeknek, amelyet a nyugathoz felzárkózni akaró Japán megtanult és alkalmazott.

Az utóbbi két évtized Japánnal kapcsolatos új társadalomtudományi szakirodalmában több munka is megjelent a „kitalált tradíciók” témakörében, azt bemutatóan, hogy a Meiji-kori Japán olyan alapelemei, amelyekről úgy vélték, a japán hagyomány részei, valójában a modern nemzetépítés és nemzettudat kialakításának modern eszközei voltak. A Meiji-kori Japán modern nacionalizmusa is valójában „teremtett tradíciókon” (*invented tradition*) alapult, és

¹³ Hobsbawm – Ranger 1992, Hobsbawm 1992.

¹⁴ Mindezekről részletes leírást ad a japán modernizáció néhány fontos újabb szakirodalmá: Beasley 1985, Hunter 1989, Waswo 1996, Jansen 1989, Duus 1998, Gordon 2003, Jansen 2000, Tipton 2002, Jansen 1986.

„elképzelt közösségként” (*imagined community*) jött létre.¹⁵ Csak néhány példát említek egy Stephen Vlastos által szerkesztett kötetből,¹⁶ hogy mely hagyományos japán jellegzetességnek tartott jelenségről állítják ezen tanulmányok, hogy a 20. század termékei (természetesen az állami sintó és császárkultusz mellett): a munkahelyi harmónia és a felettes és beosztottak közötti patriarkális jó viszony; a harmónia (*wa* 和) koncepciója; a *sumō* 相撲; a japánok hagyományosnak tekintett ellenérzése a jogi eljárásokkal, pereskedéssel, bírósági ügyekkel szemben; a japán faluközösség idealizált képe; a dzsúdó. Véleményem szerint mindezekben természetesen valóban találhatunk olyan elemeket, amelyek régi kulturális elemek modernizálása révén alakultak ki, vagy az átvett nyugati modern elemek alkalmazkodtak a japán jellegzetességekhez, de nyilvánvalóan nem állíthatjuk róluk, hogy kitaláltak lennének, azaz a japán kultúrában idegen elemként jelentek volna meg.

A kitalált tradíciók elmélettel kapcsolatban több kérdés is felmerülhet, és ezen elmélet kritikái többet is említenek.¹⁷ Számomra az egyik legfontosabb a funkció kérdése: még ha elfogadjuk is a modernitásban létező tradíciók teremtett voltát, még mindig fennáll funkciójuk kérdése, miszerint a társadalom számára ugyanúgy működnek, mintha valódiak lennének; ebből a szempontból szinte lényegtelen valóságuk; „az emberek viselkedését nem az határozza meg, valójában mik, hanem sokkal inkább az, minek gondolják magukat”.¹⁸ Másodszor az a kérdés, valóban kitalált vagy teremtett hagyományokról van-e szó, avagy inkább felelevenített, válogatott elemeiről egy létező régi kulturális örökségnek.

Először is fontos leszögezni, hogy a „kitalált” jelző félrevezető lehet.¹⁹ A modern nemzetépítés „kitalált tradíciói” nem minden valóságálapot nélkülöző vagy hamis képzeteket megjelenítő ideák voltak, azaz nem tarthatók teljességgel kitalátnak. Ahhoz ugyanis, hogy egy közösség számára elfogadhatóak és azonosulásra alkalmasak lehessenek, illeszkedniük kellett az adott közösség kollektív emlékezetének eseményeihez és személyiségeihez, a közös múlt elemeihez, a kulturális meghatározottsághoz, az adott társadalom életét szabályozó normákhoz és szokásokhoz – és így tovább.

A „kitalált tradíciók” tehát soha nem teljesen kitaláltak, hiszen ahhoz, hogy a közösség elfogadja és magáénak érezze ezeket a hagyományokat, összhang-

¹⁵ Vlastos 1998, Kinzley 1991, Ichikawa 2000, Hardacre 1986, Hardacre 1989.

¹⁶ Vlastos 1998.

¹⁷ Vlastos 1998 és recenziói: Smith 2000, Ambaras 1999, Waswo 2005, Notehelfer 1999.

¹⁸ Connor 1994: 75. A kérdés természetesen kapcsolódik a nacionalizmus vitához, a nemzet politikai és/vagy kulturális koncepciójához, az etnoszimbolizmus és a kulturális nacionalizmus kérdéseire. Mindezekről lásd Farkas 2013.

¹⁹ Burgess 2010.

ban kell lenniük a közösség generációkon átívelő tapasztalataival és emlékeivel.²⁰ A „kitalált hagyomány” elméletének és munkáinak valamennyi kritikusa úgy véli, és ezt a szerzők nagy többsége is elismeri, hogy a kitaláltak nevezett tradíciók nem kitaláltak. Kapcsolatuk fontosságát a közösség kollektív tapasztalataival és emlékezetével gyakran hangsúlyozzák a szakirodalomban.²¹ Így a kitalált tradíciók eredete és története megkerülhetetlen kérdés. Különösen érvényes ez Japán esetében, hiszen Japán modernizációját nemcsak a modernizáció folyamata és globális jellegzetességei határozták meg, hanem a japán történeti kontextus is. A „kitalált tradíciók” vizsgálata a meghatározó ökológiai, történeti és kulturális tényezők figyelembe vétele nélkül félrevezető, sőt hamis eredményekre vezethet.

Meglepő, hogy a japán kitalált tradíciókkal foglalkozó kötetben²² alig ejtenek szót Kelet-Ázsia legnagyobb kulturális és társadalmi – a modernitásban újra felfedezett és újraértelmezett – hagyományáról, a konfucianizmusról,²³ és annak a kelet-ázsiai modernizációban betöltött meghatározó szerepéről.²⁴ Úgy vélem, Kelet-Ázsia és Japán esetében bármilyen tradícióról is legyen szó, a konfucianizmus megkerülhetetlen. Több kutató véleménye szerint is²⁵ a konfucianizmus Japánban hasonló szerepet töltött be, mint a protestáns etika Európában a kapitalizmus kialakulásában. Meghatározó abban az értelemben is, hogy Kelet-Ázsiában a konfucianus értékekkel – kollektív szolidaritás, fegyelem – az alapját képezi egy másik, azaz a nyugati típusú kapitalizmustól eltérő, „nem individualista kapitalista modernitásnak”, amelynek jellemzője a „network kapitalizmus”, erős családi kötelekkel és csoport szolidaritással. Az „ázsiai értékekről” folyó vita tisztán mutatja a modernizációs folyamat kulturális vetületének fontosságát. A tradíciók társadalmi kohéziót vagy az egy – valós vagy mesterségesen kialakított – csoporthoz való tartozást szimbolizálják, megalapozzák és/vagy legitimálják a felsőbbiséggel való viszonyt és annak intézményeit, fontos értékorientációt biztosítanak, amelynek célja a viselkedést meghatározó konvenciók és értékrendszerek szocializálása. Közvetítők lehetnek olyan társadalmi problémák megoldásában, amelyek a modernizáció folyamán jelennek meg vagy erősödnek fel. A nemzetépítés során pedig szimbólumokat és rituálékat biztosítanak.²⁶

²⁰ Notehelfer 1999: 436.

²¹ Chakrabarty 1998: 294–295.

²² Vlastos 1998.

²³ Levi 2013: 188–190.

²⁴ Riegel 2000.

²⁵ Bellah 1985, Bellah 2003, Morishima 1994, Yamamoto 1992.

²⁶ Hobsbawm 1992: 1–14.

Stephen Vlastos (és az általa szerkesztett kötet tanulmányai) tagadja a japán hagyományok szerepét a modernizáció sikerében (mivelhogy szerintük nem „valódi”, hanem „kitalált” hagyományokról van szó), ugyanakkor bevezető esszéjében ezt írja: „Nem állítom, hogy a modern japán identitás formálódásában a történelmi múltnak nem volt szerepe. (...) A lényeg inkább az, hogy a kulturális tradíciók nem öröklődnek, hanem kiválasztódnak.”²⁷ Ha a tradíciók „kiválasztódnak”, akkor nem „kitaláltak”, hanem létező, a kulturális örökség részét képező elemekből bizonyos szempontok alapján kiemelkedtek. A kulturális örökség nyilvánvalóan meghatározó szerepet játszott a nemzeti identitás kialakulásában és a modernizációban.

A történelmi múlt értékek, szimbolikus reprezentációk gazdag tárházát nyújtja, amelyekből lehet válogatni, értelmezni, és felhasználni a modernizált tradíciók felelevenítéséhez, újraértelmezéséhez és megteremtéséhez.²⁸ A „kitalált tradíció” terminus tehát inkább válogatását, szelektálását, hangsúlyozását, megerősítését és intézményesítését jelenti létező vagy régi hagyományoknak, mintsem teljességgel új vagy kitalált elemek hagyománnyá emelését (noha tagadhatatlan, hogy a nemzeti mitológiákban találhatunk valóban konstruált elemeket). Ennek a folyamatnak a célja egyértelműen a társadalmi, kulturális, szellemi stabilitás megőrzése, különösen traumatikus változásokkal teli időszakban.²⁹

A tradíciók a társadalmi kohéziót vagy az egy – valós vagy mesterségesen kialakított – csoporthoz való tartozást szimbolizálják, a felsőbbbséggel való viszonyt, annak intézményeit megalapozzák vagy legitimálják, fontos értékorientációt biztosítanak, amelynek célja a viselkedést meghatározó konvenciók és értékrendszerek szocializálása. Közvetítők lehetnek olyan társadalmi problémák megoldásában, amelyek a modernizáció folyamán jelennek meg vagy erősödnek fel. A nemzetépítés során pedig szimbólumokat és rituálékat biztosítanak.³⁰

A japán nemzeti identitás kialakításáról folyó diskurzus nem különbözött más hasonló diskurzusoktól, az a történelmi örökség, amelyre épült, és az a kultúra, amely meghatározta, viszont kifejezetten egyedi volt: a japán kulturális örökség.³¹

A modern nemzetállam nem tudna létezni bizonyos „nemzeti jelleg” nélkül, amely természetesen nem a jogosan vitatott „néplélekre” utal, hanem a közösség szükséges közös felfogására az azonos kultúra, közös értékek és hasonló

²⁷ Vlastos 1998: 12.

²⁸ Riegel 2000.

²⁹ Riegel 2000: 75.

³⁰ Hobsbawm 1992: 1–14.

³¹ Burgess 2010.

kulturális jellegzetességek terén. A „nemzeti identitás” valóban mesterségesen formált lehet, de kialakításában az adott népcsoport közös történelmének elemei hangsúlyosan szerepelnek, sőt, nélkülözhetetlenek. A nemzeti azonosság-tudat megteremtése – és ebben a történelem felhasználása – minden nemzet-államban hasonlóan ment végbe; különbség abban mutatkozik, hogy milyen motívumok kerültek a „nemzeti jelleg” megrajzolásába. A releváns szakirodalomban egyetértés látható abban a kérdésben, hogy különböző országokban hasonló módon használták fel az adott közösség történelmének eseményeit, személyeit, mítoszait egy közösnek érezhető kultúra megalkotására és legitimálására. A nemzeti történelmet a közös eredet, a közös történelem és mítikus történetek keveréke alkotja oly módon, hogy a mítoszok éppen olyan erővel hatnak, mint a történeti múlt. A japán „nemzeti jelleg” nem tartható különlegesnek; azonban az a történelmi anyag, amelyen alapul, és az a nemzeti kultúra, amelyet mindezzel (újra)alkottak, nagyon is egyedi. A kérdés természetesen az, honnan származott mindaz az egyedi kulturális elem, amely a Meiji-korban a japán nemzettudat jellegét meghatározta? Ahogyan az eddigiekben is láttuk, a japán modernizáció alapjait, eredőit, belső forrásait az előző korszakban, az Edo-korszakban fedezhettük fel – véleményem szerint erre a kérdésre is az Edo-kori viszonyok és fejlődés vizsgálata adhat választ.

A Meiji-kori Japán ideológiájával, történetével és kitalált tradícióival foglalkozó szakirodalom kevésbé beszél ezeknek a kitalált tradícióknak a lehetséges eredetéről vagy előképéről, mivel egyértelműnek veszik azok megkonstruált voltát. Másrészt, ezeknek a munkáknak éppen hogy az a céljuk, hogy a folytonosságot megkérdőjelezzék, és a hagyományként érzékelt elemekről bebizonyítsák, hogy modern kori konstrukciók, amelyeket csak az új hatalom legitimációja érdekében állítanak be hagyományként a politikai elit irányadó gondolkodói. A japán nemzetállam megteremtése (erős nemzeti érzéssel) a 19. század második felében, a Meiji-korban az európai fejlődési modellt követte, az alapját képező kulturális örökség viszont az előző, az Edo-korban alakult ki: a *Kokugaku* 国学 mozgalmával a 18–19. század folyamán. A *Kokugaku*val most kizárólag csak ebben az értelemben foglalkozunk: nem az elemzésén, irányzatain, tudósain stb. van a hangsúly, hanem a jelenség értelmezésén, jelentőségének és szerepének újabb dimenzióba helyezésén, a nemzetépítés szempontjából.³²

Japán esetében más ázsiai népekkel (pl. India, Kína) ellentétben a nemzet-tudat kialakítása (illetve annak kísérlete) nem a nyugati hatalmak megjelenése *után*, nem a nyugati eszmevilág megismerésének hatására, hanem már azt megelőzően megkezdődött. A *Kokugaku* az Edo-korban, a 18–19. században, a

³² A *kokugaku* irányzatáról magyar nyelven olvasható: Farkas 2012.

még elzárt országban kibontakozó kulturális mozgalom volt, amely az ősi japán nyelv, irodalom, mitológia, történelem és politikai ideológia újrafelfedezésével, tanulmányozásával, felelevenítésével és helyenként újrateremtésével (ezt akár az „*inventing tradition*” folyamatként is lehet értelmezni), meghatározta a japán kultúrát, a nemzeti jelleget, ezzel megkülönböztette azt a kínai (és minden más) kultúrától és néptől. Ez a folyamat, „a közösség elképzelése” (imaginig community) tehát még a *modernizáció előtt* lezajlott Japánban, és nem azután, annak eredményeként, hanem éppen annak elősegítőjeként. A *Kokugaku* tehát olyan művelődéstörténeti jelenség, amelynek hatása nemcsak az eszme-, hanem a politikátörténetben is kiemelkedő jelentőséggel bír. Nemcsak az akkori kulturális életet alakította át (amivel a több mint egy évezredes kínai kulturális hegemoniát szüntette meg), hanem meghatározta a japán nemzeti ideológiát is az elkövetkező évszázadokra. Ezzel az örökséggel a 19. század második felétől nyugatosodó, modernizálódó Japán meg tudta formálni sajátos japán identitását, mind Ázsiához (amitől ekkor elszakadni szándékozott), mind a Nyugathoz (amelyhez pedig csatlakozni kívánt) viszonyítva. Japán ezzel már modernizációja előtt elszakadt a kínai kultúrkörtől, megalkotta saját kulturális, majd nemzeti identitását.

A japán nemzettudat kialakulása nem a modernizációval kezdődött (amit a modernista nézet állít), hanem korábbi, kulturálisan meghatározott elemekkel, amelyeket a *Kokugaku* tudósok kutattak, vizsgáltak és népszerűsítettek a szélesebb népeesség körében is. A Meiji-kori tudósok a *Kokugaku* által megjelenített koncepcióból építkezhettek egy modern nemzetállam és nacionalizmus kialakításához, amely tehát nem egyszerűen csak a nyugati modell Japánra való alkalmazása volt, és nem is pusztán csak eszközként szolgált a modernizáció folyamán, hanem a közösség kulturális identitásának már létező (premodern) koncepcióját használta fel. A *Kokugaku*ról írott új, jelentős és új szemléletű munka³³ a *Kokugaku*t már a japán kulturális (nemzeti) identitás kialakításában játszott szerepe kapcsán vizsgálja.

Hogyan is válhatott a *Kokugaku* a modern nemzetépítés forrásává? Ennek a sokszínű, szerteágazó folyamatnak most csak egyik szeletét nézzük vázlatosan. A modern japán állam nemzeti ideológiájának kialakításában a legfontosabb az állami sintó és a császárkultusz témája. Mint láttuk, a kitalált tradícióknak bele kell illeszkedniük a közösség történelmi tapasztalatainak és kollektív memóriájának rendszerébe ahhoz, hogy a közösség elfogadja és internalizálja azokat.³⁴ A Meiji-korban a köznép a többség számára szinte teljesen ismeretlen sintó mítoszokat és a császárkultuszt azért tudta könnyen magáévá tenni, mert

³³ Burns 2003.

³⁴ Burgess 2010.

ezek az újítások a valamikori japán élet részének tűntek.³⁵ Az állami sintó esetében az erről szóló egyik legjelentősebb munka szerzője, Helen Hardacre figyelembe vette az állami sintó elméletének forrásait, és megvizsgálta a *Kokugaku* és a *Kokugaku* tudósok szerepét a sintó újraértelmezett megformálásában, elméletének kialakításában. (Igaz, nem foglalkozott részletesen az Edo-kori *Kokugaku*val, mivel egyszerűen nativizmusként értelmezte.) „A késői *Kokugaku* írók jelentős szerepet játszottak a *Bakumatsu* 幕末 (a Tokugawa 徳川 rendszer vége, 1853–1868) és a korai Meiji vallási életben, nagy hatást gyakorolva a sintó papságra és a kormány politikájának alakulására.”³⁶ „A *Bakumatsu* korabeli *Kokugaku* fő témája, a japán kultúra megtisztítása az idegen elemektől, összhangban volt a sintó papok buddhista egyházzal szembeni ellenérzésével.”³⁷

A sintó Edo-kori felelevenített kultuszának előzménye az Edo-korszak befelé forduló szellemisége, amelyben előtérbe került az „eredeti japán jelleg” kutatása. Ebben a törekvésben hamarosan felbukkant a sintó, mint az idegen hatásoktól mentes japán örökség megtestesítője. A kutatók arról írtak, hogy a japán tudósoknak saját népük történelmével és kultúrájával kellene foglalkozniuk, az idegen kultúrák helyett a saját kultúrájuk nagyságát kellene felfedezniük és hirdetniük. A japán klasszikusok tanulmányozására iskolát alapítottak, amelynek a *Kokugaku*, azaz „nemzeti tudományok” nevet adták,³⁸ mivel célja a japán kultúra tanulmányozása volt, főként annak kiderítése, milyen is lehetett az eredeti japán kultúra a külföldről érkezett befolyás előtt.³⁹

A *Kokugaku* újra felfedezte az ókori japán irodalmat, az ókori japán nyelvet, amivel lehetővé tette a japán klasszikusok megismerését. Az ókori nyelv megértésével az ősi japán gondolkodásmód megismerését, újjáélesztését szerették volna elérni. Úgy vélték, az eredeti japán nyelv rekonstrukciójával vissza lehet nyerni az ősi természetes állapotot. Az ősi értékek egyik legfontosabb eleme a kókokusugi, azaz a császári uralom alapelve (császárközpontú ország elve) lett. Véleményük szerint az ősi szövegek, ha megfelelően olvassák őket, feltárják az idegen hatásoktól még meg nem rontott ősi Japánt, amely természetes közösségként létezett, az uralkodó és az alattvalók olyan magától értetődő harmóniában éltek együtt egymással és az istenekkel, hogy nem volt szükség korlátozó elvekre és szabályokra, az uralmat erőszakkal megvalósító torzító törvényekre (mint amilyen a konfucianizmus). Az előtérbe helyezett ősi japán krónika, a *Kojiki* 古事記 (712) az „isteni korszak” leírásával – amely

³⁵ Kinzley 1991: xv–xvi.

³⁶ Hardacre 1986: 35.

³⁷ Hardacre 1986: 36.

³⁸ Earhart 1982: 143.

³⁹ Bary – Ryusaku – Keene 2001: 1–9.

tartalmazta a Japán-szigetek és a japán nép megteremtését, az istenek tetteit, köztük az első japán uralkodó, a Napistennő unokájának földre szállását – évszázadokra kanonizálta a japán eredetmítoszt, megfogalmazva benne a japánok „egyediségét” és „felsőbbrendűségét”.⁴⁰ A japán „nagyságot”, sőt a Kína feletti felsőbbrendűséget igyekeztek bizonyítani azzal, hogy mivel Japánban (Kínával szemben) egyetlen császári dinasztia uralkodik „az idők kezdete óta”, ez nyilvánvalóan a japán császári család isteni származása miatt van. A Japánt – és a világot – teremtő istenek saját leszármazottjukat küldték a földre a védelmük alatt álló nép vezetésére – Japán tehát az istenek földje.⁴¹

A középkorban (már a 13. századtól) sintó tudósok megpróbálták a sintót más vallások mintájára megszervezni és azokkal egyenrangúvá tenni.⁴² Így fenntartották, sőt, megerősítették a sintó teremtésmítoszt, a japán császár isteni eredetét (a sintó főistenség, a Napistennő egyenesági leszármazottja), és azt a tételt, miszerint a császár isteni személy, Japán pedig az istenek védelme alatt áll. A 17. századtól sintó teoretikusok sora bizonygatta a sintó „eredeti japán”, azaz nemzeti jellegét, és szorgalmazta tanulmányozását az „idegen hatásokkal” (buddhizmus, konfucianizmus) szemben. Arra, hogy mindez hogyan hatott a Kínához való hozzáállásra, és ebből következően a hozzá fűződő viszonyra, most csak utalni lehet. Az Edo-kori Japánban Kína képe átalakult, és ez alkotta az alapját a későbbi viszonyoknak, a modern Japán Kína-politikájának is.

Az Edo-korszakban tehát a japán klasszikusok iránti érdeklődés előtérbe helyezte a sintó ideológiáját, és ezzel egy olyan irányzat, majd mozgalom bontakozott ki, melynek célja – mai kifejezéssel élve – Japán identitásának megfogalmazása lett. A *Kokugaku* tudósok (elsősorban Motoori Norinaga 本居 宣長) a nyelvet (*Yamato kotoba* 大和言葉) tették meg a japán közösség alapjának,⁴³ az identitás legfőbb hordozójának, ami megkülönbözteti Japánt Kínától. A kulturális különbségre és a japán nép eredetére fókuszáltak, és egy új politikai szótárt és diskurzust teremtettek a császárra koncentrálnak. Ezek a stratégiák Japán új képét alakították ki.⁴⁴ A japán kulturális és társadalmi jellegzetességek központi témává váltak, azok hangsúlyozása a japán különbség megfogalmazását jelentette először Kína, majd ennek mintájára a nyugatiak japánbeli megjelenése után, a Nyugat ellenében. Ennek során a sintót is újrafogalmazták, így mindaz, amit ma ősi japán, sintó hagyománynak tekintünk, nagyrészt az Edo-kori *Kokugaku* tudósok munkásságának az eredménye. Mindez az Edo-kor végére (és a Meiji-kor elejére) az egész országban elterjedt

⁴⁰ Burns 2003: 68–101.

⁴¹ Earl 1964: 45.

⁴² Earhart 1982: 111–113.

⁴³ Bary – Ryusaku – Keene 2001: 9–35.

⁴⁴ Burns 2003: 220–23.

a városokban a szamurájok és a polgárság körében, sőt vidéken is, főként a sintó papság közreműködésével és a tehetős gazdák között. Sőt a késő Tokugawa-kori, vidéki származású *Kokugaku* tudósok még külön elméletet is alkottak a vidéki élet, a mezőgazdaság fontosságáról.⁴⁵

Az ősi japán kultúra iránti érdeklődés nemcsak a filológiai, nyelvészeti és irodalmi kutatásokat, az ősi krónikák újrafelfedezését és tanulmányozását lendítette fel, hanem a japán nemzeti érzés kialakulását is elősegítette. A tudományos érdeklődés és kulturális irányzat politikai mozgalommá vált. A *Kokugaku* a sintót tekintette az igaz japán vallásnak, meg kívánta tisztítani azt idegen elemeitől. Ezáltal a sintó ideológiájának elemei kezdtek megjeleni a politikai gondolatokban is, legfőképpen a császársággal kapcsolatban. A 19. században Hirata Atsutane 平田 篤胤 népszerűsítette mindezt, aki fontos rendszerező és propagandista volt, neki és követőinek köszönhetően terjedt el a *Kokugaku* széles körben a 19. század elején.⁴⁶ A *Kokugaku* tudósok elméletei a japán aranykor felelevenítésére irányuló mozgalmat inspiráltak, és ezzel a császári uralom visszaállításához vezető utat segítették elő. A császári uralom restaurációját a sógunátus megszüntetésével kívánták elérni.⁴⁷ Többek között mindez hozzájárult a Tokugawa-rendszer bukásához, a Meiji átalakulás sikerességéhez és az erős nemzetállam kiépítéséhez.

A *Kokugaku* gondolkodói befolyásolták a Meiji-kormányzat politikáját, főként a sintó, az állami sintó és a *kokutai* 國體 (illetve újabb írásmóddal 国体) doktrína esetében. Mindez a mai napig jelen van a japán nemzeti identitásról folyó diskurzusban.

A *Kokugaku* eszmeiség a 19. század első felében nagy intellektuális vitát keltett Japánban. Különösen a konfuciánus tudósok támadták erősen, de az egyik jelentős konfuciánus központ tudósai mégis elméletükbe emelték annak elemeit. *Mito* 水戸 tartomány a sóguni Tokugawa család egyik ágának birtoka volt, ahol a korszak neokonfuciánus tudományosságának egyik fontos központját hozták létre.⁴⁸ A historiográfiai kutatások és forráselemzések során a szigorú konfuciánus tudományosság alaposságával dolgozó *Mito* tudósok is ugyanazokkal a szövegekkel foglalkoztak, mint a *Kokugaku* tudósai. És bár más indítatással (a történelem konfuciánus felfogása alapján racionális rendezőelvet és ok-okozati viszonyt feltételező értelmezéssel), de mégis a *Kokugaku* nézeteihez hasonló következtetésekre jutottak.⁴⁹ Az ókori szövegekből itt is megjelent a japán császárság isteni eredete és annak ezáltal megkérdőjelezhe-

⁴⁵ Harootunian 1989: 207.

⁴⁶ Harootunian 1989: 199–204.

⁴⁷ Bellah 1985: 102.

⁴⁸ Harootunian 1989: 182–198.

⁴⁹ Beasley 1985: 50–53.

tetlen legitimitása, a japán nép egyediségének a koncepciója. Így a *Mitogaku* 水戸学 körében is kialakult az a nézet, hogy törekedni kell a császárt megillető tisztelet „helyreállítására”: a „*son nō*” 尊皇 (tisztelet a császárnak) jelszó fejezte ki ezt a törekvést. Ugyancsak itt jelent meg konfucianus, sintó és egyéb elemekből kialakítva egy másik kulcskoncepció is, amely Japán modern történelmének egyik legfontosabb eszmeiségét adta (1945-ig): a *kokutai* 国体 („nemzettest”, nemzeti egység) fogalma Japán különleges egységét jelölte a császár által vezetett nép egy testként való megjelenítésével, így jelentése magában foglalta a nemzeti egység, nemzeti identitás, nemzeti lényeg értelmezéseket is.⁵⁰ Így az eredetileg a Tokugawa-rendszer hivatalos ideológiáját képviselő iskola, a *Mitogaku* már a 19. század első felére létrehozta a sógunátus elleni támadások fontos ideológiai alapját,⁵¹ amelyet aztán a Tokugawák ellenfelei fel tudtak használni az ellenük való „nemzeti” összefogásban.

Amikor az 1850-es évektől kezdve megjelentek a japán partoknál az ország megnyitását követelő amerikai, angol, francia és orosz hajók, nyilvánvalóvá vált a Nyugat technikai fölénye, s egy idő után az is, hogy ezzel Japán – akkori viszonyaival – nem szállhat szembe. 1853-tól 1868-ig tartottak a belső viták, hatalmi küzdelmek és néhol katonai összecsapások azzal kapcsolatban, hogy milyen politikát folytasson az ország ebben a válságos helyzetben. Ebben a tizenöt évben fontos szerephez jutott mindaz a szellemi-kulturális irányzat és ideológia, amely a megelőző évszázadban alakult ki.⁵² A sógunátus ellen lázadó tartományok (vezetőik a régi Tokugawa ellenfelek voltak) éppen ezeknek az ideológiáknak köszönhetően tudták a különböző erőket a Tokugawák ellen egyesíteni: a császári hatalom visszaállításának programja – mint az ország egységének helyreállítása – a Tokugawák leváltását jelentette.⁵³ A *sonnō jōi* 尊皇攘夷 („tisztelet a császárnak, az idegenek kiűzése”) jelszava az addigi ideológiai irányzatokból született: a császári uralommal – amelyet a sógun bitorolt eddig – lehet az egységet megvalósítani. És ugyanez az ideológia volt az, amely az egyáltalán nem vesztes pozícióban lévő Tokugawákat – akik még mindig az ország legerősebb hadseregével rendelkeztek, elkezdtek nyugati módon fegyverkezni és modernizálódni, és francia szövetségeseik révén külföldi támogatóik is voltak – mégis arra bírta, hogy a legfontosabb hatalmi összetevő, a legitimitáció hiányában (hiszen a császárhoz hű erőkkkel kellett

⁵⁰ Aizawa Seishisai 会沢正志齋, a *Mitogaku* egyik vezető tudósa népszerűsítette 1825-ben *Shinron* 新論 (Új ideológia) című értekezésében, amelyben a *sonnō* kifejezést is bevezette. Bary – Ryusaku – Keene 2001: 90–93.

⁵¹ Harootunian 1989: 189.

⁵² Webb 1965: 167–192, 169.

⁵³ Hunter 1989: 163.

volna polgárháborúba bocsátkozniuk a császár ellenében!) visszavonuljanak a küzdelemtől.

A császárság hatalmának visszaállítása programjával 1868-ban uralomra került szamurájcsoporthoz az uralkodó politikai elit, a szamuráj réteg folytonosságát jelentette, bár személyi változások természetesen történtek.⁵⁴ A modernizáció elején, az 1860–70-es években Japán igyekezett mindent átvenni a Nyugattól (beleértve az eszméket, a kulturális áramlatokat, művészeti stílusokat), az 1880-as évektől viszont egyre jobban érvényesült a „nyugati technológia, japán szellem” jelszóval kifejezett törekvés, hogy Japán nemzeti jellegét és szellemiségét erőteljesen védelmezze. Az 1890-es *Császári leirat az oktatásról* (melyet minden elemistának meg kellett tanulnia) ismét a konfuciusz etikára épített, és a hagyományos japán erényeket nevezte meg a legfontosabb alapelveknek az oktatás és nevelés számára: alattvalói hűség, fiúi tisztelet, harmóniára való törekvés, szerény és mértékletes magaviselet, szorgalmas tanulás és munkavégzés, erkölcsös élet, a törvények tisztelete, a haza iránti önfeláldozó szeretet.⁵⁵

A Nyugatot tanulmányozó japán szakemberek számára hamar nyilvánvalóvá vált a kereszténység (azaz a vallás) ideológiai fenntartó szerepe az állam és polgárainak életében. Ez a felismerés vezetett arra a törekvésre, hogy egy az államszervezetet erősítő, ugyanakkor kellőképpen „japán” vallást alakítsanak ki.⁵⁶ Így lett a sintó – eredeti jellegétől ekkorra már teljesen eltérően – államvallássá deklarálva. Első lépésben a sintót elkülönítették a vele évszázadok óta összefonódott buddhizmustól⁵⁷ (amely nem eredeti japán), majd a meglévő szentélyek megszervezésével és rangsorolásával megteremtették az így önállóvá vált vallás intézményrendszerét.⁵⁸ A sintó államvallás három nagy tanítása egységesen hű alattvalókká szándékozott formálni az ország lakosságát, és a császár mint istenség vallásos tiszteletét is megerősítette. Egy 1870-es proklamáció szerint a japán nemzetet az istenek (kamik) alapították, és azóta is az isteni származású töretlen vonalú császári család örizte meg az állam és a vallás egységét.⁵⁹

Mindezt 1889-ben Japán első alkotmánya is tartalmazta, amelynek alaptétele a császár isteni származása, szent és sérthetetlen volta, valamint minden hatalom forrásaként való megjelenítése volt (1947-ig volt érvényben). Az 1868-as Meiji-átalakulás után a modern ideológusok a *Kokugaku* terminológi-

⁵⁴ Bitō 1985: 78–96.

⁵⁵ Hirakawa 1989: 495–498.

⁵⁶ Earhart 1982: 152–159.

⁵⁷ Tamura 2000: 156–158.

⁵⁸ Hardacre 1986: 29–63.

⁵⁹ Earhart 1982: 152.

áját és fogalmait használták fel arra, hogy létrehozzák Japán és a császári uralom új ideológiáját, Japán identitását, amely mind Ázsiától, mind a Nyugattól megkülönböztette az országot. Mindezt ősi japán hagyományként fogalmazták meg, noha nagyrészt „felújított” vagy „modernizált tradíció”⁶⁰ volt, amely a japán császári mitológiából, a nyugatiaktól átvett abszolút uralkodó fogalmából és a konfucianus etikából származott, és minden archaikus jellege ellenére tulajdonképpen egy modern nemzettudatot, sőt egy egyre erősebb nacionalizmust jelenített meg. Nem restaurációról volt szó – noha a császári uralom „visszaállítását” hangsúlyozták –, hanem egy új hatalmi mechanizmusról, amelyben az új politikai-gazdasági elit a császárra hivatkozva kormányzott. Ez a császárközpontú egységes nemzet (*kokutai*) jelent meg az oktatásban, az államvallás eszmeiségében, a politikai ideológiában, a propagandában; nemzedékek nőttek fel ezen egészen 1945-ig.⁶¹

A második világháború után széles körben elterjedt az a nézet, amely szerint a *Kokugaku* jelentősen hozzájárult az 1930–1940-es évek japán militarizmusának és „fasizmusának” kialakulásához, sőt, szellemi eredetének tekinthető. Értékelése éppen ezért sokáig nagyon negatív volt, a japán szélsőséges nacionalizmus, a felsőbbrendűséget hirdető, rasszista japán militarizmus és imperializmus ideológiájaként tartották számon. Az utóbbi évtizedben újabb szempontok jelentek meg a *Kokugaku* értékelésében is. Régebben inkább csak a *Kokugaku* kulturális – nyelvészeti, irodalmi, történelmi kutatásainak – eredményeit értékelték, azt, hogy a *Kokugakuból* született a Meiji-korban a modern japán bölcsészettudomány (nyelvészet, irodalomtudomány, történettudomány, de még a néprajz is),⁶² ugyanakkor ideológiai, szellemi hozadékát negatívan kezelték, mint a japán nacionalizmus kialakítóját. Az újabb szakirodalomban azonban megjelennek már olyan vélemények és tanulmányok is, amelyek a *Kokugakut* a nemzetépítés kezdetének tekintik.⁶³ Ezek szerint a *Kokugaku* tudósai és ideológusai a közösség létező kulturális tartalmainak, elemeinek felhasználásával és fejlesztésével egy tudatos, modern nemzettudatot építettek.⁶⁴ Ebben a megközelítésben a közösségen van a hangsúly, azaz az Edo-kori létező (lényegében feudálisnak tekinthető) társadalmi és politikai rendtől független, azon átívelő, sőt, azzal bizonyos mértékben ütköző közösségi formákat, kapcsolódásokat hoztak létre az ősi japán szövegek értelmezésével. Olyan elválasztó megkülönböztetések, mint a társadalmi réteg és a regionális kötöttség, és olyan létező kollektív keretek, mint a tartományok, városok és falvak he-

⁶⁰ Hardacre 1989: 42–58.

⁶¹ Earhart 1982: 156.

⁶² Uchino 1983.

⁶³ Burns 2003.

⁶⁴ Burns 2003: 225.

lyett, a *Kokugaku* ideológusok működésének köszönhetően a „japánság” egy individuális és kulturális (közös) identitás forrása lett.⁶⁵ A feudális társadalom széttagoltságát, elkülönített kötöttségeit egy új közösségi identitás, a közös nemzethez való tartozás érzésével váltotta fel – egy olyan nemzettudattal, ami lehetővé tette a modern fejlődést Japánban.

Az a tézis, hogy a koraújkori (azaz az Edo-kori) Japánban létezett a kulturális egység alapján álló japán nemzeti identitás, már több kutatónál is megjelent a szakirodalomban.⁶⁶ A modernista felfogás a *Kokugaku* mozgalmát *nativizmus*ként értelmezi (az utóbbi évek szakirodalmá nagyrészt ekként foglalkozott a *Kokugaku*val),⁶⁷ bár ezt illetően is vannak különböző vélemények.⁶⁸ A *nativizmus* klasszikus értelmezése szerint olyan szellemi-kulturális (akár politikai) mozgalom, amely valamilyen valós vagy vélt külső fenyegetésre (ez lehet külső hatalom kulturális fölénye és terjeszkedése is) válaszul a hazai, „bennszülött”, saját kultúra védelmét, felélesztését, művelését, terjesztését tűzi ki célul.⁶⁹ Nyilvánvalóan a *Kokugaku* egyes elemeire illik ez a meghatározás, de nem mindegyikre (ennek részletezésére itt most nincs mód), azaz a *Kokugaku* ennél részben jóval szélesebben értelmezett kulturális irányzat volt (irodalmi, nyelvészeti, történeti kutatásaival, költészeti és esztétikai, sőt filozófiai tanulmányaival), másrészt az időhatárokat, körülményeket és célkitűzéseket tekintve jóval korlátozottabb.

A Japánban kétségtelenül az ókortól létező *nativizmus* véleményem szerint nem azonosítható a *Kokugaku*val. A *Kokugaku* irányzat és mozgalom kialakulásának és működésének idején Japánt éppen nem fenyegette külső hatalom, így annak motivációja véleményem szerint nem a védekezés volt elsősorban, hanem az önmeghatározás: a „japánság”, a japán nemzet identitásának definiálása. A későbbiekben, a Meiji-kori modernizálódás folyamán erre lehetett támaszkodni, immár valóban „védekezésként” a külső hatalmak szellemi-kulturális térfoglalása ellen. Szellemi-ideológiai alapot adott a japán identitás megfogalmazásához és megőrzéséhez akkor, amikor Japán új keretek között, a nyugati értékrend szerint határozta meg magát. Egy létező történeti és kulturális örökségnek (a japán tradícióknak) válogatott, hangsúlyozott elemeit láthatjuk ebben a folyamatban, amelyeket a hatalom, a modern nemzetállam megteremtése, megszilárdítása, erősítése érdekében kiválogatott, majd igazán lényeges különbségként a nem hangsúlyozott hagyományokhoz képest: intézménye-

⁶⁵ Burns 2003: 220.

⁶⁶ Yoshino 1998: 151–152, Watanabe 2012: 275–278.

⁶⁷ Harootunian 1988, Flueckiger 2011, McNally 2005. Bár McNally hangsúlyozza, hogy a *nativizmus* nem egyenlő a *Kokugaku*val, csak annak bizonyos irányzataival.

⁶⁸ Breen 2000, Teeuwen 2006.

⁶⁹ Teeuwen 2006: 227.

sített. Ez a folyamat valóban tudatos volt, de nem idegen, „kitalált”, hanem „felújított” japán tradíciókon alapult. Japán modernizációjának folyamatában – bármennyire is főként a „nyugati modell” követését jelentette – a japán kulturális örökség meghatározónak bizonyult, és talán éppen ez a körülmény különbözteti meg Japán 19–20. századi fejlődését Kelet-Ázsia más népei történetének alakulásától.

HIVATKOZOTT SZAKIRODALOM

- Ambaras, David R. 1999. „Mirror of modernity. Review by David R. Ambaras.” H-Japan (September, 1999), H-Net Reviews. <https://www.h-net.org/reviews/showrev.php?id==> (utolsó letöltés: 2014. május 30).
- Anderson, Benedict 1991. *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London: Verso.
- Bary, Wm. Theodore de – Ryusaku Tsunoda – Keene, Donald (eds.) 2001. *Sources of Japanese Tradition. II*. New York: Columbia University Press.
- Beasley, William G. 1985. *The Modern History of Japan*. London: Weidenfeld and Nicolson.
- Bellah, Robert Neelly 1985. *Tokugawa Religion. The Cultural Roots of Modern Japan*. New York – London: Free Press.
- Bellah, Robert Neelly 2003. *Imagining Japan. The Japanese Tradition and its Modern Interpretation*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
- Bitő, Masahide 1985. „Bushu and the Meiji Restoration.” *Acta Asiatica* [Bitő Masahide (ed.) *The Samurái*] 49: 78–96.
- Breen, John 2000. „Nativism Restored.” *Monumenta Nipponica* 55.3: 429–439.
- Breuilly, John 1993. *Nationalism and the State*. Manchester: Manchester University Press.
- Burgess, Chris 2010. „The ‘Illusion’ of Homogeneous Japan and National Character: Discourse as a Tool to Transcend the ‘Myth’ vs. ‘Reality’ Binary.” *The Asia-Pacific Journal* 9–1–10, March 1, 2010. <http://japanfocus.org/-chris-burgess/3310> (Utolsó letöltés: 2013. június 16).
- Burns, Susan L. 2003. *Before the Nation: Kokugaku and the Imagining of Community in Early Modern Japan*. Durham: Duke University Press.
- Chakrabarty, Dipesh 1998. „Afterword revisiting the Tradition/Modernity Binary.” In: Vlastos, Stephen (ed.) *Mirror of Modernity: Invented traditions of Modern Japan*. Berkeley – Los Angeles: University of California Press, 285–297.
- Connor, Walker 1994. *Ethnonationalism: The Quest for Understanding*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- Duus, Peter 1998. *Modern Japan*. Boston: Houghton Mifflin.
- Earhart, H. Byron 1982. *Japanese Religion: Unity and Diversity*. Belmont, California: Wadsworth.
- Earl, David Magarey 1964. *Emperor and Nation in Japan; Political Thinkers of the Tokugawa Period*. Seattle: University of Washington Press.
- Farkas Ildikó 2012. „Kokugaku: Kulturális irányzat és politikai mozgalom.” In: Bertényi Iván – Géra Eleonóra – Richly Gábor (szerk.) „*Taníts minket úgy számlálni napjainkat...*” *Tanulmányok a 70 éves Kósa László tiszteletére*. Budapest: ELTE Eötvös kiadó, 149–165.
- Farkas, Ildikó 2013. „The Japanese Nation Building in European Comparison.” *Acta Asiatica Varsoviensia* 26: 85–107.
- Farkas Ildikó 2013a. „A japán modernizáció előzményeiről.” *Világtörténet* 2013/2–3: 165–194.

- Flueckiger, Peter 2011. *Imagining Harmony: Poetry, Empathy, and Community in Mid-Tokugawa Confucianism and Nativism*. Stanford: Stanford University Press
- Fukutake, Tadashi 1989. *The Japanese Social Structure*. Tokyo: University of Tokyo Press.
- Gellner, Ernest 2006. *Nations and Nationalism*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Gergely, Attila – Kodzsima Rió 2008: „A japán modernizációs vitáról.” *Chubu International Review* 3: 267–280.
- Gordon, Andrew 2003. *A Modern History of Japan: From Tokugawa Times to the Present*. Oxford: Oxford University Press.
- Hardacre, Helen 1986. „Creating State Shintō: The Great promulgation Campaign and the New Religions.” *Journal of Japanese Studies* 12.1: 29–63.
- Hardacre, Helen 1989. *Shintō and the State, 1868–1988*. Princeton: Princeton University Press.
- Harootunian, H. D. 1989. „Late Tokugawa culture and thought.” In: Jansen, Marius B. (ed.) *The Cambridge History of Japan. V. The Nineteenth Century*. Cambridge: Cambridge University Press, 168–252.
- Harootunian, Harry D. 1988. *Things Seen and Unseen: Discourse and Ideology in Tokugawa Nativism*. Chicago: University of Chicago Press.
- Hirakawa, Sukehiro „Japan’s Turn to the West.” In: Jansen, Marius B. (ed.) *The Cambridge History of Japan. V. The Nineteenth Century*. Cambridge: Cambridge University Press, 432–499.
- Hobsbawm, Eric 1992. „Inventing Traditions.” In: Hobsbawm, Eric – Ranger, Terence (eds.) *The Invention of Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press, 1–14.
- Hobsbawm, Eric – Ranger, Terence (eds.) 1992. *The Invention of Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hunter, Janet E. 1989. *The Emergence of Modern Japan*. London: Longman.
- Ichikawa, Midori 2000. *Invented Tradition in Shinto: a New Construction of the Emperor as a God of the State*. Bloomington: Indiana University Press.
- Jansen, Marius B. (ed.) 1989. *The Cambridge History of Japan V*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Jansen, Marius B. et al. (eds.) 1986. *Japan in Transition. From Tokugawa to Meiji*. Princeton: Princeton University Press.
- Jansen, Marius B. 2000. *The Making of Modern Japan*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Katsuhisa, Moriya 1990. „Urban networks and Information networks.” In: Nakane Chie – Ōishi Senzaburō (eds.) *Tokugawa Japan. The Social and Economic Antecedents of Modern Japan*. Tokyo: University of Tokyo Press, 97–124.
- Kinzley, W. Dean, 1991. *Industrial Harmony in Modern Japan: The Invention of a Tradition*. London: Routledge.
- Levi, Nicolas 2013. „Confucianism in South Korea and Japan: Similarities and Differences.” *Acta Asiatica Varsoviensa* 26: 185–195.
- McNally, Mark 2005. *Proving the Way: Conflict and Practice in the History of Japanese Nativism*. Cambridge, MA: Harvard University Asia Center.
- Morishima, Michio 1994. *Why Has Japan Succeeded? Western Technology and the Japanese Ethos*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Nakane, Chie 1972. *Japanese Society*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
- Nakane, Chie – Ōishi Shinzaburo 1990. *Tokugawa Japan. The Social and Economic Antecedents of Modern Japan*. Tokyo: University of Tokyo Press.
- Nosco, Peter 1990. *Remembering Paradise: Nativism and Nostalgia in 18th Century Japan*. Cambridge, MA: Harvard University Asia Center.

- Notehelfer, F.G. 1999. „Review of *Mirror of Modernity: Invented Traditions of Modern Japan*. Ed. Stephen Vlastos. University of California Press, Berkeley, 1998. xviii. 328 pages.” *Journal of Japanese Studies* 25.2: 432–438.
- Riegel, Klaus-Georg 2000. „Inventing Asian traditions.” *Development and Society* 29.1: 75–96.
- Smith, Kerry 2000. „Review of Stephen Vlastos (ed.), 1998. *Mirror of Modernity: Invented Traditions of Modern Japan* (1998), xviii + 328. (University of California Press, Berkeley).” *Social History* 25.1: 119–121.
- Szerdahelyi G. István 2007. „A japán modernizáció historiográfiája.” In: Szerdahelyi István – Wintermantel Péter (szerk.) *Japanológiai körkép*. Budapest: ELTE Eötvös kiadó, 43–58.
- Tamura, Yoshino 2000. *Japanese Buddhism: A Cultural History*. Tokyo: Kosei Publishing.
- Teeuwen, Mark 2006. „Kokugaku vs. Nativism.” *Monumenta Nipponica* 61.2: 227–242.
- Tipton, Elise K. 2002. *Modern Japan. A Social and Political History*. London–New York: Routledge.
- Uchino Goro 1983. „Early Modern Kokugaku (National Learning) and the New Kokugaku: Their Growth and Significance.” In: *Cultural Identity and Modernization in Asian Countries: Proceedings of Kokugakuin University Centennial Symposium*. Institute for Japanese Culture and Classics. Tokyo: Kokugaku in University. <http://www2.kokugakuin.ac.jp/ijcc/wp/cimac/uchino.html>, Utoljára letöltve: 2012. június 12.)
- Vlastos, Stephen (ed.) 1998. *Mirror of Modernity: Invented Traditions of Modern Japan*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
- Waswo, Ann 1996. *Modern Japanese society 1868–1994*. Oxford and New York: Oxford University Press.
- Waswo, Ann 2005. „Review of Stephen Vlastos (ed.), 1998. *Mirror of Modernity: Invented Traditions of Modern Japan* (1998), xviii + 328. (University of California Press, Berkeley).” *Monumenta Nipponica* 54.1: 133–135.
- Watanabe, Hiroshi 2012. *A History of Japanese Political Thought*. Tokyo: International House of Japan.
- Webb, Herschel 1965. „The Development of an Orthodox Attitude Toward the Imperial Constitution in the Nineteenth Century.” In: Jansen, Marius B. (ed.) *Changing Japanese Attitudes toward Modernization*. Princeton: Princeton University Press, 167–192.
- Yamamoto, Shichihei 1992. *The Spirit of Japanese Capitalism and Selected Essays*. Lanham: Madison Books.
- Yoshino, Kosaku 1998. „From Ethnie to Nation: Theoretical Reflections on Nationalism.” In: Sonoda, Hidehiro – Eisenstadt, S.N. (eds.) *Japan in Comparative Perspective*. Kyoto: International Research Centre for Japanese Studies, 147–155.

KÍNAI PECSÉTEK A 18–19. SZÁZADI ÍRORSZÁGBAN: ORIENTALIZMUS AZ ŐSHAZAKUTATÁS SZOLGÁLATÁBAN¹

1850-ben az Ír Királyi Régészeti Társaság éves gyűlésén előadás hangzott el egy sor kínai porcelánpecsétről, amelyeket a megelőző 80 évben találtak Írország területén. Összesen körülbelül hatvan pecsét került elő a sziget különböző részeiről, Belfasttól egészen az északi Corkig. A pecsétek nem pusztán egymástól távol eső vidékeken bukkantak fel, hanem egyben a lehető legkülönösebb helyeken is: gyümölcsösben, barlangban, mocsárban stb. A leleteket akkoriban nemigen tudták megmagyarázni, és amikor kiderült, hogy a rajtuk lévő feliratok kínai pecsétírással íródtak, megindult a találgatás, hogy miként kerülhettek az országba ezek az „ősi” mütárgyak. A korabeli feltevések szerint a pecséteket vagy a föníciaiak hozták magukkal, vagy a kalandozásaik során feltehetőleg Kínát is megjárt ősi ír törzsek, esetleg a Szentföldre zarándokló középkori szerzetesek. De minden magyarázatban központi szerepet játszott az Írország és a Kelet közötti kapcsolat, amit a 19. században mind az ír nacionalizmus, mind az angol kolonializmus képviselői történelmi ténynek tekintettek. Mindkét fél – még ha más és más indítatásoktól vezérelve is – meg volt győződve arról, hogy az ír kultúra eredetét Európán kívül kell keresni, messze a nyugati civilizáció határain túl.

A pecsétek régiségét kétségbe vonó szakemberek véleményét elnyomta a nagyközönség lelkesedése, akik a leleteket mint „az utóbbi idők egyik legnagyobb régészeti felfedezését” üdvözölték, és bennük az Írország és az ókori Kelet közötti rég elveszett kapcsolat bizonyítékát látták. Bár az a néhány orientalista, akinek véleménye pedig leginkább perdöntő kellett volna, hogy legyen az ügyben, kételyét fejezte ki a leletek ősi voltát illetően, senki sem hallgatott rájuk, és így az írországi kínai pecsétek fokozatosan a világ nagy megoldatlan rejtélyeinek egyikévé nőttek ki magukat.

¹ Jelen tanulmány először angol nyelven jelent meg (“The story of the Chinese seals found in Ireland.” *Journal of the Royal Asiatic Society*, Series 3, 18.4 [2008], 465–479). A benne bemutatott tudománytörténeti eset azonban magyar szempontból különösen érdekes, mivel a Kelet iránti romantikus sóvárgás jelensége Magyarországon sem volt ismeretlen.

A pecsétek egy része még ma is megtekinthető az Ír Nemzeti Múzeumban (National Museum of Ireland, Dublin). Mai ismereteink fényében viszonylag pontosan megállapítható, hogy a tárgyak a 17–18. században készültek a Fujian 福建 tartománybeli Dehua 德化 város porcelánműhelyeiben. Így bár ma is az antikvítás kategóriájába tartoznak, mégis sokkal későbbiek, mint ahogy azt az ókori kínai–ír kapcsolat hívei tudni vélték. És bár a feliratokat tényleg a kétezeréves múltra visszanyúló pecsétírással vésték a porcelánkockák aljába, az is tény, hogy a kínaiak ugyanezt az írástípust használták a pecséteken a későbbi korokban is, egészen a mai napig. Ezért is hívják ezt az írásformát nyugaton pecsétírásnak.

Jelen tanulmány elsősorban nem magukkal a leletekkel foglalkozik, hanem inkább azt szeretné megvizsgálni, hogy miként értelmezték őket félre a 19. századi Írországbán. Azt szeretném bemutatni, ahogy a messzi földről származó emléktárgyakat szándékosan félremagyarázták a korabeli intellektuális trendek igazolására, illetve hogy milyen mértékben nem hallgatott senki sem azok véleményére, akik szakértelmükkel hozzá tudtak szólni a témához.

1

Az írországi antik piacon a 18. század végétől kezdve apró porcelánkockák bukkantak fel kiolvashatatlan felirattal a talpazatukon. Amennyire ez ma nyomon követhető, az első pecsétet egy tőzegvágó munkás találta 1780-ban egy tőzeglápban, nem messze a Queen's megyebeli Mountrathtól. Az ezt követő évtizedekben újabb példányok kerültek elő az ország különböző részeiről: egy barlangból Cork kikötőjénél, Kirkcassockban (Down megye) egy gyümölcsfa gyökerei közül, a Dublin melletti Clonliffe Parade-ből, a szántásból Burriskaneben (Tipperary megye), Clonard (Meath megye) mellett a Boyne-folyó medréből kavicsbányászás közben, és így tovább. 1853-ig már több mint 50 darabot sikerült összegyűjteni belőlük országszerte. A leletek mind fehér, apró porcelánkockák voltak, tetejükön egy ülő helyzetben ábrázolt állatfigurával. Kinézetük hasonlósága egyértelműen arra utalt, hogy valaha egy sorozat részei voltak, még ha egymástól több száz kilométeres távolságban találták is őket.

További érdekesség, hogy a leletek ugyan az ország legkülönbözőbb vidékein bukkantak elő, de csakis Írország területén belülről, így egyetlen egy példány sem került elő Angliából vagy Európa más részéről. Természetesen ez is közrejátszott abban, hogy a pecsétek egy ősi ír–kínai kapcsolat bizonyítékaként váltak ismertté, hiszen az írek más nyugat-európai népektől eltérően ázsiai eredetűnek vallották magukat.

A pecsétekkel kapcsolatos első írásos feljegyzés az *Anthologia Hibernica* nevű tudós lap 1793-as évfolyamában jelent meg, ahol egy olvasói levélben

valaki segítséget kért egy pecsét (lásd. 1. ábra) megfejtéséhez.² Első ránézésre a felirat nem is tűnik kínainak, és megfejtése csak későbbi reprodukciók alapján lehetséges. Ezért is meglepő, hogy a lenyomatot beküldő olvasó felismerte, hogy kínaiul íródott.



1. ábra. Az első, nyomtatásban közölt pecsét lenyomata az *Anthologia Hibernica* 1793-as évfolyamában. A kép az óramutató járásával ellentétesen 90 fokos szögben elforgatva lenne helyesen tájolva, bár ezt akkoriban természetesen még senki sem tudta. A felirat a *song* 頌 („dicsőítés, himnusz”) írásjegyet tartalmazza, ami itt valószínűleg személynév lehet.

Ezt követően még több pecsét került elő, és az 1830-as években két lelkes műgyűjtő – Joseph Huband Smith és Joseph William Murphy – komolyan kezdett velük foglalkozni, lenyomatot készítve minden hozzáférhető példányról. Smith és Murphy kezdetben külön-külön dolgoztak, de egy idő után összefogtak, s az évtized végére együttesen már több mint egy tucat példányt sikerült összegyűjteniük.

1839 decemberében Smith előadást tartott a Royal Irish Academy gyűlésén, ahol többek között egy eredeti pecsétet és néhány gyantából öntött másolatot is bemutatott. A hallgatóság figyelmét felhívta arra, hogy a tárgyak külsejüket tekintve nagyon hasonlítanak egymásra: mindegyikük szabályos kocka alakú volt, tetejüket állatfigura (valószínűleg majom) díszítette,³ ugyanakkor a pecsétek aljába vésett feliratok különböztek. Smith a francia Abel Rémusat, a neves Kelet-kutató kínai nyelvleírására hivatkozott,⁴ amikor felvetette, hogy a feliratok azokkal az ősi kínai írásjegyekkel íródtak, amelyek használata Konfuciusz idejére nyúlik vissza, aki pedig elvileg az i. e. 6. században élt. Ennek fényében Smith arra a következtetésre jutott, hogy a tárgyak az ókorból származnak, figyelmen kívül hagyva azt a tényt, hogy bár a pecsétírás valóban ennyire régi hagyományokra nyúlik vissza, a kínaiak azonban pecsétjeiken azóta is ezt az írásformát használják. Ez az egyszerű félreértés fordulópontot jelentett a leletek megítélésében, mert ettől kezdve már több mint 2000 éves műtárgyaknak tekintették őket.

² *Anthologia Hibernica* (1793 április) 284.

³ Smith 1841: 382.

⁴ Rémusat 1822.

Természetes, hogy ennyire régi kínai műtárgyak felbukkanása Írországból magyarázatot igényelt. Smith felvetette, hogy azok „valószínűleg Keletről kerültek ide, azokkal a fegyverekkel, ékszerekkel és egyéb árucikkkel egyetemben, amelyeket az ókor nagy kereskedői, a föníciaiak hajóikon hoztak magukkal, hiszen ezek a mi kikötőinket is jól ismerték.” A pecsétek rejtélyét Smith ezenkívül összefüggésbe hozta azokkal az apró, kínai feliratos vázákkal is, amelyeket állítólag akkoriban találtak egyiptomi sírokban Koptosz és Théba környékén. Egy-két ilyen porcelán üvegcsét 1828 körül fedezett fel Rosellini professzor egyiptomi tanulmányútja során egy i. e. 1800–1100-ra datált sírban.⁵ Később más utazók is – mint például John Gardner Wilkinson – hasonló tárgyakkal tértek vissza.

A Wilkinson által gyűjtött vázákat Sir John F. Davis megvizsgálta, és az egyiket publikálta is *The Chinese* (A kínaiak) című könyvében (2. ábra). Davis egyben felhívta az olvasók figyelmét, hogy ezek a típusú tárgyak továbbra is népszerűek voltak Kínában, és kételyét fejezte ki azzal kapcsolatban, hogy ilyesmik valóban előkerülhetnek ókori egyiptomi sírokból.⁶ Öt évvel később Davis három újabb, hasonló jellegű porcelánváza képét közölte, és ezúttal már nyíltan síkra szállt azok régisége ellen: „A tárgyak ősi eredete ellen elsősorban a rajtuk látható *írásjegyek alakja* tanúskodik, melyek a kínaiak véleménye szerint nem lehetnek nagyon régiek.”⁷ Kompromisszumként Davis úgy vélte, hogy a leletek legfeljebb a római időig vezethetők vissza, pontosabban Egyiptom és az arabok közötti kereskedelmi kapcsolatok koráig. Néhány évvel később Samuel W. Williams is hasonló kételyeket fogalmazott meg: „A tárgyak modernitását az anyaguk, valamint a feliratok írástípusa bizonyítja a legjobban, és ezek egyike sem datálható a Han-dinasztiánál korábbra – már ha hinni lehet a kínai történeti forrásoknak.”⁸

Vagyis az írásjegyek típusa volt az, ami kételyt ébresztett a vázák régiségét illetően. A megkérdezett kínai írástudók váltig állították, hogy azok nem is olyan régiek, mint ahogy azt egyes európai gyűjtők feltételezik. Ezek a kételyek és felismerések azonban csak Smith előadását követően kerültek napvilágra, így ő a vázákat még mint a Kelet és Nyugat közötti ősi kapocs egy újabb bizonyítékaként értelmezte. Részben ez is hozzájárult ahhoz, hogy Smith úgy gondolta, hogy a porcelán pecsétek „valamikor nagyon régen” jutottak el Írországba.⁹

⁵ Davis 1836: 289–290.

⁶ Davis 1836: 289–290.

⁷ Davis 1841.

⁸ Williams 1899: 29.

⁹ Smith 1841: 382.



2. ábra. Apró porcelánvázák, melyek állítólag ősi egyiptomi sírokból származtak.
(Davis 1836: 289.)

Közben újabb pecsétek bukkantak fel, és a híruk is egyre terjedt. 1850 májusában Edmund Getty, neves ír gyűjtő és nyelvész, a Belfasti Irodalmi Társaságban tartott előadásában összefoglalta a kutatás akkori helyzetét. Egy évre rá előadása könyv alakban is megjelent *Notices of Chinese Seals Found in Ireland* („Jelentések az Írországból talált kínai pecsétekről”) címmel (3. ábra).¹⁰ A könyvben Getty leírja, hogy Kínában élő barátai és ismerősei révén igyekezett információt szerezni a pecsétekről. Davis például, aki kétségbe vonta az egyiptomi sírokban talált vázák régiségét, azt írta Getty-nek, hogy a feliratokon az írásjegyek „egyértelműen beazonosíthatók mint az ősi kínai pecsétírás írásjegyei, amelyeket ma is gyakran használnak hivatali és magán jellegű pecséteken”.¹¹ Egy másik barát – egy bizonyos J. G. Comelate – segített Getty-nek olyan személyeket találni, akik le is tudták fordítani a feliratokat. Ezek közé tartozott Karl Gutzlaff tiszteletes is, a híres protestáns misszionárius, aki akkoriban a brit kormánynak dolgozott kínai titkár beosztásban. Gutzlaff megmutatta a feliratokat művelt mandarinoknak, és azt a választ kapta, hogy azok „kínai pecsétírással vannak írva, amelyet kizárólag pecséteken használtak, főleg a régi időkben.”¹²

¹⁰ Getty 1850.

¹¹ Getty 1850: 9.

¹² Getty 1850: 9.



3. ábra. Getty 1850-es könyvének címlapja.

Getty még egy másik lehetséges kapcsolatot is felvetett Írország és a távoli Kelet között, mégpedig a középkori ír szerzeteseket, akik zarándokútjaik során eljutottak Egyiptomba és a Szentföldre. Getty egy 9. századi Dicuil nevű ír szerzetes könyvére is hivatkozott, ami latinul jelent meg *Liber de mensura orbis terrae* („Könyv a földgolyó méretéről”) címen, s amelyben a szerző leírja, amint egy csoport zarándok felhajózik a Níluson, megcsodálja és megméri a piramisokat, majd pedig egy csatornán át eljut a Vörös-tengerhez. Mivel Dicuil munkája már akkor is könyvritkaság volt, Getty hosszabb szemelvényeket csatolt belőle saját könyvéhez.

Barátai révén Getty kapcsolatba került néhány kínaiul tudó szakemberrel és lefordította velük a pecséteken található szövegeket, illetve néhány további feliratot más kínai tárgyokról. Összesen négy fordítót sikerült beszerveznie, s közülük az egyik, Gutzlaff később küldött egy második, javított fordítást is.

Így Getty összesen öt fordítást szerepeltetett könyvében,¹³ amelyben arra is felhívta a figyelmet, hogy bár angliai műkincskereskedők gyakran árulnak kínai pecsétet, ezek rendre mind szappankőből vannak, sosem porcelánból, a tárgyak eredetére vonatkozólag pedig elvetette annak lehetőségét, hogy azok esetleg az 1793-ban Lord Macartney vezetésével Kínát megjáró brit követség révén kerültek volna ír földre, hiszen a Macartney-gyűjtemény egyáltalán nem tartalmazott ilyen pecsétet.

Getty könyvének megjelenése tovább növelte a pecsétet körüli szenzációt és eredetük rejtélyét. Az ügy már nemcsak az ír és angol közvéleményt foglalkoztatta, de eljutott az Újvilágba is. Egy sor amerikai újság és folyóirat ismertette a témát, többek között a *Scientific American* is, amely saját hipotézissel állt elő a pecsétet származását illetően: „Úgy vélik, hogy a föníciaiak hozták őket, mi mégis amondók vagyunk, hogy inkább az ősi ír törzsek voltak azok, hiszen azok minden kétséget kizáróan Kínát is megjárták, mielőtt Írországra érkeztek.”¹⁴

A sajtóhírnév eredményeként a pecsétet a műkincspiacon is felértékelődtek. A Kilkenny Régészeti Társaság 1852 májusi gyűlésén például a kiállított tárgyak között szerepelt „egy különös porcelán pecsét (szabályos kocka alappal, durván megformált majom fogantyúval és az aljára vésett kínai írásjegyekkel), egyike azoknak, melyek mostanában rendkívüli mértékben foglalkoztatják a gyűjtőket.”¹⁵ A Dublinban 1853-ban megrendezett Ír Ipari Kiállítás (Irish Industrial Exhibition) szerepelt Northumberland hercegének gyűjteménye is, s ez tartalmazott néhány ilyen pecsétet is.¹⁶ 1854-ben a Crofton Croker gyűjtemény árverésén nagy feltűnést keltett „tizenkét Írországból talált kínai porcelánpecsét rendkívül régi írásjegyekkel”.¹⁷

A Királyi Ír Akadémia Múzeumának 1857-es katalógusa is összefoglalja a leletekkel kapcsolatos ismereteket, és megemlíti, hogy addigra már legalább száz darab került elő belőlük, bár Getty ezek közül csak hatvanhárom publikált.¹⁸ A katalógusban két pecsét képe is megjelent (4. ábra), de csak egyikük – a bal oldali – szerepelt Getty könyvében. A jobb oldali pecsét annyiban szokatlan, hogy alapja ovális, míg az összes többi ismert példányé négyzet alakú. A

¹³ A pecsétet feliratait fordítással együtt jelen tanulmány függelékében megtalálhatók.

¹⁴ *Scientific American* (1852. május 1.), 261. A sztorit a lap 150 évvel később a jubileumi kiadásban (2002. május) újra megjelentette anélkül, hogy bármilyen új információt közölt volna az esettel kapcsolatban. A leletek híre első alkalommal 1851. március 1-jén jelent meg ebben a folyóiratban, amikor is Getty könyvének megjelenéséről adtak le rövid közleményt.

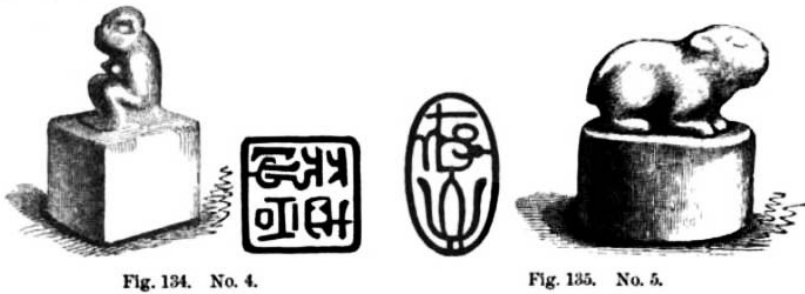
¹⁵ *The Gentleman's Magazine* (1852 augusztus), 182.

¹⁶ Sproule 1854: 478.

¹⁷ “Mr. Croker's Library and Museum.” *The Times* (1854. december 29., péntek), 4.

¹⁸ Wilde 1857: 195–196.

katalógus szerint ez a példány Rathkeale (Limerick megye) közelében került elő, és a múzeum ajándékba kapta őket az intézmény igazgatójától, Todd tiszteletestől.



4. ábra. Pecsétek az Ír Királyi Akadémia Múzeumának 1857-es katalógusából

Talán a műgyűjtők megnövekedett érdeklődésének tudható be, hogy Írországszerte újabb – Getty listáján nem szereplő – leletek bukkantak fel ír magán-gyűjtemények részeként, bár a tulajdonosok elmondása szerint ezeket is mind évekkorábban vásárolták. Annak ellenére, hogy a tárgyakat egymástól teljesen különböző helyeken találták, mindegyik porcelánból készült, és nyilvánvalóan ugyanahhoz a sorozathoz tartoztak.¹⁹

2

Bár a nagyközönség képzeletét erősen foglalkoztatták Írország ókori kapcsolatai Kínával, akadtak olyanok is, akik kétségbe vonták a pecsétek régiségét. Egyikük éppen az öt fordító egyike volt Shanghaiból, aki J. G. Comelate beszámolója szerint fordításához hozzáfűzte, hogy ezeket az írásjegyeket még jelenleg is használják, és ezért nemigen tartja hihetőnek, hogy bármelyikük is egy lap mélyéről került volna elő Írországban.²⁰ Egy másik kételkedő, bizo-

¹⁹ A könyvnek a British Library-ben meglévő két példányából az egyik belső borítóján a kővetkező, ceruzával írt bejegyzés található: „Lough-Fea Carrickmacross-ban (Monagham megye), Mr. Evelyn P. Shirley birtokán találtak még néhány olyan pecsétet, amelyek itt nem szerepelnek.” Ezenkívül 1922-ben W. H. Murphy-Grimshaw, Esq. a British Múzeumnak ajándékozott egy „csoport porcelánból és kőből készült pecsétet, melyeket Írországban találtak” – valószínűleg ezek sem szerepeltek Getty könyvében (*The Burlington Magazine for Connoisseurs* 40, No. 231. [1921. június], 312).

²⁰ Getty 1850: 14.

nyos W. Frazer, a Királyi Ír Akadémián 1868 januárjában tartott előadásában már komoly érveket hozott fel egy lényegesen későbbi datálás mellett:

Ha megvizsgáljuk a pecsétek előkerülésének körülményeiről szóló történeteket, észrevehetjük, hogy azok egy fontos részletben megegyeznek, mégpedig abban, hogy egyetlen egyet sem találtak más régészeti tárgyakkal együtt, árkokban vagy sírhantokban, bronz- és kőfegyverek, kelta romok vagy műtárgyak társaságában. Sohasem bukkantak rájuk dán vagy angol-normann érméssel együtt, de még csak modern készítésű tárgyakkal sem. A felfedezések leírásából úgy tűnik, mintha csak véletlenül ejtette volna el őket valaki a közelmúltban éppen ott – vagy valahol a közelben –, ahol végül rájuk leltek. Egyikre parasztok akadtak szántás közben, a másikat egy öreg körtefa gyökerének kiásása közben találták a földben, megint egy másikat egy elhagyatott úton vagy mellett, de volt, amelyiket krumpliveteményesben, lakóhely melletti szemétdombon vagy agyagföldben stb. Egyszóval mindegyik olyan körülmények között került elő, amelyek arra utalnak, hogy a tárgyak nem lehetnek nagyon régiek. Az is bizonyosnak látszik, hogy hasonló pecsétet még sosem találtak Angliában vagy Európa többi részén.

Bár a pecséteken látható különleges írásjegyek nyilvánvalóan régiek, de ez alig bizonyít valamit. Ez nem más, mint a szokványos pecsétírás, amit a kínaiak évszázadokon át használtak és amely még mindig használatos hétköznapi pecséteken. Egy kicsit olyan ez, mint a mi *gót betűink*, melyek bár már elavultak, ugyanakkor jogi dokumentumokban és oklevelekben mind a mai napig használjuk őket.²¹

Ellenérvként arra a korábbi kitételre, miszerint ilyen műtárgyakhoz már Kínában sem lehetett hozzájutni, Frazer az akadémiai előadása során bemutatott három hasonló porcelánpecsétet, melyeket Kantonból kapott James Legge tiszteletestől, a kínai klasszikus szövegek híres fordítójától. Legge szerint ezeket a pecsétet akkoriban még igenis lehetett kapni Kínában, még ha már nem is voltak használatosak. A rejtéllyel kapcsolatban így nyilatkozott: „A talány, hogy miként kerültek ezek a pecsétek Írországra, valószínűleg örökre megfejtetlen marad, bár a fent említett tények némi fényt vetnek erre is. Az ilyen jellegű tárgyaknak a Ming-dinasztia idejében volt nagy divatjuk, éppen azzal egy időben, amikor a Kínai Birodalom és Európa között megindult a kereskedelem. Erzsébet királynő 1596-ban követséget küldött a kínai császárhoz. A porcelánpecsétet a korai angol és ír látogatók hozhatták magukkal kínai útjukról. De hogy hogyan szóródtak szét ilyen mértékben Írország területén,

²¹ Frazer 1870: 174.

azt sohasem fogjuk megtudni.”²² Meglepő módon Legge tiszteletes arra is rámutatott, hogy hasonló pecsétet még mindig gyártanak Fujian tartományban, és ezeket „fujiani porcelán” néven árulják. Ezzel lényegében már a leletek pontos származási helyére is konkrétan rámutatott.

Legge észrevételei alapján Frazer arra a következtetésre jutott, hogy „a pecsétet nem lehetnek régebbiek a 14. század végénél vagy a 15. század elejénél; azt sajnos nem tudhatjuk, hogy pontosan mikoriak. Az írásjegyek ősi eredete lényegtelen a datálás szempontjából, hiszen akár csak a gót írás Angliában, a pecsétírás sem ment még ki teljesen a használatból. A kínaiak a mai napig ezeket az írásjegyeket vésik pecséteikre, és minden művelt ember el tudja azokat olvasni.”²³

Két évvel később William Lockhart, aki orvosként és misszionáriusként Kínában teljesített szolgálatot, egy rövid cikket közölt a témával kapcsolatban. Ebben megírta, hogy korábban Shanghaiban vásárolt egy kisebb pecsétgyűjteményt, amelynek darabjai pontosan ugyanolyanok voltak, mint a Getty könyvében szereplők, s még a feliratok is vagy azonosak, vagy nagyon hasonlóak voltak.²⁴ Megtudta, hogy ezek viszonylag újabb keletű tárgyak voltak, egyik sem több kétszáz évesnél. Később, amikor Dublinban járt, találkozott a Királyi Ír Akadémián dolgozó Edward Chittammal, és tőle hallott egy történetet, amelyet Chittam egy asszonytól tudott meg, akitől korábban két pecsétet is vásárolt Northumberland hercegének megbízásából:

Az asszony azt mondta, hogy egyik felmenője egy ír kereskedő volt, aki mintegy száz évvel korábban Kínával üzletelt, és szokása volt, hogy apró porcelántárgyakat hozott barátainak. Azt is elmondta, hogy a kínai árus, akitől vásárolt, egy sor ilyen pecsétet adott neki, mivel ezek nagyon tetszettek neki. Írországból aztán gyakran ajándékozott ezekből a különös csecsebecskékből barátainak, akik széthordták őket a szélrózsa minden irányába. Amikor eladta a pecsétet, az asszony azt mondta, hogy ezek voltak az őse által hazahozott gyűjtemény utolsó darabjai. Mr. Chittam szerint ez volt a valódi oka annak, hogy a pecsétet ország-szerre szétszóródtak, és hogy a történetek, melyek szerint érintetlen ősi sírokban találták őket, egyszerűen nem fedik a valóságot. Véleményem szerint ez a pecsétet igaz története. (W. Lockhart, M. D.)²⁵

²² Frazer 1870: 176. Leggének ezt a levelét a lánya is megjelentette apjáról írt életrajzában, melyben apjának a hozzá tanácsért forduló iránti segítőkészségét illusztrálta vele. Lásd Legge 1905: 176.

²³ Frazer 1870: 176.

²⁴ Lockhart 1872: 132.

²⁵ Lockhart 1872: 132.

Lockhart a fenti történetet a *Phoenix* című folyóiratban jelentette meg válaszképpen egy bizonyos W. G. A.-nak, aki egy korábbi számban olvasói levélben érdeklődött a pecsétek iránt, mert szeretett volna többet tudni a Getty könyvében szereplő tárgyakról.²⁶ A felvetett kérdésre a márciusi számban egy másik válasz is megjelent a Királyi Földrajzi Társaság könyvtárosa, J. H. Lamprey tollából, aki nagyjából ugyanezt a történetet beszélte el, ahogyan azt a Királyi Ír Akadémia titkárától megtudta.²⁷ Ez utóbbi közlésből az is kiderült, hogy az Akadémia kurátora személyesen is elment az idős asszony házába, és megvizsgált néhány darabot, amelyek még mindig ugyanabba a kínai papírba voltak csomagolva, amelyben Írországba érkeztek.

Ily módon a *Phoenix* nevű folyóiratban megjelent két válasz tulajdonképpen megoldotta a pecsétek szétszóródásának rejtélyét, vagyis megmutatták, hogy azok tulajdonképpen sohasem szóródtak szét. Azt is érdemes megjegyezni, hogy mire ezek a cikkek nyomtatásban megjelentek, már több ilyen pecsétet is sikerült beszerezni Kínából. Lockhart leírásából tudjuk, hogy neki is volt egy kisebb gyűjteménye, de Legge és mások is küldtek vagy hoztak haza belőlük. Nem kizárt, hogy az újonnan behozot példányok közül sok mint ír földön talált lelet jelent meg a műkincspiacon.²⁸

A pecsétek viszonylag új keltezésére rámutató felszólalások dacára a legtöbben továbbra is ősi tárgyakat láttak bennük, melyeknek eredete misztikus homályba merült. Például J. W. Mollett 1883-as régészeti lexikonjában azt írta, hogy ilyen pecséteket már évszázadok óta nem gyártottak Kínában, és az ír leletek minden bizonnyal a „történelem előtti időkben” kerültek az országba.²⁹ Úgy tűnt, hogy az ősi kínai–ír kapcsolat újrafelfedezésének reménye erősebbnek bizonyult az érveknél, és a rejtély túlélte saját megoldását.

A 19. század végére a lelkesedés lassan elült, és egyre kevesebben foglalkoztak a témával. Néhány évtizedes szünet után azonban Charles Fort újra fellelevenítette a témát *Book of the Damned* (Kárhozottak könyve) című népszerű munkájában, ahol a pecsétek a világ „nagy rejtélyei” társaságában kaptak helyet, az ufókkal és az égből esőként aláhulló békákkal egyetemben. 1919-es megjelenése óta ez a könyv majdnem húsz kiadást ért meg, és így nagyobb ol-

²⁶ Lockhart 1872b: 116.

²⁷ Lockhart 1872c: 152.

²⁸ Egy konkrét ilyen eset a Getty listáján 9-es számmal jelzett pecsét (lásd jelent tanulmány függelékét), mely valaha a Lambethben élő Mr. T. Allen tulajdona volt, s melyet „Kínából hozott valaki, aki aztán az anyósomnak adta még leánykorában”. Ezzel kapcsolatban Samuel Birch, a British Múzeum munkatársa megjegyezte, hogy „talán ez segíthet a pecsétek datálásában, hiszen a rajtuk látható írásjegyek egyáltalán nem annyira régiek, mint azt sokan feltételezik” (*The Gentleman's Magazine* [1853. május], 527). Könyve írásakor Getty láthatólag nem tudott ennek a pecsétnek a történetéről.

²⁹ Mollet 1883: 292.

vasótáborhoz jutott el, mint a témával kapcsolatos összes többi írás együtvéve. Bár Fort csak összegezte a pecsétek megtalálásának körülményeit anélkül, hogy megoldást vagy további információt szolgáltatott volna, többmillió olvasótáborának köszönhetően a téma iránt folyamatos maradt az érdeklődés.³⁰

Fort könyve ihlette az *Arthur C. Clarke's Mysterious World* (Arthur C. Clarke titokzatos világa) című tévésorozatot, amely az 1980-as években futott Angliában.³¹ A sorozat könyvváltozata hamarosan felkerült a sikerlistákra. A könyvben Jan Chapman, a dublini Chester Beatty Library szakértője a pecséteket mint *blanc de chine* típusú porcelánt azonosította be, és valószínűsítette, hogy a Fujian tartománybeli Amoy (mai nevén Xiamen 廈門) közelében készültek. Chapman szerint a leletek a korai 18. századból származtak, amikor az ottani porcelánüzemek elkezdték termékeiket Európába exportálni. A leletek állítólagos szétszóródását illetően Clarke felvetette, hogy azok esetleg Cork környékén juthattak be Írországba, mivel mindegyikük a sziget keleti feléről került elő.

3

Az elfogulatlan szemlélő számára világos, hogy a pecsétek körül kialakult szenzáció kezdettől fogva Írországról szólt, nem pedig magukról a tárgyokról vagy akár Kínáról. Szinte senki sem foglalkozott azzal, hogy a pecséteket milyen kontextusban használták eredeti környezetükben, vagy hogy milyen kulturális és művészeti irányzatok befolyása alatt készültek hazájukban. Ehelyett mindenki úgy tekintett rájuk, mint az Írország és Kína közötti elveszett kapcsolat egyik perdöntő bizonyítékára. George Smith és William Makepeace Thackeray, a neves angol író a következő gondolatmenettel indított egy cikket ugyanerről a témáról:

Írország gondokkal terhes ország, egy szépséggel és bánattal telített vidék, amelyet politikai viszályok tépáznak, s ahol vallási és faji gyűlölet tombol. Ugyanakkor a sziget sok régészeti rejtélyt is tartalmaz, és ezek közül az egyik legkülönösebb az ír–kínai pecséteké. Ez az apró antikvá-

³⁰ A *Washington Post* például 1924-ben jelentetett meg egy rövidke cikket „A kínai pecsétek rejtélye” címmel, s ennek szerzője felveti, hogy a tárgyak a szkíták révén kerültek Írországba („The Mystery of the Chinese Seals”, *Washington Post* [1924. augusztus 18.], 6). A szenzáció az angol nyelvterületen kívül is tért hódított: így Nicolas Roerich, a híres orosz festő és misztikus egy hosszabb fejtegetésében az írországi leleteket hozza fel példaként arra, hogy a pecsétek miként könek össze egymástól távoli embereket és kultúrákat (Rerikh 1992: 187–190).

³¹ Welfare – Fairley 1980. A könyv magyar fordítása *Arthur C. Clarke titokzatos világa* címen jelent meg (Budapest: Fabula, 1993).

riusi talány oly izgalmas és szokatlan, hogy érdemes feleleveníteni az egész témát – annak minden részletével együtt – a mai olvasók számára is.³²

Ezek a költői gondolatok sejtetik, hogy a pecsétek jelentősége Írországbán túlmutatott régészeti vonatkozásaikon. Egy időszámításunk előtti kapcsolatra utaltak az írek és Kelet között, melyet konkrét bizonyítékokkal még sosem sikerült alátámasztani, bár a realitását mindig is tudni vélték. Így nem az került az érdeklődés középpontjába, hogy mikorikiak voltak a tárgyak (hiszen az emberek zöme ősi relikviaként ismerte meg őket), hanem hogy a messzi múltban mikor kerülhettek az ír szigetre.

Smith és Thackeray a kulturális imperializmusnak egy Írországon kívüli válfaját képviselték: mindketten egy olyan angol intellektuális irányvonalhoz tartoztak, amely az íreket mint egzotikus népcsoportot látta, különválasztva őket az európai civilizáció egészétől és kihangsúlyozva állítólagos szkíta eredetüket. Ebből a nézőpontból Írország megítélése – annak ellenére, hogy földrajzilag Anglia közvetlen szomszédja – sok hasonlóságot mutatott az Edward Said által megfogalmazott orientalizmus nézőpontjával, mely a keleti kultúrák iránti viszonyt jellemezte a 19. századi Európában. Ez a lényegében kolonialista rajongás természetesen egyben megfelelő ideológiai ürügyet szolgáltatott arra is, hogy ennek az „elmaradott” és „barbár” országnak miért is volt szüksége egy erős szomszéd segítő kezére.

Ekképpen bár a pecsétek felbukkanása Kínától ily messze valóságos szenzációt okozott, ugyanakkor számos értelmiségi nem lepődött meg rajtuk, hiszen a leletek pontosan illeszkedtek saját történelemképükbe. Bár az angolok gyarmati sorba taszított szomszédjukat egzotikus eredetűnek tartották, a pecsétek rejtélye nemcsak őket érdekelte, hanem legalább annyira magukat az íreket is. A 18–19. századi Írországbán egy nacionalista indíttatású történetírás megkísérelte kivonni az országot Anglia politikai és kulturális hatókörzetéből, s ennek részeként megpróbált maga számára egy ősi, ugyanakkor az angoloktól független eredetű múltat megalkotni. Annak ellenére, hogy az ír hagyományban a középkor óta találunk ázsiai eredetelméleteket, valójában mégis Anglia gyarmati terjeszkedése indította el a kelta öntudatnak azt a hatalmas hullámát, amely minden lehetséges módon hangsúlyozni igyekezett a nép etnikai és történelmi függetlenségét. Ezért az ókori Kelet nagy civilizációival való kapcsolat csábító módon ellensúlyozta Írország korabeli politikai helyzetét.³³ Az Írország önálló múltját felfedni kívánó irányvonal egyik jellegzetes képviselője volt Charles Vallancey, aki az ír nyelvet olyan keleti nyelvekkel hasonlította össze, mint a föníciai, iráni, hindi, arab, algonquin, japán és kínai. Vallancey

³² Smith – Thackeray 1860: 195.

³³ Írország keleti kapcsolatairól a középkortól a 19. századig lásd Lennon 2004.

azt is felvetette, hogy Konfuciusz (vagy ahogy ő maga írta: Confulus), valójában nem más, mint a 7. századi törvényalkotó Cenn Faelad. Bár ezek a feltételezések mai szemmel abszurdnak hatnak, saját korában Vallancey az ír tudományos körök megbecsült tagja volt, és nyelvészeti jellegű elméletei tudósok nemzedékeit inspirálták.³⁴

A Vallancey típusú pszeudo-történészek nyelvészeti és filológiai fejtegetései mellett a régészeti leletek mindenképpen tudományosnak és csalhatatlannak tűntek. Talán ez volt az oka annak, hogy nem volt nagy érdeklődés a porcelánpecsétek pontosabb datálása iránt, de még azokra a szakértőkre sem hallgatott igazán senki, akiknek tudását Kínával és a kínai nyelvvel kapcsolatban egyébként mindenki elismerte és tisztelte. Az embereket sokkal jobban foglalkoztatta az ókori Kelettel való kapcsolat lehetősége, így a leletek felbukkanása valójában nem lepett meg senkit, sőt, már szinte várták is, hogy valami hasonló jellegű „bizonyíték” előkerüljön.

Mai ismereteink fényében a pecséteket viszonylag pontosan be lehet azonosítani mint a Fujian tartományi Dehua porcelán mintadarabjait. Ezek nyugaton elsősorban *blanc de chine* néven váltak ismertté.³⁵ A pecsétek 18. századnak tűnnek, de semmiképpen sem régebbiek a 17. századnál, s amint Chapman kifejtette, a 18. század elején kerülhettek Írországba, amikor a Dehua porcelángyárak elkezdtek Európába exportálni. A rajtuk lévő feliratok szintén a Ming-dinasztia végének és a Qing-dinasztia elejének pecsétjeit idézik, és nem hasonlítanak a korábbi korokban használatosakra.

Azzal kapcsolatban pedig, hogy a pecsétek országszerte szétszóródva kerültek elő, méghozzá sokszor meglepő helyekről, a következő megfigyeléseket tehetjük. Először is, eredetileg minden pecsét egyértelműen ugyanannak a gyűjteménynek a része volt: erre utal fizikai hasonlóságuk, illetve az a tény, hogy az ilyen pecsétek Európában mindeddig teljesen ismeretlenek voltak. Bár a leletek szétszóródtak, mindegyik Írország területén bukkant fel, ami szintén egy közös eredetű gyűjteményre utal. Másodsor, tudjuk, hogy több mint ötven pecsétet 1780 és 1853 között találtak meg, de ezen időtartományon kívül

³⁴ Leerssen 1986: 420. Vallancey Írország és a Kelet kapcsolatáról szóló elméleteinek szerepéről, valamint az orientalizmusra tett hatásáról lásd Lennon 2005.

³⁵ A *blanc de chine* porcelánokról szóló könyvében Donnelly bemutatott egy pecsétlenyomatot, amely szintén szerepel Getty könyvében. Sajnos a szerző hibásan fejtette meg a feliratot és a helyes *jin feng* 謹封 ('gondosan lepecsételt') helyett a *wanbang* 萬邦 ('tízezer fejedelemség') olvasatot szerepeltette (Donnelly 1969: 107). Szintén Donnelly (1969: 187) említi annak az oroszlan alakú *blanc de chine* pecsétnek a rejtélyét, amelyet állítólag egy érintetlen mocsárban találtak Írországban. Nemrégiben megjelent könyvében Rose Kerr is bemutat néhány Dehua porcelánpecsétet a szingapúri Hickley gyűjteményből, s ezek közül a 63. számú – egy apró majommal rajta – nagyon hasonlít az ír leletekre. Nem is meglepő, hogy a tulajdonosa ezt a tárgyat nem kínai gyűjtésből szerezte, hanem Londonban vette 1972-ben (Kerr – Ayers 2002: 104).

szinte egyet sem. Ha ehhez még hozzátesszük, hogy mennyire szokatlan és lát-szólag rendszertelen lelőhelyekről kerültek elő, akkor nyugodt szívvel elvet-hetjük annak a lehetőségét, hogy sokkal korábban kerültek volna az országba, mint ahogy előkerültek. Ellenkező esetben néhány pecsét nyilvánvalóan ko-rábban is felbukkant volna. Mindemellett az a körülmény, hogy 1853 után már nem találtak újakat, arra utal, hogy a leletek nem teljesen véletlenül vagy egy-mástól függetlenül kerültek elő, amint azt a korabeli szemtanúk állították. Gondoljunk csak Lockhart történetére arról az asszonyról, aki elismerte, hogy a pecséteket egy felmenője hozta haza, mert szeretett kedveskedni velük barátainak, valamint az asszony azon megjegyzésére, hogy nem „érintetlen ősi sírokban” találták őket.

Természetesen ma már nem áll módunkban megbizonyosodni arról, hogy a pecséteket nem olyan körülmények között találták, mint ahogy azt megtalálók annak idején állították. Valószínűnek tűnik, hogy az első néhány lelet tényle-gesen így bukkant elő, míg a későbbieket a megugrott kereslet miatt vallották hasonló eredetűnek. Tudjuk azt is, hogy a pecsétek egy jelentős része ismeret-len helyről származott, és csak azt tudni róluk, hogy valahol Írország területén kerültek elő. Vagyis elég volt csak néhány pecsét forrását meghamisítani ah-hoz, hogy a körük kerekedett történet már szinte magától elinduljon egy adott irányba. Ugyanakkor a lelőhely meghamisítása sem feltétlenül volt szán-dékos, legalábbis nem a gyűjtők vagy a kutatók részéről. Könnyen lehetséges, hogy amikor egy neves gyűjtő (mint például Northumberland hercege) szép jutalmat ajánlott minden újabb pecsétért, akkor az emberek megpróbáltak meg-felelni az elvárásnak és leszállították a pecséteket a hozzájuk szükséges törté-nettel egyetemben.

Nyilvánvaló, hogy a korabeli társadalom azért volt ennyire fogékony egy az ókori Kínával – akár közvetlenül, akár főníciai közvetítéssel – való kapcsolat lehetőségére, mert a 19. század során az angol és ír értelmiség képviselői egy-aránt vevők voltak az olyan eredetelméletekre, amelyek a keltákat messzi, ide-gen tájakról származtatták. Az, hogy gyarmatosítók és gyarmatosítottak végső soron egyformán ítélték meg ezt a „régészeti” felfedezést, kitűnő példa arra, hogy egy bonyolult koloniális helyzetben hogyan férnek meg egymás mellett teljesen eltérő intellektuális irányzatok.

FÜGGELÉK

Ez a függelék azokat a pecsétlenyomatokat tartalmazza, melyeket Getty 1850-es könyvében publikált. Az eredeti lista 63 darabot tartalmazott, de ezek között nem mindegyik származott pecsétéről. Ehelyütt csak az 56 pecsétlenyomatot közlöm, bár a követhetőség és beazonosítás megkönnyítése érdekében meg-

hagytam Getty eredeti számozását. A fordítások, amelyeket Gutzlaff és a többi szakteknitely küldött Kínából csak részben voltak helyesek, így itt csak saját fordításomat szerepeltettem. A megfejtetlen írásjegyeket üres négyzet jelöli (□), a hiányzó vagy bizonytalan fordításokat pedig kérdőjel (?). A feliratok felülről lefelé és jobbról balra olvasandók, vagyis egy négy írásjegyből álló pecséten a jobb felső írásjegy az első és a bal alsó az utolsó. Az itt használt pecsétírás sok esetben erősen stilizált és ezért nehezen értelmezhető. Szerencsére szinte mindegyik tárgyon ugyanazt az írástípust használták, így ha az egyikén sikerül megfejteni egy írásjegyet, az segít a másikon található hasonló írásjegy kiolvasásában is. Ennek ellenére sajnos nem minden feliratot sikerült megfejteni, de reméljük, hogy a jövőben még történik előrelépés ez ügyben.



1: 吟風弄月
Megénekelni a szelet
és a holdat



2: 護封
Őrizd meg, amit a
pecsét fed



3: 水落石出
Ha visszavonul a víz,
előbukkannak a
kövek³⁶



4: 德同天地
Erény, amely felér az
Éggel és Földdel



5: 謹封
Gondosan
lepecsételve



6: 某友
Egy barát



7: 夜月
Éjszakai hold



8: 式日居仁
Mindig legyél kedves
másokkal



9: 式片冰心
Egy kristálytisza
szív, semmi más



10: 寸心千里
Bár parányi a szív,
mégis elér ezer *li*
távolságba is



11: 在水式方
A folyónál messze³⁷



12: 一草亭
Csak egy
szalmakunyhó

³⁶ Ez egy közmondás, ami nagyjából annyit jelent, hogy ha megismerjük a tényeket, akkor eltűnnek a kételyeink.

³⁷ Idézet a *Dalok könyvéből* (Mao 129), ami – a szövegkörnyezettel együtt – Lator László (Tőkei et al. 1959²: 147) műfordításában így hangzik: „Kit úgy hívok: az az ember, a *folyónál kőszál messze*”.



13: 式片冰心
Egy kristálytisza
szív, semmi más



14: 青雲中人
Egy ember a kék
felhők között



15: 推己及人
Képzeld magad más
helyébe



16: 青雲中人
Egy ember a kék
felhők között



17: 交天下士
Érintkezni az égalatti
írástudóival



18: 水天式色
Egybemosódik a víz
az éggel³⁸



19: 在水之湄
Valahol a parton³⁹



20: 謹封
Gondosan
lepecsételve



21: 在水之方
A folyónál messze⁴⁰



22: 山高水長
Magasak a hegyek és
hosszúak a folyók



23: 水長
Hosszú a folyó



24: 江上清風
Tiszta szellő a folyó
felett



25: 未之思也
Amire nem
gondolnak az
emberek⁴¹



26: 護封
Őrizd meg, amit a
pecsét fed



27: 頌
Song („dicséret”),
itt: személynév



43: 青雲中人
Egy ember a kék
felhők között

³⁸ Idézet Wang Bo 王勃 (649–676) „Előszó Teng herceg pavilonjához” 滕王閣序 című írásából.

³⁹ Újabb idézet a *Dalok könyvének* ugyanabból a dalából (Mao 129), mint a 11. számú pecséten. Lator László (Tőkei et al. 1959²: 147) fordításában: „Kit úgy hívok: az az ember, valahol a parton ballag”.

⁴⁰ Ugyanaz az idézet a *Dalok könyvéből* (Mao 129), mint a 11. számú pecséten.

⁴¹ Idézet a Konfuciusznak tulajdonított *Beszélgetések és mondások* című gyűjteményből (IX.29). A vonatkozó rész Tőkei Ferenc (2005: 102) fordításában így hangzik: „»A vadcseresznye virágai hogy lebegnek, forgolódnak! Hogy is ne gondolnék reád? Csakhogy házad nagyon



44: 謹封
Gondosan
lepecsételve



45: 在水式方
A folyónál messze⁴²



46: 君子捋心
A nemes ember a
szívét használja



47: 謹封
Gondosan
lepecsételve



48: 式枝丹桂
Egy illatvirág ága



49: 文成五彩
Sziporkázó irodalmi
alkotás



50: 得意
Kívánságod szerint



51: 月色可人
Szép holdbéli táj



52: 文成五彩
Sziporkázó irodalmi
alkotás



53: 式片冰心
Egy kristálytisza
szív, semmi más



54: 水心式方
Tiszta szív, akár a
vítettükör



55: 下□□己
?



56: 命工水□
?



57: □天風石
?



58: □人式印
?



59: 在□□者
?



60: 謹封
Gondosan
lepecsételve



61: 田□□于
?

messze van.« A mester [e verssorokhoz] megjegyezte: »[Az erényre] *nem gondolkaznak az emberek*. [Ha gondolnának rá, akkor] hogy is lenne messze? «”

⁴² Ugyanaz az idézet a *Dalok könyvéből*, mint a 11. és 21. számú pecséteken.

HIVATKOZOTT SZAKIRODALOM

- Aston, W. G. 1872. „Correspondence &c.” *The Phoenix: A Monthly Magazine for India, Burma, Siam, China, Japan & Eastern Asia* 19: 116.
- Davis, Sir John Francis 1836. *The Chinese, A General Description of the Empire of China and its Inhabitants*. London: C. Knight.
- Davis, John Francis 1841. *Sketches of China: Partly During an Inland Journey of Four Months, Between Peking, Nanking, and Canton; with Notices and Observations Relative to the Present War*. London: C. Knight.
- Donnelly, J. P. 1969. *Blanc de Chine: The Porcelain of Têhua in Fukien*. London: Faber and Faber.
- Frazer, W. 1870. „On Chinese Porcelain Seals found in Ireland, with Remarks on their Alleged Antiquity.” *Proceedings of the Royal Irish Academy* X: 172–179.
- Getty, Edmund 1850. *Notices of Chinese Seals Found in Ireland*. Dublin: Hodges & Smith.
- Kerr, Rose – Ayers, John 2002. *Blanc de Chine: Porcelain from Dehua*. Richmond: Curzon.
- Lamprey, J. H. 1872. „Correspondence &c. Chinese seals found in Ireland.” *The Phoenix: A Monthly Magazine for India, Burma, Siam, China, Japan & Eastern Asia* 21: 152.
- Leerssen, Joseph Th. 1986. *Mere Irish & Fíor-Ghael: Studies in the Idea of Irish Nationality, its Development and Literary Expression Prior to the Nineteenth Century*. Amsterdam, Philadelphia: John Benjamins.
- Legge, Helen Edith 1905. *James Legge, Missionary and Scholar*. London: Religious Tract Society.
- Lennon, Joseph 2004. *Irish Orientalism: A Literary and Intellectual History*. Syracuse, N.Y.: Syracuse University Press.
- Lennon, Joseph 2005. „Antiquarianism and Abduction: Charles Vallancey as Harbinger of Indo-European Linguistics.” *The European Legacy* 10.1: 5–20.
- Lockhart, William 1872. „Correspondence &c.” *The Phoenix: A Monthly Magazine for India, Burma, Siam, China, Japan & Eastern Asia* 20: 132.
- Lockhart, William 1872b. „Correspondence &c.’, *The Phoenix: A Monthly Magazine for India, Burma, Siam, China, Japan & Eastern Asia*, No. 19: 116.
- Lockhart, William 1872c. „Correspondence &c.’, *The Phoenix: A Monthly Magazine for India, Burma, Siam, China, Japan & Eastern Asia*, No. 21: 152.
- Mollet, John William 1883. *An Illustrated Dictionary of Words Used in Art and Archaeology*. London: Sampson Low, Marston, Searle, and Rivington.
- Rémusat, Jean Pierre Abel 1822. *Éléments de la Grammaire Chinoise*. Paris: Imprimerie Royale.
- Rerikh, Nikolai K. 1992. *Nerusimoje*. Novosibirsk: Viko. [1936¹]
- Smith, Joseph Huband 1841. „On porcelain seals found in Ireland.” *Proceedings of the Royal Irish Academy* 5: 381–382.
- Smith, George – Thackerey, William Makepeace 1860. „The Chino-Irish seals: A Minor Mystery.” *The Cornhill Magazine* I: 195–205.
- Sproule, John (ed.) 1854. *The Irish Industrial Exhibition of 1853: A Detailed Catalogue of its Contents*. Dublin: James McGlashan & London: William S. Orr and Co.
- Tökei Ferenc (vál., ford., bev., jegyz.) 2005. *Kínai filozófia. Ókor. I. kötet*. Budapest: Magiszter Társadalomtudományi Alapítvány.
- Tökei Ferenc et al. (ford., jegyz.) 1959. *Dalok könyve (Si king)*. Budapest: Európa Könyvkiadó.
- Welfare, Simon – Fairley, John 1980. *Arthur C. Clarke’s Mysterious World*. London: William Collins Sons.
- Wilde, W. R. 1857. *A Descriptive catalogue of the antiquities of stone, earthen, and vegetable materials in the Museum of the Royal Irish Academy*. Dublin: M. H. Gill.
- Williams, Samuel Wells 1900. *The Middle Kingdom: A Survey of the Geography, Government, Literature, Social Life, Arts, and History of the Chinese Empire and its Inhabitants*. New York: Scribner. (első kiadás: 1848).

HORVÁTH KATALIN, SZABÓ BALÁZS, YAMAJI MASANORI

A FUKUDA KÖNYVTÁR:
AZ ELTE BTK TÁVOL-KELETI INTÉZETE
KÖNYVTÁRÁNAK LEGÚJABB SZERZEMÉNYÉRŐL

A FUKUDA KÖNYVTÁR NÉVADÓJÁRÓL
ÉS A KÖNYVTÁRNAK AZ ELTE-RE KERÜLÉSÉRŐL

Fukuda Hideichi 福田秀一 professzor (1932–2006), az International Christian University professzora, irodalmár, az ELTE japán szakos képzésének 1986. őszi beindítását követően a Japán Alapítvány Vendégprofesszori Programja keretében érkezett Magyarországra. 1987 februárjától augusztusáig – az első japán szakos vendégprofesszorként – itt tanított először fél évet, majd második alkalommal 1999. február és április között. Első látogatásától egészen haláláig nagy figyelemmel kísérte az ELTE japán szakos képzésének fejlődését. Nagyon örült annak, hogy közvetlenül megtapasztalhatta a képzés fejlődését, amikor a második vendégprofesszúra alkalmával már nem kellett tolmács segítségét kérnie, hanem előadásait és szemináriumait gond nélkül tarthatta közvetlenül japánul.

2009 januárjában érkezett egyetemünkre a könyvtári adomány Fukuda professzor végakarátának megfelelően, Emiko professzor özvegyének segítségével és a Japán Alapítvány támogatásával. A könyvtár méltó elhelyezését lehetővé tette a Távol-keleti Intézet Könyvtára, amelyet a Komacu Csikó Alapítvány támogatásából korszerűsítettünk.

Fukuda Hideichi professzor több mint kétezer tételből álló japán közép- és újkori irodalom- és kultúrtörténeti szakkönyvtár-adománya a Japán Alapítvány eddigi könyvtámogatásával és más könyvadományokkal együtt az ELTE japán képzésének közép- és kelet-európai viszonylatban is kiemelkedő háttérrel biztosít, és könyvtárunkat az európai japanológia egyik bázisintézményévé teszi. Az alábbiakban a könyvtár állományát mutatjuk be.

A FUKUDA KÖNYVTÁR ÁLLOMÁNYA

A Fukuda Könyvtár legnagyobb számban a professzor kutatásaihoz kapcsolódó korabeli forrásműveket és az azokhoz kapcsolódó szakirodalmat tartalmazza.

A közép- és újkori irodalom kutatásáról terjedelmes szakkönyvtár maradt fent, melyet a professzor hosszú évek kutatómunkája során gyűjtött össze. Számos kötetben látható a szerző személyes ajánlása Fukuda professzor részére, és a professzor saját írásai közül is igen sok gazdagítja a gyűjteményt.

Forrásművek

A korabeli forrásművek közül érdemes megemlíteni a következő műveket, melyeknek több kiadása is szerepel a gyűjteményben, valamint bőségesen megtalálhatók a témával foglalkozó kutatások és elemzések is. Ezek egy-egy mű igen sokrétű elemzését teszik lehetővé, önmagukban képezhetik egy BA záródolgozat irodalmi anyagát, de egy magasabb szintű kutatás kiindulópontjául is szolgálhatnak.

Ilyen – forrásokkal, szakirodalommal együtt – bőséges anyagot szolgáltatató művek között említhető több antológia:

Kokinwakashū 古今和歌集

Okumura Tsuneya 奥村つねや (ed.) 1978 *Kokinwakashū* 古今和歌集. Tokyo: Shinchōsha.

Kawamura Teruo 川村晃生 (ed.) 1966. *Kokinshū* 古今集. Tokyo: Horupu shuppan.

Kubota 窪田 et al. eds. 1975. *Kokinwakashū, Gosenwakashū, Shūiwakashū* 古今和歌集・後撰和歌集・拾遺和歌集. Tokyo: Kadokawa.

Shinkokinwakashū 新古今和歌集

Ishida Yoshisada 石田吉貞 1972. *Shinkokin sekai to chūsei bungaku* 新古今世界と中世文学 [A Shinkokin-kor és a középkori irodalom]. Tokyo: Kitazawa Tosho Shuppan.

Kubota Tōru 久保田淳 (ed.) 1976. *Shinkokinwakashū* 新古今和歌集. Tokyo: Ōfūsha.

Kubota Tōru 久保田淳 1976. *Shinkokinwakashū zenhyōshaku* 新古今和歌集全評釈 [A Shinkokinwakashū teljes kritikája]. Tokyo: Kōdansha.

Kubota Tōru 久保田淳 (ed.) 1979. *Shinkokinwakashū* 新古今和歌集. Tokyo: Shinchōsha.

Gotō Shigerō 後藤重郎 2004. *Shinkokinwakashū kenkyū* 新古今和歌集研究 [A Shinkokin-wakashū kutatása]. Tokyo: Kazama shobō.

Satō Tsuneo 佐藤恒雄 (ed.) 1966. *Shinkokinwakashū* 新古今和歌集. Tokyo: Harupu shuppan.

Sankashū 山家集

Ariyoshi Tamotsu 有吉保 (ed.) 1977. *Shinkokinwakashū, Sankashū* 新古今和歌集・山歌集. Tokyo: Kadokawa shoten.

Kubota Tōru 久保田淳 (ed.) 1983. *Sankashū* 山家集. Tokyo: Iwanami.

Gotō Shigerō 後藤重郎 (ed.) 1982. *Sankashū* 山家集. Tokyo: Shinchōsha.

Sasaki Hirotsuna 佐々木弘綱 – Sasaki Nobutsuna 佐々木信綱 (eds.) 1969. *Sankashū* 山家集. Tokyo: Hakubunkan.

Hirano Tsuneki 平野宣紀 (ed.) 1969. *Sankashū zenshaku* 山家集全釈. Tokyo: Honami.

Gyokuyōwakashū 玉葉和歌集

Tsugita Kasumi 次田香澄 (ed.) 2005. *Gyokuyōshū Fūgashū kō* 玉葉集風雅集攷 [Kasama sōsho 笠間叢書352] Tokyo: Kasama shoin.

A naplóirodalomból:

Murasaki Shikibu nikki 紫式部日記

Imakōji Kakuzui 今小路覚瑞 1970. *Murasaki Shikibu nikki no kenkyū* 紫式部日記の研究. Tokyo: Yūseidō.

Yamamoto Toshitatsu 山本利達 (ed.) 1980. *Murasaki Shikibu nikki* 紫式部日記. Tokyo: Shinkosha.

Kagerō nikki 蜻蛉日記

Kawamura Yūko 川村裕子 1999. *Kagerō nikki no hyōgen to waka* 蜻蛉日記の表現と和歌. Tokyo: Kasama shoin.

Uemura Etsuko 上村悦子 1972. *Kagerō nikki no kenkyū* 蜻蛉日記の研究. Tokyo: Meiji.

Tamagami Takuya 玉上琢彌 (ed.) 1961. *Kagerō nikki honbunhen* 蜻蛉日記 本文篇. Tokyo: Koten bunko.

Shinozuka Junko 篠塚純子 1996. *Kagerō nikki no kokoro to hyōgen* 蜻蛉日記の心と表現. Tokyo: Benseisha.

Sarashina nikki 更級日記

Akiyama Ken 秋山虔 1980. *Sarashina nikki* 更級日記. Tokyo: Shinkosha.

Tamai Kōsuke 玉井幸助 1930. *Sarashina nikki shinchū* 更級日記新註. Tokyo: Ekiei shoin.

Hashimoto Fumio 橋本不美男 – Sugitani Toshirō 杉谷寿郎 (eds.) 1980. *Sarashina nikki* 更級日記. Tokyo: Kasama shoin.

Towazugatari とはずがたり

Inoue Muneo 井上宗雄 – Wada Hidemichi 和田英道 (eds.) 1984. *Towazugatari* とはずがたり. Tokyo: Sooeisha.

Kishida Yoriko 岸田依子 – Nishizawa Shooji 西沢正二 (eds.) 1988. とはずがたり. Tokyo: Miyai shoten.

Tomikura Tokujirō 冨倉徳次郎 ed 1972. *Towazugatari* とはずがたり [Tsukuma sōsho 筑摩叢書140]. Tokyo: Tsukuma shobō.

Tsugita Kasumi 次田香澄 (ed.) 1970. *Towazugatari* とはずがたり. Tokyo: Meiji shoin.

Misumi Yooichi 三角洋一(ed.) 1992. *Towazugatari* とはずがたり. Tokyo: Iwanami.

Matsumoto Yasushi 松本寧至 (ed.) 1975. *Towazugatari* とはずがたり. Tokyo: Ōfūsha.

Fukuda Hideichi 福田秀一(ed.) 1979. *Towazugatari* とはずがたり. Tokyo: Shinkosha.

A korabeli forrásokról szólva fontos megemlíteni, hogy különböző kiadóktól számos irodalmi sorozat is szerepel a könyvtárban. Ezeket a forrásokat a tudományosan átgondolt, a kutatások alapján helyesbített szövegen túl neves tudósok jegyzetei, kísérő tanulmányai gazdagítják; összevetésük, párhuzamos elemzésük a filológiai kutatómunka magas színvonalú megvalósítását teszi lehetővé. Az ilyen sorozatok között említhető:

A Kadokawa kiadó 角川書店 36 kötetes *Nihon koten bungaku* 日本古典文学 sorozata (1975);

az Iwanami kiadótól 岩波書店 a *Shinkoten bungaku taikai* 新古典文学 大系 (1989) 14 kötet;

a Hakubunkan kiadó 博文館 29 kötetes sorozata, a *Teikoku bunko* 帝国 文庫 (1929, első kiadása 1895);

a Shinchōsha kiadó 新潮社 56 kötetes klasszikus irodalmi sorozata (1976);

a Chikumashobō 筑摩書房 kiadó 30 kötetes versgyűjteménye, a *Nihonshijin-sen* 日本詩人選 (1970);

a *Mikan kokubun shiryō* 未刊国文資料 10 kötet (1958);

a Hekichūdō kiadó 碧沖洞 55 kötetes *Hekichūdō sōsho* 碧沖洞叢書 című gyűjteménye (1970).

A Yūhōdō kiadó 有朋堂 sorozatának legtöbb darabja a Taishō-korban jelent meg, de van közöttük a Meiji-kor végén, 1911-ben kiadott kötet is (Yūhōdō bunko 有朋堂文庫).

Fukuda professzor kutatásaiban fontos helyet kapott *Saigyō* 西行 szerzetes (1118–1190), ezért nagy számban található *Saigyō* írásait magába foglaló kötetek, valamint a *Saigyō*-kutatással kapcsolatos tanulmányok. Mindössze néhányat említve ezek közül:

- Nakano Kōji 中野孝次 1982. *Saigyō no hana* 西行の花. Kyoto: Tankosha;
 Mezaki Tokue 目崎徳衛 1978. *Saigyō no shisōshiteki kenkyū* 西行の思想史的研究. Tokyo: Yoshikawa kōbunkan;
 Takagi Kiyoko 高木きよ子 1989. *Saigyō no shūkyōteki sekai* 西行の宗教的世界. Tokyo: Daimeidō;
 Miya Shūji 宮柊二 1977. *Saigyō no uta* 西行の歌. Tokyo: Kawade shobō;
 Yamada Shōzen 山田昭全 1956. *Saigyō no waka to bukkyō* 西行の和歌と仏教. Tokyo: Meiji shoin;
 Kuwabara Hiroshi 桑原博史 1989. *Saigyō to sono shūhen* 西行とその周辺. Tokyo: Kazama shobō.

Fukuda professzor kutatásai *Fujiwara no Teika* munkásságára is kiterjedtek, ezt tükrözi könyvtárának számos darabja:

- Yoshida Kazu 吉田一 1986 *Fujiwara no Teika-Bi no kōzō* 藤原定家一美の構造. Tokyo: Hōsei daigaku shuppankyoku;
 Yasuda Ayao 安田章生 1967. *Fujiwara no Teika kenkyū* 藤原定家研究. Tokyo: Shibundō;
 Ishida Yoshitaka 石田吉卓 1969. *Fujiwara no Teika no kenkyū* 藤原定家の研究. Tokyo: Junkudō ginkō kenkyū;
 Satō Tsuneo 佐藤恒雄 (ed.) 2002. *Fujiwara no Teika zenkashū* 藤原定家全歌集. Tokyo: Kazama shobō;
 Akabane Shuku 赤羽淑 (ed.) 1963. *Fujiwara no Teika zenkashū zenku sakuin* 藤原定家全歌集全句索引. Tokyo: Kazama shobō.
 Fukuda Yūsaku 福田雄作 1974. *Teika karon to sono shūhen* 定家歌論とその周辺. Tokyo: Kazama shobō.

Sokféle folyóirat is gazdagítja a gyűjteményt, amelyek a japán irodalomtörténeti, irodalomelméleti kutatás eredményeiről, adott időszakban való helyzetéről adnak képet a kutató számára:

- Waka bungaku kenkyū* 和歌文学研究 1–90, 1956–2006;
Nihon kayō kenkyū 日本歌謡研究 1–40, 1964–2004;
Chūko bungaku 中古文学 1–70, 1967–1993;
Chūsei bungaku 中世文学 1–50, 1956–2006;

Gunki to katarimono 軍記と語り物 36–40, 2000–2005;
Rengahaikai kenkyū 連歌俳諧研究 83–109, 1992–2006;
Bukkyō bungaku 佛教文学 1–29, 1977–2006;
Nihon rekishi 日本歴史「日本歴史・別冊総目録 1–400;
Shirin sōmokuroku 史林総目録 1–40;
Kokugo to kokubungaku 国語と国文学;
Bessatsu kokubungaku 別冊国文学 13 száma.

A japán irodalmat és irodalomtörténetet összefoglaló lexikonok, és a témához kapcsolódó szótárak is igen nagy segítséget nyújthatnak az érdeklődők számára. Ezek között található:

Araki Yoshio 荒木良雄 (ed.) 1966. *Chūsei bungaku jiten* 中世文学辞典. Tokyo: Shunjūsha;
 Yoshida Tōgo 吉田東伍 (ed.) 1981. *Dainihon chimei jisho* 大日本地名辞書 1–8. Tokyo: Fuzanbō;
 Hagitani Boku 萩谷朴 1957. *Heianchō utaawase taisei* 平安朝歌合大成. magánkiadás;
 Fujimura Tsukuru 藤村作 1963. *Nihon bungaku daijiten* 日本文学大辞典 1–7. Tokyo: Shinchōsha.
Shikashū taisei 1–7 私歌集大成. 1983. Tokyo: Meiji shoin
 Nakamura Hajime 中村元 (ed.) 1962. *Shinbukkyō jiten* 新仏教辞典. Tokyo: Seishin shobō;
 Nagano Jōichi 長野嘗一 (ed.) 1969. *Setsuwa bungaku jiten* 説話文学辞典. Tokyo: Tōkyōdō.
 Kubota Utsubo 窪田空穂 (ed.) 1975. *Waka bungaku daijiten* 和歌文学大辞典. Tokyo: Meiji shoin;
 Tōjō Misao 東條操 (ed.) 1951. *Zenko kuhōgen jiten* 全国方言辞典. Tokyo: Tōkyōdō.

A középkori japán irodalom történetének és elméletének kutatására vonatkozó munkák egész sora található a gyűjteményben, képet adva a kutatás fő irányairól és meghatározó elméleteiről egyaránt. Ezek ismerete a téma iránt mélyebben érdeklődő kutatók számára elengedhetetlen. A teljesség igénye nélkül:

Kimura Masanori 木村正中 (ed.) 2003. *Chūko bungaku ronshū* 中古文学論集. Tokyo: Ōfūsha;
 Kubota Jun 久保田淳 1998. *Chūsei bungaku no jikū* 中世文学の時空. Tokyo: Wakakusa;
 Ichiko Teiji 市古貞次 (ed.) *Chūsei bungaku tenbyō* 中世文学点描. Tokyo: Ōfūsha;

- Takeda Motoharu 武田元治 1984. *Chūsei karon wo meguru kenkyū* 中世歌論をめぐる研究 Tokyo: Ōfūsha;
- Kubota Jun 久保田淳 1991. *Chūsei Nihon bungaku* 中世日本文学. Chiba: Hōsō daigaku.
- Ichiko Teiji 市古貞次 1987. *Koten bungaku kenkyū hikkei* 古典文学研究必携. Tokyo: Gakutōsha;
- Ichiko Teiji 市古貞次 1998. *Nihon bungakushi* 日本文学史. Tokyo: Meiji shoin;
- Kubota Jun 久保田淳 1997. *Nihon bungakushi* 日本文学史. Tokyo: Ōfūsha;
- Ichiko Teiji 市古貞次 1959. *Nihon bungakushi gaisetsu* 日本文学史概説. Tokyo: Shūei shuppan.

Fukuda professzor gyűjteményében nagy számban találhatóak kéziratok, segédanyagok és jegyzetek is, melyeket a professzor kutatásai során használt és gyűjtött össze. Találhatóak itt korabeli, eredeti forrásművek mikrofilmre vett másolatai, ezen kívül több, a Meiji-korból származó eredeti mű is. Ezek közül legértékesebb talán az 1870-ből származó *Shirakumo nikki* (白雲日記).

A könyvtár tartalmának felsorolása ezzel korántsem teljes, de az adománylistán minden tétel részletesen fel van tüntetve. A könyvtár anyaga vélhetően nagyban hozzájárul majd a magyarországi japanológiai kutatásokhoz, és segítségére lesz minden érdeklődőnek. Bízunk abban, hogy Fukuda professzor hosszú évek során összegyűjtött könyvtára méltó helyet kapott, ahol tulajdonosa halála után is a japanológia szolgálatára állhat. Reméljük, hogy japanológusok nemzedékei fogják nagy haszonnal forgatni a műveket, ezzel valóra váltva a professzor végakarátát.

PÉTER ALEXA

ISMERETEK TIBETRŐL KÖRÖSI CSOMA SÁNDOR ELŐTT

1. Bevezető

Az európaiak Ázsiát eleinte csak legendákkal átszótt, csodás világgént képzeltek el. Az első hírek keresztény hittérítőktől származtak, akik a pogány, vadembernek tartott helyeket megpróbálták rábírní régi hitük elhagyására és a kereszténység felvételére. A keresztény misszionáriusok számára is az egyik utolsó ázsiai *terra incognita* Tibet volt. Céljuk nem a tibeti kultúra tanulmányozása volt, és a nyelvet is csak azért sajtátították el, hogy saját hitüket terjesszék, összegyűjtött ismereteik mégis értékes kiindulópontként szolgáltak olyan későbbi tudósok számára, mint Körösi Csoma Sándor.

A dolgozat célja, hogy bemutassa azokat az egyházi és világi utazókat, akikről a Tibetről szóló első értesülések származtak, kezdve a misztikus országról szóló legkorábbi levéltől a Csoma idejében kereskedelmi kapcsolatokat kiépíteni szándékozó kormányhivatalnokok beszámolójáig.

A misszionáriusok feljegyzéseinek, úti beszámolóinak többsége még Ázsiában megsemmisült, egy részük pedig hiába jutott el Európába, magángyűjtemények vagy archívumok mélyére került az egyház határozata vagy más körülmények miatt. A levelek és beszámolók közül néhányat még az adott korban publikáltak, de szélesebb körben csak az olyan gyűjteményes munkák tettek megismerhetővé őket, mint Giorgi, Ágoston-rendi szerzetes 1762-es *Alphabetum Tibetanum* című munkája, vagy csaknem két évszázaddal később Luciano Petech *I missionari italiani nel Tibet e nel Nepal* című tudományos feldolgozása a 20. század közepén. A többségükben a kapucinus és jezsuita rendhez tartozó misszionáriusok életét és munkáit a mai napig számos tudós kutatja. Az egyik legkiemelkedőbb közöttük az olasz Enzo Gualtierio Bargiacchi, aki a 18. század nagyszámú hittérítőjének munkáit dolgozza fel.

2. A legkorábbi értesülések Európában Kelet-Ázsiáról

Az antik világban és a középkorban több kereskedő és utazó is eljutott Ázsia különböző részeire, és beszámolóik alapján Európa is értesült a mesés keletről. A legszélesebb körben ismertté vált leírás egy 12. századi levél, amelyet állítólag

JÁNOS ÁZSIAI PAPFEJEDELEM küldött III. Sándor pápához (1105–1181), I. Manuél bizánci császárhoz (1118–1180), Barbarossa Frigyeshez (1122–1190) és más európai uralkodókhöz. A levél alapja egy 1141-es esemény, mely szerint a karakitaj Yelü Dashi (耶律大石 vagy 耶律達實, ur. 1124–1143)¹ véres győzelmet aratott a perzsa csapatok fölött. A hír 1144-re Freisingi Ottó püspökhöz (1114–1158)² már többszörös módosulás után úgy jutott el, hogy egy bizonyos János nevű nesztoriánus király és pap³ pár évvel korábban legyőzte a perzsákat. Leveléből emellett kiderült, hogy az uralkodónak csodás birodalma van, lakói pedig a közönséges emberek mellett óriások, egyszemű emberek, pigmeusok, vademberek, amazonok, faunok, kentaurok és emberevő egyszarvúak. A folyókban drágakövek folynak víz helyett, és gyógyító, fiatalító források szelik át a földeket. A király palotája aranyból és drágakövekből, ágya zafírból készült. Naponta több ezer ember lakik jól asztalánál, nincs szegénység, éhség és bűn. Országá és minden egyes alattvalója felett egy tükrön keresztül őrökdi.⁴

A levél, amely sokkal részletesebben írta le János országát, mint ahogy Ottó püspök krónikájában szerepelt, hihetetlen népszerűsége tett szert egész Európában.⁵ Az emberek a keresztes háborúk és eretneküldözések zűrzavarának időszakában semmi másra nem vágytak, mint a levélben leírt békére és jóllakottságra. Jánostól, akinek származása a háromkirályokig nyúlt vissza, azt várták, hogy felszabadítsa a Szentföldet. A középkor nagy enciklopédiáiban történeti személyként jelent meg, akinek országa valahol Ázsiában helyezkedik el. Később az emberek szemében már ő testesítette meg az elvesztett, ám olyannyira vágyott aranykor ígértétét.⁶

A levél írójának valódi kilétét a mai napig homály fedi. Feltételezések szerint a levél egy nyugati klerikus tollából született, amire a szerző erőteljes Bizánc-ellenessége és korabeli egyházi személyekéhez hasonlatos műveltsége

¹ A Nyugati Liao-dinasztia alapítója, aki Külső- és Belső Mongólia, valamint Mandzsúria fölött uralkodott.

² Burgundiában a ciszterci szerzetesrend Morimond kolostorának püspöke. Két fontos történelmi munkája van. Az egyik a *Chronica sive Historia de duabus civitatibus* (Két város krónikája vagy története), amely egy nyolc könyvből álló történelmi és filozófiai munka Jeruzsálemről és Bábelről. Ebben a műben szerepel János pap, a nesztoriánus keresztény király legendája, amelyet Jableh püspökétől, Hugótól hallott. Ez az első írásos emlék János papról. A másik munka a *Gesta Friderici imperatoris* (Frigyes császár tettei), amely egy négy könyvből álló életrajz.

³ A pap titulus arra utal, hogy ő is egyszerű, halandó ember.

⁴ Az I. Manuélnek küldött levél angol fordítását Robert Williams készítette el: <http://www.maryjones.us/ctexts/presterjohn.html> (utoljára megtekintve: 2014.01.14).

⁵ Terjedését könnyítette egy verses változat is, mely egy heidelbergi papi kéziratban szerepelt.

⁶ Bar-Ilan 1995: 291–298.

enged következtetni. A szerző tökéletes és hihető ötvözetét adta a korabeli mese-földrajzoknak, a közkedvelt fiktív útleírásoknak és főképp a Nagy Sándorhoz köthető mesés Indiáról szóló leírásoknak.⁷

3. Az első említések Tibetről európai forrásokban

Az első említés Tibetről egy középkori utazótól, TUDELAI BENJAMIN rabbitól (1130–1173) származott, aki bejárta Európát, Ázsiát, Afrikát, és élvezetes leírásokat készített útjairól.⁸ A széleskörű ismeretekkel és remek nyelvérzéssel megáldott rabbi valahol keleten, Bagdad és Szamarkand környékén élő araboktól hallhatott Tibetről. A rabbi Thibetként említi az országot, amelyet a pézsma földjének nevez. A rabbi a korábbi arab forrásokból vehette át az elnevezést, ahol a Tubbet vagy Tobbat⁹ név szerepel.¹⁰

A következő híradás a Mongol Birodalomban megforduló európai misszionáriusoktól érkezett, akik közül az első, aki Tibet környékére is eljutott, GIOVANNI DA PLANO DEL CARPINI (1182–1252) olasz ferences barát volt. Ő és másik két rendtársa¹¹ IV. Ince pápa békeköveteként 1245–1247 között járt Belső-Ázsiában. Carpini a pápa Gűjük kánnak (ur. 1246–1248) küldött levelét vitte Karakorumba, ahol néhány hónapot várnia kellett, hogy az uralkodó színe elé járulhasson. Bár célját nem érte el, mert a kánt nem sikerült megnyernie a kereszténység támogatásához, feljegyzéseiben¹² számtalan, addig ismeretlen területről és népről hozott hírt Európába. Tibetet Thabet néven említi, lakóiról pedig annyit jegyez fel, hogy a karakitajok földjétől délre elterülő pusztaságban élő, beszélni sem tudó vademberek.¹³

Tibetről az első bővebb információt az 1252–1255 között a mongol udvarban járt WILLIELMUS DE RUBROUCK (1220–1290) flandriai ferences fráter

⁷ Bozóki 2001: 9–11.

⁸ A *Benjamin utazásai* című munka kora egyik legfontosabb földrajzi és néprajzi leírását tartalmazza. A héber nyelvű, retrospektív útleírás több angol fordításban is hozzáférhető: Adler, Marcus Nathan 1907. *The Itinerary of Benjamin of Tudela*. London: Oxford University Press; Amichai, Yehuda 1975. *From Travels of a Latter-Day Benjamin of Tudela*. Ontario: House of Exile.

⁹ Ezek az elnevezések a *Stod-Bod* vagyis *Felső-Tibet* kifejezésből származtak, amellyel az arabok kereskedelmi kapcsolatban álltak.

¹⁰ Shatzmiller 1998: 337–347.

¹¹ Az egyik a lengyel Benedykt barát, a másik a cseh Václav barát.

¹² *Historia Mongalorum quos nos Tartaros appellamus* (A mongolok története, akiket mi tatároknak hívunk) című úti beszámolója a leghasznosabb forrás a 13. századi mongolokról. A könyv angol fordítása: Hildinger, Erik 1996. *The Story of the Mongols whom we Call the Tartars. Historia Mongalorum quos nos Tartaros appellamus: Friar Giovanni di Plano Carpini's Account of his Embassy to the Court of the Mongol Khan*. Boston: Branden Pub. Co.

¹³ *Hakuyt 2012a: IX. fejezet.*

szolgáltatta. Rubrouck 1252 áprilisában indult útnak¹⁴ Konstantinápolyból IX. Lajos francia király követeként a mongolok földjére. IX. Lajos úgy értesült, hogy Ázsia szívében is élnek keresztények,¹⁵ akikkel szerette volna felvenni a kapcsolatot. Rubrouck először a kereszténynek hitt Szartak kánhoz (?–1256) indult, majd tovább utazott Szartak apjához, Batu kánhoz (1205–1255), végül Karakorumba, Möngke kánhoz (ur. 1251–1259). Rubrouck a király ajándékai-val 1253 decemberében érkezett meg a kán udvarába, ahol összesen hét hónapot töltött. Miután visszatért, a mongolok földjén és az útja során látottakat hosszú levél¹⁶ formájában írta meg királyának. Ebben Tebetként említi Tibetet, lakóiról pedig másodlagos beszámolók alapján azt írja:

Szokásuk megenni a szüleiket kegyeletből, hogy saját magukat tegyék azok sírgödrévé. Újabban elhagyták ezt a szokást, mivel minden nemzet undorodott tőlük miatta. De még most is szép serlegeket készítenek szüleik koponyájából, hogy amikor isznak belőle, vigasság közben az elhaltakra emlékezzenek. Földjükben sok az arany, ezért, ha valakinek aranyra van szüksége, addig ás, amíg talál és kivesz annyit, amennyi kell neki, a többit meg visszatemeti a földre, mert azt hiszi, hogy ha kincsei közé vagy ládjába tenné, Isten elvinné tőle a többit, ami a földben van. E törzs emberei közül egyesek nagyon otrombák..¹⁷

A tibeti írásról megjegyzi, hogy az írás iránya balról jobbra halad, és a betűiket is hasonlatosnak tartja a latinhoz.¹⁸ A mongolok vallásáról – akik ekkor már részben a tibeti buddhizmus követői voltak – sok mindent leír. Beszél a borotvált fejű sárgaruhás papjaikról, akik szüzességi fogadalmat tesznek, és több százan élnek együtt. Rubrouck maga is látott templomi szertartást, ahol a papok kis padokon, egymással szemben ülve könyvet olvasnak. Megemlíti az ereklyetartókat mint temetési helyeket, és leírja, hogy a halottakat ősi szokás szerint elégetik és a hamvakat egy piramis csúcsába helyezik. Megemlíti az *Om mani padme hum* mantrát is, amit az olvasófüzér használata során mormolnak, és úgy fordítja: „Isten, te tudod.”¹⁹

¹⁴ Az útra egy ferences testvér, két nesztoriánus pap és egy vezető kísérte el.

¹⁵ Szíriából vagy Palesztinából érkeztek először nesztoriánus szerzetesek Kínába és környékére legkésőbb 635-ben. Ez a kereszténység első formája Kelet-Ázsiában. Az uralkodó támogatta a frissen áttért keresztényeket, és 530 keresztény könyvet fordíttatott számukra. 845-től azonban a buddhisták mellett üldözni kezdték a keresztényeket is.

¹⁶ A levélnek, melynek címe *Itinerarium Willelmi de Rubruc (Willelmi de Rubruc útleírása)*, összesen hét kézirat maradt fenn, melyek csak kis mértékben térnek el egymástól.

¹⁷ Györffy 1986: 159.

¹⁸ Györffy 1986: 182.

¹⁹ Györffy 1986: 156, Hakluyt 2012b.

4. Az első európaiak Tibetben

A keletre utazók közül az első, aki talán eljutott Tibetbe, és az utolsó, aki még János pap országát kereste Ázsiában, ODORICO DA PORDENONE (1286–1331) ferences szerzetes volt Udinéből. Pordenone összesen 16 évig tértett Kína több részén, és egyházi közösséget alapított.²⁰ Térítőmunkája során azért vállalkozott a Kínából hazavezető hosszú útra, hogy újabb szerzeteseket vigyen vissza magával. A visszaút leírása Ázsián keresztül kevésbé részletes, de beszámolója alapján ekkor léphetett Tibet földjére. 1330-ban Páduába érve feljebbvalója kérésére kalandos utazásának történetét lediktálta hittársának, Guglielmo di Solagnának.²¹ Marco Polo leírása mellett ez a mű volt az évszázad legteljesebb és legértékesebb történelmi és földrajzi leírása Ázsiáról.²²

Pordenone beszámolójában a Tibetként említett ország India határán fekszik, és a Nagy Kán alattvalói közé tartozik. Beszámol lakói viseletéről és háziállatairól, arról, hogy bővelkednek borban és kenyérben, fekete nemezsátorban élnek, a városokban fekete-fehér falú házakat építenek, útjaikat pedig kavicsal borítják. A legérdekesebb egy kihelyezéssel temetés részletes leírása, melynek során egy fiú végzi el a halotti szertartást elhunyt apja számára.²³

A beszámoló gyorsan és széles körben terjedt, a dicsőséget Pordenone helyett mégis egy flamand szerző, Jan de Langhe (1300–1383) 1356-ban készült könyvének főhőse, Sir John Mandeville aratta le. A képzeletbeli utazó a Szentföldre tett zarándokutat, illetve Indián, Indonézián és a „tatárok földjén” át a kínai kánhoz látogatott, majd a „földi paradicsom” széléhez vezető utat járta be. Évszázadokon át a legnagyobb utazóként ünnepezték, tekintélyét, hitelességét senki nem kérdőjelezte meg. Sikerének titka, hogy a 14. században hozzáférhető forrásokat²⁴ egyetlen elbeszéléssé ötvözte, realiztikusan ábrázolva a legfurcsább lényeket és helyeket, szavahihető tudósítóként mint szemtanú írta

²⁰ A legenda több mint 20 ezer kínai kereszténységre térítését tulajdonítja neki.

²¹ *Itinerarium fratris Odorici ordinis fratrum minorum de mirabilibus orientalium Tartarorum* (A kisebb barátok rendjéhez tartozó Odorico barát utazása a csodás keleten élő tatárokhoz). A hatféle változatban létező, latin nyelvű művet a 14–15. század után fordították le több európai nyelvre. Legismertebb angol fordítása: Sir Yule, Henry 2002. *The Travels of Friar Odoric: 14th Century Journal of the Blessed Odoric of Pordenone*. William B. Eerdmans Publishing Co.

²² A két leírás sok pontban megegyezett, hitelesítve ezzel mindkét beszámoló pontosságát.

²³ Domenichelli 1881: 249–251, Liščák 2011: 63–74.

²⁴ Forrásai: János pap levele, Pordenone leírásának 1351-es francia fordítása, Vincent de Beauvais Domonkos-rendi szerzetes (1190–1264) *Speculum Maius* (Nagy Tükör) című enciklopédiája, Wilhelm von Tripolis Domonkos-rendi szerzetes (1221–1273) *Notitia de Machometo* (Feljegyzések Mohamedről) című összefoglalója a muszlim világról.

le az eseményeket. A könyvnek 270 kézirata maradt fenn, tíz európai nyelvre fordították le,²⁵ és a 18. századig számtalan kiadást ért meg.²⁶

1575-ben Akbar, a Mogul Birodalom muszlim császára az udvarába invitált néhány jezsuita szerzetest, hogy megcsodálhassák gyönyörű udvarát, és hogy párbeszédet kezdeményezzen velük és muszlim tudósokkal a kereszténységről. A három jezsuita barát, Rudolph Aquaviva, Francis Henriquez és James de Nesquita 1579-ben érkezett Agrába, a császár újonnan épült palotájába, Fatehpur Szikribe.

A szerzetesek az udvarban találkoztak egy Tibet nyugati részét megjárt utazóval, aki olyan buddhista szokásokat írt le, melyeket hasonlatosnak véltek a keresztény rítusokhoz. A jezsuiták növekvő érdeklődését Tibet iránt Rudolph Aquaviva 1582-es levele is tükrözi. Azt írta, hogy felfedeztek egy fehér bőrű, pogány nemzetet, akik között nem élnek muszlimok. Lakhelyükről annyit tudnak, hogy Bottannak hívják, és Lahoron túl, az Indus-folyó irányában található. A jezsuiták ezt követően szervezni kezdték az első utat a tibetiek megtalálására.²⁷

Az első európai, aki bizonyíthatóan Tibet földjére lépett, ANTONIO ANDRADE (1580–1634) portugál jezsuita szerzetes volt. Harminc éven át dolgozott misszionáriusként Indiában és a környező országokban, és hosszú időn át készült, hogy Tibetbe jusson. Egy laikus testvérrel, Manuel Marquezzel és két szolgálóval 1624 márciusában csatlakozott hindu zarándokok egy csoportjához, akik Badrinath templomához²⁸ zarándokoltak. Miután a Himalája északi lejtőjén elérték úti céljukat, Andrade és Marquez elhagyták a csoportot, és a Manahágón (tib.: Ma-na la) átkelve eljutottak Nyugat-Tibet egyik határ menti településére. 1624 novemberében Andrade innen írta első levelét addigi útjukról a feljebbvalói számára, Goába. A harmincoldalas levélben leírta, hogy a hágón, melyet az év során mindössze két hónapig lehet használni, húsz nap alatt jutottak át, és olyan vidék fogadta őket, ahol sem fa, sem növény, sem emberlakta terület nem található, csak végeláthatatlan hófalak. Az egyetlen élelmük a vízzel kevert piritott árpa volt, italként pedig havat ettek. A szörnyű hidegben

²⁵ Lerner 2008: 141–145.

²⁶ Az egész munka angol fordítása: <http://www.planetnana.co.il/notes/books/mandeville.htm> (utoljára megtekintve: 2014.01.14.). Két 19. századi angol kiadása pl.: Lumley, Edward (ed.) 1839. *The Voiage and Travaile of Sir John Maundevile Which Treateth of the Way to Hierusalem; and of the Marvayles of Indie with Other Ilands and Countreyes*. London; Warner, George F. (ed.) 1889. *The Buke of John Maundeuill, being the Travels of Sir John Mandeville, Knight, 1322–1356: A Hitherto Unpublished Version, from the Unique Copy (Egerton MS 1982) in the British Museum*. London.

²⁷ MacGregor 1970: 29.

²⁸ A mai India Uttarakhand tartományának északi részén található, közel Tibethez.

lábaik teljesen elfagytak és megduzzadtak, mintha minden lépésnél izzó fém-mel szurkálták volna őket.

1624 augusztusában érték el Caparangot (tib.: Tsa-pa-rang), Guge (tib.: Guge) királyság egyik központját. Megtudták, hogy a terméketlen földön szinte semmi nem terem meg, minden ételmezt tizenkét napi járóföldről kell hoznia a helyieknek. Az elzártság és a kegyetlen körülmények ellenére is kiderült számukra, hogy a királyság egy virágzó kultúra központja.²⁹ A király is kedvesen fogadta az idegen barátokat, aminek egyik oka, hogy ezzel szerette volna bátyjának, a buddhista egyház vezetőjének a hatalmát ellensúlyozni. Ajándékként kétezer fügét ajándékozott nekik, ami nagy ritkaságnak számított azon a vidéken, valamint adott nekik egy levelet is, amely engedélyezte számukra hitük terjesztését, és megóvta őket mindenféle támadástól az útjuk során. Mivel később már teljesen elzárta volna őket a hó, Andrade és társa húsz nap után, novemberben visszautaztak a jezsuiták agrai központjába, és részletesen beszámoltak tibeti élményeikről.³⁰

Ahogy a királynak megígérte, Andrade egy év múlva, 1625 augusztusában Marquezzel és egy kisebb jezsuita csoporttal a korábbi útvonalon visszatért Caparangba. Ott tartózkodása alatt ezúttal sokkal több dolgot tudott meg Gugéről és a nyugat-tibeti emberek mindennapjairól, a számtalan tibeti imázslóról, a faragott kövekről és a mantrákról, melyeket a helyiek mormolnak. Andrade sok időt szentelt a buddhizmus és a kereszténység összehasonlítására. Vázolta a békés istenek három hierarchikus csoportját, és leírást készített a buddhista Pokolról és „Paradicsomról”. A szerzetesek ruháit is hasonlónak látta a keresztény papokéhoz, ahogy a bűnbánat, áldozat és beavatás bizonyos elemeit is.³¹

Andrade a buddhizmus mellett Tibet másik vallását, a bönt is megismerte. Leírta, hogy a fűvös hangszer, amellyel imára szólítják a híveket, halott emberek kéz- és lábcsontjaiból készül, valamint használnak halottak koponyájából készült „rózsafüzért” is.³²

A vallással kapcsolatos kérdéseinek többsége azonban megválaszolatlan maradt, mert a nyelvi nehézségeket lehetetlen volt áthidalni. Tolmácsai általa-

²⁹ Ott tartózkodása alatt érte el a várost egy kétszáz fős karaván, amely selymet és porcelánt szállított Kinából.

³⁰ *Novo Descobrimento do gram Cathayo, ou Reinos de Tibet, pello Padre Antonio de Andrade de Companhia de Jesu, Portuguez, no anno de 1624 (Antonio de Andrade a Jézus Társasága tagjának új felfedezése a Nagy Katajok földjén, azaz a Tibeti Királyságban. Portugália, 1624).* A leírás két év múlva Lisszabonban jelent meg az inkvizíció engedélyével. Viszonylag hamar lefordították több európai nyelvre, így a 17. század egyik legsikeresebb kiadványa lett.

³¹ MacGregor 1970: 43.

³² MacGregor 1970: 44.

ban a muszlim kereskedők közül kerültek ki, akik nehezen tudták a két, számukra idegen hit kifejezéseit pontosan interpretálni.

Andrade elfogadta a király ajánlatát, és 1626 áprilisában elkezdte építeni Tibet első keresztény templomát és a szerzetesek lakhelyét. Az építkezésről és a királyi családdal való kapcsolatáról 1626 augusztusában egy újabb levélben számolt be feljebbvalójának. Ebben már sokkal több szó esett a tibeti emberek mindennapjairól és a konfliktusról, mely a lámák és a keresztényekkel barátkozó világi emberek között alakult ki. A királlyal ellátogatott annak bátyjához, az utat és a buddhista főlámával való találkozás eseményeit is ebben a levélben foglalta össze.

1627 szeptemberében egy rövidebb levélben folytatta beszámolóját a miszsió tevékenységéről és az erőfeszítéséről, mellyel próbálta kereszténységre téríteni a királyi családot.³³ Andrade olyan ismertségre tett szert Tibet-szerte, hogy több tartományba is meghívták, például Ücang³⁴ és Ladak³⁵ királyaitól is kapott meghívást, de ezekre a helyekre ő maga soha nem jutott el. Feljebbvalóinak írt levele hatására Agrából két portugál szerzetest küldtek erre az útra. JOÃO CABRAL (1599–1669) és ESTÊVÃO CACELLA (1585–1630) az első nyugatiak, akik Indiából indulva Tibet felé, eljutottak Bhután fővárosába, Paróba³⁶, és találkoztak a helyi vallási vezetővel, zsaptrung³⁷ Ngavang namgyallal.³⁸ A vezető engedélyezte számukra a hitük gyakorlását, és megígérte, hogy templomot és külön szálláshelyet épített számukra. Szerette volna, ha a két idegen a buddhizmusban is elmélyül, de ezt a két barát visszautasította, mert úgy hitték, hogy a buddhizmus a kereszténység egyik eretnek ága, ezért az a feladatuk, hogy visszatérítsék a buddhistákat a helyes útra.³⁹ Bhutánból Cacella egy hosszú levelet írt 1627 októberében az ott szerzett tapasztalataikról.⁴⁰ Ebben a levélben esik szó először Sambaláról, a tibeti buddhizmus idealizált

³³ A királyi család részt vett néhány szertartáson és érdeklődött az keresztény tanok iránt, de egyikük sem vette fel a vallást.

³⁴ Tib.: Dbus-gtsang.

³⁵ Tib.: Lha-dvags.

³⁶ Tib.: Spa-gro.

³⁷ Tib.: zhabs-drung. Vallási vezető értelemben a *chos-rgyal* Bhutánban használt megfelelője.

³⁸ Tib.: Ngag-dbang rnam-rgyal (1594–1651).

³⁹ Az elképzelésük onnan eredt, hogy Tára istennőt (tib.: Sgrol-ma) Isten anyjaként azonosították és párhuzamba állították Szűz Máriával. Faith 1987: 37.

⁴⁰ A *Relatio (Jelentés)* című harmincöt oldalas munka az egyetlen fennmaradt leírás a bhutáni vallási vezetőről. A levelet Luiza Maria Baillie fordította angolra:

http://himalaya.socanth.cam.ac.uk/collections/journals/jbs/pdf/JBS_01_01_01.pdf, 2014. 01. 14).

országáról, amelyről feltételezte, hogy megegyezik a Katajok országával.⁴¹ Cacella 1630-ban bekövetkezett halála után Cabral elhagyta Bhután, és elsőként bejárta Sigacét,⁴² amelyről egy rendkívül részletes földrajzi leírást készített. Ezen kívül beszámolt többek között a pancsen lámával, Loszang csöki gyalcennel⁴³ való találkozásáról a Tasilhünpo⁴⁴ kolostorban, a lámák életéről és buddhista szertartásokról.⁴⁵ Cabral Nepálon keresztül tért vissza Indiába.

Andrade 1629 telén újra Goába utazott, így a vezető nélkül maradt misszió működéséről ezen időszakból nem maradt fent semmiféle írásos emlék. Ladak királya eközben megtámadta és foglyul ejtette Guge királyát, ezáltal a misszió helyzete meggyengült, de Andrade kötelezettségei miatt nem tudott visszatérni, így egyik hittársát, Francisco de Azavedo⁴⁶ barátot küldte maga helyett. Azavedo egy bizonytalan jövőjű misszióról tudott csak beszámolni a támogató király és az erős vezető hiánya miatt. A negyedik levelet Andrade 1633 februárjában küldte Goából Rómába, ebben részletesen leírta a kitört háború okait, eddigi alakulását és a működésképtelen misszió történetét. Andrade mindenképp vissza szeretett volna jutni Tibetbe, de hirtelen halála⁴⁷ megakadályozta ebben.⁴⁸

5. Az első európaiak Lhászában

Tibet fővárosába, Lhászába (tib.: Lha-sa) elsőként az osztrák jezsuita szerzetes, felfedező és csillagász, JOHANN GRUEBER (1623–1680) jutott el. Grueber két évet töltött a Qing-dinasztia császáranak, Shunzhinek 順治 (ur. 1643–1661) az udvarában az asztrológus és matematikus Johann Schall von Bell (1592–1666)⁴⁹ segédjeként. Gruebert a császár halála után egy belga gróffal, a térképész ALBERT D'ORVILLE-jel (1621–1662) Agrába küldték, de a holland blokád miatt nem mehettek tengeri úton, ezért Tibet és Nepál felé indultak. A kínai császár ajánlólevelével Gansu tartományon át 1661. október 8-án értek

⁴¹ A jezsuita Bento De Goes (1562–1607) portugál szerzetes 1602–1607 között bejárta Ázsia különböző részeit és bebizonyította, hogy Kataj megegyezik Kínával. Ez az információ a két Bhutánban élő szerzeteshez nem jutott el.

⁴² Tib.: Gzhis-kha-rtse.

⁴³ Tib.: Blo-bzang chos-kyi rgyal-mtshan (1570–1662).

⁴⁴ Tib.: Bkra-shis-lhun-po.

⁴⁵ A levél angol fordítását Nancy M. Gettleman készítette el: http://www.thlib.org/static/reprints/kailash/kailash_09_01_04.pdf.

⁴⁶ A szakirodalomban nincs róla több információ.

⁴⁷ Mérgezés következtében halt meg, de arról, hogy ki követte el és miért, csak találgatni lehet.

⁴⁸ Wessels 1924: 43–69.

⁴⁹ Német jezsuita szerzetes, matematikus és asztrológus. Misszionáriusként érkezett Kínába, később a császár tanácsadója lett.

Lhászába, ahol egy hónapig maradtak. Grueber számos rajzot készített az őket vendégül látó V. dalai lámáról, Loszang gyacóról (tib.: Blo-bzang rgya-mtsho; 1617–1682), buddhista szent helyekről, buddhista tárgyakról, szerzetesek és világi emberek viseletéről, és rajzaiból ismerhették meg az európaiak a Potala palotát, mely méreteivel túlszárnyalta a kor európai épületeit. Rövid ott tartózkodásuk után tovább utaztak Agrába. D’Orville egész útjuk során földrajzi feljegyzéseket készített, pontos szélességi és hosszúsági fokokkal meghatározva a helyeket, ahol megfordultak.

Agrában d’Orville megbetegedett és meghalt, Grueber pedig visszahajózott Rómába, majd 14 éven át, haláláig, lelkipáosztorként Magyarországon dolgozott.

Grueber feljegyzései közül elsőként a II. Ferdinando toszkán hercegnek (ur. 1621–1670) 1666-ban írt levelét publikálták francia, később olasz és német fordításban is.⁵⁰ A jezsuiták által készített beszámolókat, köztük d’Orville és Grueber részletes leírásait és rajzait 1667-ben egy német jezsuita tudós, ATHANASIUS KIRCHER (1602–1680) építette bele enciklopédikus *China Illustrata* (*Képes Kína*) című művébe.⁵¹ A könyv Kína valós és legendás történeteiből emeli ki a keresztény elemeket, és bemutatja a korai nesztóriánus kereszténységet. Adatai egyfajta elegyét adják a különféle, Ázsiából érkezett hiteles és kitalált információknak, így olvashatóak benne pontos földrajzi adatok és mitikus varázslények leírásai is.

A jezsuiták után kapucinusok kezdtek térítő munkába Tibet földjén. A barátok közül az olasz GUISEPPE D’ASCOLI és a francia *FRANÇOIS MARIA DE TOURS* 1707 júniusában Patnából érkeztek Lhászába. Egy gazdag örmény kereskedő látta őket vendégül, és biztosította számukra a misszionáláshoz szükséges anyagi javakat.⁵² A barátok rendkívül népszerűek voltak az egyszerű emberek körében, de nem térítő munkájuk miatt, hanem elsősorban azért, mert orvosi ellátást nyújtottak ellenszolgáltatás nélkül.⁵³

1708 és 1713 között a két kapucinus szerzetes és harmadik társuk, DOMENICO DA FANO (1674–1728) összeállított egy negyvenegy oldalas könyvet, melynek egyik része a tibeti ábécéről és a kiejtés szabályairól, valamint a tibeti számokról szól, a másik része pedig egy 2500 szavas tibeti–latin, latin–tibeti

⁵⁰ *Divers voyages curieux*. Paris, 1666, *Il genio vagante*. Parma, 1692, *Neue Welt-Bott*. Augsбург, 1726.

⁵¹ Teljes címén: *China monumentis, qua sacris qua profanis, nec non variis naturae ad artis spectaculis, aliarumque rerum memorabilium argumentis illustrata* (*Képes feljegyzések Kínáról, mind a szent, mind a világi helyekről, természeti földrajzáról, művészetéről és más fontos adatáról*). Amsterdam, 1667. D’Orville és Grueber rajzai és feljegyzései a *China Illustratában*, lásd Tuyt 1987: 60–70.

⁵² Petech 1952–56: XIII.

⁵³ Snellgrove 1995: 309.

szójegyzéket tartalmazott. Ez az első, nyugatiak által készített szótár soha nem került kiadásra, mindössze egy kivonatot őriz belőle a párizsi Nemzeti Könyvtár.⁵⁴

Da Fano 1714-ben készített egy ötszáz oldalas orvosi munkát is a következő missziók számára a Tibetben és környékén őshonos növények és alapanyagok felhasználásáról különböző betegségek gyógyítására. Erről több másolat is készült, az eredetét Rómában őrzik. Tibeti könyveket is lefordított olaszra, közülük az egyik legfontosabb Congkapa (tib.: Tsong-kha-pa) *A megvilágosodáshoz vezető fokozatos út (Lam-rim chen-mo)* című műve. 1717-ben elhatározta, hogy elkészíti a *Biblia* tibeti fordítását, ezért felkért két nyelvtanárt, egy tolmácsot és egy másolót, de terve végül nem valósult meg.

Da Fano 1718–1720 között Tibetről készített harmincöt oldalas leírása⁵⁵ az egyik első átfogó leírás nyugaton az ország mindennapi életéről, ünnepeiről, időszámításáról és államvezetéséről.

A kapucinusok tibeti missziója a térítómunka sikertelensége miatt véget ért, és elhagyták Tibetet.⁵⁶ Miután a jezsuiták erről értesültek, elküldték ifjú rendtársukat, IPPOLITO DESIDERI-t (1684–1733), hogy folytassa Andrade misszióját. Desideri 1712 szeptemberében Rómából Goába hajózott, majd Delhiből a hozzá csatlakozó portugál MANOEL FREYRE (1679–1724)⁵⁷ társaságában Kaszíron át 1715 októberében először Lehbe, Ladak fővárosába ért.⁵⁸ Itt a király, Nyima namgyal (tib.: Nyi-ma rnam-rgyal; ur. 1694–1729) örömmel fogadta őket, és minden körülményt biztosított volna egy misszió megnyitására. Ezt azonban a szerzetesek visszautasították, és újra útra keltek. A Kailásza-hegy érintésével, több hónapos kimerítő utazás után érkeztek Lhászába 1716. március 17-én. Desideri már a hosszú út alatt elkezdte tanulmányozni a tibeti nyelvet.⁵⁹ A nyelv tanulásának megkönnyítésére szótárat és nyelvtant készített magának. Mialatt a nyelvet tanulta, írt két könyvet olaszul, melyek közül az egyiket már ősszel elkezdte lefordítani tibetire. A terve az volt, hogy Tibet akkori uralkodójának, a hosút mongol Lhabzang (tib.: Lha-bzang; 1658–1717)⁶⁰ kánnak bemutatja saját vallását, közben pedig a Ramocse (tib.: Ra-mo-

⁵⁴ Simon 1964: 85, Bray 2008: 34.

⁵⁵ *Relation du royaume de Lassa dans le Thibet, par le père Dominique.*

⁵⁶ A kapucinusok missziójáról bővebben lásd: Panti, Silvia Castello 1975. *Nuovi Documenti su Ippolito Desideri. Miscellanea di Storia delle Esporazioni.* Genova: Fratelli Bozzi, 153–178.

⁵⁷ Desideri vezetője és védelmezője az indiai és tibeti úton, aki több feljegyzést is készített a tibetiek szokásairól, ruháiról és olyan vallási kérdésekről, mint a lélekvándorlás vagy a dalai lámák kiválasztása. Röviddel Lhászába érkezésük után visszatért Katmanduba (MacGregor 1970: 68–70, Bargiacchi 2008: 30–31).

⁵⁸ Desideri útjáról és Lhászában töltött éveiről bővebben lásd Péter 2011: 2–4.

⁵⁹ Bargiacchi 2005: 796–800.

⁶⁰ A teokratikus állam kialakulásával Tibet tényleges vezetői a nagykorúságot elért dalai lámák lettek. Az V. dalai láma halálát tizenhárom évig titokban tartották, hogy főminisztere,

che) és a Szera (tib.: Se-ra) kolostor iskoláiban megismeri a buddhizmust. Több tibeti alapművet tanulmányozott, és vallási vitákat folytatott tibeti szerzetesekkel. 1718 és 1721 között öt könyvet írt tibeti nyelven,⁶¹ amelyekben a keresztény tanokat ismerteti, és megkísérli megcáfolni a buddhizmus több tan-tételét, felhasználva a tibeti buddhista érvelési technikákat. A kedvezőtlen körülmények miatt⁶² nem folytathatta munkáját Tibetben, és 1721 áprilisában elhagyta Lhászát annak ellenére, hogy már jól beszélt a nyelvet, sikerült beilleszkednie a tibeti mindennapokba és folyamatosan írta könyveit.

Az útra kevés személyes tárgyán kívül csak hatalmas terjedelmű, Tibet kultúrájáról és vallásáról szóló feljegyzéseit vitte magával. Ekkor kezdte el írni a *La Relazione. Notizie Istoriche del Tibet e Memorie de Viaggi e Missione ivi Fatta (Tudósítás. Részletes feljegyzés Tibetről, az utamról és az ott alapított misszióról)* című fő művét.⁶³ A könyvnek már Rómába érkezése idején elkészült egy kézirata, amelynek második, háromkötetes változatát 1728 nyarára fejezte be. Nyelvezete elegánsan kifinomult, tárgyilagos és közérthető, mindenféle kitalált és megalapozatlan információtól mentes.⁶⁴ A Propaganda⁶⁵ mégis megtiltotta a kiadását, ezzel a jezsuiták archívuma és magángyűjteménye mélyére száműzött egy olyan nagy terjedelmű kéziratot, amely rend-

Tibet későbbi kormányzója zavartalanul folytathassa munkáját. A megtalált VI. dalai láma alkalmatlannak bizonyult Tibet érdekeinek képviselőjére, így az utódlás kérdése egyre inkább kiéleződött. A tibeti belviszályokat látva Lhabzang, a hosút mongolok kánja bevonult Lhászába, ahol 1706-ban kivégeztette a kormányzót és az ifjú VI. dalai lámát, majd átvette Tibet politikai irányítását is, amihez megszerezte a mandzsu-kínai Kangxi 康熙 (ur. 1661–1722) császár jóváhagyását is, lásd Polonyi 2007: 192–193.

⁶¹ Tibetiül írt műveit ő maga lefordította olaszra, de nemrég a tibeti eredetit lefordították angolra, és a két fordítás sok tekintetben eltér egymástól, új értelmezést adva a szövegeknek. Tibeti művei közül négy megtalálható: Toscano, Giuseppe 1982. *Opere tibetane di Ippolito Desideri*. Roma: Istituto Italiano per il medio ed estremo. A művek angol fordítása: Goss, Robert E. 1998. Chatolic and Dge Lugs Pa scholasticism. In *Scholasticism: Cross-Cultural and Comparative Perspectives*. State University of New York Press.

⁶² A kapucinusok panaszlevele miatt a jezsuitákat azonnali hatállyal visszarendelték Tibetből.

⁶³ Ebben olyan leírások is szerepelnek, melyek nem kötődtek szorosan Tibethez, például a hazaúton kitört hurrikán részletes ismertetése, az útközben érintett szigetek népei, szokásai és kereskedelmi kapcsolatai, a hóvakság és a hegyi betegség leírása. A könyvről bővebben lásd Bargiacchi 2003: 4–103.

⁶⁴ Filippi 1932: 37.

⁶⁵ A Sacra Congregatio Christiano Nomini Propagando Fide (Szent Kongregáció a Hit Terjesztéséért), rövidebb nevén a Propaganda, olyan egyházi közigazgatási csoport volt, amely a nemzetközi missziók tevékenységét felügyelte. A Propaganda döntően ferencesekből, Domonkos-rendi szerzetesekből és más, koldulórendi szerzetesekből állt, akik a 17. század közepe óta konfliktusban álltak a független gondolkodású jezsuitákkal. Bargiacchi 2008: 54.

kívül gazdag anyagot tartalmazott Tibet földrajzáról, államigazgatásáról, mezőgazdaságáról, szokásairól és a buddhista filozófia nézeteiről.⁶⁶

Két évszázadon át Desideri hatalmas kéziratából mindössze egyetlen levelet publikáltak, melyet 1716 áprilisában Ildebrando Grassinak küldött. A levelet rendtársa franciára fordította és publikálta,⁶⁷ később több nyelvre is lefordították, és a 18. és 19. században folyamatosan újranyomtatták.⁶⁸

A Propaganda határozata szerint a kapucinus rend visszakapta a jezsuitáktól a tibeti területeket a misszió folytatására, így 1719 őszén 12 kapucinus szerzetes érkezett Lhászába Nepálon keresztül. Vezetőjük az olasz FRANCESCO ORAZIO OLIVIERI DELLA PENNA DI BILLI (1680–1745) volt, aki 13 évig vezette a lhászai missziót. Együtt tanult Desiderivel a Szerá kolostorban, amíg az el nem hagyta Lhászát 1721-ben, és szoros kapcsolatot épített ki a buddhista szerzetesekkel, akik Fehér Lámának nevezték őt. Mindkét barát alkalmazkodott a kolostori élethez, együtt étkeztek és laktak a tibeti szerzetesekkel, és szabad bejárásuk volt a kolostor könyvtárába, ahol alkalmuk nyílt a tibeti kultúra alaposabb tanulmányozására. A jól képzett láma mellett, akit kijelöltek melléjük tanárnak,⁶⁹ szabadon kérhettek útmutatást a többi szerzetestől a buddhizmus bármely kérdésében. Penna olyan jól megtanult tibetiül, hogy két keresztény könyvet lefordított tibetire⁷⁰ a húsz frissen megtért férfi és nő számára,⁷¹ több tibeti könyvet⁷² pedig olaszra ültetett át, hogy rendtársai is bepillantást nyerjenek a buddhista tanokba.

Penna a Szerá kolostorban kezdte összeállítani klasszikus tibeti nyelvű szövegek alapján a 33 000 szócikket tartalmazó tibeti–olasz, olasz–tibeti szótárát. 1732-re fejezte be a munkát, majd kilenc évre visszatért Rómába további támogatás reményében. Ez alatt egy másik kapucinus, Antonio Fantozzi Fontarius elkészítette a tibeti betűket a nyomtatáshoz, amelyeket a kézirattal együtt Lhászába vitt. A tibetiek növekvő ellenszenvé és a támogatás hiánya miatt az

⁶⁶ A kézirat csak 1875-ben került újra napvilágra, amikor Cavaliere Rossi-Cassigoli magánkönyvtárában felfedezték. A teljes dokumentum egy évszázaddal később Luciano Petech szerkesztésében jelent meg: Petech 1954–1956.

⁶⁷ *Lettres édifiantes et curieuses*. Paris, 1722.

⁶⁸ Bargiacchi 2007: 76.

⁶⁹ Rabs-'byams-pa Yon-tan dpal-bzang-po. Bray 2008: 34.

⁷⁰ Bellarmin, Robert 1597. *Dottrina Cristiani Breve*. Roma. Thurlot 1634. *Dottrina Cristiani Thesaurus*. Roma.

⁷¹ Mivel a tibeti mindennapok szorosan összefüggtek a vallási élettel, a frissen megtért tibetiek több, előre nem látható akadállyal kerültek szembe. Amikor visszautasították a dalai láma áldását és a kolostornak végzett kötelező munkát, akkor bíróság elé állították és nyilvánosan megkorbácsolták őket. Ez a csapás visszavetette a további térítő munkát.

⁷² Többek között Buddha és Congkapa életéről, a „lélekvándorlásról”, különféle imákról és a menedékvételről.

időközben újra Lhászába érkezett Penna úgy döntött, hogy felszámolják a miszsiót és elhagyják a fővárost. Az útra azonban nem tudták magukkal vinni az előkészített nyomdai gépet és dokumentumaik nagy részét sem.

Penna röviddel ezután meghalt Nepálban, rendtársainak pedig az 1769-es gurkha támadás miatt még délebbre kellett menekülniük, így a szótár kézírata⁷³ az észak-indiai Patnába került. Itt találta meg 1816-ban az angol Latter kapitány, aki az Egyházi Missziós Társaságnak⁷⁴ adományozta azt.⁷⁵ Az egyik itt dolgozó misszionárius, Friedrich Christian Gotthelf Schroeter (?–1820) angolra fordította, és megváltoztatta a szótár rendjét.⁷⁶ Miután Schroeter a munka befejezését követően meghalt, a szótár két szerámpuri misszionárius,⁷⁷ William Carey (1761–1834) és John Clark Marshman (1794–1877) kezébe került, akik a szükséges tibeti betűk elkészítése után 1826-ban kinyomtatták.⁷⁸ A szótár 475 lapon mintegy 30 000 szót, továbbá egy 35 lapos nyelvtani összefoglalót tartalmaz. A szerkesztés és a nyomdai munkálatok során bekerült számos hiba ellenére ez egy rendkívül gazdag anyagot tartalmazó munka. Penna többi fordítása Desideri műveihez hasonlóan hosszú évekig kiadatlan maradt.⁷⁹

CASSIANO DI MACERATA (1708–1791) kapucinus szerzetes, Penna útítársa, részletes feljegyzéseket készített Tibetről, Nepálról és Indiáról, melyeket két kötetbe rendezett.⁸⁰ Az első kötet az országokról szóló leírásokat tartalmazza, a második egy 200 oldalas, ceruzarajzokkal és vízfestményekkel teli kézirat. A második részt a 20. század elején fedezte fel Alberto Magnaghi, aki a könyv

⁷³ A kézirat ma egy olasz magánkönyvtár tulajdona. Tartalmáról és felépítéséről Erberto Lo Bue készített tanulmányt: Lo Bue, Erberto 2001 „A Note on the Dictionaries Compiled by Italian Missionaries in Tibet.” *Tibet Journal* 26, 2: 88–92.

⁷⁴ Church Missionary Society (CMS): az 1799-ben alapított és máig működő társaság célja, hogy lutheránus hittérítőket küldjön szerte a világba.

⁷⁵ Bray 2008: 35.

⁷⁶ Penna szótárában a hagyományos tibeti betűrendnek megfelelően az alapbetű szerint voltak elrendezve a szavak, Schroeter ezt teljesen felborítva az első betűt vette alapul, és más további változtatásaival még zavarosabbá tette a szócikkek elrendezését. Bray 2008: 64.

⁷⁷ A Szerámpurban élő baptista misszionáriusok foglalkoztak a *Biblia*-fordításokkal Indiában.

⁷⁸ *A Dictionary of the Bhotanta, or Boutan Language*. India: Baptist Missionary Society Serampore, 1826. A szótár a magyar szakirodalomban *Szerámpuri szótárként* ismert.

⁷⁹ Penna *Relatio da moribus et religione populorum Tibet et Nepal (Tudósítás a tibeti és nepáli emberek vallásáról és szokásairól)* című munkájának csak az *Alphabetum Tibetanumban* (lásd később) megőrzött részei maradtak fenn, a többi rész elveszett. Marini 1998. Penna további írásai: Petech 1954–56 I. kötet: 129–134, 141–146; II. kötet: 21–23, 26–27, 43–46, 128–131, 142–145, 157–160.

⁸⁰ *Giornale di Fra Cassiano da Macerata nella Marca d'Ancona, Missionario Apostolico Cappuccino nel Tibet e Regni adiacenti, dalla sua partenza da Macerata suguita li 17 agosto 1738 sino al suo ritorno nel 1756*. A kéziratot a maceratai Biblioteca Comunale Mozzi-Borgetti őrzi. Petech 1954–56: CXII.

nagy részét publikálta.⁸¹ Az egész könyvet Luciano Petech adta ki néhány évvel később.⁸²

Az országok leírása mellett 1773-ban készített egy részletes és alapos könyvet a tibeti írásról, betűzésről, kiejtésről és nyelvtanról is. Az *Alphabetum Tangutanum sive Thibetanum*,⁸³ azaz a *Tibeti és tangut ábécé* tibeti és latin nyelven, tibeti karakterekkel készült úttörő munka, melyet később több európai misszionárius is haszonnal forgatott.⁸⁴

A kapucinus szerzetesek Tibet elhagyásakor csak a legszükségesebb tárgyaikat vitték magukkal az útra, az iratok nagy része hátramaradt. Terveik közt szerepelhetett, hogy ők maguk visszatérnek egyszer, vagy az őket követő missziók hasznára válhatnak feljegyzéseik. Az iratok egy része a katmandui, patnai vagy betthiahi missziósházakba került, ahol azonban nem tudták azokat megfelelően tárolni, így ki voltak téve az idő rongálásának és a fosztogatásnak. A francia és olasz vallási iratokból tibetire fordított szövegek szinte mind elvesztek, létezésükről csak a misszionáriusok leveleiből lehet tudni. Egy nem teljes tibeti kánon és három Tibet- és Ázsia-térkép a Vatikáni Könyvtárba került. A Tibetben megforduló kapucinus szerzetesek beszámolóí egyetlen könyvben összefoglalva jelentek meg 1738-ban Rómában,⁸⁵ amelyet 1740-ben németül is kiadtak Münchenben, majd 1744-ben spanyolul Madridban.

Bár ANTONIO AGOSTINO GIORGI (1711–1797) Ágoston-rendi szerzetes⁸⁶ soha nem járt Tibetben, a legátfogóbb és legszélesebb körben használt könyvet mégis ő írta az országról. Az 1762-ben készült *Alphabetum Thibetanum*,⁸⁷ azaz

⁸¹ Magnaghi, Alberto 1902: *Relazione inedita di un viaggio al Tibet del P. Cassiano Beligatti da Macerata*. Florence.

⁸² Petech 1954–56: IV. kötet.

⁸³ Rome Propaganda Fide, 1773.

⁸⁴ Filippi 1932: 92.

⁸⁵ *Alla Sacra Congregazione de Propaganda Fide deputata sopra la Missione del Gran Thibet, rappresentanza de' Padri Cappuccini Missionari, dello stato presente della medesima e de' provvedimenti per mantenerla ed accrescerla*. Roma, 1738. A könyv három nagyobb részre tagolódik. Az első Tibet földrajzi és politikai helyzetét, flóráját és faunáját, valamint az állam működését mutatja be. A második a Propaganda kérésére egy részletesebb leírás a különböző buddhista rendekről, oktatásról és a dalai láma jogköréről. A harmadik egy beszámoló a missziósok munkájáról.

⁸⁶ Giorgit nagy nyelvtudósként tartják számon, széleskörű műveltsége felöleli az ókori görög és római tudósok, régi és saját korabeli keresztény teológusok műveit.

⁸⁷ Teljes címe: *Alphabetum Thibetanum missionum apostolicarum commodo editum. Praemissa est disquisitio qua de vario litterarum ac regionis nomine, gentis origine, moribus, superstitione, ac Manichaeismo fuse dissertur. Beausobrii calumniae in Sanctum Augustinum, aliosque ecclesiae patres refutantur (Az apostoli missziók használatára kiadott tibeti ábécé. Előrebocsátatik egy tanulmány, amely részletesen értekezik a különféle írásokról, a terület nevééről, a nemzetség eredetéről, szokásairól, hiedelmeiről és a manicheizmusról. Megcáfol-*

Tibeti ábécé című könyv legfőbb forrásai azok a visszaemlékezések, jelentések, feljegyzések, amelyeket a Tibetben járt misszionáriusok készítettek, többek közt Desideri, Freyre, Andrade és sokan mások – különböző korokból, különböző helyekről. Az élményeiken, tapasztalataikon túlmenően Penna és Macerata személyesen is részt vett a könyv létrehozásában. A könyvhöz Penna készítette a tibeti karaktereket, Macerata pedig az illusztrációkat.

A közel 900 oldalas könyv bemutatja a tibeti nyelv és írás sajátosságait,⁸⁸ Tibet történelmét, földrajzát, vallását, egyházi hierarchiáját, az alapvető keresztény imák tibeti fordítását, valamint egy tibeti töredék latin értelmezését jegyzetekkel és magyarázatokkal ellátva. A latin nyelven írott könyvben a tibeti mellett rengeteg görög, héber, kopt, arab, szír, perzsa, etióp, szanszkrit, valamint olasz és francia idézet és hivatkozás található.⁸⁹ Ez az összefoglaló könyv volt Kőrösi Csoma Sándor kiinduló pontja tibeti tanulmányai megkezdésekor.

6. Az első világi utazók Lhászában

A Penna vezette misszió idején, 1736-ban tett látogatást Lhászában az első világi ember, egy holland utazó, SAMUEL VAN DE PUTTE (1690–1745). Putte még Agrában találkozott Desiderivel, aki a Nepálon és Tibeten keresztül vezető utat javasolta neki Peking elérésére.⁹⁰ 1729 és 1730 között Putte kétszer is megfordult Lhászában, rövidebb időt eltöltve ott. Lhászai tartózkodásáról és részletes földrajzi feljegyzéseiről, térképeiről Penna levele számolt be.⁹¹ Titkos írással készült terjedelmes feljegyzéseit, vázlatait, leveleit, térképeit végakaratára szerint megsemmisítették, az egyetlen fennmaradt térképet és néhány feljegyzését a middelburgi múzeum publikálta 1989-ben.⁹²

tatnak Beausobre rágalmait Szent Ágoston és más egyházatyák ellen). Studio et labore Fr. Augustini Antonii Georgii, Eremitae Augustiniani. Roma, Congregatio de Propaganda Fide 1762.

⁸⁸ Giorgi hatalmas művének egytized részét szenteli a tibeti nyelvnek és az azzal kapcsolatba hozható témaköröknek. A szavakat következetesen az olasz kiejtésnek megfelelően írja le, nem törődve azzal, hogy az egyes nyelvjárássokban nagymértékben eltér a kiejtés. Álláspontja tökéletesen érthető, a misszionáriusok számára a térítés szemszögéből nézve a beszéd a legfontosabb (Tóth 1995).

⁸⁹ Az *Alphabetum Tibetanumról* bővebben lásd Tóth 1995.

⁹⁰ Ő az első európai, aki ezen az úton közelíti meg Pekinget.

⁹¹ Veth 1877.

⁹² Meijer, F. Lequin 1989. *Samuel van de Putte, een mandarijn uit Vlissingen (1690–1745). De onbedoelde publicatie van een restant.* Middelburg.

Ahogy a britek egyre nagyobb érdeklődést tanúsítottak a keleti kereskedelem iránt, megalapították a Kelet-indiai Kereskedelmi Társaságot.⁹³ A Társaság figyelme Warren Hastings fő kormányzósága idején (1772–1785) fordult egyre inkább az Indiát északról határoló Himalája-hegységen túli területekre. Miután 1774-ben háború tört ki Bhután és az akkor már brit gyarmat Bengál között, Bhután vezetője a VI. pancsen lámától, Loszang palden jesétől (1738–1780)⁹⁴ kért segítséget. A pancsen láma, aki a VIII. dalai láma, Csampel gyaco⁹⁵ kiskorúsága idején látta el az ország vezetését, jó politikus lévén meglátta a helyzetben rejlő lehetőséget. Levelet küldött a fő kormányzónak, amelyben elismerte az angolok erejét, és kegyelmet kért Bhután számára, a Tibet és Bhután közötti jó kapcsolatra hivatkozva. Ezzel elismerte az angolok győzelmét, és megelőzte, hogy a britek Tibet ellen forduljanak. Hastings elfogadta a láma kérését, leállította a hadjáratot Bhután ellen, és követet küldött Tibetbe. Erre a feladatra a GEORGE BOGLE (1746–1781) nevű skót diplomatát jelölte ki, aki 1774-ben indult el Kalkuttából Bhután fővárosán keresztül Tibetbe. Feladata az volt, hogy tárgyaljon a pancsen lámával a Tibet és India közti kereskedelem megindításáról és egy kereskedelmi központ létrehozásáról Lhászában.⁹⁶ A találkozásra Sigacéban került sor, ahol kölcsönös szimpátia alakult ki a két fél között. Bogle a kereskedelmet érintő témák mellett több alkalommal folytatott vallási eszmecserét a pancsen lámával, és néhány vallási szertartáson is részt vett a Tashilünpo kolostorban.

A brit kormány a későbbiekben is mindent megtett, hogy a Tibettel és Bhutánnal való kapcsolatokat erősítse, a kereskedelmét kiterjessze, és további ismereteket szerezzen az országokról és azok nyelvéről. A kormány olyan utazóktól gyűjtött adatokat, mint THOMAS MANNING (1772–1840), az orvosi és matematikai ismeretekkel rendelkező angol sinológus. Manning 1811-ben Kínába vezető útján első angolként néhány hónapot töltött Lhászában, és találkozott a gyermek IX. dalai lámával, Lungtog gyacóval.⁹⁷

Bogle tudományos alaposságú beszámolóit és Manning kevésbé tudományos, ám annál szórakoztatóbb feljegyzéseit Clements Markham (1830–1916)

⁹³ Részvénytársaság, amelynek I. Erzsébet angol királynő 1600. december 31-én királyi adománylevélben kereskedelmi előjogokat biztosított Indiában.

⁹⁴ Tib.: Blo-bzang dpal-ldan ye-shes.

⁹⁵ Tib.: Byams-spel rgya-mtsho (1758–1804).

⁹⁶ Hastings érkezőjét felkeltette a *pasmína* néven ismert különleges finomságú gyapjú, ezért Bogle egyik feladata volt, hogy a tibeti fennsíkon élő, ezt az anyagot adó állatokból néhány példányt megszerezzen. Bethlenfaly 2003: 9–10.

⁹⁷ Tib.: Lung-rtogs rgya-mtsho (1805–1815).

geográfus, felfedező és író gyűjtötte össze és publikálta majdnem száz évvel haláluk után.⁹⁸

Az angol kormányzat tisztviselői közül is többen folytattak felderítő és kutató munkát a tibeti területeken, köztük BRIAN HOUGHTON HODGSON (1800–1894) angol természettudós és etnológus, aki elsőként készített tudományos feljegyzéseket a Himalája országaiban élő emberekről és állatokról. Kitömött állatait, rajzait és vázlatait ma a British Múzeumban őrzik. Jó kapcsolatot alakított ki a helyi tanult lámákkal, a velük folytatott célzott beszélgetések anyagain különböző tudományos lapoknak küldött tanulmányaiban publikálta.⁹⁹ Több könyvadományt küldött szerte Európába a tibetisztika és buddhizmus iránt érdeklődő társaságok számára. A Kalkuttának ajándékozott könyvek közt volt két teljes tibeti buddhista kánon is, melyeket Csoma is használt, amikor annotált katalógusát készítette.

Egy másik angol utazó, WILLIAM MOORCROFT (1767–1825) éveken át tett utazásokat Közép-Ázsiában a kormány megbízásából.¹⁰⁰ A brit kormány számára Tibet különösen fontos volt, mert vallása révén nagy befolyást gyakorolt a brit birtokokkal északon érintkező országokra, Szikkimre, Bhutánra és Nepálra, így Moorcroftot az 1820-as években Nyugat-Tibetbe küldték. Itt találkozott a magyarok őshazáját kutató KÖRÖSI CSOMA SÁNDORRAL (1784–1842). Hamar felismerte, hogy a magyar utazó szakmai hozzáértése, sokrétű nyelvszeti előtanulmányai, alkati és jellembeli tulajdonságai alkalmassá tehetik arra a feladatra, hogy elkészítse az akkor még hiányzó tudományos alaposággal megírt szótárt és nyelvkönyvet a britek számára.¹⁰¹ 1823 márciusában szerződést kötöttek, melyben Csoma vállalta, hogy 12 hónap alatt anyagot gyűjt egy szótár és nyelvtan számára, Moorcroft pedig cserébe állandó pénzjuttatással és ajánlólevelekkel látja el. Ily módon Csoma a Zanszkár-völgyben fekvő Zangla kolostorban¹⁰² hozzákezdett a tibeti nyelv és kultúra tudományos és rendszerezett megismeréséhez.

7. Összegzés

Az európaiak számára nagyon értékesek voltak a misszionáriusok Tibetről szóló híradásai, hiszen először ők hozták el számukra egy addig ismeretlen

⁹⁸ *Narratives of the Mission of George Bogle to Tibet: and of the Journey of Thomas Manning to Lhasa.* London: Trubner & Co, 1877.

⁹⁹ Összes műve egy kötetbe rendezve jelent meg: *Essay on the Language, Literature and Religion of Nepal and Tibet, with further Papers on the Geography, Ethnology and Commerce of those Countries.* Trubner and London: Co, 1874.

¹⁰⁰ Duka 1885: 91.

¹⁰¹ Baktay 1842: 127.

¹⁰² Tib.: Bzang-la.

világ létezésének hírét. Beszámolóik azonban nem voltak elfogulatlanok, átítatta őket az európai keresztény felsőbbrendűségi tudat. Nem azért tanulták meg a tibetiek nyelvét és tanulmányozták vallásukat, mert meg akarták ismerni és meg akarták érteni ezt a számukra ismeretlen kultúrát, hanem azért, hogy saját világszemléletük szerint megváltoztassák azt.

Csoma számára rendkívül hasznos kiindulópont volt ezeknek a korábbi beszámolóknak az ismeretanyaga, azonban ő egész munkája során mellőzte ezt a fajta hozzáállást. Tudományos, rendszerező kutatást végzett, elfogulatlanul és minden előítéllettől mentesen. Ezért válhatott ő a tibetisztika megalapítójává.

HIVATKOZOTT SZAKIRODALOM

- Baktay Ervin 1963. *Kőrösi Csoma Sándor*. Budapest: Gondolat.
- Bargiacchi, Enzo Gualtiero 2003. *La Relazione di Ippolito Desideri fra storia locale e vicende internazionali*. Roma: Deastore.
- Bargiacchi, Enzo Gualtiero 2005. „Il contributo di Ippolito Desideri alla conoscenza geografica.” *L’Universo* LXXXV.6: 788–807.
- Bargiacchi, Enzo Gualtiero 2008. *A Bridge across Two Cultures. Ippolito Desideri S.J. (1684–1733). A Brief Biography*. Firenze: Istituto Geografico Militare.
- Bar-Ilan, Meir 1995. „Prester John: Fiction and History.” *History of European Ideas* 20: 291–298.
- Bethlenfaly, Géza 2003. „A bengáli Ázsiai Társaság.” In: Gazda József (szerk.) *Kőrösi Csoma Sándor és a magyar nyelv*. Kovászna: Kőrösi Csoma Sándor Közművelődési Egyesület, 5–16.
- Bozóki Anita 2001. *János pap országa, a földi paradicsom motívumának története*. (kiadatlan MA szakdolgozat, Eötvös Loránd Tudományegyetem)
- Bray, John 2008. „Missionaries, Officials and the Making of the Dictionary of Bhotanta, or Boutan Language.” *Zentralasiatische Studien* 37: 33–75.
- Civezza, Marcellino 1881. *Sopra la vita ei i viaggi del beato Odorico da Pordenone dell’ordine de minori studi con documenti rari ed inediti*. Prato: Ranieri Guasti.
- Domenichelli, Teofilo 1881. *Sopra la vita e i viaggi del beato Odorico da Pordenone dell’ordine de’Minori*. Prato: Ranieri Guasti.
- Duka Tivadar 1885. *Kőrösi Csoma Sándor dolgozatai*. Budapest: Magyar Tudományos Akadémia.
- Faith, Caris 1987. *A Study of Tibetan Culture and Religion and of Potential Redemptive Analogies which would Heighten the Tibetan’s Respectivity to Christianity*. (MA diss., International School of Theology)
- Filippi, Filippo De 1932. *An Account of Tibet. The Travels of Ippolito Desideri of Pistoia, S.J., 1712–1727*. London: Routledge.
- Goss, Robert E. 1998. „The First Meeting of Catholic and dGe Lugs Pa Scholasticism.” In: Cabezón, José Ignacio (ed.) *Scholasticism: Cross-Cultural and Comparative Perspectives*. Albany, NY: SUNY Press, 65–90.
- Györfly György 1986. *Julianus barát és napkelet fölfedezése*. Budapest: Magyar Ritkaságok.
- Hakluyt, Richard 2012a. *The Long and Wonderful Voyage of Frier John de Plano Carpini*. Adelaide: The University of Adelaide Library.
<http://ebooks.adelaide.edu.au/h/hakluyt/voyages/carpini> (Utoljára megtekintve: 2014.01.14).
- Hakluyt, Richard 2012b. *The Journal of Frier William de Rubruquis a French Man of the Order of the Minorite Friars, unto the East parts of the Worlde. An. Dom. 1253*. Adelaide: The

- University of Adelaide Library. <http://ebooks.adelaide.edu.au/h/hakluyt/voyages/rubruquis> (Utoljára megtekintve: 2014.01.14).
- Larner, John 2008. „Plucking Hairs from the Great Cham’s Beard: Marco Polo, Jan de Langhe, and Sir John Mandeville” In: Conklin, Suzanne (ed.) *Marco Polo and the Encounter of East and West*. Toronto: University of Toronto Press, 133–155.
- Liščák, Vladimír 2011. „Odoric of Pordenone and his Account on the *orientalium partium* in the Light of Manuscripts.” *Anthropologia Integra. Journal for general anthropology and related disciplines* 2: 63–74.
- MacGregor, John 1970. *Tibet, a Chronicle of Exploration*. New York: Praeger Publisher.
- Marini, Elio 1998. „The Story of Father Orazio della Penna. Short Notes about the Life of Father Orazio Olivieri della Penna (1680–1745), Capuchin Missionary and Prefect of the Tibetan Mission.” Pennabilli and Tibet 1. (<http://www.montefeltro.net/pennabilli/tibeteng.htm>)
- Pereira, Francisco Maria Estevez 1921. *O Descobrimento do Tibet pelo P. António de Andrade*. Coimbra: Academia des Ciencias De Lisboa.
- Petech, Luciano 1954–1956. *I missionari italiani nel Tibet e nel Nepal*. Rome: La Libreria dello Stato.
- Péter Alexa 2011. „Ippolito Desideri missziója Tibetben (1717–1721).” In: Szilágyi Zsolt (szerk.) *Tanulmányok a tibeti és mongol buddhizmus köréből. Szerb János-emlékkötet*. Budapest: L’Harmattan Kiadó, 98–111.
- Polonyi Péter 2007. *Múlt a jövőben. Írások Kínáról*. Budapest: MTA Történettudományi Intézete.
- Rockhill, William Woodville 1900. *The Journey of William of Rubruk to the Eastern Parts*. London: Hakluyt Society.
- Schatzmler, Joseph 1998. „Jews, Pilgrimage, and the Christian Cult of Saints: Benjamin of Tudela and His Contemporaries.” In: Murray, Alexander (ed.) *After Rome’s Fall: Narrators and Sources of Early Medieval History*. Toronto: University of Toronto Press, 337–347.
- Simon, Walter 1964. „Tibetan Lexicography and Etymological Research.” *Transactions of the Philological Society* 63.1: 85–107.
- Snellgrove, David Llewellyn 1995. *A Cultural History of Tibet*. London: Shambhala.
- Sweet, Michael J. 2006. *Desperately Seeking Capuchins: Manoel Freyre’s Report on the Tibets and their Routes (Tibetorium ac eorum Relatio Viarum) and the Desideri Mission to Tibet*. Wisconsin: University of Wisconsin-Madison.
- Terjék, József 1984. *Emlékek Kőrösi Csoma Sándorról*. Budapest: Kőrösi Csoma Társaság Magyar Tudományos Akadémia Könyvtára.
- Toscano, Giuseppe 1982. *Opere tibetane di Ippolito Desideri*. Roma: Istituto Italiano per il medio ed estremo.
- Tóth Erzsébet 1995. „A Source used by Alexander Csoma de Kőrös for his Tibetan Studies (Giorgi, *Alphabetum Tibetanum*).” In: Osmaston, Henry – Denwood, Philip (eds.) *Recent Research on Ladakh 4 & 5. Proceedings of the Fourth and Fifth International Colloquia on Ladakh. Bristol 1989 & London 1992*. London: School of Oriental & African Studies, 405–409.
- Tuyl, Charles 1987. *China Illustrata by Athanasius Kircher*. Bloomington: Indiana University Press.
- Veth, Peter Johannes 1877. „The Dutch Traveler Samuel van de Putte.” *Journal of the Geographical Society* 2: 5–19.
- Wessels, Cornelius 1924. *Early Jesuit Travellers in Central Asia 1603–1721*. Hague: Martinus Nijhoff.

STRAUSZ JANKA

A FALUHATÁR ÉS A HATÁRHOZ FÜZŐDŐ TUDATOSSÁG JELENTŐSÉGE A JAPÁN FALUSI KÖZÖSSÉGEK ÉLETÉBEN

Jelen tanulmány néprajzi, történelmi, filológiai forrásokra és kutatási anyagokra támaszkodva arra próbál választ adni, hogy miként alakulhatott ki egy igen erőteljes népi tudatosság a közösségi lakórészeket és a termőföldeket elkerítő faluhatárral kapcsolatban, amely nagyban befolyásolta az ott élők mindennapjait. Ez a kérdés abban a tekintetben különösen nagy hangsúlyt nyer, hogy a falvakat alapvetően nem kerítették el – sem köfállal sem pedig más jellegű fizikai akadállyal –, ennek ellenére az ott élők mégis tisztában voltak azzal, hogy pontosan hol is húzódott a határ.

A faluhatár térbeli felépítésével és a fizikai valóságon túlmutató szimbolikus jelentőségével számos néprajztudós foglalkozott, akik a japán falusi közösség világlátásának sajátosságaira igyekeztek rávilágítani. Elsőként Fukuta Ajió 福田 アジオ vázolta fel a *Falusi térelmélet (Sonraku ryōiki ron 村落領域論)* című munkájában a faluhatár hármas koncentrikus kör elméletét, amelyvel megteremtette a modern, tudományos alapokon nyugvó faluterület-kutatás alapjait.¹ Yagi Yasuyuki 八木 康幸 *A faluhatár szimbolikus értelme (Sonraku no shōchōron-teki imi 村落の象徴論的意味)* című tanulmányában² szintén jelentős eredményeket összegez, s kitér a faluhatár transzcendens jelentőségére és ellentmondásosságának főbb pontjaira; de kiemelhetjük még Yanagita Kunio 柳田 國男 és Tsuboi Hirofumi 坪井 洋文 munkásságát is, akik a határt övező legendákat vizsgálva nagyban hozzájárultak a falukutatás kiteljesedéséhez.

Ezen előzmények alapján, a falu fejlődéstörténetének és fogalmának bemutatását követően, a falun belüli szféra és a külvilág kapcsolódási pontjairól, azaz a mesterséges és a természetes határjelölő ikonokról, illetve az ezekhez kötődő rituálékról esik majd szó, amely alapján felvázoljuk, hogy a faluhatár milyen szerepet töltött be a közösségi tudatban és a népi világlátásban.

¹ Fukuta 1980: 217–247.

² Yagi 1998: 117–136.

1. A japán falu településszerkezeti változásainak rövid áttekintése

A falu, amely a japán történelem során a vidéki társadalom alapvető közösségi élettereként funkcionált, már a Yayoi-kor 弥生 (i. e. 3. század – i. sz. 3. század közepe) ősi időszakában létező településforma volt. A japán falu egy olyan *ōkami*, azaz *uji no kami* 氏の神 köré szerveződő vérrokonsági közösség volt, amelyben az alkotó tagok sorsa szorosan összefonódott a különféle együtt végzett mezőgazdasági munkák, rítusok folytán, tehát mindennapos érintkezésben álltak egymással. Csakhogy a Yayoi-kor során, az öntözéses rizstermesztés elterjedésével párhuzamosan fellendülő cserekereskedelem révén egyre többet érintkeztek egymással a szomszédos települések, egészen addig, amíg a nagyobb gazdasági erővel bíró falvak terjeszkedő háborút nem indítottak a környezetükben élőkkel szemben. Ennek eredményeként a Yayoi-kor középső időszakában fokozatosan megjelentek Kyūshūtól egészen Kinki térségéig az ún. sánccfalvak (*kangō shūroku* 環濠集落), amelyek fontos gyakorlati funkcióval bírtak: sík terepen vagy magaslaton felállított, mintegy tíz házból álló lakórészt vettek körbe vizesárokkal vagy földsánccal, amelyek megfelelő védelmet nyújtottak a korabeli háborús viszonyok között.³ Az egyik legjelentősebb japán sánccfalú árokrendszerének kiterjedt maradványai a Yokohama közeli Ōtsukában 大塚 találhatóak, amelyek jól illusztrálják a Yayoi-kori települések sajátos szerkezetét.⁴ Az ōtsukaihoz hasonló, jól védhető sánccfalvakban meglehetősen korlátozott volt a ki- és bejárás lehetőség, hiszen csak egyetlen kapu vagy híd formájában kialakított átjáró szolgált a közlekedésre. Bár ez a településszerkezet a Koreai-félsziget déli részén talált régészeti leletek alapján külföldről került át, Japánban mégis meghatározó szerepre tett szert, hiszen olykor nemcsak a lakóházakat, hanem földbe vájt éléskamrákat vagy egyszerűen egy szentnek vélt területet is körbevehettek hasonló módon.⁵

Szintén háborús körülmények hatására jelentek meg i. sz. 100 körül a Seto-beltengert övező part menti, hegyvidékes részeken az ún. magaslati falvak (*kōchisei shūroku* 高地性集落), amelyeket gyakran felégetett hegyoldalba vagy magaslatra építettek. Ideiglenes megfigyelőállásként funkcionáltak, így jó kilátást biztosítottak a környező területekre, de nem védte őket földsánc.⁶

A sánccfalvak és magaslati falvak visszaszorulását követően hol az adott történelmi, társadalmi helyzetnek, hol pedig a gazdasági érdekeknek megfelelően alakították ki a nagy változatosságot mutató településszerkezetek jellegét, amelyeket a későbbiekben a külhoni falvakkal ellentétben nem határoltak körbe

³ Fujiwara 2011: 60–61.

⁴ Totman 2006: 70–71.

⁵ Fujiwara 2011: 62–64.

⁶ Kanie 1991: 59.

fákkal, kövekkel, cölöpökkel.⁷ Ilyen volt az ókori kínai jogrendszen alapuló (*ritsuryō* 律令) államban létrehozott, a földek bizonyos időszakokénti újraszámítását célzó *handen*-rendszer (*handensei* 班田制) falutípusa, amely mára teljesen eltűnt, vagy egy-egy nagyobb szentély, buddhista templom közvetlen közelében épült falu, amelynek lakosai feleltek az intézmény működtetéséért. Megemlítendőek a hadakozó fejedelemségek (kb. 15. század vége – 16. század eleje) idején jelentős szerepet betöltő, katonai céllal létrehozott falvak, amelyek az emberlakta vidékektől távol, völgyek mélyén voltak fellelhetők. Az újkori mezőgazdasági termelés fellendülése nyomán pedig létrejöttek a lazább közösségi szellemű falvak, amelyek a külvilággal minden addiginál élénkebb kereskedelmi kapcsolatokat ápoltak.⁸

Habár az Edo-korba 江戸 (1603–1868) lépve a falvak a tartományok közvetlen irányítása alá kerültek, csupán később, 1888-ban vált hivatalos adminisztratív megnevezési formává a *mura* 村, azaz a falu kifejezés, ami a térképen látható, vonalakkal körbekerített települést jelentette. Ezzel szemben a néprajzkutatás bevezette a kanával írt *mura* ムラ fogalmát, amely minden esetben a kutatások tárgyát képező falut, azaz a közösségi élettevékenység szempontjából egységet alkotó települést jelöli, amelyre sajátos világlátás révén tekintenek az ott élők. Mivel a két fogalom sok esetben nem fedi egymást a valóságban, így fontos a jelentésbeli megkülönböztetésük.⁹

2. A falun belüli tér szerkezete és annak határai

A japán falvak településszerkezete tehát igen sokszínű volt, s arculatát nagyban befolyásolták a természeti környezet teremtette fizikai korlátok is. Ennek értelmében három alapvető falutípust: a hegyi falut (*sanson* 山村), a tenger határolta halászfalut (*gyoson* 漁村) és a völgyekben levő, rizstermesztéssel foglalkozó mezőgazdasági falvakat (*suiden kōsaku nōson* 水田耕作農村) különböztethetjük meg egymástól.¹⁰ Mivel a néprajzi kutatások középpontjában a legelterjedtebb falutípusként a mezőgazdasági falvak álltak, így a továbbiakban ezen települések térbeli szerkezetének sajátosságait igyekszem bemutatni a faluhatárhoz fűződő tudatosság szempontjából.

A néprajzi megfigyelések kimutatták, hogy a hagyományos értelemben vett falu és a szorosan hozzátartozó terület az ott élők világlátása szerint három

⁷ Fukuta 1995: 46.

⁸ A japán néprajzkutatás meghatározó alakja, Yanagita Kunio 柳田 國男 1923-ban publikált tanulmányában, *A falvak típusaiban* (*Mura no shurui* 村の種類) kategorizálta a falvak főbb fajtáit, amelyet Fukuta foglal össze (Fukuta 1995: 36–38).

⁹ Fukuta 1995: 34–35.

¹⁰ Tsuboi 1995: 7.

koncentrikus körre osztható fel: a feltételezések szerint már a Jōmon-kori 縄文 (i. e. 14000 – i. e. 300) ember is határozott elképzeléssel bírt a világban betöltött helyét illetően. Ennek megfelelően a saját, jól ismert világát, azaz a saját keze által létrehozott, mesterséges tereket megkülönböztette a hozzá közelebbi és a tőle távolabb található, vad természettől.¹¹ A település hármass felosztásának koncepciója a későbbiekben is jelentős szerepet töltött be: a 16. század végén *murakiri* 村切り néven már adminisztratív formában is bevezették.¹²



1. ábra. A falu (I), termőföld (II) és a hegy (III) hármass felosztása (forrás: Fukuta 1995: 43.)

A *murakiri* felosztásán belül a központi körbe tartozik a falu, azaz a lakóházak övezete, a *mura* ムラ, ezt a középső körben követik a mezőgazdasági művelés alatt álló területrészek, a közösségi földek (*nora* ノラ), végül a gyűjtögetésre szolgáló terület, a hegy (*yama* ヤマ) következik, amely azonban nem minden falu esetében van jelen (1. ábra).¹³ A *murakiri* révén azért volt fontos a falun belüli határok kijelölése és tudatosítása, mert így szervezettebben tudták végrehajtani a rizstermesztéssel járó feladatokat, hogy beszolgáltatthassák az éves ciklusokban fizetendő rizsadót.

A külvilággal való kapcsolattartás is a három koncentrikus körön keresztül, a faluba be- és az onnan kivezető utak mentén történhetett. Azokon a pontokon, ahol az utak a termőföldek és a lakóházak közti körvonalat keresztezték, ott húzódott a faluhatár. Ez azt jelenti, hogy a faluhatár eredetileg a termőterülethez képest mindig beljebb helyezkedett el, közvetlenül a lakóházak körén kívül, és a falu fogalma csak később terjedt ki a termő- és gyűjtögetésre használt területekre.¹⁴ Tehát a falu terjeszkedésével párhuzamosan a határ képzete már egy sokkal nagyobb területet ölelt fel, amely gyakran korlátozódott egy-egy elhagyatott útszakasz vonalára, amelyeket csupán bizonyos alkalmak

¹¹ Kobayashi 2004: 174–175.

¹² Fukuta 1983: 42.

¹³ Fukuta 1983: 43.

¹⁴ Fukuta 1995: 44.

során közelítettek meg. A faluhatár ugyanis a hétköznapi világ rendjébe nem illeszkedő, ellentmondásos dimenzióknak számított, azaz a „senki földje” volt, amely a falun kívüli ismeretlenbe vezetett el, ezért itt meghatározott normák szerint kellett viselkedni: az emberi világhoz tartozó cselekedetek (hangos beszéd, éneklés) ugyanis felboríthatták a két világ közötti rendet, amivel pusztító erőket idézhettek meg.¹⁵ A faluhatár tehát a faluban élők mindennapjait igen erősen befolyásoló térbeli elem volt, amely köré szorosan szerveződött a falu népe, hiszen itt gyülekeztek a ceremóniák, ünnepségek és egyéb közösségi események kezdetekor, azaz a határ sajátos módon a falu központi tere is volt egyben. Több ilyen gyülekező pont is lehetett a faluvégeknél, annak megfelelően, hogy hány lakóhely szerint tömörülő csoportosulás létezett a faluban, amelyek szigorú szabályok szerint tevékenykedhettek a kijelölt pontoknál. Ez azt is jelentette, hogy nem a falu egésze, csupán egy része vett részt az egyes határ menti ceremóniakon, rituális összejöveteleken.¹⁶

Ezen kívül a háborús időkben is hangsúlyos szerepe volt a faluhatárnak, hiszen a fenyegető ellenséggel itt csaptak össze, békeidőben pedig a messzi településekről érkező kereskedőket fogadhatták. A falu rendjébe nem illeszkedő elemeket, például a kereskedőket, az „idegen” (*ijin* 異人) névvel illették, és így határolták el magukat a más *kamikat* tisztelő, bizarr kinézetű emberektől.¹⁷ Bizalmatlanok voltak velük szemben, ugyanis a népi hiedelmek szerint nemcsak a kereskedők, hanem lényegében mindenki, aki a falun kívüli világból érkezett, szerencsét, de gyakran veszedelmet is hozhatott a falu népére, így félelemmel vegyes tisztelet övezte még a vándor előadóművészeket, a kóbor szerzeteseket, a vadászokat is. Mivel gyakran a hegyek irányából jöttek, ezért hegyi embernek (*sanjin* 山人) is hívták őket. Úgy tartották róluk, hogy a hegy *kamijának* (*yama no kami*¹⁸ 山の神) szolgálatában állnak, sőt, különleges erővel rendelkező félistenként is tekinthettek rájuk, akikkel együtt maga a *kami* érkezett a határhoz.¹⁹

Ekképpen a faluhatár választotta el egymástól a hegy és a falu élesen eltérő világát, amelyek találkozása csak meghatározott feltételek között volt lehetséges, mégpedig olyan kivételes alkalmak során, amikor a falu jólétének és

¹⁵ Yanagita 1969: 366–367.

¹⁶ Fukuta 1995: 51.

¹⁷ Nagano 2011: 88.

¹⁸ A hegyekben élő *kami*, amelyet főleg az ott élők: a favágók, vadászok tisztelnek. A bő termés érdekében meghatározott időközönként a falvakba is ellátogat, ilyenkor a faluhatárnál rendezett ünnepség keretei között fogadják az ott élők.

¹⁹ Nagano 2011: 90.

fennmaradásának a megőrzése érdekében szükséges volt a külső világban rejtőző erők megidézése.²⁰

3. A mesterséges és a természetes formájú határjelölő ikonok

A faluhatár jelentőségét jól jelzi az a tény is, hogy a helyszín szent mivoltának hangsúlyozása érdekében különféle, szimbolikus jelentést hordozó ikonokat helyeztek el annak közvetlen közelében. Ezek a határjelölő ikonok igen változatosak, és régióként nagy eltérést mutatnak: emberkéz alkotta, mesterséges tárgyakat és a természetben előforduló hétköznapi jelenségeket is találhatunk közöttük. Egyértelmű, hogy ezek vallásos jelentőséggel bírnak: „parancsoló módon hírt ad magáról valami nem e világról való szentként, és ezzel irányt szab, bizonyos viselkedést ír elő.”²¹

A mesterséges határjelölő ikonok fajtáit tekintve Kantō 関東 és Chūbu 中部 térségében legelterjedtebb a népszerű faluvédő *kaminak* (*dōsojinnek* 道祖神) emelt apró szobor. Mivel a falu belső világát köti össze a külvilággal, sokszor ábrázolják férfi és női alakban ölelkező párként, ami így a két nem összetartozásának érzetét erősíti, boldogságot hozva ezzel a faluba.²² Az, hogy miért pont a *dōsojin* a legkedveltebb *határvédő kami* (*bōshōgami* 防障神), azt az elnevezésével is kapcsolatba hozták: van olyan elképzelés, amely szerint a *dōsojin*ben szereplő *so* 祖 írásjegy egyértelműen megfeleltethető a megelőzés, védelem fogalmának jelölésére szolgáló *soval* 阻.²³ Sőt, *dōsojin* másik elnevezése a *sai no kami* 賽の神 vagy *sae no kami* 幸の神, amelyekben hangzás alapján felfedezhető a határ, azaz *sakai* 境, illetve a *saegiru* 遮る mint elzár, elhatárol jelentés.²⁴ Tehát *dōsojin* az, aki a faluhatár védelmét szolgálja azzal, hogy kizárja a külvilágból érkező, ártó erőket a faluból, ezzel biztosítva a belső rendet és a nyugalmat. Ezen kívül a faluhatárt átlépők és az arra járó utazók testi épségének megőrzéséért felelős *kamiként* is tisztelik. Hasonló funkciót láttak el Kinki térségében a *yama no kamiról*, Chūbu régiójában a *Jizōról* 地藏, Kyūshūn 九州 pedig a *saru tahikóról* 猿田彦 mintázott szobrok is.²⁵

A mesterséges határjelölő ikonok szembeötlő változatai az önmagukban, kerítés nélkül álló óriás kapuk, amelyek Kinki térségében voltak a legelterjedtebbek. A falusiak egyszerűen nem tartották szükségesnek, hogy a falut fizikai értelemben vett korlátok közé szorítsák, éppen azért, mert ilyen jellegű vizuális

²⁰ Nagano 2011: 89.

²¹ Eliade 1987: 21.

²² Fukuta 1995: 49.

²³ Yanagita 1963: 145–146.

²⁴ Fukuta 1995: 50.

²⁵ Harada 1957: 23–24.

szemléltetőerő nélkül is létezett a határvonalhoz fűződő tudatos, népi világlátás, amelyet elég volt egy-egy kapu alakjában kifejezésre juttatni.²⁶

Szintén a faluhatár egészére vonatkozatható szimbólum az út felett, két fa közé keresztbe feszített ún. útzáró kötél (*michikiri nawa* 道切り縄) jelensége is, amely a falusi hagyományokban védelmező, katasztrófát megelőző és elűző szereppel bír.²⁷ Ezt a tényleges fizikai útzárat a sintó rituálékhoz is alkalmazott, kígyószerűen csavarodó szalmakötélből, a *shimenawából* 注連縄 készítik el, amely többek között a betegségek távoltartására, valamint a faluba bekerült ártalom kiűzése után az ismételt bejutás megakadályozására szolgál.²⁸ Szintén a *shimenawát* használják az újév első napjaiban, amelyet ekkor Kinkiben 近畿 az ún. *kanjō zuri* 勧請吊り rítusának neveznek, és az adott évre vonatkozóan igyekeznek vele kirekeszteni a veszélyt, valamint beengedni a jó szerencsét. A hatás fokozása érdekében a kötéltre aggathatnak bizonyos mágikus erővel bíró tárgyakat is, például szalmacipőket, különféle bábukat, patkókat. Régióként azonban nagy eltérés mutatkozik az útzáró kötél használatában, hiszen Tōhokuban kötél helyett óriás méretű szalmabábukat és szalmakígyókat is kifeszíthetnek, Kantō térségében a rítusban szereplő kötelet pedig *hacchōji-mének* 八丁標 nevezik annyi különbséggel, hogy ott két bambuszbot közé húzott kötéltre a *dōsojimek* címzett imatáblát függesztenek fel.²⁹ A népi hiedelmek szerint azonban közös bennük, hogy a kifeszített kötél vagy a felaggatott szalmabábuk alatt történő áthaladáskor mindig nagy elővigyázatossággal kellett eljárnunk. Nem csak az áthaladáskor, hanem a határon túl húzódó, falun kívüli világban is óvatosságra int a néphagyomány, ugyanis itt nem érvényesültek azok a hétköznapi szabályok és viselkedési normák, amelyeket a falusiaknak a saját határaikon belül mindig betartottak. Ez az elképzelés visszafelé is érvényes volt: a határon túl húzódó, ismeretlen szféra sem volt ráhatással a falu rendjére, így innen származik az „utazáskor vetközd le a gátlásaid”³⁰ mondat is, amely értelmében a soha nem látott vidékeken járó utazó következmények nélkül viselkedhet a megszokottól eltérő módon.

A mesterséges határjelölők egy újabb csoportját képezik a földműveléshez használt nélkülözhetetlen, és éppen emiatt nagy tiszteletnek örvendő eszközök, mint például a sarló.³¹ Mivel a földműves parasztok nem hordhattak maguknál nagyobb fegyvert, egyedül a gaz eltávolítására szolgáló sarlóval védhették meg magukat. Úgy tartották róla, hogy különleges ereje révén képes arra, hogy

²⁶ Fukuta 1995: 45.

²⁷ Yagi 1998: 120.

²⁸ Fukuta 1995: 46–48.

²⁹ Fukuta 1995: 48.

³⁰ *Tabi no haji ha kakisute* 旅の恥は掻き捨て.

³¹ Nomoto 2006: 39–48.

összeköttetést teremtsen a másvilággal, ezért sokszor vették kézbe varázsigék elmondásakor, de a halott sírjának tetejébe is szúrhatták, hogy megóvják az elhunyt lelkét az ártó erőktől, valamint hogy elrettentsék vele a vadállatokat. Sőt, a sarlóval mintegy szimbolikusan kivágták a szent szféra határait a térben, így nem meglepő módon a szent terek kijelölésére használták őket. A leggyakrabban olyan idős fák kérgébe verték bele élével kifelé a sarlót, amelyekről úgy vélték, hogy *kamik* lakoznak bennük. A fából kimeredő élek fenyegető látványa is közrejátszott abban, hogy a faluhoz tartozók, illetve az idegenek is tiszteletben tartották a képzeletbeli határvonalat. Ugyan némely esetben előfordult az is, hogy élével befelé ütötték a fába a sarlót, csak hogy a tethez kötődő alap gondolat hasonló volt: a falu védelmet nyert az erős széllel, a kártevő vadakkal, madarakkal, betegségekkel szemben.³²

Szintén mágikus erőt tulajdonítottak a középkori tekereskepeken is többször megjelenített vándorbotnak (*tsue* 杖).³³ A vándorbotnak egyrészt gyakorlati haszna volt: koldusok, utazó előadóművészek, öregek és vakok használták – nem csak támasztékként, hanem csomagszállítási segédeszközként is. Átvitt értelemben a bot a térben való helyváltoztatáshoz szükséges olyan viszonyítási pont volt, amely azoknak a társadalomból kirekesztett, hontalan utazóknak a számára volt lényeges, akik a vándorlásaik során többször érintették a települések határait. Másfelől a hiedelmek szerint a holtak lelkét is segítette: hagyományos népszokásként a halottas ház ajtaja elé szúrt botra akasztották a túlvilági utazáshoz szükséges holmikat, de gyakran tették a koporsóba fektetett halott kezébe is, amivel a másvilágban történő bolyongást könnyítették meg számára. A bambuszból vagy szilfából készített vándorbot lekerekített fejű változatát pedig a gonosz erők távoltartására alkalmazták a szerzetesek a halotti menet élén.³⁴ Mivel a bot a szent és profán szféra elválasztásának fontos eszköze volt, gyakran helyezték el határjelölő pontként a faluhatárként funkcionáló keresztutaknál. Sőt, végső soron a vándorbot és a keresztutak képzete annyira összefonódott, hogy az ún. bot-jóslást (*bokusen* 卜占) is itt végezték a falusiak: megfigyelték, hogy milyen irányban dőlt a napnyugta idején a keresztutak mentén földbe szúrt, majd feldöntött bot, és ez alapján következtettek a jövő eseményeire.³⁵ Ezen kívül a *kamik* akaratát és az elhunytak szavait is a vándorbot közvetítő ereje révén fürkészthették ki, így egy meglehetősen összetett funkciójú tárgyat: az élet és a halál, valamint az e világ és a másvilág szimbólumát tisztelték benne.

³² Nomoto 2006: 43.

³³ A nagyobb méretű botok esetében egy másik írásjegyet, a *tsuét* 梶 alkalmazták.

³⁴ Akasaka 2002: 142.

³⁵ Akasaka 2002: 142–147.

Nem meglepő, ha a világokat elválasztó, határjelölő bot története már a leg-
régebbi mitologikus teremtéstörténetekben is hangsúlyos szerephez jutott.
Ilyen a *Hitachi no kuni fudoki*ban 常陸国風土記 Keitai császár 繼体天皇 (5.
század közepe – 6. század eleje) uralkodása alatt született Hitachi tartomány
(*Hitachi no kuni* 常陸の国) eredetmondája is, amelyben a Yahazu klán 箭括
vezérének, Matachinak 麻多智 a történetét ismerhetjük meg.³⁶ Mikor Matachi
felvette a természeti erővel a harcot, hogy népének sikeres letelepedése érde-
kében hatalmába keríthesse a vadon világát, akkor kénytelen volt az őt akadá-
lyozó, kígyótestű, fején szarvat viselő, félelmetes *kamival*, *yatsu no kamival*
夜刀神 megküzdeni. Mivel lándzsájával képes volt száműzni a völgyből a
hegyre a *kamit*, így ezt az eseményt azzal pecsételte meg, hogy a *kamik* vilá-
gához tartozó hegy és az emberi világhoz tartozó völgy határában meghúzott
vonalnál jelölőbotot (*shirushi no tsue* 標の杖) vert a földbe, majd ígéretet tett
arra, hogy szentélyt építtet itt az elűzött *kami* tiszteletére, amit saját maga, va-
lamint leszármazottai fognak gondozni a két szféra közti harmónia fenntartása
érdekében.

„Elérkezvén a hegy lábához, elhelyezett egy botot a határként szolgáló
földsáncban, miközben a következőket mondta *yatsu no kaminak*: »Kikiáltom
az ettől feljebb eső földeket a *kami* földjének. Az ettől lejjebb esőket pedig az
emberek földjének kell tekinteni. Mostantól én a *kami* szolgálója leszek,
mindörökre tisztelettel éltetünk majd téged. Kérlek, ne átkozz és gyűlölj
ezért!«. Ezzel felállította a szentélyt, és ekkor éltették (itt) először a *kamit*.³⁷

Matachi tehát felvette a küzdelmet a természet vizualizált formájaként
megalkotott *yatsu no kamival*, és a tőle kapott föld átvételének a rítusát is el-
végezte (*chimorai no girei* 地もらいの儀礼), amely a rizstermesztéssel is
összefonódó mezőgazdasági rítus is volt egyben.³⁸ Lényegében Matachi a bot
leszúrásával, illetve a szentély megépítésével egyszerre választotta ketté, és
különítette el egymástól a két szférát, a kint és a bent világát, valamint
csillapította a művelés alá vont földről elűzött *kami* haragját. Így a bot az új
terület birtokba vételének és a *kami* tiszteletének, azaz a béke megtartásának a
szimbóluma is volt egyben.

Ha *yatsu no kami* alakját megvizsgáljuk, akkor kiderül, hogy kígyótestű,
fején szarvakat viselő, félelmetes lényként írták le, ami még a tekintetével is
ölni tudott. Tehát *yatsu no kamira* a kígyó formájában testet öltő *mizugamiként*

³⁶ A 721-ben összeállított *Hitachi no kuni fudoki* a mai Ibaraki 茨城 tartomány nagyobb
részén elterülő, régi közigazgatási egységnek, Hitachi no kuninak a természeti sajátosságairól,
illetve a lakosainak szokásairól, életviteléről szóló szájhagyományok és megfigyelések leírását
és a vidéken született verseket tartalmazza.

³⁷ Naoki 1987: 298–299.

³⁸ Akasaka 2002: 153.

水神 is tekintettek, amelynek a kiengesztelése azért volt lényeges, mert a *kami* támogatása nélkülözhetetlen volt a nagy vízszükségletű mezőgazdasági munkák elvégzéséhez, így közvetlenül ő biztosította a falu fennmaradását. A kígyó motívumának jelentőségét alátámasztja az a tény is, hogy a kígyók olyan lápos területeken éltek, amelyek a hegyek és völgyek határán húzódtak, és ahonnan könnyű volt vízhez jutni, ezért bukkan fel gyakran egyes települések megalapításának történeteiben.³⁹

Ha pedig a jelzőbot helyén felállított szentély helyzetét próbáljuk egy hagyományos világkép rendszerébe illeszteni, akkor felfedezhetjük, hogy habár a szentély épülete a hegy lábánál, azaz a falu határában áll, mégis ez a pont számít a település központjának, a falu „lelkének”. Minél távolabb haladunk ettől a középponttól, annál ismeretlenebb vidékekre: a falut övező hegyekbe és a távolabbi vadonba érkezünk. Így a bottal jelölt szentély a falusi közösség belső körének, azaz a falu rendjének szimbolikus értelemben vett központja, nem pedig a valódi, földrajzi értelemben vett központ.⁴⁰

A boton kívül a mesterséges határjelölő ikonok közé sorolható a híd építménye is, amelynek elnevezése *hashi* 橋 a szegély (vagy él, *hashi* 端) szóból származik, így nem meglepő, ha a hidakat a falvak szélén állították fel.⁴¹ A híd a folyó által elválasztott két különálló területrészt, azaz a falu belső szféráját köti össze az ismeretlen külvilággal (de a másvilággal is), szemmel jól megragadható formában. A híd sajátos motívuma így számos legenda és rituálé színtere is egyben: többek között isteni kinyilatkoztatást kaphatnak itt a híd-jóslás (*hashiura* 橋占) segítségével. A hídjóslás során a jós a hídra vagy az alá áll, majd az ott véletlenszerűen elhaladó emberek szavait meghallva választ ad a jövőt érintő kérdésekre.⁴² Sőt, létezik a „találkozások hídjá” (*yukiai bashi* 行合橋) kifejezés is, ahol két szomszédos település *kami*jait éltetik egyszerre úgy, hogy egy közösen meghatározott időpontban, hordozható szentélyeken odaviszik őket a hídra, így teremtve lehetőséget a két faluban tisztelt *kamik* találkozásához.⁴³

Az első pillantásra a természetben előforduló, hétköznapiak tűnő jelenségek is lehetnek határjelölő ikonok, amelyek pontos helyét és valódi jelentőségét egyértelműen az adott településen élők érthetik csak meg, bár esetenként a helyszín hangsúlyos mivoltát mesterséges határjelölő ikonokkal is jelezhették az arra vetődő idegenek számára. A falusiak alapvetően olyan természeti elemeket tettek meg határpontoknak, amelyek az út folyamatosságát valamilyen

³⁹ Akasaka 2002: 148–151.

⁴⁰ Akasaka 2002: 154–155.

⁴¹ Shōji 1986: 31.

⁴² Shōji 1986: 32.

⁴³ Nagano 2011: 88.

formában megszakítják, azaz gyakran találhatunk hegyi hágót, hármás és négyes útkereszteződést, hegyi bejáratot, nagyobb sziklát, esetleg önmagában álló, magas fát ebben a szerepben.⁴⁴ Mivel a víz szintén a másik világba vezető, különleges elem, ezért a víz és a szárazföld határán álló természeti tárgyak, illetve a vízzel kapcsolatos jelenségek, mint az egymásba érő patakok, az öböl, a szirt, a kisebb tó, a vízesés, a kút vagy a lápos területek is nagy jelentőséggel bírtak.⁴⁵

Némely esetben a mesterséges és a természetes határjelölők csoportjai egy adott helyszínen, egymás mellett is előfordulhatnak, mint ahogy az a *Nihon-shokiban* 日本書紀 a túlvilágból menekülő Izanagi no Mikoto 伊弉諾尊 történetéből is kiderül.

„[Izanagi] meglepődve menekült visszafelé. Ekkor váratlanul villámok csaptak le körülötte. Épp ott állt az út szélén egy óriási barackfa, így elbújt alá, majd a leszedett gyümölcsöket odadobta a villámok felé, amelyek erre visszahúzódtak. Ekkor a botját elhajítva azt mondta: »ezen a helyen nem csap le többé villám!« S [a botjából született *kamit*] elnevezte *funato no kaminak* 岐神, amelynek neve kezdetben *kunato no sae no kami* 来名戸之祖神 volt.⁴⁶

Ebben a történetben a mesterséges határjelölő ikonok kapcsán említett *dōsojin*nek a születését figyelhetjük meg, aki tehát az útelágazások, határpontok környékén lakozó határvédő *kamiként* került be a köztudatba. Rajta kívül feltűnik még a szent erővel bíró fa motívuma, amely a leírás szerint a túlvilágot és az e világot elválasztó domb tetején (*Yomotsu hirasaka* 黄津平坂) helyezkedett el.⁴⁷ Itt hívta életre botjával Izanagi a határvédő *kamit*, aki elűzte az ártó erőket, és aki így válhatott a népi hiedelemvilág fontos alakjává.

Csakhogy akár a mesterséges, akár a természetes jelölőkről legyen is szó, a faluhatárnál álló ikonok minden esetben a falusi identitás kifejeződésének, tehát az adott közösséghez való tartozásnak is a szimbólumai is egyben. Ezek biztosították a falu belső, biztonságos világa és az ismeretlen külvilág közti átjárás lehetőségét, miközben kirekesztették a határon túlról érkező ártalmakat. Lényegében a határjelölőkhöz kötődő szakrális szférát olyan nagy tisztelet övezte, hogy az egyszer kihelyezett ikonokat az idők folyamán nem is mozdították el.⁴⁸ Így nem meglepő, ha manapság nem a falu szélén, hanem inkább az időközben köré épült házak gyűrűjében pillanthatjuk meg ezeket. Ennek ellenére a falusiak tudatában a házak közé szorult határjelölők mágikus ereje

⁴⁴ Ishizuka 1940: 55–56.

⁴⁵ Yagi 1998: 123.

⁴⁶ Akasaka 2002: 218.

⁴⁷ Akasaka 2002: 219.

⁴⁸ Yagi 1998: 133.

az egész falura kiterjedt, tehát az éppen aktuális adminisztratív határok vonaláig teljes egészében védtek a lakosságot.

4. A faluhatárhoz kötődő rituálék

Az elhagyott, rejtélyes dimenzióba tartozó faluhatár a közösségi hagyományok gyakorlatában igen fontos szerepet töltött be: a falusiak itt fohászokdhattak a *kamik*hoz, hogy a saját közösségüket érintő problémákat hatékonyan orvosolhassák. Olyan rituálékat végeztek el itt, amelyekkel kiűzték a faluból a termést veszélyeztető, kártevő rovarokat (*mushi okuri* 虫送り), a betegségeket (*ekijin okuri* 疫神送り), felszámolták a kedvezőtlen időjárási körülményeket (*amakaze okuri* 雨風送り), illetve megakadályozták a külvilágból érkező, ártalmas hatások faluba történő bejutását a keresztutak lezárása révén (*tsujigiri* 辻切り). A faluhatárnál történt a halotti megemlékezési ünnep, az *obon* お盆 során hazalátogató ősök szellemének üdvözlése (*shōryō mukae* 精霊迎え) és búcsúztatása (*shōryō okuri* 精霊送り) is, azaz a túlvilággal való kommunikáció, illetve az ősök iránti tiszteletadás fontos színtere is volt egyben.⁴⁹

Másfelől azonban a segítségül hívott *kamik*on és a hazatérő lelkeken kívül ártalmas erők is tartózkodhattak a határ közelében, amelyek ha emberi közvetítéssel valahogyan bejutottak a faluhatáron belüli világba, akkor nagy szerencsétlenséget okoztak. Ilyenek az útkereszteződésekben rejtőzködő *tsukigamisamák*⁵⁰ 憑神様, akik megszállják a gyanútlan utazók testét, illetve a falusiakat zaklató éhező szellemek⁵¹ (*gaki* 餓鬼), de a betegségeket terjesztő *kamik* köre is. Ebből adódóan a faluhatárnál vették fel a gonosz erőkkel a küzdelmet, amelyeket először egy mediátor segítségével el kellett juttatni valamilyen módon a határig. A betegségeket terjesztő *kamit* például a gazdatestből egy meghatározott tárgyba üzték ki, amitől a faluhatárnál szabadultak meg.⁵²

A falu belső rendjének megbomlásakor is nagy szerephez jutott a faluhatár: a lopások elkövetőjével szembeni szimbolikus jellegű büntetéseket hajtottak itt végre.⁵³ Mivel a lopás különösen súlyos véteknek számított, fontosnak vélték, hogy a tett háttérben álló gonoszságot valamilyen módon kiűzhessék a faluból. A hagyományos falusi büntetőeljárások közül a kiközösítést⁵⁴ (*mura*

⁴⁹ Ishizuka1940: 58.

⁵⁰ Sakurai 1966: 108–121.

⁵¹ A halál utáni létben sóvárgásra kárthatott lelkek, akik pár falat ételért cserébe elengedik áldozatukat.

⁵² Yagi 1998: 132.

⁵³ Tsuboi 1995: 22.

⁵⁴ A falvak törvénykezésében fontos szerepet játszott például a kiközösítés jelensége, amely során a bűnösnek vélt személyt és annak családját kivonták a falut érintő közösségi kérdések, az

hachibu 村八分) is alkalmazhatták az elkövetővel és annak családjával szemben, de ha a bűnös azonosítása nehézségekbe ütközött, akkor sajátos módon igyekeztek arra fényt deríteni. Többek között gyakran állítottak a falu négyes útkereszteződéséhez több méter magas szalmabábút, amire az ellopott tárgyakhoz hasonló holmikak akasztottak, a has részre pedig purifikációs célzatú papírszalagokat (*gohei* 御幣) aggattak. Ezt követően a meglopott családok tagjai átkozódó szavak mondogatása közepette késeket szúrtak a bábuba, majd utánuk a falu teljes lakossága is elvégezte a kegyetlen büntetés imitációját. Ha a falusiak közt volt valaki, aki kelletlenül vett részt a közösségi eseményen, vagy netán elsápadt, akkor egyértelműen ő lehetett a tettes. Ezzel szemben olyan eset is előfordult, hogy amikor a tettes kilétére fény derült, akkor nem nevezték őt a nevére, hanem egy férfinak és nőnek öltöztetett szalmabábút vittek helyette a faluhatárhoz, amelyekbe bambuszláncsákát döfve beledobták őket a folyóba. Úgy vélték, hogy a későbbiekben pontosan ott lesz beteg a tettes, ahol a döfés érte a bábuk testét.⁵⁵

Ezt a büntetési eljárást apróbb eltérésekkel, de a Meiji-kor végéig, Kantótól egészen Tōhokuig mindenhol alkalmazták „tolvajbúcsúztatás” (*nusutto okuri* 盗人送り) vagy *dorobō okuri* 泥棒送り) elnevezéssel.⁵⁶ A rituálé lényege azonban mindenhol ugyanaz volt: a falu békéjét megzavaró ártalmat valamiféle tárggyal (kés, kilótt íj, szögek, láncza) végrehajtott halálbüntetés imitálásával üzték ki a faluból, így nyilvánítva ki fizikai formában a tett elkövetése felett érzett gyűlöletet. Amikor a tettes kilétét sokáig homály fedte, akkor szélsőséges esetben a falu macskáit egy négyes útkereszteződéshez vitték, ahol sorolás útján kiválasztottak egy példányt, amelyet máglyán elégettek. A macska ugyanis így bosszúálló szellemként tudta tovább kísérteni a bűnöst, aki előbbutóbb kénytelen volt bevallani a bűnét.⁵⁷

Szintén nagy büntettnek számított, ha valaki meghatározott napokon nem tartózkodott a munkától, és a közösség érdekeit figyelmen kívül hagyva ökor befogásával tevékenykedett a földjén, ezzel ugyanis vészt – szárazságot – hozott a falura.⁵⁸ A büntetés ekkor az volt, hogy esőkérés (*amagoi* 雨乞い) gyanánt az elkövetőnek egy lopótököt kellett cipelnie a hátán egészen a faluhatárig (*hyōtan okuri* 瓢箪送り). A vezeklés után pedig nem tartózkodhatott többé

ünnepek, a betegségek és a természeti katasztrófák során szükségessé váló segítségnyújtás alól, így lehetetlenítve el életüket.

⁵⁵ Tsuboi 1995: 22–24.

⁵⁶ Tsuboi 1995: 23.

⁵⁷ A macskáknak különleges szellemi erőt tulajdonítottak a falusi hiedelmek, így nem meglepő, ha az elpusztult lény lelkétől való félelem mindig megadásra készítette a bűnöst. Ez az ún. *neko seibai* 猫成敗, azaz a „macskabüntetés” jelensége (Tsuboi 1995:26.).

⁵⁸ Ilyen volt Yamaguchi 山口 tartományban az 5. hónap 5. napjára eső földművelési tilalom.

a faluban mindaddig, amíg nem esett csapadék, azaz nem szűnt meg a szerencsétlen helyzet.⁵⁹ A lopótök a népi hitvilág sajátos elemeként fontos szerepet töltött be: különös alakja miatt úgy tartották, hogy könnyen magába szívja a gonoszsgot, és nem is engedi ki azt onnan, ezért volt szükséges a határig vinni.

Ezzel szemben Nyugat-Japánban nem voltak elterjedtek a hasonló, tolvajlást büntető rituálék, ugyanis itt sokkal rugalmasabban kezelték a büntetteket, sőt, esetenként még tisztelettel is adóztak azok iránt, akik ún. „rituális lopást” hajtottak végre.⁶⁰ Ez azt jelentette, hogy a szomszéd falu határából szükség esetén ellopták az ottani, jó szerencsét hozó szobrokat, hogy a bennük lakozó *kamik* segítségét kérjék, azaz a saját közösségük szempontjából nézve pozitív cselekedetet hajtottak végre – a másik közösség kárára. Néha ugyanis elkerülhetetlenné vált, hogy a másik faluval szemben erősíteni tudják magukat a rituális lopások révén, amelyek így a falu fennmaradására irányuló stratégia részei voltak.

Ezzel szemben a szomszéd települések gyakran rendezhettek békés, rituális célzatú közösségi eseményeket is a két falut elválasztó területen. Így maradt fenn a krumpliversengés ünnepe (*imokurabe sai* 芋くらべ祭) Shiga 滋賀 tartomány két szomszédos helységében, ahol az adott évben termett krumplik nagyságát mérték össze a *kami* színe előtt a közeli hegy határában.⁶¹ Még a megmértetés előtt két kijelölt „hegyi gyermek” (*yama no ko* 山の子) feladta volt, hogy a szent teret két részre ossza a két csoportba verődött bírák között. A tér középpontjában a határkő (vagy krumpli-kő) áll, ahol lemérik a krumplik nagyságát, amelyeket végül felajánlanak egymásnak.⁶² Ilyen formában fontosnak számított a falvak közti együttműködés kialakítása és jó a kapcsolat fenntartása is, amelynek központi helyszínéül gyakran a két települést egymástól elválasztó faluhatár szolgált.

Összefoglalás

Jelen tanulmány igyekezett rávilágítani arra a sajátos szemléletmódra, amely a japán falvakban élők határhoz fűződő tudatosságában mutatható ki. Ez alapján elmondható, hogy habár a fizikai környezet és az adott történelmi tényezők hatására többféle faluszerkezet jött létre az idők folyamán, a Yayoi-kori sáncfalvakat követően nem vették körbe a települést földsánccal, fallal vagy kerítéssel. Csakhogy a mesterséges és a természetes határjelölő ikonok felállításá-

⁵⁹ Tsuboi 1995: 27.

⁶⁰ Tsuboi 1995: 27–28.

⁶¹ A *Gamōgun Hinochō* 浦生郡日野町 *Nakayama* 中山 régiójához tartozó települések a hegy határolta Keleti- és Nyugati-völgyben helyezkednek el.

⁶² Tsuboi 1995: 25.

val mégis kijelöltek – azaz tudatosítottak – olyan, koncentrikus körök mentén elhelyezkedő pontokat a térben, amelyek önmagukban is a kerítéshez hasonló védelmi funkciót láttak el. A határjelölő ikonokat soha nem mozdították el eredeti helyzetükből, így az általuk képviselt tulajdonságokat képzeletben terjesztették ki a falu újonnan épült részeire. A határpontokat olyan félelemmel vegyes tisztelet, azaz tabuk és rituálék sorai övezték, amelyek biztosítékul szolgáltak a közösség normáinak és hagyományainak a tiszteletben tartására is, így nagy szerepük volt a falu belső rendjének fenntartásában, illetve a közösséget érintő problémák orvoslásában. Ezzel együtt az ismeretlen külvilág vagy éppen a szomszéd falu felé irányuló kommunikáció egyetlen lehetséges helyszínévé is fontos tényezőnek számítottak.

Ugyanakkor a faluhatár, illetve a falusi közösség elhatárolódási tudata kapcsán még felmerülhet a tisztátalanság kérdése, tehát hogy a falu világába nem tartozó elemeket, az idegeneket és a faluból száműzött személyeket pontosan milyen módon kezelték, így ennek tisztázása további kutatásokat tesz szükségessé a témában.

HIVATKOZOTT SZAKIRODALOM

- Akasaka Norio 赤坂 憲雄 2002. *Kyōkai no hassei* 境界の発生 [A határ megjelenése]. Tokió: Kōdansha Gakujutsu Bunko.
- Eliade, Mircea 1987. *A szent és a profán*. Budapest: Európa Könyvkiadó.
- Fujiwara Satoshi 藤原 哲 2011. „Yayoi shakai ni okeru kangō shūraku no seiritsu to tenkai 弥生社会における環濠集落の成立と展開 [A Yayoi-kori társadalmak sáncfalvainak létrejötte és fejlődése].” *Sōken Daibunkagaku Kenkyū* 総研大文科学研究 2011.7: 59–81.
- Fukuta Ajio 福田 アジオ 1980. „Sonraku ryōiki ron 村落領域論 [Falusi térelmélet].” *Musashi Daigaku Jinhungakkai* 武蔵大学人文学会 12/2: 217–247.
- Fukuta Ajio 福田 アジオ 1983. *Nihon sonraku no minzoku-teki kōzō* 日本村落の民俗的構造 [A japán falu folklorisztikus felépítése]. Tokió: Kōbundō.
- Fukuta Ajio 福田 アジオ 1995. „Minzoku no botai toshite no mura 民俗の母体としての村 [A néphagyományok szülőanyja, a falu].” In: Tsuboi Hirofumi 坪井 洋文 (ed.) *Mura to murabito — kyōdōtai no seikatsu to girei* 村と村人 — 共同体の生活と儀礼 [A falu és a falusiak — közösségi élet és szokásrendszer]. Tokió: Shōgakukan, 33–82.
- Harada Toshiaki 原田 敏明 1957. „Mura no sakai 村の境 [A falu határa].” *Shakai to denshō* 4 社会と伝承 4. 1957. 3: 19–31.
- Ishizuka Takatoshi 石塚 尊俊 1940. „Sae no kami josetsu サヘノカミ序説 [Előszó sae no kamihoz].” *Kokugakuin zasshi* 国学院雑誌 46/3: 54–70.
- Kanie Seiji 蟹江 征治 1991. *Nihon Zenshi* 日本全史 [Japan Krónika]. Tokió: Kōdansha Gakujutsu Bunko.
- Kobayashi, Tatsuo 2004. *Jomon Reflections – forager life and culture in the prehistoric Japanese archipelago*. Oxford: Oxbow Books.
- Nagano Fusako 長野 ふさ子 2011. „Kyōkai no matsuri—gūtei girei to shinagu (Okinawa) 境界の祀り: 宮廷儀礼とシナグ(沖縄) [A határmenti ünnepek: a császári palota ritusai és a shinagu (Okinawa)].” *Josei to Keiken* 女性と経験 2011.10: 88–96.

- Naoki Kōjirō 直木 孝次郎 1987. „Nihonshoki-Fudoki 日本書紀— 風土記.” In: Naoki Kōjirō 直木 孝次郎, Nishimiya Kazutami 西宮 一民, Okada Kiyomori 岡田 精司 (eds.) *Kanshō Nihon Koten bungaku 2. 鑑賞日本古典文学 2*. Tokió: Kadokawa shoten, 298–299.
- Nomoto Kanichi 野本 寛一 2006. *Kami to shizen no keikan ron — shinkō kankyō wo yomu* 神と自然の景観論 — 信仰環境を読む [A kami és a természet látványának elmélete – A hiedelmi környezet olvasása]. Tokió: Kōdansha Geijutsu Bunko.
- Sakurai Tokutarō 桜井 徳太郎 1966. *Minkan shinkō* 民間信仰 [Néphit]. Tokió: Hanawa Shobō.
- Shōji Sumie 昌子 住江 1986. „Hashi no denshō ni kansuru hito kōsatsu: Tōkyō no hashi wo rei toshite 橋の伝承に関する一考察: 東京の橋を例として [Gondolatok a hídhhoz kapcsolódó szájhagyományokról: a tokiói hidak példái alapján].” In: *Nihon Dobokushi Kenkyū Happyōkai Ronbunshū* 日本土木史研究発表会論文集 1986. 6: 31–36.
- Totman, Conrad 2006. *Japán története*. Budapest: Osiris Kiadó.
- Tsuboi Hirofumi 坪井 洋文 1995. „Mura no ronri: tagensei he no shiten 村の論理: 多元論への視点 [A falu elve: a pluralizmus felé mutató nézőpont].” In: Tsuboi Hirofumi 坪井 洋文 (ed.) *Mura to murabito — kyōdōtai no seikatsu to girei* 村と村人 — 共同体の生活と儀礼 [A falu és a falusiak — közösségi élet és szokásrendszer]. Tokió: Shōgakukan, 7–32.
- Yagi Yasusuki 八木 康幸 1998. „Sonraku no shōchōron-teki imi 村落の象徴論的意味 [A faluhatár szimbolikus értelme].” In: Yagi Yasusuki 八木 康幸 (ed.) *Minzoku sonraku no kūkan kōzō* 民俗村落の空間構造. Tokió: Iwada Shoten, 117–136.
- Yanagita Kunio 柳田 國男 1963. „Ishigami mondō 石神問答 [A köistenség párbeszéde].” In: Yanagita Kunio (ed.) *Teihon Yanagita shū 12*. 定本柳田集 12. Tokió: Chikuma Shobō, 1–161.
- Yanagita Kunio 柳田 國男 1969. „Santō mindan shū 3. 山島民譚集 3. [A hegyek és szigetek népmeséi 3].” In: Yanagita Kunio 柳田 國男, Seki Keigo 関 敬吾, Ōtoyo Tokihiko 大藤 時彦 (eds.) *Zōho santō mindan shū* 増補山島民譚集. Vol. 3. Tokió: Heibonsha, 243–375.

SZABÓ BALÁZS

A HADTUDOMÁNY OKTATÁSA A KORA ÚJKORI JAPÁNBAN

A kora újkor (1603–1867) Japán történelmének az a szakasza volt, amelynek társadalmi-politikai rendszere joggal nevezhető nagymértékben tervezettnak: a rendszer 17. század eleji megalkotói arra törekedtek, hogy nagyon stabil, az állandóságot biztosító viszonyokat teremtsenek. Munkájuk optimális feltételei adottak voltak, hiszen az Edo 江戸 székhelyű shōguni kormányzat kezében párját ritkító katonai, politikai és gazdasági hatalom összpontosult.¹ Ehhez mérhető nagyságrendű vállalkozásra az ország addigi történelmében csak a 7–8. században volt példa, amikor a császári udvar kínai mintákat követve alapjaitól szervezte át a teljes központi irányítást és a vidéki közigazgatást. Az a kísérlet azért nem érhetett el teljes sikert, mert túlzottan sablonos, a helyi viszonyokhoz igazodni nem tudó volta miatt folyamatos ütközéseket teremtett az elmélet és a gyakorlat, az elképzelt ideális világ és a valóság között.

A 17. század eleji vállalkozás ezzel szemben nem kívánt külföldi mintákat követni, s az alkotók előtt lebegő egyetlen cél a gyakorlatnak való megfelelés volt, klasszikus példák helyett saját, a 16. század háborús világában szerzett tapasztalataikra kívántak hagyatkozni. A tartós béke és nyugalom egyik alapvető feltételének látták az ország gazdaságában meghatározó szerepet játszó parasztság és a hatalom megszerzésében és megtartásában kulcsfontosságú katonaság szétválasztását, így az új rendszer egyik sarokköve lett a harcosok elkülönülő társadalmi csoporttá szervezése.² A létrejövő négyosztatú társadalmi rend (*shimin* 四民)³ tetején a harcosok álltak, akiket a shōguni kormányzat –

¹ Az 1600-as sekigaharai csata utáni birtokelkobzásokról, az új, Tokugawa vezette birtokrend kialakításáról lásd Oishi 1991: 22, Mikami 1977 1: 149–157.

² A parasztság és a harcosok szétválasztásának általános okairól: Oishi 1991: 17, Nakane 1991: 214; Oda Nobunaga korai kísérleteiről: Ooms 1985: 31; Hideyoshi vonatkozó politikájáról: Howland 2001: 355 általánosabban Minegishi 1991. A parasztság katonai feladatoktól való távoltartása a rendszer axiómáinak egyikévé vált, ez a korlátozás egészen addig nem lett feloldva, amíg a délnyugati hanok el nem kezdtek szövetkezni a halódó Tokugawa-rendszer ellen (Kublin 1949: 24).

³ A „négy osztály”, *shimin* kifejezés az *Írások könyvében* (*Shujing* 書經 5:20) bukkan fel először, felosztásának logikája azon alapult, hogy a hivatalnokok (*shi* 士, jp. *shi*) az uralkodót

és annak útmutatásai alapján a tartományurak (*daimyō* 大名) is – vidékről a várak alatt kialakuló városokba költöztettek, s elszakítva őket a jövedelem-szerzés valamennyi formájától az uruktól kapott évjáradéktól tették őket függővé.⁴

Az új rendszer társadalomra vonatkozó elképzelései konfuciánus elvek mentén lettek megfogalmazva, ahol a harcosok társadalmi csoportja⁵ az uralkodót az uralkodásban közvetlenül segítő hivatalnokok helyét foglalta el, azonban a Tokugawa-hatalom 徳川 egyetlen pillanatra sem szűnt meg harcos voltukat hangsúlyozni és legfontosabb feladatukként állítani be az egy esetleges háborús helyzetben katonaként való helytállást. Ez az ellentmondás, hogy a funkciójukat, társadalmi szerepüket tekintve közigazgatási, hivatalnoki munkát végző szamurájok számára ez (vagyis a tényleges munkájuk) csak másodlagos lehetett a katonai főfeladatuk mögött, végigkísérte a teljes korszakot.⁶ A probléma érzékenyen jelentkezett mind a magasabb rangú szamuráj-hivatalnokok számára, akiknek munkája sokkal inkább hivatali volt, mind pedig a jóval nagyobb létszámú alacsony rangú szamurájoknál, akiknek feladatköre bár katonai volt, háborús helyzet híján joggal érezték feleslegesnek magukat.

A szamuráj elsődlegesen katonai feladatkörének megfelelően a tőle elvárt tudás is főleg katonai jellegű volt, a hagyományos konfuciánus erényeken túl a hadi tudományokban való nagyfokú jártasságot követelték meg az ebbe a státuszba tartozóktól, beosztástól, rangtól függetlenül. Ebben a kontextusban gyakran hangzott el a *heihō* 兵法 kifejezés, ami a korszakban egyfajta gyűjtőfogalomként mindenféle katonai, hadtudományi ismeretet jelentett, s mint ilyen, a szamurájok oktatásának a középpontjában állt.

A kifejezés Japánban a klasszikus kínai hadtudományi mű, Sunzi 孫子 (japánul Sonshi) *A háború tudománya* (*Bingfa* 兵法, japánul *Heihō*) című munkájára utalva jelenhetett meg, amit a japánok a kínai kultúra átvételén keresztül ismertek, de tudatos, a katonai képzésben, oktatásban való felhasználása nem történt meg. Ennek oka a Nara- 奈良 és Heian- 平安 korban az

közvetlenül segítik a kormányzásban, ezért ők az elsők, a földművesek (*nong* 農, jp. *nō*) állítják elő alapvetően mindazt, amire a társadalomnak szüksége van, a kézművesek (*gong* 工, jp. *kō*) ezekből a termékekből használati tárgyakat készítenek, a kereskedők (*shang* 商, jp. *shō*) pedig mindössze az emberi bírvágyat szolgálják az áruk mozgatásával. Megjegyzendő, hogy a japán konfuciánus gondolkodók egészen az 1720-as évekig nem tulajdonítottak különösebb jelentőséget a négy osztály elvének (Ooms 1996: 298).

⁴ Ennek szociológiai következményeiről ír Hayami 2010: 196.

⁵ Az Edo-kori szamurájság osztály, illetve státusz jellegéről s az ezt körülvevő historiográfiai problémákról ad alapos áttekintést Douglas R. Howland (Howland 2001).

⁶ Egy 1719-ben Japánban járt koreai küldöttség tagjai lekicsinylően meg is jegyezték, hogy Japánban nincsenek „tudós hivatalnokok” (*shi* 士), helyettük csak katonák (*hei* 兵) (Watanabe 1985: 61).

országot irányító arisztokrata hatalom határozottan „civil” jellege lehetett, az udvar vezetőinek érezhető ódzkodása a katonai feladatoktól.⁷ Ez jelentős elmozdulás volt a korai századok felfogásához képest, amikor a hadi erényeket még az uralkodó legfontosabb tulajdonságainak tekintették.⁸ Az udvar eltávolodása a katonai szervezetek működtetésétől végül politikai súlyának a hanyatlásához vezetett, előkészítve a felemelkedő szamuráj-osztály 12. század végi hatalomátvételét és a shōguni hatalomgyakorlás hét évszázadát.⁹

A klasszikus kínai hadtudományi munkák újrafelfedezésére a 16. század végéig kellett várni: a hosszú háborús időszak végén az országot saját hatalma alatt egyesítő Tokugawa Ieyasu 徳川家康 1599-ben Fushimiben 伏見 üzemeltetett nyomdájával újryomatott a hét hadtudományi klasszikus¹⁰ közül hármat, majd néhány évvel később mind a hetet kiadatta.¹¹ Ieyasu törekvése a japán hadtudomány elméleti háttérének fejlesztésére bátorítóan hatott azokra a szerzőkre is, akik ekkor láttak hozzá az elmúlt háborús időszak történeteinek a feldolgozásához.¹² Az egykor Kai 甲斐 tartományt (ma Yamanashi 山梨 prefektúra) uraló Takeda 武田 család, főként annak legsikeresebb vezetője, Takeda Shingen 武田信玄 (1521–1573) hamar az érdeklődés homlokterébe került, különösen, mert saját tettei és híre mellett köztudott volt, hogy maga Ieyasu is sokat merített az általa létrehozott katonai rendszerből.¹³ A Takeda-

⁷ Kublin 1949: 23.

⁸ Yamaji 1994: 487–488.

⁹ A császári haderő hiánya kínzó problémaként jelentkezett a Meiji-restauráció idején: bár a császári oldal mellett küzdő haderő névleg a császár parancsait követte, valójában a különböző tartományok által delegált csapatokból állt. A közvetlenül az udvar alá tartozó kontingens mindössze háromszáz rőnin és szamuráj volt, a kisebb uradalmakból toborozva (Kublin 1949: 26).

¹⁰ A hét hadtudományi klasszikus (*heihō shichisho* 兵法七書) a Sunzi 孫子 (jp. Sonshi) által írt *Bingfa* 兵法 (jp. *Heihō*), a Liu tao 六韜 (jp. *Rikutō*), a Huang Shigongnak 黄石公 (jp. Kō Sekikō) tulajdonított *San lüe* 三略 (jp. *Sanryaku*), a Wu Qihez 吳起 (jp. Goki) kötött *Wuzi* 吳子 (jp. *Goshi*), a Wei Liaozhi 尉繚子 (jp. *Utsuryōshi*) és a Sima Fa 司馬法 (jp. *Shibahō*) voltak. Először a *Bingfa*, a *Liu tao* és a *San lüe* lett kinyomtatva.

¹¹ Totman 1993: 96.

¹² Érdekes tény, hogy bár Japánban és Koreában nagyjából ugyanabban az időben jelentkezett a kormányzati törekvés a hadtudomány fejlesztésére, míg Koreában ez központi irányítással, a király által szponzorált kutatással és könyvkiadással valósult meg, addig Japánban kizárólag egyéni vállalkozások révén. A Hideyoshi támadásai utáni koreai katonai reformokról lásd Csoma 2011: 72–73.

¹³ Tokugawa Ieyasu 1584-ben szembekerült az ország egyesítésén, az 1582-ben meggyilkolt Oda Nobunaga 織田信長 örökségének továbbvitelén fáradozó Hashiba Hideyoshival 羽柴秀吉 (aki 1586-ban veszi fel a Toyotomi családnevet). A viszály végül békekötéssel zárult, de a tárgyalásokat Tokugawa részről vezető, Ieyasu belső köréhez tartozó Ishikawa Kazumasa 石川数正 váratlanul átállt Hideyoshihoz. A Tokugawa-rendszert jól ismerő vezető vazallus árulása arra kényszerítette Ieyasut, hogy teljes körűen átalakítsa hadszervezetét, amihez mintaként az akkor már hozzá tartozó Kai tartomány volt Takeda-berendezkedését vette, amit nagyban

ház csatáinak történetét, a Takedák hadszervezetét, jogrendjét leíró műként született meg a *Kōyōgunkan* 甲陽軍艦, a *Kai-beli hadsereg áttekintése* című mű, amely minden későbbi hadtudományi munka alapja és mintája lett.¹⁴

A *heihō* az Edo-kor elején többféle értelemben használt kifejezés volt: jelentett fegyverforgatási készséget, s a kard, mint a szamuráj legfontosabb fegyvere kiemelkedésével még szűkebben kardvívást, de értettek alatta szélesebb értelemben vett hadtudományt, a csapatok, seregek irányításának ismereteit is.¹⁵ Yagyū Tajima-no-kami Munenori 柳生但馬守宗矩 1632-ben nyújtotta be Tokugawa Iemitsu shōgunnak a harc tudományáról írt művét, amelynek a *Heihō kadensho* 兵法家伝書, a *Harcművészet családi hagyománya* címet adta.¹⁶ Ez a könyv a harcművészeteket pártoló *shōgun* jóvoltából számos nagyúrnak el lett küldve, ismertsége az Edo-korban jelentős volt, nem kis mértékben meghatározta, amit a korban a harcművészetekről gondoltak.¹⁷ Az első könyv bevezetésében Munenori ezt írja:

„A fegyverek (hei 兵) használatának módja (hō 法) van, amelyet ha valaki nem ismer, nem ő öl meg másokat, hanem éppen ő lesz az, akit

segített az, hogy a korábbi Takeda-szamurájok jelentős része már őt szolgálta (Mikami 1977 1: 94–96, Kitajima 1978: 60–63).

¹⁴ A *Kōyōgunkan* szerzője a mű előszava szerint Kosaka Masanobu 小坂昌信, Takeda Shingen egyik jeles tábornoka volt, a művet 1616 körül végleges formájába öntő Obata Kagenori 小幡影憲 pedig csak szerkesztési munkát végzett rajta. A mű szerzőségével kapcsolatban számos vita dúl a mai napig (Owada 2005: 30–37). Watatani és Yamada egyértelműen Obata művének tartja, azzal vádolva őt, hogy egyszerűen ráhamisította arra Kosaka nevét (Watatani – Yamada 1978: 275–276). A műből kiolvasható hadtudományi elképzelésekről: Asano 1979.

¹⁵ A *heihō* a 15. század körül még igen korlátozott jelentésű kifejezés volt, a háborús tevékenységhez kapcsolódó szertartásokat, a hadakozás „helyes” módját jelentette; korai kifejezéseként a *gunbai* 軍配, *saihai* 采配 volt használatban, ezek olyan legyezőszerű eszközök voltak, amelyeket a hadvezérek irányításra, parancsok jelzésére használtak. Általánosan elterjedt vélemény, hogy a 16. századra a *heihō* már inkább harcművészetet, harci, katonai tudást jelentett (Mikami 1977 1: 99), az Edo-kor elejére valójában mindkét értelmezés élő marad, a katonai tudomány jelentés mellett (ami sohasem szűnt meg érvényesnek lenni) az egyes harcok esetében, „az én *heihōm*” értelemben vonatkozhatott a harci tudás egyes fajtáira, így például kifejezetten kardvívásra is (Rogers 1990b: 419). Olyan, a korban keletkezett művek, mint a *Heihō kadensho* vagy a *Gorin no sho*, következetesen a *heihō* két fajtájáról, „kis és nagy” *heihō*ról beszélnek (*Heihō kadensho*, *Gorin no sho*; a *heihō* fogalmában végig jelen levő kettős értelmet hangsúlyozza Imamura 1967: 95).

¹⁶ A mű keletkezésének körülményeit elemzi Imamura 1967: 90–95, elméleti tartalmának elemzéséért lásd ugyanott 95–101, Ōmori 1991: 50–68, Nakabayashi 1988.

¹⁷ A másik, ma hasonló jelentőséggel kezelt mű Miyamoto Musashi 宮本武蔵 *Gorin no sho* 五輪の書 (Az öt kör könyve) című alkotása, amely azonban a 20. század elejéig a Niten Ichiryū iskola titkos irataként volt kezelve, így korabeli hatása elenyésző volt. Munenori és Musashi álláspontjának rövid összevetéséért lásd Sakai 2012: 9. A *Gorin no sho* keletkezésének körülményeiről: Uozumi 2002: 149–158, a mű részletes elemzéséért lásd ugyanott 173–258.

megölnek. Felületesen szemlélve, amikor a harc művészetéről (*heihō* 兵法) beszélünk, arra gondolunk, amikor karddal a kézben állok szemben az ellenfelemmel. Ebben a két karddal vívott harcművészetben csak egy ember veszít és csak egy ember győz. Ez az, amit kis harcművészetnek nevezünk, s az elérhető győzelem is csak kismértékű. Van azonban úgy, hogy valakinek a győzelme egy ország győzelme is, veresége pedig egy ország veresége – ezt nevezük nagy harcművészetnek.¹⁸

Mint látható, a *heihō* két értelmezése tudatosítva volt már a 17. század elején, mégis egy ideig ugyanazt a kifejezést használták mindkettőre, ami bizonyosan értelemzavaró volt; a század végére azonban már igyekeztek elkülöníteni a kétféle tartalmat, *heihō*-nak a hadtudományokat, a seregek irányítását, vagyis Yagyū Munenori fenti kifejezésével a „nagy harcművészetet” nevezték, míg a „kis harcművészetet”, az egy ellenféllel vívott párharcot *bugei*-nek 武芸 vagy *bujutsu*-nak 武術 mondták. Megjegyzendő, hogy a ma a harci művészetekre általánosan használt *budō* 武道 (a harc útja) kifejezést csak a Taishō 大正 korban (1912–1925) kezdték az összes ilyen irányzatra vonatkozóan használni.¹⁹ A hadtudományok megjelölésére használt kifejezések a kor előrehaladtával megszaporodtak: a *gungaku* 軍学, *gunpō* 軍法, *jingaku* 陣学 és *gunritsu* 軍律 szavak egyaránt használatban voltak.

Általános jelentése miatt a hadtudomány az első helyre került a korszak első, a harci művészeteket felsoroló s azok jelentős személyiségeit ismertető művében is, amely mű első könyve jelen tanulmány tárgyául szolgál. Ez a mű Hinatsu Shirōzaemon Shigetaka 日夏四郎左衛門繁高 munkája, amellyel 1714-ben készült el, nyomtatásban azonban csak 1716-ban jelent meg. Eredeti címe *Kanjō shōden* 干城小傳 volt, de elterjedésével párhuzamosan többféle címen is ismeretessé vált, nevezték *Kanjō bugei shōden*-nek 干城武芸小傳, és *Bugei shōden*-nek 武芸小傳 is, feldolgozásai jelentek meg *Bugei shōden bassho* 武芸小傳拔書 és *Bugei shōdensho* 武芸小傳書 címen is, ám legelterjedtebb címe *Honchō bugei shōden* 本朝武芸小傳 lett, ezen a néven adták ki aztán a modern Japánban is. A *Honchō bugei shōden* a modern Japánban először 1883-ban került publikálásra, a *Shiseki shūran* 史藉集覽 című gyűjtemény 90. kötetében, majd számos, a harci művészetekhez kapcsolódó antológia részeként is megjelent: a Hayakawa Junzaburō szerkesztésében készült *Bujutsu sōsho* 武術叢書 (1915), a Yamada Jirōkichi 山田次郎吉 szerkesztette *Zoku kendō shūgi* 続剣道集義 (1923), *Nihon kendō shiryō* 日本剣道資料

¹⁸ Yagyū 1988: 21.

¹⁹ Suzuki 2005: 94.

(1943), Watatani Kiyoshi 綿谷雪 *Nihon bugei shōden*je 日本武芸小伝 (1962). 1920-ban a Dai Nippon Butokukai 大日本武徳会²⁰ kiadta önállóan is.²¹

A *Honchō bugei shōden* jelentősége meghatározó a kora újkor japán harcművészet- és hadtudomány-történetében: a korban ezen kívül még három, az iskolák és a jeles mesterek történetét feldolgozó munka született, azok viszont mind Hinatsu művére támaszkodva készültek el, annak lényegében más szempontok szerinti átfogalmazásai voltak. Ilyen az 1790-ben megjelent *Gekken sōdan* 擊劍叢談 (*Történetek a kardvívásról*) és a *Bujutsu keifu ryaku* 武術系譜略 (*Harcművészek leszármazásának rövid története*). Előbbi a *Honchō bugei shōden* két, kardvívásról szóló kötetének a kibővítése volt, utóbbi pedig az egyes iskolák mester-tanítvány vonalai mellett a rövid magyarázatokat mind Hinatsutól vette. Az 1843-as *Bujutsu ryūso roku* 武術流祖録 (*Harcművészeti iskolák alapítóinak jegyzéke*) pedig pusztán átcsoportosította Hinatsu szövegét iskolák szerint.²² Joggal állíthatjuk tehát azt, hogy a *Honchō bugei shōden* a korban a harcművészet-kutatást megalapozó és meghatározó mű volt, döntően befolyásolta a művelt társadalmi rétegek harcművészetekről vallott felfogását, s egyedülállónak számított egészen a háború utáni időszakig, amikor az egyes iskolák elkezdték nyilvánosságra hozni saját, addig titkosan kezelt irataikat.²³

Hinatsu Shigetakaról sajnos keveset tudni. A kor egy jeles mestere, a Tendō-ryū 天道流 iskolát²⁴ vezető Hinatsu Yoshitada 日夏義忠 elsőszülött fia volt. Yoshitada a Tanba tartományban 丹波 (ma Hyōgo 兵庫 prefektúra) lévő Sasayama-hant 篠山藩 szolgálta, 1688-ban halt meg. Nem világos, hogy

²⁰ A Dai Nippon Butokukai egy 1895-ben alapított szervezet volt, amelynek fő feladatául a hagyományos japán harci művészetek fejlesztését tűzték ki. Kiotóban, a Heian szentély területén épült meg a központja, a terv szerint minden tartomány fővárosában kapcsolódó intézményekkel. Első elnöke Komatsumiya Akihito 小松宮影仁 herceg volt (Nakabayashi 1994: 103, bővebben 102–105).

²¹ Angol nyelvű fordítása a mű bevezetésének és három fejezetének (az íjásatról szóló fejezet és a kardvívás két fejezete) készült, John M. Rogers munkájaként (Rogers 1990a, 1990b, 1991, illetve a fordításokat egy cikkbe gyűjtő Hinatsu 1990).

²² Rogers 1990a: 253.

²³ Rogers 1990a: 254. A háború után az iskolák irataira vonatkozó kutatás, azok kritikai kiadása igazából csak a hatvanas években indult el a Tokiói Pedagógiai Egyetemen (Tōkyō Kyōiku Daigaku 東京教育大学), eleinte Imamura Yoshio 今村義男, majd Watanabe Ichirō 渡辺一郎 professzorok vezetésével (Ōmori 1991: 4). A harcművészet-kutatás kialakulásának, fejlődésének részletes bemutatását lásd Szabó 2010: 10–22.

²⁴ A Tendō-ryū eredeti elnevezése Ten-ryū 天流. Később elsősorban *naginata* 薙刀 (alabárd) iskolaként lett ismert, ám eredetileg kardvívást, lándzsavívást, *naginatát* és lánccs sarlót (*kusarigama* 鎖鎌) is oktató iskola volt. Alapítója Saitō Denkibō Katsuhide 齋藤伝鬼房勝秀, aki Tsukahara Bokudentō 塚原卜伝 tanult kardvívást, iskolájának alapítására vonatkozóan Tenshō 9. (1580), Eiroku 9. éve (1566) is felmerül a forrásokban (Watatani – Yamada 1978: 609–610).

Shigetaka miért nem követte apját az iskola vezetőjeként.²⁵ Egy ideig Sasayamában Matsudaira Kii-no-kami Nobutsunét 松平紀伊守信庸 szolgálta, majd annak halála (1717) után a Sakai 酒井 családhoz szegődött. Hetvenkét évesen, Edóban halt meg, s a Seiganji 清岩寺 templomban lett eltemetve.²⁶

A mű tíz fejezetből áll, kilenc különféle harci művészetet tárgyal (a kardvívással két fejezet foglalkozik): hadtudomány és stratégia (*heihō* 兵法), katonai jelvények és szertartások (*shitsuke* 諸礼), íjászat (*shajutsu* 射術), lovaglás (*bajutsu* 馬術), kardvívás (*kenjutsu* 劍術), lándzsavívás (*sōjutsu* 槍術), tűzfegyverek (*hōjutsu* 砲術), fegyveres közelharc (*kogusoku* 小具足) és fegyvertelen küzdelem (*jūjutsu* 柔術).²⁷ A rövid *Bevezetést* (*Jo* 序) a kor jeles konfuciánus tudósa, Hayashi Hōkō 林鳳岡²⁸ írta, aláírásában Hayashi Nobuyukiként 林信如 tüntetve fel magát. A mű eredeti címét (*Kanjō shōden*) ő választotta, mégpedig a kínai klasszikus, a *Dalok könyve* (*Shijing* 詩經) egyik versét idézve.²⁹

Ez alkalommal a mű első fejezetét, a hadtudományról (*heihō* 兵法) szólót szeretném ismertetni, közölve a szöveg teljes fordítását, ellátva azt az értelmezést segítő, sőt számos esetben egyáltalán lehetővé tevő jegyzetekkel. A hadtudományról szóló fejezet a teljes mű élére került valószínűleg két okból is: egyrészt, a harci művészetek legátfogóbb vonatkozásáról, mondhatni alapjáról van szó, másrészt pedig egyértelmű a szerző személyes érintettsége. Hinatsu, mint közli, maga is hadtudományi tanulmányokat végzett magánál Obata Kagenorinál 小幡景憲, aki a hagyomány Edo-kori újrafelfedezőjének is tekinthető, a fejezet szövege pedig abban is eltér a többitől, hogy Hinatsut itt gyakran cserben hagyja tárgyilagos stílusa, érzelmileg fűtött kirohanásokat intéz a tudományág általa csalóknak vélt művelői ellen.

A hadi tudományok Edo-kori állapotáról szólva elmondható, hogy kevés kivételtől eltekintve (az egyik ilyen éppen a Hinatsu által is nagyra becsült

²⁵ John M. Rogers ezzel kapcsolatban idézi Mitamura Kunihikót 実田村邦彦, aki Dai-Nippon naginatadō kyōhan 大日本薙刀道教範 című, 1939-es művében arról számolt be, hogy Yoshitada sírkövén látta azt a feliratot, ami megjegyezte, hogy „Shigetaka, elsőszülött fia a család örököse volt, de bizonyos okból elhagyta Sasayamát, a Musashi-beli Edóba ment és ott is halt meg” (Rogers 1990a: 254. n. 3). Ebből következtethetően apa és fia elválása az apának csalódás lehetett.

²⁶ Sírja a Seiganji múlt század eleji áthelyezésekor elveszett (Rogers 1990a: 253–254. n. 4).

²⁷ A mű eredeti kiadásában az utolsó fejezet címe *Ken* 拳 (*kenpō* 拳法, vagyis ökölharc), de a szöveg első sora közli, hogy az megfelel a *jūjutsu* nak 柔術, amely kifejezést *yawara* kiejtés-jelöléssel látta el a szerző.

²⁸ Hayashi Hōkō (1645–1732) dédunokája volt a korai Edo-kor nagy konfuciánus filozófusának, Hayashi Razannak 林羅山 (1583–1657). Bátyja korai halála miatt ő örökölte a családfői tisztséget, 1691-ben Daigaku-no-kamivá 大学守, a bakufu konfuciánus oktatásának vezetőjévé nevezték ki.

²⁹ A *Dalok könyve* Zhou Nan 周南 fejezete Tu Ju 兔罍 című részének első verse, a *kanjō* 干城 az urat védő pajzs és várfal értelemben áll.

Hōjō Ujinaga volt) annak értői nem igyekeztek a gyakorlati alkalmazás lehetőségeit hangsúlyozni, a diszciplína erőteljesen formalizált jellegű volt, a régi csaták leírására, azok tanulságainak levonására törekedett: mai értelemben inkább hadtörténetnek nevezhetnénk. A Hinatsu által bemutatott hadtudósok közül néhányan hamar a feledés homályába merültek, valójában csak jelen szöveg közléséből tudunk róluk, mások, mint Obata Kagenori, Hōjō Ujinaga 北条氏長 vagy Yamaga Sokō 山鹿素行 viszont a kor szamuráj-értelmiségének meghatározó alakjaiként vannak számon tartva ma is, a róluk szóló kortárs beszámolóval Hinatsu nagy szolgálatot tett a japán történelem adott szakaszát kutatóknak.

HONCHŌ BUGEI SHŌDEN – 1. KÖTET

本朝武芸小傳 卷之一

Hadi tudomány (Heihō 兵法)

A hadi tudomány országunkban Kashima 鹿島 és Katori 香取 isteni hadseregével,³⁰ Jinmu 神武 császárnak a békétlenek elleni harcával, a katonai erejére büszke Kelet meghódoltatásával és Jingū 神功 császárnénak³¹ a három koreai állam³² elleni támadásával³³ vette kezdetét. [Később] Jitō császárnő hadtudósokat küldött számos tartományba oktatni, Ōe no Masafusa 大江匡房³⁴, és Kibi

³⁰ A Kashima szentély Hitachi 常陸 tartományban, a mai Ibaraki 茨城 prefektúrában található, Takemikazuchi-no-ōkami 武甕槌大神 (más néven Kashima-no-kami 鹿島神) istenségnek épült shintō szentély, a Katori szentély pedig Shimōsa 下総 tartományban, a mai Chiba 千葉 prefektúrában van, a kard istenének, Futsunushi-no-kaminak 経津主神 szentelt templom. Mindkét szentély Takemikazuchi földre szállásához és Izumo meghódoltatásának mondanaköréhez kapcsolódik, isteneiket hadisteneknek tekintik (Wakamori 1985a: 631–632, 1985b: 62).

³¹ Jingū császárné a korai japán krónikákban, a *Kojikiben*, a *Nihonshokiban* és a *Fudokiban* felbukkanó legendás történelmi figura. Chūai 仲哀 császár feleségeként több lázadás leverését is irányította, egy ízben pedig Koreába, Silla ellen vezetett hadjáratot – erről a hadjáratról visszatérve szülte meg fiát, a későbbi Ōjin császárt (bővebben róla, legendájának kialakulásáról: Horiguchi 1980).

³² Vagyis Koguryō, Paekche és Silla, a három királyság, amely osztozott a koreai területen. Történetükről bővebben lásd Csoma 2011: 12–35.

³³ A koreai források nem igazán fogadják el, hogy a félszigeten történő japán katonai beavatkozások szervezett hadjáratok lettek volna, inkább kalóztevékenységről beszélnek (Csoma 2011: 19).

³⁴ Ōe no Masafusa (1041–1111) a Heian-kor neves tudósa volt.

吉備 miniszter³⁵ pedig Japánba hozták Zhuge Liang 諸葛亮³⁶ nyolc stratégiáját, Sunzi kilenc taktikáját, valamint a csapatok mozgatásáról való tanítását.³⁷ A Takeda család hadi tudománya olyan jelentős volt, hogy nem volt ház, amely ebben előtte járt volna – e tudás újjáélesztésében Obata Kagenorinak nagy érdemei voltak s a bakufutól valamennyi nagy házig terjedően nem volt olyan, aki ne használta volna fel azt. Nem mondhatjuk-e azt, hogy Kagenori a hadi tudomány alapítója volt?

Obata Kanbei Kagenori 小幡勘兵衛景憲

Obata Kanbei Taira Kagenori a Kai tartománybeli Takeda család embere volt. A dédapja, Obata Nichijō Nyūdō Moritsugu 小畠日淨入道盛継 a Tōtōmi-beli Kuzumatában 葛俣 született, később Kaiba került, ahol Takeda Nobutsunát 武田信綱³⁸ és Nobutorát 信虎³⁹ szolgálta. Az ő fia, Obata Magojūrō Toramori 小畠孫十郎虎盛, aki később Oribére 織部 változtatta a nevét, a Yamashiro 山城 címet is viselte. Mei'ō 明応 9. évében (1500) apjával, Moritsuguval együtt érkezett Kaiba és lépett a Takeda-ház szolgálatába. Dai'ei 大永 első évében (1521) Fukushima Kazusa-no-suke Masashige 福島上総輔正成 a Tōtōmi és Suruga tartományok seregei élén betört Kaiba, ám Nobutora, akinek akkor nem volt több katonája kétezernél, legyőzte őket.⁴⁰ Az ütközetben Yamashiro legyőzte és a fejét vette Yamagata Awaji-no-kaminak 山県淡路守, miközben maga is megsebesült. Nobutora jutalmul engedélyezte neki, hogy saját

³⁵ Kibi miniszter, vagyis Kibi no Makibi 吉備真備 (695–775) Nara-kori arisztokrata volt, aki 17 évet töltött Kinában.

³⁶ Zhuge Liang (jp. Shokatsu Ryō, i. sz. 181–234) a Három királyság korának politikusa és hadvezére volt.

³⁷ Ezek Japánban elsőként való tanítását a *Shoku-Nihongi* 続日本紀 című krónika (797) kifejezetten Kibi no Makibinek tulajdonítja.

³⁸ Takeda Nobutsuna (1471–1507). Rendkívül nehéz helyzetben vezette a Takeda családot, apjával, fivérével, a tartomány egyes részeit uraló helyi hatalmasságokkal és a szomszédos Imagawa 今川 családdal egyaránt harcban állt. A tartománynak a Takedák alatti egyesítése a fiára várt (Sasamoto 1997: 4–5).

³⁹ Takeda Nobutora (1493–1574). Nobutsuna fiaként annak halála után vette át a családfői tisztelet, egy évvel később azonban legyőzte a hatalomért versengő nagybátyját, és egyesítette uralma alatt a Takeda család területeit. Később sikeresen úrrá lett a tartományban nagy önállósággal bíró helyi hadurakon, a harmincas években pedig már a tartományon kívülre, főleg Shinano 信濃 tartományba vezetett hadjáratokat. 1541-ben fia, Harunobu 晴信 (a későbbi Shingen) elűzte őt Kaiból, és átvette a tartomány irányítását (Sasamoto 2006: 12–25).

⁴⁰ Fukushima Masashige (1492–1521) a Suruga és Tōtōmi tartományokat uraló Imagawa család hadvezére volt. Nobutora a kamijōkawaharai 上条河原 csatában győzte le seregét (Sasamoto 1997: 8–13).

nevéből egy írásjegyet átvéve attól kezdve Toramorinak nevezze magát. Később, amikor már Harunobu 晴信⁴¹ szolgálatában állt, a Shinano tartományban levő Kawanakajimában 川中島, Kaizu 海津 várának külső erődjében lakott, Eiroku 永禄 4. évének (1561) 6. havában, hetvenkét évesen halt meg. Az ő fia Obata Magojūrō Yoshimori 小畠孫十郎昌盛 volt, aki később Matabeire 又兵衛 változtatta a nevét, s a Bungo-no-kami 豊後守 címet is viselte. Shingen parancsára Obata Kazusa-no-suke 小幡上総介 illegitim fiává tették, s nevének írásmódját Obatára 小幡 változtatta. Eleinte a Shinano-beli Kaizu várában lakott, később már hatamotóként teljesítette a harcos küldetését,⁴² számos csatában tüntetve ki magát, Shingentől és Katsuyoritól 勝頼 tizenhét méltató levelet kapott. Tenshō 天正 10. évében (1582), a 3. hónap 6. napján halt meg, negyvenkilenc évesen. Yoshimorinak két fia volt, az idősebbet Tōgorōnak 藤五郎, a fiatalabbat Magoshichirōnak 孫七郎 hívták, ő később Kanbei Kagenori néven lett ismert, Genki 元龜 3. évének (1572) 5. havában született. Tenshō 10. évének (1582) 12. havában, tizenegy évesen Tōshōgū 東照宮⁴³ szolgálatába került. Keichō 慶長 5. évében (1600), Uesugi Kagekatsu 上杉景勝 árulásának alkalmával⁴⁴ Ii Hyōbu-no-sho'u Naomasa 井伊兵部少輔直政⁴⁵ mellé osztották be s Utsunomiyában 宇都宮 állomásozott. Ekkor robbantotta ki felkelését Ishida Jibu-no-sho'u Mitsunari 石田治部 三成,⁴⁶ Tōshōgū pedig Sekigaharához 関ヶ原 vezette csapatait. Ii Naomasa egyik parancsnoka, Kimata Tosabei 木俣土佐兵 azt a parancsot kapta, hogy az Ukita 宇喜多⁴⁷ hadállásait támadja meg. Vele együtt Waki Goemon 脇五右衛門, Nakamura Yobei 中村 与兵衛, Obata Magojirō 小幡孫次郎 és Obata Kagenori külön-külön mind hadba szálltak. Ekkor Kagenori Kuzushigiwánál 崩際 egy horót⁴⁸ viselő harcost legyőzött, s a fejét megszerezte, majd az ellen-seget üldözve újabb fejet tudott szerezni.

⁴¹ Takeda Shingen 武田信玄 (1521–1573).

⁴² *Hatamoto musha-shugyō* 旗本武者修行. A *hatamoto* zászló alatt szolgáló katonát, vagyis az úr közvetlen környezetéhez tartozó katonát jelent.

⁴³ Tokugawa Ieyasu 徳川家康 (1543–1616).

⁴⁴ 1600-ban a Honshū északi részén (Aizu 会津) nagybirtokos Uesugi Kagekatsu (1556–1623), aki a híres hadvezér, Uesugi Kenshin 上杉謙信 (1530–1578) unokaöccse és örököse volt, megtagadta Ieyasu őt a főváros környékére szólító parancsát. Ieyasu így formailag az ő megbüntetésére szervezett hadat, amellyel aztán Sekigaharánál 関ヶ原 a vele szemben álló nyugati párt seregét semmisítette meg.

⁴⁵ Ii Naomasa (1561–1602) Tokugawa Ieyasu egyik vezető tábornoka volt.

⁴⁶ Ishida Mitsunari (1559–1600) a Hideyoshi által kinevezett öt miniszter (*bugyō* 奉行) egyike, a nyugati párt vezetője volt.

⁴⁷ Az Ukita család Bizen 備前 és Mimasaka 美作 tartományok (ma Okayama 岡山 prefektúra) ura, a nyugati párt tagja volt.

⁴⁸ *Horo* 母衣 egy, jellemzően a katonai futárok által viselt eszköz volt: bálnacsontból vagy könnyű fából készült vázra élénk színű szövetet húztak, a lovas a hátára vette, s lovaglás közben

Keichō 19. évében (1614), Ōsaka ostrománál⁴⁹ Kagenori Toyoda Echigo 豊田越後 mellé lett beosztva, aki a kagai Toshimitsu 利光 úr⁵⁰ egyik parancsnoka volt. A 12. hónap 4. napján a Toyoda-hadtest is részt vett a Sanada-árok elleni támadásban.⁵¹ Nyolc ember, Kagenori, Sugiyama Hachizō 杉山八藏, Murakami Atsujirō 村上庄次郎, a kagai önkéntes Chūjō Matabei 中条又兵衛 és fia, Kawanishi Kihei 川西喜兵衛, Tamura Suke'emon 田村助右衛門 és a Honda Awa-no-kamit 本多安房守⁵² szolgáló Katsura Uemon 葛右衛門 együtt indultak rohamra a védőállások mögül. Csatlakozott hozzájuk Kado Izu 才伊豆, Hirano Yajiemon 平野弥二右衛門, Kuzuno Tonomori 葛野主殿 és még mások is. Végül besötétedett, így vissza kellett vonulniuk eredeti állásaikba, miközben Kagenori, Kado Izu és Hirano Yajiemon utóvédként harcoltak. Kado Izu puskalövéstől megsebesült, ám Kagenori visszavitte a saját állásaik mögé, és embereire bízta őt. Izu mentése közben a sashimonója⁵³ leesett, ezért visszament érte, és *sakabayashi* fajtájú⁵⁴ *sashimonó*ját felragadva tért újra vissza.

Ebben az évben Ōsaka megbékélt, Kagenori pedig a következő év 2. havának 24. napján Matsudaira Oki-no-kami Sadayuki 松平隠岐守定行⁵⁵ és Itakura Iga-no-kami Katsushige 板倉伊賀守勝重⁵⁶ megbízásából átállást színel-

a menetszél feldagasztotta azt. Funkciója egyrészt az értékes futárok ellenséges nyilaktól való védelme, másrészt pedig pozíciójuk jelzése volt. Egy ellenséges futár megölése különösen értékes haditett volt.

⁴⁹ A Tokugawa-shōgunátus fő ellenfelének számított a néhai Toyotomi Hideyoshi 豊臣秀吉 családja. A Tokugawa-kormány és a Toyotomi család szembenállása 1614 nyarán elmélyült, és Ōszaka 大阪 várának, a Toyotomik székhelyének ostromához vezetett. Az ostrom fegyverszünettel ért véget, de a következő évben kiújultak a harcok, ami végül az ószakai nyári csatához és a Toyotomi család pusztulásához vezetett (Mikami 1977 1: 219–244).

⁵⁰ Maeda Toshimitsu: valószínűleg Maeda Toshitsune 前田利常 (1594–1658).

⁵¹ A Sanada-árok (Sanada-maru 真田丸) a Toyotomi-oldal egyik vezérének, Sanada Nobushigének 真田信繁 (1567–1615) a parancsára épített sánc volt, ami a vár harmadik, legkülső védvonalaként szolgált. Az ez elleni, a 12. hónap 3. napján indított Tokugawa-támadás a támadók nagy embervesztéssel történő visszaverésével végződött (Kitajima 1978: 206–207, a támadást követő Tokugawa-oldali taktikaváltásról: Mikami 1977 1: 240).

⁵² Honda Masashige 本多政重 (1580–1647), az Enomoto-han 榎本藩 első ura.

⁵³ A *sashimono* 指物 a Japánban használt katonai jelzések egyik fajtája volt: egy hosszabb, bambuszból vagy könnyűfából készült rúd tetejéhez egy rövidebb rudat rögzítettek merőlegesen, a két rúd közé pedig textíliából készült zászlót feszítettek. Célja a csapatrészek, alakulatok mozgás, ütközet közbeni azonosításának biztosítása volt.

⁵⁴ A *sakabayashi* 酒林 a japán cédrusból készült *sashimono*-fajta, ami hasonlított a *sake*-árusító helyek cégérére, innen az elnevezés.

⁵⁵ Matsudaira Sadayuki (1587–1668), a Tōtōmi-beli Kakegawa-vár 掛川城 ura, *daimyō*. Apja, Matsudaira Sadakatsu 松平定勝 (1560–1624) Tokugawa Ieyasu féltestvére volt.

⁵⁶ Itakura Katsushige (1545–1624) magas rangú hivatalnok volt a Tokugawa-bakufu szolgálatában, az ószakai események idején Kyōto shoshidai 京都所司代, vagyis a shōgun kiotói megbízottja volt.

ve az ōsakai várba ment, ahol ügyes beszédét kihasználva megtudta a vár védőinek terveit. A 3. hónap 26. napján elhagyta Ōsakát, hogy Sakaiba 堺 menjen, s Amazakiban 尼崎 szállt meg. A 28. napon ért Fushimibe 伏見, ahol beszámolt az Ōsakában hallottakról Sadayukinak. A 4. hónap 18. napján Tōshōgū a Nijō-palotába 二条城 érkezett, a következő nap pedig, Sadayuki és Katsushige ajánlása alapján Kagenori személyesen járulhatott eléje, amikor is Tōshōgū az ōsakai állapotokról kérdezte, ő pedig részletesen elmondott mindent. Az 5. hónap 6. napján Kagenori már *hatamoto*ként szolgált, előrenyomulva egy menekülő ellenséges katonát levágott. A helyszínre érkező Abe Samanosuke 阿部左馬助 tettét elismerésre javasolta. A következő napon, 7-én Ōszaka elesett, az ország újra egy kézbe került. Kagenori 1500 koku hűbérbirtokot kapott s *tsukaiban*⁵⁷ beosztásba helyezték.

Kagenori Kai-ból származó elsőrangú harcosokat, többek között Hayakawa Yazōsaemon Yukitoyót 早川弥三左衛門幸豊, Hirose Mino-no-kami Kagefusat 広瀬美濃守景房, Tsuji Yabei Morimasát 辻弥兵衛盛昌, Komiyama Hachizaemon Masahisát 小宮山八左衛門昌久, Mishina Hizen-no-kami Katakuyukit 三科肥前守形幸 és Tsuji Jinnai Moritsugut 辻甚内盛次 hívta meg magához, hogy a Takeda család hadművészetéről kérdezze őket s így kiegészíthesse a Kōyōgunkan 甲陽軍鑑 szövegét. Mindez nagyban hozzájárult a Kai-Takeda hadművészet újraéledéséhez, ennek elismeréseképpen az emberek őt a stratégia atyjaként tisztelik. Katonai ceremóniákat tanult ezen kívül Okamoto Hansuke Tsunenaritól 岡本半助宣就, Akazawa Tarōemontól 赤沢太郎右衛門 és Mashita Minbu Hidenaritól 益田民部秀成 is. Kai tartomány északi járásában élt egy Okamoto Sanesada Nyūdō 岡本実貞入道 nevű ember, aki eredetileg a Takeda családot szolgálta, és ismerte hadművészetük összes titkát. Kagenori ezért őt is meghívta magához, és meghallgatta elbeszéléseit.

[Kagenori] később még néhány írást készített s ezeket tanítványainak adta át. Hűbérbirtokából ötszáz kokut Murakami Atsujirōnak 村上庄次郎, ötszázat pedig Sugiyama Hachizōnak 杉山八藏 adott, magának is ötszázat tartva meg. Tenbun 天文 3. évében, a 2. hónap 5. napján halt meg, kilencvenkét éves korában. Templomi neve Baiso 倍曾, halotti neve Mukaku Dōgyū 無角道牛 volt.⁵⁸ Az uraságok és egyszerű harcosok száma, akik hadtudományát tanulták, kétezernél is több volt. A régmúlt idők óta sokan tanulmányozták a háború művé-

⁵⁷ A tsukaiban 使番 az Edo-bakufu alatt használt hivatal volt. Betöltői a wakadoshiyori alá tartoztak s például távoli tartományok felügyelőjeként foglalkoztatták őket.

⁵⁸ A templomi név (*ingō* 院号) felvétele a nemesség és a magasabb rangú samurájok között elterjedt szokás volt. Régen az aktív karrier befejeztével élete végét buddhista szerzetesként töltő ember neve volt, később a világi élet során egyfajta alternatív névként viselték. A halotti név (*hōmyō* 法名) a halál utáni szerzetessé avatáskor adott név – ez a szokás a Sōtō 曹洞 zen buddhista irányzathból eredt s vált általánossá az Edo-korban.

szetét, de Kagenorihoz fogható közöttük egy sem volt. Bizony, Kagenori családatos jelenség volt a hadtudományokban! (Sugiyama Hachizō Kanbun 寛文 első évének 5. hónapja 3. napján halt meg, templomi neve Hōjuin Renshin Nikkan 法受院蓮心日鑒 volt.)

Kaibara 貝原⁵⁹ azt írja: „A Kai stílusú hadtudomány⁶⁰ Obata Kanbeijel 小幡勘兵衛 vette kezdetét. Kanbei a Kai-beli samuráj, Obata Yamashiro fiának, Matabeinek (később Bungo 豊後) volt a fia. Bungo Tenshō 3. évében (1576), Takeda Katsuyori bukásának idején betegségben halt meg. Kanbei ekkor kilencéves volt, s amikor Ieyasu úr erről tudomást szerzett, mint egy bátor harcos sarját, Ii Hyōbuval⁶¹ egyetértésben Hidetada 秀忠⁶² úr apródjai közé sorolták. Tizenhat évesen úgy döntött, elkezdni a harcos vándorútját, háza bejáratánál levágta a farkocsát és távozott. Ieyasu úr szomorúan vette ezt tudomásul, kerestette is, de senki sem tudta, merre ment. Kanbei számos helyet megjárt, Keichō 5. évében (1600) pedig, a sekigaharai csata idején Ii Hyōbu hadtestében szolgálva kitűnően harcolt. Ezt követően Sawayamába 佐和山 vándorolt és ott lakott. Keichō 19. évében (1614), Ōsaka téli ostromakor [a várvédők emberének] színlelve magát az erődben volt,⁶³ a nyári ostromkor az erődöt elhagyva Hidetada urat szolgálta, aki *tsukaibanná* nevezte ki őt. Összegyűjtötte Kōsaka Danjō 高坂弾正⁶⁴ írásait s kikérdezte Shingen dolgairól mindazokat a Kai-belieket, akik Sawayamában Ii Hyōbunak szolgáltak, majd megalapította és tanítani kezdte a Kai-stílusú hadtudományt (*Kōshū-ryū heijutsu* 甲州流 兵術). Kōsaka Danjō írása három részben lett kiadva: a *Kōyōgunkan* 19 kötete, annak háromkötetes befejezése, illetve a függelék.⁶⁵”

(Megjegyzem, hogy mivel Kagenori Genki 3. éve 5. havában született, Katsuyori bukásának idején csak négyéves volt. Kilencévesnek írni őt talán egy másoló tévedése volt.)

⁵⁹ Kaibara Ekiken 貝原益軒 (1630–1714) konfuciánus tudós, orvos, gyógyszerész. Életről, jelentőségéről részletesen: Zentai 2013: 28–36.

⁶⁰ Obata hadtudományi örökségét Kōshū-ryū 甲州流 *heigakunak* 兵学 vagy *gunpōnak* 軍法 nevezték. Kōshū Kai tartomány másik neve, a *ryū* iskolát, irányzatot jelent. Az iskola ismert volt Takeda-ryū 武田流, Shingen-ryū 信玄流, Kōyō-ryū 甲陽流 és Kōshū-kaden 甲州家伝 néven is. Obata után az iskola fővonala szétszakadozott, egyértelmű mester-tanítvány vonal nem állapítható meg (Watatani – Yamada 1978: 275–278).

⁶¹ Ii Naomasa, lásd korábban.

⁶² Tokugawa Hidetada (1579–1632), Ieyasu harmadik fia, 1605–1623 között a Tokugawa-bakufu második shōgunja.

⁶³ Ez a közlés eltér Hinatsuétól, aki szerint mindez 1615-ben történt meg.

⁶⁴ Kōsaka Masanobu 高坂昌信 (1527–1578), akit Obata Kagenori a *Kōyōgunkan* szerzőjének állít, magát csak szerkesztőnek, Kōsaka írását kiegészítőnek nevezve.

⁶⁵ Ezeket ma a *Kōyōgunkan* részeinek tekintik. A mű felépítéséről részletesen: Owada 2006: 54–65.

A Shizan Kaikō 芝山会稿⁶⁶ ezt írja: „Japán katonai szabályairól (*gunritsu* 軍律) szólva csak a Takeda-iskoláról beszélhetünk, a többit nem érdemes igazi szabályoknak tekinteni.”

A háború művészetéről szóló írásokban arról olvashatunk, hogy a hadtudomány országunkban Ōe no Koretokival 大江維時 és Ōe no Masafusával 大江匡房, Hōgen Kiichivel és Yamamoto Dōkival kezdődött,⁶⁷ s a nagy Takeda mesterig jutva széles körben tanulmányozták. Az ő vazallusa, Kōsaka Masanobu könyvet írt, amit az utókorra hagyott, Obata Kagenori pedig átadható hagyománnyá alakította azt s tanítani kezdte, így jelent meg a Takeda-*heihō* a világban. Azonban hiába lett volna kiváló ez a tudomány, ha Masanobu nem ír róla könyvet, nem marad fenn. S hiába létezett volna ez a könyv, ha Kagenori nem teszi tanítható hagyománnyá, senki sem tudna róla. Ez különösen fontosá teszi e két mester szerepét.

Ennek a hadtudománynak négy alapja van: a hadvezetés, a hadicsel, a yin és yang, valamint a felszerelés. A Takeda-hadtudomány ezek közül a hadvezetést teszi az első helyre: ez a hadsereg összetartásának módszere, amire mindig, minden korban szükség van. Ha előre akarunk jutni [a hadtudományban], ezt jól el kell sajátítanunk. A hadicsel olyan váltásokat jelent, amelyekkel az ellenséget nyomás alatt tudjuk tartani – ezt a tudást közönséges, mindennapi emberek nehezen nyerhetik el. Tanulmányozni kell a régi korok történelmét és megragadni belőle a lényeges pontokat, azután ezeket a mai időkre kell tudni alkalmazni. Yin és yang az Ég viselkedését, a napok minőségét jelenti. A felszerelés a páncélok és fegyverek ellenőrzését jelenti. Ennek a négy dolognak minden katonacsalád szabályai között ott kell lenniük, s mindenkinek meg kell tanítani őket.

E szabályok nagyon régiek. A *Sima Fā*ban olvasni, hogy „legyen bár egy ország hatalmas, ha kedvét leli a háborúban, el fog bukni, ám legyen bár egy ország békés, ha elfeledkezik a háborúról, nagy veszélyben van”. Tōshōgū azt az utasítást adta Ii Naomasának, hogy a tartományok kormányzásában mindenképpen Mikawa régi példáját kell követni, a hadi módszerekben azonban a Takeda hadszervezetét kell mintának tekinteni. Látni kell tehát, hogy a bölcs uralkodó, amikor az alapokat rakja le, hadszervezetét a Takedák rendszerét használva építi fel, amely tudás kiválósága minden mást felülmúl. Ezért a mi országunkban, legyen szó a shōgun kormányáról, a tartományokról vagy akár a távoli szigetekről, a katonai családok vezetői és tagjai a Takeda hadszervezetet kell, hogy alkalmazzák, annak megfelelően kell, hogy katonáikat képez-

⁶⁶ A *Shizan kaikō* egy konfuciánus tudós, Ōtakasaka Shizan 大高坂芝山 (1647–1713) egyik műve.

⁶⁷ Ōe Koretoki (888–963) Heian-kori tudós, költő. Az első Japánban írt hadtudományi munka, a *Kin'etsushū* szerzője, Ōe no Masafusa (1041–1111) Heian-kori tudós.

zék, így az elterjedve az egész országban törvénnyé válik.⁶⁸ Az, hogy jelenleg Japán teljes hadszervezete egységesen jól felkészült, annak köszönhető, hogy olyan emberek, mint Obata Kagenori és a tanítványai, Hōjō Ujinaga, Kobayakawa Yoshihisa, valamint Yamaga Yoshitomo sokat tettek a Takeda-hadszervezet hagyományának megteremtéséért és elterjesztéséért. Négyük érdemei ebben felülmúlhatatlanok.

E sorok írója kis ideig a Kobayakawa-iskolában tanult, az Obata család iskolájának kapuját pedig először Keian 慶安 2. évében (1649) lépte át. Abban az időben a háborús időszak még nem vezett el a távoli múltba, Kai tartomány Tenshō 天正 10. évében (1582) történt bukása óta is csak 69 év telt el, a volt Takeda-szamurájok közül még életben voltak nagyon idős emberek, akik elmondhatták a régi történeteket. Én hallottam ezeket a történeteket, így jól tudom, hogy Masanobu hátrahagyott írásában egyetlen hazugság sincs. Azt viszont nem tudhatom, hogy abban, amit más tartományok dolgairól írt, nincse tévedés, hiszen ezek a vidékek távoliak voltak, így a leírtak igaz vagy hamis volta nem ellenőrizhető. Tenshō 6. évében (1578), Masanobu halála után Kai-beli követői munkáját kiegészítették s mindent leírtak. Azt, hogy a leírtakban van-e tévedés, nem lehet tudni, de azért nem lehet a Tavaszok és ősök korának⁶⁹ hamis történeteikhez hasonlítani [ezen részeket]; messze nem olyan ez, mint amikor ma emberek sok-sok évszázaddal ezelőtti történekről tanítanak vagy írnak krónikákat. Én magam mindig nagy kedvvel, sok éven át tanultam a háború dolgait, felkutattam az országunk történelméről szóló könyveket, tanulmányoztam a békés és zavaros, dicsőséges és hanyatló korszakokat egyaránt. Elolvastam a valaha volt nagy házak háborúról szóló könyveit, így igyekeztem elsajátítani a harc fortélyait – ezért is tudom, hogy ami ebben a történetben le van írva, az mind igaz, hiszen minden egyes pontját magam tettem próbára.

Az olyan emberek, mint Shingen, Shinra nagyúr⁷⁰ családi tudományának mai örökösei voltak. Kicsiny korától kezdve hadi dolgokkal foglalkozott, több mint százhusz összecsapásban vett részt, ebből nagyobb ütközet harminckettő volt, kisebb csata több tucat, s mindből győzedelmesen került ki, egyszer sem

⁶⁸ Tokugawa Ieyasu a Hideyoshinak való behódolását követően valóban a Takeda-hadszervezetet alapul véve reformálta meg sajátját, ám ez inkább kényszer volt számára, mintsem előre tervezett lépés. Ieyasu szerepe a shōguni dinasztia alapítójaként viszont kétségtelenül olyan volt, hogy döntéseit lényegében törvénynek tekintették.

⁶⁹ I. e. 722–481, a Keleti Zhou-kor első időszaka. Ebben az időszakban a Zhou állam területén korábbi adománybirtokokból létrejött államok osztoztak (Salát 2009: 33–34), a korszakról bővebben lásd Hsu 1999.

⁷⁰ Minamoto Yoshimitsu 源義光 (1045–1127), a korai hároméves háború császári hadvezérének, Minamoto no Yoriyoshinak 源頼義 (988–1075) a harmadik fia.

szenvedett vereséget, s [a csaták] legnagyobb részét viszonylag könnyedén nyerte meg. Masanobu mindezeket leírva teremtette meg a Takeda család tudományát. Ennek a könyvnek a szavai, bár egyszerűek, jól érthetőek, mindenképpen érdemesek a tanulmányozásra. A benne kifejtett gondolatok, bár nem túlzottan magasröptűek, de ésszerűek, amelyekhez jól lehet igazodni. [A könyv] egyik része a Feng Hou 風后⁷¹ és Lü Wang 呂望⁷² által tanított hadvezetés-elmélethez kapcsolódik, a másik része pedig Sun Wu 孫武 és Wu Qi 吳起⁷³ taktikai útmutatásait követi – Japánban a legkorábbi időktől mostanáig a háború művészetének értői által írt könyvek között egy sincs, amely a valóságot jegyezve le elnéne ennek a könyvnek a kiválóságát. Ezért van az, hogy én hiszek benne, hogy az ebben leírtak igazak.

Az Ég hatalmát jobb félni. Szabad-e olyat csinálni, hogy saját véleményünkre támaszkodva csak azzal foglalkozunk, ami elnyeri a tetszésünket, önkényesen lehordjuk az egyik embert, dicsőítjük a másikat? Annyit tehetünk csak, hogy felmérjük mindegyik jó vagy rossz voltát, s azt fogadjuk el tanítónknak, akit kiválónak találtunk. (Hozzáteszem, bár a Kōyōgunkan korszakos mű, ám a nyomtatásban megjelent Gunkanban számos kihagyott rész, felcserélt szövegrész van, a legjobb úgy olvasni a kinyomtatott Gunkant, hogy a kezünk ügyében van Kagenori eredeti szövege is.)

Azt is mondják még, hogy a háború művészetét tanulóknak mindig az uralkodójukat kell követniük, annak törvényeit kell érvényre juttatniuk, nem állhatnak lázadó hadurak mellé. Valóban, Guan Zhong 管仲⁷⁴ egy hadúr tanácsadója volt, Konfuciusz pedig királyokat segített tudásával – a régi emberek ezért nem használták Guan Zhong tudományát, inkább Konfuciuszt követték. Azért volt ez így, mert az uralkodót kell követni, a lázadóknak csak meg-

⁷¹ Feng Hou legendás kínai történelmi figura, aki Huangdi 黃帝, a Sárga Császár minisztere és tanítója volt, s a hadi tudományokban is jeleskedett. Huangdi alakjáról lásd Salát 2009: 29.

⁷² Lü Wang (jp. Ryobō) ismert Lü Shang 呂尚 (jp. Ryoshō) néven is, a hagyomány szerint egy az i. e. 11. században élt kínai hadvezér, hadtudós volt, aki támogatta a Zhou-dinasztia alapítóit a Shang-dinasztia elleni küzdelmükben. A győzelem után Qiben 齊 kapott birtokot, a később megerősödő Qi állam alapítójaként az utókor „Qi nagyura”, Qi Taigong 齊太公 (jp. Seitaikō) néven is emlékezett rá. Qi államról lásd Lewis 1999: 595.

⁷³ Sun Wu nem más, mint Sunzi 孫子, a *Bingfa* szerzőjének másik neve. Wu Qi a hét kínai hadtudományi klasszikus egyikének szerzője, lásd korábban.

⁷⁴ Guan Zhong (jp. Kanchū) Qi állam kancellárja volt a Tavaszok és őszök korában, aki az állam vezetője, Qi Huangong 齊桓公 tanácsadójaként volt ismert. Utóbbi a kínai történelem „öt hegemonjának” egyikeként az uralkodó elleni lázadás szimbóluma volt Japánban. A hegemonokról lásd Salát 2009: 34. Guan Zhong Lu Shanggal és Zhou Gonggal együtt egyike volt azoknak a politikai-katonai figuráknak, akik a Hadakozó fejedelemségek korában modell értékűvé váltak (Lewis 1999: 604).

vetés jár. A mi országunkban Kusunoki Masashige 楠正成⁷⁵ Go-Daigō 後醍醐⁷⁶ császárt szolgálva a legnagyobb hűséget mutatta fel. Haditettei fényesen ragyogtak a világban, s mindezt úgy érte el, hogy az uralkodó katonája volt.

Takeda Shingen a háborúban álló ország igazi hőse volt, azonban mindennek a hasznát kereste, gyakran félretolva az igazságosságot: apját elüldözve megsértette a gyermeki tisztelet érényét, fiát elpusztítva elfordult a könyörületességtől. Nem úgy van-e, hogy ha valaki őt követi, az az emberiség érényétől megfosztva végül elveszíti az Utat is? Így aztán akik a hadtudományt kívánják elsajátítani, mindenképpen Masashige szabályait kell, hogy kövessék. Erre én azt válaszolom, ennek semmi köze ahhoz, amiről Ön beszél. Azt mondja, hogy aki az Utat követve vezeti hadait, az az uralkodó katonája, aki pedig az Úttól elfordulva teszi azt, az lázadó. Az Út esetében bizonyosan van olyan megkülönböztetés, hogy az uralkodó útja és a lázadó útja, ám a hadtudományt illetően nincsen. Régen Wu 武 a Zhou-dinasztiából⁷⁷ a háború tudományának segítségével uralkodott a négy tengeren, a Qi-beli Huan 桓⁷⁸ pedig ugyanezt a tudományt használva lázadó lett – ebből látható, hogy a hadi tudományban nincs olyan, hogy királyi út vagy a lázadó útja.

A régi mesterek, akik a harc tudományáról tanítottak, az Utat helyezték az első helyre. Sunzi tanítása szerint öt dolog van: Út, Ég, Föld, Hadvezér és Tudomány, Wuzi pedig négy érényről beszélt, ami az Út, Igazságosság, Tisztelet és Emberiség. Van-e hát olyan, aki nem az Úthoz igazodik? Az olyan ember, mint Shingen, a katonai ereje irányítása közben a kegy és az őszinteség segítségével kormányozza az alatta levőket, törvényekkel vezeti a helyes útra a népet. Ennek eredményeképp mind a katonák, mind a nép szívesen követték őt és elégedettek voltak. Azonban az apjával szemben alkalmazott erőszak, a fiával szembeni kegyetlenség miatt letért az erkölcs útjáról s kiváltotta a nép rosszallását. Ám az, aki az országban folyó zavaros helyzeten akar úrrá lenni, nem szabad, hogy visszariadjon attól, ha amit tesz, nem egyezik meg a min-

⁷⁵ Kusunoki Masashige (megh. 1336) földbirtokos volt a Kamakura-kor végén, aki a Kamakura-bakufu elleni felkelésre buzdító császári felhívásra hadba szállt s komoly szerepe volt abban, hogy a Hōjō 北条 család uralta kamakurai kormány 1333-ban elbukott. Végig kitarzott Go-Daigō császár mellett, a császár ellen fellázadó Ashikaga-sereggel Minatogawanál 湊川 csatázva esett el. Masashige mestere volt a gerilla harcmodornak, jókora számbeli fölényben levő ellenséget is fel tudott tartani csapataival.

⁷⁶ Go-Daigō császár (1288–1339, ur. 1318–1339) az ország hagyományos sorrend szerinti 96. uralkodója volt, akinek nevéhez a császári hatalom rövid, mindössze három évig (1333–1336) tartó visszaállítása és a déli-északi dinasztiák megosztottságának kezdete fűződik leginkább.

⁷⁷ A Zhou-dinasztia első uralkodója, Wu wang 武王 (jp. Buō), a hagyomány szerint i. e. 1046–1043 között uralkodott. Az ő seregei győzték le az utolsó Shang-házi uralkodó, Zhou Xin hadát a Mu mezei csatában, i. e. 1046-ban (Salát 2009: 32, Shaughnessy 1999: 307–310).

⁷⁸ Lásd korábban.

dennapok elveivel. Han Gaozu 漢高祖⁷⁹ vagy Tang Taizong 唐太宗⁸⁰ is számos olyan dolgot tettek, ami eltért az igazságosság elveitől, sőt egyenesen bűnnek számított a hétköznapi ember szemében.

A kis ember azonban gyakran téved, de ezt az átlagos emberek nem veszik észre. A bölcs ember ritkán téved, az átlagember viszont hajlamos arra, hogy egy kis hibát kiemelve azt felnagyítsa. Shingen sikeres hadvezér volt, így aztán számos olyan dolgot tett, amit az emberek nagy hibaként felnagyíthattak. Mindez Shingen sajátos helyzetéből adódik. Masashigéről köztudott, hogy hűséges alattvaló, mellette pedig kiváló hadvezér volt – ezért a hűségét kiemelve azt érdemes tanulmányozni. Ha valaki a hadi tudományát akarná megtanulni, az viszont nem lehetséges. Miért van ez így? Az, amit ma a Kusunoki család hadtudományának neveznek, nem más, mint az ő mai tisztelői által hamisított tudomány, Masashige gondolatai nincsenek benne. Masashige Shōkyō 正慶 első évében (1331) kapta meg Go-Daigō császár titkos levelét, s öt éven át vezette hadait, végül pedig Kenmu 建武 3. évében (1336) Setchū 摂中 tartományban, a minatogawai 湊川 csatában esett el. Azokban az években az egész ország lángokban állt, a legmagasabb rangú nemesektől a harcosokig és a köznépig terjedően mindenki nagy nehézségekkel küzdött, még a nyugodt evés vagy alvás sem adatott meg nekik. Masashige éjt nappallá téve fáradozott azon, hogy a zavargásokat lecsillapítsa, mi ideje lett volna hadtudományi könyvet írni az utókor számára? Ezzel azért tisztában kell lennünk. A Keian 慶安 éveiben [1648–1651] volt egy Kusunoki Masayuki 楠正雪⁸¹ nevű ember, a Jōō 承応 idején [1652–1654] pedig egy bizonyos Ishibashi 石橋 (Gen'emon 源右衛門).⁸² Ez a két ember Masashige nevét kölcsönvéve, Shingen

⁷⁹ Han Gaozu (jp. Kan Kōso) a Han-dinasztia első uralkodója volt, i. e. 202–195 között uralkodott. Eredeti neve Liu Bang 劉邦 volt (Salát 2009: 45, Loewe 1987: 113).

⁸⁰ Tang Taizong (jp. Tō Taisō, ur. 626–649), eredeti nevén Li Shimin 李世民, a Tang-dinasztia 唐 alapítójának, Gaozu 高祖 császárnak (eredeti nevén Li Yuan 李淵) a fia volt, aki apját felkelésre buzdította a Sui-dinasztia 隋 ellen, így a Tang-ház társalapítójának tartották (Salát 2009: 55–57). Katonai képességei legendásak voltak (Wechsler 1989: 183). A Tang-dinasztia korai történetéről: Wechsler 1989.

⁸¹ Más néven Yui Shōsetsu 由井正雪 (1605–1651). Egy surugai földműves fiaként született, később Edóba ment, ahol magát Kusunoki Masashige leszármazottjának hirdelve megalapította a Kusunoki-ryū *heigakut* 楠流兵学 (a hadtudomány Kusunoki-iskolája). A város Kanda nevű negyedében iskolát nyitott, számos *hatamoto*, samuráj és *rōnin* (gazdátlan samuráj) tanult nála. Az iskolájában összegyűlő rōninok panaszaik hatására 1651-ben megszervezte azt a puccskísérletet, amely Keian-incidensként 慶安事件 vonult be a japán történelembe. A kísérlet bukásakor Sunpuban öngyilkos lett – Hinatsu tévesen állítja, hogy kivégezték (Matsushima 1985: 422).

⁸² Ishibashi Gen'emon a Bungo tartománybeli Fukuyama-han samurája volt, hadtudós. 1652-ben tudomást szerzett Bekki Shōzaemon és társai tervéről, akik Edót felgyújtva a bakufu vezető hivatalnokainak megölésére készültek, ám elmulasztotta azt jelenteni, ezért a bakufu a

tudományát ellopva s a kettőt összerakva könyveket írtak s arra törekedtek, hogy az emberek higgyenek nekik. Önző gonoszságuk leírhatatlan!

Ennek következményeként Masayukit, aki Masashige titkos tanításainak ismeretét hirdetve tervezett árulást, amikor tervére fény derült, társaival együtt nyilvánosan kivégezték. Ishibashi szintén Masashige kiváló harci tudásának a nevében fellépve beszélt arról, hogy miként kellene háborút kirobbantani, végül őt és követőit a piacon fejezték le. Ők bűnözők voltak Masashige nevében. Hazugsággal az embereket becsapni, önzésünket rejtegetve még önmagunkat is megtéveszteni olyan bűnök, amelyek az Ég büntetését vonják magukra. Ezt nagyon tisztán kell látnunk.

Régen Wu Qi Weiből 衛⁸³ Luba 魯⁸⁴ ment, hogy Zengzit 曾子 szolgálva tanulmányozhassa az Utat. Még akkor sem ment vissza Weibe, amikor ott meghalt a fia. Zengzi ezt megbocsáthatatlannak tartotta, és elűzte őt magától. Wu Qi a hadi tudományokat tanulmányozva Lu királyának szolgált, amikor a Qin-beliek⁸⁵ megtámadták Lut. [Wu] Qinek egy Qin-beli asszony volt a felesége, ami aggasztotta a Lu-belieket, ezért Qi megölte a feleségét, így téve világossá, hogy nem húz Qinhez. Amit Wuzi tett, az az embertelenség netovábbja, ő mégis máig tisztelt tekintély a hadvezetés területén. Ha Shingent vesszük, ő is követett el erénytelen dolgokat, de a tudományát elsajátítani és tanulni tőle elengedhetetlen mindenki számára, aki bölcs uralkodó és nagy hadvezér akar lenni. Azért lehetséges ez, mert a [hadi] tudásban kell őt tanítónknak tekinteni, nem pedig az Út gyakorlásában. Nem ezt tette-e világossá Wuzi is?

zendülés tervének bukása után halálra ítélte. A források megoszlanak arra nézve, hogy öngyilkos lett, vagy pedig a többiekkel együtt keresztire feszítették (Hayashi 1985: 171). Az ő Kusunoki-iskolához tartozására vonatkozóan Hinatsu az egyetlen adatközlő. Miközben elképzelhető, hogy neki mindössze hatvan évvel az események után még olyan információk álltak rendelkezésére, amelyek később elvesztek, az is lehetséges, hogy Ishibashi hadtudósi volta és a tény, hogy az alig egy évvel korábbi, nagyon hasonló incidensben részt vevő Yui Shōsetsu kétségtelenül a Kusunoki-iskolát képviselte, vezette őt erre a feltételezésre, amit az iskola iránt táplált ellenszenv is fűtött.

⁸³ Wei (jp. Ei) kínai állam a Tavaszok és ősök, illetve a Hadakozó fejedelemségek korában, bővebben lásd Lewis 1999: 595.

⁸⁴ Lu (jp. Ro) kínai állam volt a Tavaszok és ősök korában, illetve a Hadakozó fejedelemségek korában.

⁸⁵ Qin egyike volt a Hadakozó fejedelemségek korabeli államoknak, amely aztán megerősödve a többi fölé tudott kerekedni, s megvalósította Kína egyesítését. Az állam történetéről lásd Bodde 1987.

Okamoto Hansuke Tsunenari 岡本半助宣就

Okamoto Hansuke Iso-no-kami 石上 Tsunenari a Kōzuke tartománybeli Obata 小幡 család embere volt, s a Takedákat szolgálta. Az Ogasawara 小笠原 család könyvét, a Kun'etsushū 訓閱集 tanulmányozta Kamiizumi Hitachi-no-suke Fujiwara Hidetane 上泉常陸介藤原秀胤 irányításával, jól elsajátította a hadvezetés (*gunbai* 軍配) művészetét. Ez a mű egy titkos munka volt, amelyet Ogasawara Kunai Shōu Minamoto Ujitaka 小笠原宮内少輔源氏隆 és Ōkashiwade Dai'u Yoriuji 大膳大夫頼氏, a harcokban jeleskedő szerzetes hagytak hátra, így hagyományozódott Kamiizumi Musashi-no-kami Nobutsunára 上泉武藏守信綱 és Hidetanéra. Tsunenari szintén kiváló katona volt, aki az ecset útjában is jeleskedett, akinek manapság van a birtokában a kalligráfiáiból, családi kincsként őrzi azokat. Ii Omotobito Naotakát 井伊侍従直孝 szolgálta, akinek fontos embere volt. A szerzetesi neve Ka'i 華夷 volt.

A krónikában azt olvassuk, hogy Daigō 醍醐 császár idejében⁸⁶ Ōe no Koretoki 大江維時 Kinába ment, s elhozta onnan a *Lui tao* 六韜, a *San lüe* 三略 és a *Junshengtu sishier tiao* 軍勝圖四十二條⁸⁷ című értekezéseket. Ezeket nagy titokban tartotta, senkinek sem mutatta meg, majd japán nyelvre átírva őket *Kin'etsushū* 訓閱集 címmel adta ki őket. Ez a könyv összesen százhusz kötetből állt.

Azt is mondják, hogy a *Kin'etsushū*-ból valójában kettő van, az egyik az, amely Ōe Koretokitól származik és az Ogasawara 小笠原 családhoz került, a másikat viszont Kibi 吉備 miniszter írta, és az Anmaji 鞍馬寺 templomban őrizték. Go-Shirakawa 後白河 császár idején Kiichi Hōgen 鬼一法眼 ezt megszerezte, Minamoto no Yoshitsune 源義経 pedig Kiichi lányán keresztül titokban hozzájutott.⁸⁸ A könyv azután Anma Bōshi Hiroyoritól 鞍馬法師 祐頼 kezdve Kiyotaka 清尊, Akinori 明範, Nariyoshi 性慶, Takayoshi 隆慶, Mitsuyoshi 光慶, Mitsuhiro 光祐, Narihiro 性祐, Ryōson 了尊, Kaien 戒円, Gensō 玄窓, Kenchi 賢智, Ryōun 了呼, Keikai 慶海, Yoshitaka 能尊, Shigehiro 重宥, Michiyo 通代, Noriyoshi 慶義 és Nobuhiro 延宥 útján került átadásra.

⁸⁶ Daigō 897–930 között uralkodott.

⁸⁷ *Junshengtu* 軍勝圖 (jp. *Gunshōzu*) néven is ismert, Zhuge Liangnak 諸葛亮 (181–234) tulajdonított mű.

⁸⁸ Ezt a történetet a Muromachi-kor elején íródott, Minamoto no Yoshitsunéről szóló *Gikeiki* 義経記 című krónika őrizte meg. A krónika szerint Kiichi Hōgen az Anmaji templomban lakó legendás szerzetes volt.

Hōjō Awa-no-kami Ujinaga 北条安房守氏長⁸⁹

Hōjō Awa-no-kami Taira 平 Ujinaga ősei Tōtōmi tartományból származtak. Dédapja, Fukushima Saemon Dai'u Tsunanari 福島左衛門綱成 Eishō 永正 12. évében, Tōtōmiban született. Ōei 大永 1. évében apja, Kazusa-no-suke Masanari 上総介正成 (aki a Tōtōmi-beli Hijikata 土方 vár ura volt), tizenöt-ezer katonával betört Kai tartományba, Iidakawaharánál 飯田河原 összecsapott Takeda Nobutsunával 武田信綱 és elesett a harctéren. Emiatt Tsunanari Hōjō Ujitsuna 北条氏綱 szolgálatába került. Ujitsuna értékelte Tsunanari erejét és bátorságát, s egyik lányát adta hozzá feleségül, a családnevét Hōjōra változtatva a Sagami 相州 tartománybeli Amanawa 甘繩 várát adta neki. Tenmon 天文 7. évében Tsunanari ötszáz katonájával Kawagoe 川超 várában állomásozott, amikor a két Uesugi-ház 上杉 egyesült hadereje nyolcvanhatezer emberrel több napra ostrom alá fogta a várat. Tsunanari keményen védekezett, így Ujijasanak 氏康 volt ideje Odawarából 小田原 elindulni és felmenteni őt. Az Uesugi-had teljes vereséget szenvedett. Tsunanari Kyōroku 享禄 3. évétől (1530) egészen Tenshō 天正 15. évéig (1587), ötvenhét éven át Ujitsunát, Ujijasut és Ujimasát 氏政 szolgálta, a sereg főparancsnokának rangjáig emelkedett. A környékbeli hadurakkal serege 36 alkalommal csapott össze, de mindig övé lett a győzelem. Az emberek csak Jiki-Hachimannak 直八幡 hívták, Ujijasu pedig megparancsolta neki, hogy a Hachiman két írásjegyét írassa rá sárga színű, négyszögletes hadizászlójára – ez a zászló később viszontagságos úton a családhoz került, ma is kincsként őrzik. Tenshō 15. évében, hetvenhárom évesen halt meg, a halotti neve Enryūin Dōkan 円竜院道感 volt.

Az Ujijasu lányától született fia Saemon Dai'u Ujishige 左衛門大夫氏繁 volt. Tenmon 20. évében (1551), amikor Ujishige tizenhat éves volt, részt vett Ujijasu Kazusába 上州 és Shimotsukéba 野州 vezetett hadjáratában, ahol kitüntette magát. A Tenshō éveiben azután még megszámlálhatatlan alkalommal kitűnt a harctéren. Tenshō 6. évében (1578), negyvenhárom évesen halt meg, halotti neve Ryūhōin Ichimu 竜宝院一無 volt. Az ő fia volt Saemon Dai'u Ujikatsu 左衛門大夫氏勝, akinek az anyja Hōjō Ujijasu lánya volt. Ujijasunak és Ujimasának is szolgált, a seregeik főparancsnoka lett. Később Tōshōgū szolgálatába állt, Keichō 慶長 16. évében (1611) halt meg, ötvenhárom évesen. Az ő fia Shinzaemon Shigehiro 新左衛門繁広 volt, aki apjával együtt Tōshōgū szolgálatában állt, Keichō 17. évében (1612) halt meg Sunpuban, harminckilenc évesen. Az ő fia volt Shinzō Ujinaga, aki Keichō 14. évében

⁸⁹ Hōjō Ujinaga (1609–1670) hadtudós, a Hōjō-ryū 北条流 hadtudományi iskola alapítója volt. Hadtudományi munkáira a gyakorlatias megközelítés volt jellemző, foglalkozott nyugati tűzérsséggel és térképészettel is. Hadtudományi elméletéről: Arima 1939, Tai 2007, térképészeti munkásságáról: Kawamura 2008.

(1609) született, anyja Tōyama Hikoroku 遠山彦六 lánya volt. Négyévesen elveszítette az apját, Shigehirót, hatéves volt, amikor először Tōshōgū elé járulhatott. Genna 2. évében a Daitoku daikunt 台徳大君⁹⁰ szolgálta, Kan'ei 15. éve (1638) 5. havának 8. napján pedig *okachi-gashirává* 御歩行頭⁹¹ nevezték ki, a 16. évben pedig birtokait áthelyezték, a Shimōsa tartománybeli Nakatát 中田, Kawasakit 川崎 és Kamiizumit 上泉, valamint a Musashi-beli Sayut 箆輪 kapta meg. Később *ashigaru-taishōvá* 足輕大將 is kinevezték, végül pedig Meireki 明曆 első évének (1655) hatodik havában az *ōmetsuke* 大目付 feladataival bízták meg, az alsó 5. udvari rang alsó fokozatára 従五位下 emelték, s az Awa-no-kami 安房守 címet is megkapta. Kanbun 寛文 10. éve (1670) ötödik havának 29. napján halt meg, hatvankét évesen. Halotti neve Hakuyō Sai'i 栢陽西意 volt.

Ujinaga kiskorától kezdve nagy kedvvel olvasta a hadtudományi könyveket, később Obata Kagenori alatt a Takeda család hadművészetét tanulta, itt eljutott a legbelső, titkos tanításokig – bár sokan tanultak Kagenori iskolájában, Ujinagánál kiválóbb egy sem volt közöttük. *Shikanshō* 師鑑抄 és *Yūkan-shō* 雄鑑抄 címmel írt könyveket,⁹² feltűnően sok nagyúr és samuráj kezdett tanulni nála, vágyva arra, hogy elsajátítsák tudományát. Ezt követően megírta *Shikan-yōhō* 師鑑用法 című könyvét,⁹³ tudományát pedig Hōjō-ryūnak 北条流 kezdte nevezni. Ujinaga a Takeda-*heihō*ban kamatoztatta tehetségét, annak hagyományát vitte tovább. Érdemei fényesen ragyognak a világban.

Kobayakawa Shikibu Yoshihisa 小早川式部能久

Kobayakawa Shikibu Ōe 大江 Yoshihisa ősei Heizei 平城 császár fiától, Abo 阿保 hercegtől⁹⁴ származtak. Ő maga a [herceg utáni] negyedik generációhoz tartozó Ōe Koretoki távoli leszármazottjának, Mōri Motonari 毛利元就 nyol-

⁹⁰ Tokugawa Hidetada.

⁹¹ Gyalogos-parancsnok.

⁹² Ezekén kívül még *Heihō yūgunkan* 兵法雄軍鑑, *Chōmyō shizen no maki* 微妙至善之卷, *Heihō mondō* 兵法問答, *Shikan yōhō* 士鑑用法, *Zakkaku mondō* 雜格問答 című művei voltak (Watatani – Yamada 1978: 747–748).

⁹³ A műről bővebben lásd Tai 2007.

⁹⁴ Heizei (ur. 806–809) a hagyományos sorrend szerint az ország 51. uralkodója, Kanmu 桓武 császár fia volt. Öccse, Saga 嵯峨 császár javára mondott le a trónról, akivel a következő évben szembekerült, ezért száműzték, száműzetésben halt meg 824-ben. Abo herceg a legidősebb fia volt, akinek fiai közül került ki pl. Ariwara no Narihira 在原業平, az ünnepelt költő, az Ise monogatari 伊勢物語 vélelmezett főhőse.

cadik fiának, Kobayakawa Hidekanének 小早川秀包⁹⁵ volt a harmadik fia. Gyermekkorától fogva szívesen olvasta a hadtudományi könyveket, Obata Kagenori iskolájába lépve végül annak örökösévé⁹⁶ vált. Tanult egy Kasai Shigesuke 香西成資 nevű embernél is, ő Sanuki 讃州 tartományba való volt. Később Chikuzenbe 筑州 ment, ahol a Kuroda-házat 黒田 szolgálta, hadtudományi könyveket is írt.

Yamaga Kangozaemon Yoshinori 山鹿勘五左衛門義矩⁹⁷

Yamaga Kangozaemon Yoshinori később Takahiróra 高祐 változtatta a nevét, Hōjō Ujinagánál tanulta ki a hadtudomány rejtelmét, s vált benne tekintéllyé. Asano Uneme-no-kami Nagatomót 浅野采女正長友⁹⁸ szolgálta, akitől ezer kokus birtokot kapott, ám azután kilépett a szolgálatából. Amikor a hadtudomány oktatása mellett ideje jutott rá, könyveket írt, többek között *Shinbu yūbi shū* 神武雄備集 és *Bukyō zensho* 武教全書 címmel, s azokat tanítványai kezébe adta. Tudományát igen sok nagyúr és samuráj tanulta tőle, hiszen a legrégebbi idők óta nem sokan voltak, akik hozzá hasonló szintre jutottak volna. Később balszerencse érte, s a harimai Akō 赤穂 városába került háziőrizetbe.⁹⁹ Ezután Edóba ment, Jōkyō 貞享 2. évében (1685), a 9. hónap 26. napján halt meg. Halotti neve Gekkai-in Gokō Jōsan 月海院瑚光浄珊 volt. Igen sokan tanultak Takahirótól és lettek az örököséivé, közülük Fuse

⁹⁵ Kobayakawa Hidekane (1567–1601) a Nyugat-Honshū uraló nagy daimyō, Mōri Motonari utolsó fia volt. 1582-ben, a Mōri család és Hideyoshi békekötésekor túszként Ószakába került, ott Hideyoshitól kapta nevének „hide” 秀 írásjegyet. Részt vett Hideyoshi Shikoku és Kyūshū elleni hadjárataiban, amiért a kyūshūi Kurume-vár 久留米城 birtokába került. Harcolt Koreában is, végül Sekigaharánál unokaöccsével, a Mōri-ház fejével, Terumotóval 輝元 együtt a vesztes oldalon küzdve vereséget szenvedett. A következő évben a Nagato-beli Akamasakiban 赤間関 (ma Shimonoseki 下関) halt meg.

⁹⁶ Sō 宗. A *sōke* 宗家 cím egy iskola vezetőjét jelentette. Az öröklés az Edo-korban már lehetőleg családon belül történt (mivel egy-egy iskola, illetve az ahhoz tartozó létesítmények a család vagyonának részét képezték), de előfordult, hogy a legjobb tanítványt a családba fogadva tették örökössé, illetve az is, hogy a cím másik családhoz került (bővebben: Nishiyama 1982).

⁹⁷ Yamaga Sokō 山鹿素行 (1622–1685), neves konfuciusus filozófus és hadtudós. Elsősorban a samurájok békés időszakban betöltött szerepe, a japán társadalom elitjeként való megfogalmazása foglalkoztatta, rendszerét shidōként 士道 (a harcosok útja) ismeri az utókor. Életéről, utókorra tett hatásáról: Szabó 2013.

⁹⁸ A harimai Akō-han 赤穂藩 *daimyō*-ja. Családjá fia, Asano Naganori 浅野長矩 idejében veszítette el birtokait a negyvenhét samuráj történeteként híressé vált Akō-incidens előzményeként.

⁹⁹ Yamaga Sokōt 1665-ben *Seikyō yoroku* (*A bölcsék oktatásának alapvetése*) című írásáért száműzték. Száműzetésének okairól: Tucker 1995: 25–27, Tawara – Morimoto 1970: 453, Szabó 2013: 81–82.

Genbei Moriyuki 布施源兵 守之 tudása különösen nagy volt, érdemei számosak. Moriyuki Akashi Omotobito Matsudaira Nobuyukit 明石侍従松平信之 szolgálta a hadtudomány tanáráként. Halotti neve Kakukai 覚海 volt.

Okamoto Sanesada Nyūdō 岡本実貞入道

Okamoto Sanesada Nyūdō Kai tartomány északi járásából származott, apja és bátyja Takeda Katsuyorit szolgálva Kōfuban 甲府 laktak. Katsuyori pusztulásának idején Sanesada mindössze három- vagy négyéves lehetett. Felnőttként sokat kérdezősködött a Kai-beli rōninoktól Shingen hadművészetéről, így részletekbe menően ismerte annak lényegét. Később Obata Kagenori meghívására Edóba ment, ahol találkozott vele, s mesélt neki a múlt dolgairól, majd visszatért Kaiba. Volt egy Hori Gondai’u Fujiwara Sadanori 堀金大夫藤原貞則 nevű ember, aki kiskorától kedvelte a hadi tudományokról szóló könyveket, majd diplomát kapott Enomoto Han’emon Masayukitól 榎本半右衛門順之, igen jól ismerte Kagenori hadtudományát. Masayuki Sasamata Kichibei Masayukitól 篠俣喜兵衛正幸 tanult, aki pedig Kagenori tanítványaként az Ii házat szolgálta. Hadvezetést tanult Okamoto Hansuke Tsunenaritól, amiben szintén járatos volt. Sadanori ismeretség útján került Sanesada Nyūdōhoz, akitől végül megtanulta a hadtudomány végső titkait is. Kagenori vele is találkozott, és őt is kikérdezte minderről. Sadanori jól ismerte a Kai-beli hadművészetet, s bár akkoriban sokan tanítottak a hadi tudományokról, olyan kevés volt, aki Sadanorihoz hasonlóan járatos lett volna ebben.

Hori Gondai’u Fujiwara Sadanori ősei a Shinano 信濃 tartománybeli Murakami-házat 村上 szolgálják, a család Katō 加藤 néven volt ismert, ezt változtatták később Horira, így Sadanori már ezen a néven született. Sadanori kicsiny korától kezdve gyakorolta a kard és a lándzsa útját, és párját ritkítóan szépen is írt. Mivel kedvelte a hadi tudományokról szóló könyveket, szeretett volna azokban is járatos lenni. Volt a rokonai között egy Enomoto Hanzaemon Masayuki nevű ember, aki Sasamata Kichibei Nagayukitól tanult Kai-féle hadtudományt, és igen jól ismerte azt. Nagayuki az Ii-ház embere volt s Obata Kagenori tanítványa, hadvezetést pedig Okamoto Hansuke Tsunenaritól tanult, abban szintén járatos volt. Sadanori Masayuki tanítványa lett, és a legmagasabb szinten megtanulta annak tudományát, nem volt senki, aki előbbre jutott volna nála. Mivel még fejlődni akart, Obata Kagenori elé járult, és tőle is tanult.

Ezen túl volt egy Okamoto Sanesada Nyūdō nevű ember, aki Kai tartomány északi járásában lakott. Apja és bátyja Takeda Katsuyorit szolgálva neves harcosok voltak. A Kai-beli háború idején Sanesada mindössze három-négy éves volt, felnőve azonban igyekezett mindent megtudni a Kai-hadtudományról, eljutva annak teljes megismeréséig. [Hori] Sadanori a Musashi tartománybeli Kanekóban 金子 lévő Zuisenin 瑞泉院 templomban járult az idős Sanesada

elé, aki megkedvelte őt, s végül minden tudományát átadta neki. Amikor Obata Kagenori hozzákezdett Kai hagyományainak leírásához, meghívta magához, és kikérdezte Sanesadát, ezért is szeretett volna Sadanori annyira találkozni vele, hiszen tudta, sokat nyerhet vele, ha elsajátítja a hagyományt, amit ő közvetített. Akkoriban nagyon sokat foglalkoztak hadtudománnyal, de nagyon sok volt a tévedés is. Voltak, akik Yoshiie, Yoshitsune vagy Masashige¹⁰⁰ örökösének mondták magukat, voltak, akik híres hadvezérek nevét vették kölcsön, száz iskola ezer irányzata létezett a nap alatt. A Kai-féle hadtudományt helyesen azonban csak kevesen ismerték. Sadanori a legnagyobb erőfeszítéseket téve helyesen sajátította el annak elejét és végét is, majd felosztva azt részekre könyvet írt belőle, aminek a Kōbu 甲武 [A Kai-féle háború] címet adta. Ésszerűen és világosan [magyarázva el azt], a Kai-beli hadtudományt ő tette teljessé, senki sincs, aki ugyanazzal a tekintéllyel beszélhetett volna erről, ő egyedül tekinthető e tudomány örökösének.

(Megjegyzem, bár a legújabb kor hadtudományában sok jól ismert ember van, közülük egy sincs, aki megengedhetné magának, hogy ne foglalkozzék a Kai-beli hadtudománnyal. Ez a tudomány olyan, hogy azt minden korban tisztelni fogják. A katonai tudomány olyan, az alkalomnak megfelelően változó részei, mint a haditechnika vagy a taktika, mindig az adott kornak felelnek éppen meg – valóban hívhatjuk hát tudománynak őket? Az igazán nagy dolgokat semmi sem korlátozza. A mai korban a hadi dolgokról érkezők a taktikát tudománynak tekintik, ám amiket tanulnak, azok csak gyorsan változó dolgok. Emiatt azután a régi csaták értékelésénél sem képesek a lényegre megragadni, ostobán sértegetnek nagyszerű hadvezéreket. Akik hisznek nekik és náluk tanulnak, azok között ugyancsak sok lesz a butaságot, hamisságot terjesztő ember. Az ország hosszú ideje békés, ezért a harci művészetek a legtöbb [szamuráj] családban elfelejtődtek, a bushidōt sem veszi már senki igazán komolyan. Beszélhetünk az ilyenekkel kapcsolatban hadi tudományról (*heihō*)?!

¹⁰⁰ Minamoto no Yoshiie 源義家 és Yoshitsune, Kusunoki Masashige.

HIVATKOZOTT SZAKIRODALOM

- Arima Seiho 有馬成甫 1936. *Hōjō Ujinaga to sono heigaku* 兵學とその北条氏長 [Hōjō Ujinaga és hadtudomány]. Tokyo: Gunjishi gakkai.
- Asano Yuichi 浅野裕一 1979. „Kōyōgunkan no heigaku shisō: kamigata-heigaku to no taihi [『甲陽軍艦』の兵学思想：上方兵学との対比 [A Kōyōgunkan hadtudományi elmélete: összevetés az arisztokratikus hadtudománnyal].” *Shimadai kokubun* 島大文 8: 34–57.
- Asao Naohiro 朝尾直弘 1984. „Toyotomi seiken no kiban 豊臣政権の基盤 [A Toyotomi-hatalom alapjai].” In: Miki Seiichirō 三鬼清一郎 (ed.) *Toyotomi seiken no kenkyū* 豊臣政権の研究 [A Toyotomi-hatalom kutatása]. [Sengoku daimyō ronshū 戦国大名論集 18.] Tokyo: Yoshikawa kōbunkan, 238–264.
- Berry, Mary Elizabeth 1982. *Hideyoshi*. Cambridge: Harvard University Press.
- Bodde, Derek 1987. „The State and Empire of Ch'in.” In: Twitchett, Denis – Loewe, Michael (eds.) *The Cambridge history of China. Vol. 1., The Ch'in and Han empires, 221 B.C. – A.D. 220*. Taipei: Caves Books, 20–102.
- „Bujutsu ryūso roku 武術流祖録 [Harcművészeti iskolák alapítóinak jegyzéke]” 1843. In: Hayakawa Junzaburō (ed.) *Bujutsu sōsho* 武術叢書 [Harcművészeti szövegyűjtemény]. Tokyo: Hachiman shoten (1915/2003), 124–159.
- Csoma Mózes 2011. *Koreai csaták és harcok*. Budapest: Oriental History Project.
- „Gekken sōdan 撃剣叢談 [Történetek a kardvívásról].” 1790. In: Hayakawa Junzaburō (ed.) *Bujutsu sōsho* 武術叢書 [Harcművészeti szövegyűjtemény]. Tokyo: Hachiman shoten (1915/2003), 160–209.
- Hayami Akira 2010. *Population and Family in Early-modern Central Japan*. Kyoto: Nichibun International Research Center for Japanese Studies.
- Hayashi Motoi 林基 1985. „Bekki Shōzaemon 別木庄左衛門.” In: Nihon rekishi daijiten henshū iinkai 日本歴史大辞典編集委員会 (ed.) *Nihon rekishi daijiten* 日本歴史大辞典 (A japán történelem nagyszótára). Tokyo: Kawade Shobo Shinsha, vol. 8: 171.
- Hinatsu Shigetaka 日夏繁高 1990. „Honchō bugei shōden 本朝武芸小傳 [Japán harcművészeinek rövid története].” *Monumenta Nipponica* 45.3: 261–284.
- Horiguchi Yoshinobu 塚口義信 1980. *Jingū kōgō densetsu no kenkyū* 神宮皇后伝説の研究 [Jingū császárné legendájának vizsgálata]. Tokió: Gakuseisha.
- Howland, Douglas R. 2001. „Samurai status, class, and bureaucracy: a historiographical essay.” *The Journal of Asian Studies* 60.2: 353–380.
- Hsu, Cho-yun 1999. „The Spring and Autumn period.” In: Loewe, Michael – Shaughnessy, Edward L. (eds.) *The Cambridge History of Ancient China*. Cambridge: Cambridge University Press, 545–586.
- Imamura Yoshio 今村義男 1967. *Jūkyū seiki ni okeru Nihon taiiku no kenkyū* 19世紀に於ける日本体育の研究 [A 19. századi japán testnevelés kutatása]. Tokyo: Fumaidō.
- Kasaya Kazuhiko 笠谷和比古 1993. *Samurai no shisō* 士の思想 [A samurájok filozófiája]. Tokyo: Nihon keizai shinbunsha.
- Kawamura Hirotada 川村博忠 2008. „Shōhō Nihonzu to Hōjō Ujinaga no sakuto gijutsu ni kansuru jakkan no kōsatsu 正保日本図と北条氏長の作図技術に関する若干の考察 [A Shōhō Nihonzu (Japán térképe a Shōhō éveiből) és néhány gondolat Hōjō Ujinaga térkép-készítési technikájáról].” *Chizu* 地図 46.4: 11–26.
- Kublin, Hyman 1949. „The 'modern' army of early Meiji Japan.” *The Far Eastern Quarterly* 9.1: 20–41.
- Lewis, Mark Edward 1999. „Warring states: political history.” In: Loewe, Michael – Shaughnessy, Edward L. (eds.) *The Cambridge History of Ancient China*. Cambridge: Cambridge University Press, 587–650.

- Loewe, Michael 1987. „The Former Han dynasty.” In: Twitchett, Denis – Loewe, Michael (eds.) *The Cambridge History of China. Vol. 1., The Ch'in and Han empires, 221 B.C. – A.D. 220.* Taipei: Caves Books, 103–222.
- Matsushima Eiichi 松島栄一 1985. „Yui Shōsetsu 由井正雪.” In: Nihon rekishi daijiten henshū iinkai 日本歴史大辞典編集委員会 (ed.) *Nihon rekishi daijiten* 日本歴史大辞典 (A japán történelem nagyszótára). Tokyo: Kawade Shobo Shinsha, vol. 9: 422.
- Mikami Sanji 三上参次 1977. *Edo jidai shi* 江戸時代史 [Az Edo-kor története]. Vol 1–3. Tokyo: Kōdansha.
- Minegishi Sumio 峰岸純夫 1991. „Kenchi to katanagari 検地と刀狩 [Földfelülvizsgálat és fegyverbegyűjtés].” In: Kiyowara Yasumasa 清原康正 – Suzuki Sadami 鈴木貞美 (eds.) *Tenka tōitsu no yume* 天下統一の夢 [Az országegyesítés álma]. (Shiwa – Nihon no rekishi 14.) Tokyo: Sakuhinsha, 173–190.
- Miyamoto Musashi 宮本武蔵 1915. „Gorin no sho 五輪書 [Az öt kör könyve].” In: Hayakawa Junzaburō 早川純三郎 (ed.) *Bujutsu sōsho* 武術叢書 [Harcművészeti szöveggyűjtemény]. Tokyo: Hachiman shoten (1915/2003), 234–266.
- Nakabayashi Shinji 中林信二 1988. „Heihō kadensho no shisō ni kansuru ichikōsatsu 兵法家伝書の思想に関する一考察 [Gondolatok a Heihō kadensho filozófiájáról].” In: Nakabayashi Shinji sensei isaku shū kankōkai 中林信二先生遺作集刊行会 (ed.) *Budō ronkō* 武道論考 [Elmélkedések a harci művészetekről]. Tsukuba: Tsukuba Daigaku, 153–159.
- Nakane, Chie 1991. „Tokugawa society.” In: Nakane Chie – Shinzaburo Oishi (eds.) *Tokugawa Japan. The social and Economic Antecedents of Modern Japan.* Tokyo: University of Tokyo Press, 213–231.
- „Nihon chūkō bujutsu keifu ryaku 日本中興武術系譜略 [Japán legkiválóbb harcművészei lezármazásának rövid története].” 1790. In: Hayakawa Junzaburō 早川純三郎 (ed.) *Bujutsu sōsho* 武術叢書 [Harcművészeti szöveggyűjtemény]. Tokyo: Hachiman shoten (1915/2003), 87–123.
- Nishida Taketoshi 西田長寿 1985. „Hayashi Hōkō 林鳳岡.” In: Nihon rekishi daijiten henshū iinkai 日本歴史大辞典編集委員会 (ed.) *Nihon rekishi daijiten* 日本歴史大辞典 (A japán történelem nagyszótára). Tokyo: Kawade Shobo Shinsha, vol. 8: 107–108.
- Nishiyama Matsunosuke 西山松之助 1982. *Iemotosei no tenkai* 家元制の展開 [Az iemotorendszer fejlődése]. Tokyo: Yoshikawa kōbunkan.
- Oishi, Shinzaburo 1991. „The bakuhan system.” In: Nakane Chie – Shinzaburo Oishi (eds.) *Tokugawa Japan. The Social and Economic Antecedents of Modern Japan.* Tokyo: University of Tokyo Press, 11–36.
- Ōmori Nobumasa 大森宣昌 1991. *Bujutsu densho no kenkyū. Kinsei budōshi e no apurōchi* 武術伝書の研究. 近世武道史へのアプローチ [Harcművészeti iratok kutatása. Egy megközelítés a kora-újkori harcművészet-történethez]. Tokyo: Chijinkan.
- Ooms, Herman 1984. „Neo-Confucianism and the formation of early Tokugawa ideology: contours of a problem.” In: Peter Nosco (ed.) *Confucianism and Tokugawa Culture.* Princeton: Princeton University Press, 27–61.
- Ooms, Herman 1985. *Tokugawa Ideology. Early Constructs, 1570–1680.* Princeton: Princeton University Press.
- Ooms, Herman 1996. *Tokugawa Village Practice: Class, Status, Power, Law.* Berkeley: University of California Press.
- Owada Tetsuo 大和田哲男 2004. *Kōyōgunkan nyūmon. Takeda-gundan tsuyosa no himitsu* 甲陽軍艦入門武田軍団強さの秘密 [Bevezetés a Kōyōgunkanba. A Takeda-haderő erejének titka]. Tokyo: Kadokawa.
- Rogers, John M. 1990a. „Arts of War in Times of Peace. Archery in Honcho Bugēi Shoden.” *Monumenta Nipponica* 45.3: 253–260.

- Rogers, John M. 1990b. „Arts of war in times of peace: swordsmanship in Honcho bugei shoden, chapter 5.” *Monumenta Nipponica* 45.4: 413–448.
- Rogers, John M. 1991. „Arts of War in Times of Peace. Swordsmanship in Honcho Bugei Shoden, chapter 6.” *Monumenta Nipponica* 46.2: 173–202.
- Rogers, John M. 1998. *The Development of the Military Profession in Tokugawa Japan*. Cambridge: Harvard University Press.
- Sakai Toshinobu 酒井利信 2012. „Budōshi ni okeru shinshinron josetsu 武道史における心身論序説 [Bevezető gondolatok a harcművészet-történetben megfigyelhető tudat és test elméletről].” Tsukuba: Tsukuba Daigaku taiiku kagakukei kiyō 筑波大学体育科学系紀要 [A Tsukuba Egyetem Testneveléstudományi Karának bulletinje] 35.
- Salát Gergely 2009. *A régi Kína története*. Budapest: ELTE Konfuciusz Intézet.
- Sansom, George B. 1963. *A history of Japan: 1615–1867*. Stanford: Stanford University Press.
- Sasamoto Shōji 笹本正治 1997. *Takeda Shingen – densetsu teki ei-yūzō kara no dakkyaku* 武田信玄 – 伝説的英雄像からの脱却 [Takeda Shingen – kilépés a legendós hősről alkotott képből]. Tokyo: Chūkō shinsho.
- Sasamoto Shōji 笹本正治 2006. *Sengoku daimyō no nichijō seikatsu* 戦国大名の日常生活 [A hadakozó kor hadurainak mindennapi élete]. Tokyo: Kōdansha.
- Shaughnessy, Edward L. 1999. „Western Zhou dynasty.” In: Loewe, Michael – Shaughnessy, Edward L. (eds.) *The Cambridge History of Ancient China*. Cambridge: Cambridge University Press, 292–351.
- Suzuki Sadami 鈴木貞美 2005. „Nijū seiki no budō to shinpi taiken 20世紀の武道と神秘体験 [A 20. századi harcművészet és a lélektani tapasztalat].” In: Yamada Shōji 山田正治 – Alexander Bennett (eds.) *Nihon no taiiku ni budō o – 21 seiki ni singitai o kitaeru* 日本の体育に武道を – 21世紀に心技体を鍛える [Harcművészeteket a japán testnevelésbe – a 21. század legyen a szellem, a technika és a test edzéséé]. Tokyo: Meiji tosho, 94–121.
- Szabó Balázs 2010. *A dzsúdzsucu fogásrendszere és eszmeisége. Forrástanulmány a japán művelődéstörténethez*. (Doktori disszertáció, Eötvös Loránd Tudományegyetem.)
- Szabó Balázs 2013. „A rendszerbarát lázadó: Yamaga Soko munkái és hatása.” *Keletkutatás* 2013. tavasz: 77–88.
- Tai Kentarō 田井健太郎 2007. „’Shikan yōhō’ ni okeru Hōjō Ujinaga no heihō shisō 兵法思想の北条氏長における『土鑑用法』 [Hōjō Ujinaga hadtudományi elmélete a Shikan yōhō alapján].” *Taiiku tetsugaku kenkyū* 体育哲学研究 38: 61–67.
- Takenouchi Hisatake 竹内久武 1992. „Takenouchi-ryū no dentō – sono kokoro to waza 竹内流の伝統 – その心と技 [A Takenouchi-iskola hagyománya – lélektan és technika].” In: *The 4th International Seminar of Budo Culture*. Katsuura, 65–77.
- Totman, Conrad 1993. *Early Modern Japan*. Berkeley & Los Angeles: University of California Press.
- Uozumi Takashi 魚住孝至 2002. *Miyamoto Musashi – Nihonjin no michi* 宮本武蔵 – 日本人の道 [Miyamoto Musashi – egy japán ember útja]. Tokyo: Perikansha.
- Wakamori Tarō 和歌森太郎 1985a. „Kashima jingū 鹿島神宮 [Kashima szentély].” In: *Nihon rekishi daijiten henshū iinkai* 日本歴史大辞典編集委員会 (ed.) *Nihon rekishi daijiten* 日本歴史大辞典 (A japán történelem nagyszótára). Tokyo: Kawade Shobo Shinsha, vol. 2: 361–362.
- Wakamori Tarō 和歌森太郎 1985a. „Katori jingū 香取神宮 [Katori szentély].” In: *Nihon rekishi daijiten henshū iinkai* 日本歴史大辞典編集委員会 (ed.) *Nihon rekishi daijiten* 日本歴史大辞典 (A japán történelem nagyszótára). Tokyo: Kawade Shobo Shinsha, vol. 3: 62.
- Watanabe Hiroshi 渡辺浩 1985. *Kinsei Nihon shakai to sōgaku* 近世日本社会と宋学 [A korai-japán társadalom és a Song-konfucianizmus]. Tokyo: Tōkyō Daigaku Shuppankai.
- Watatani Kiyoshi 綿谷雪 – Yamada Tadashi 山田忠史 (eds.) 1978. *Bugei ryūha daijiten* 武芸流派大事典 [A harcművészeti iskolák nagyszótára]. Tokyo: Tōkyō kopii shuppanbu.

- Wechsler, Howard J. 1989. „The founding of the T'ang dynasty: Kao-tsu (reign 618–26).” In: Twitchett, Denis (ed.) *The Cambridge history of China*. Vol. 3., *Sui and T'ang China*, 589–906. Taipei: Caves Books, 150–187.
- Yagyū Munenori 柳生宗矩 1988. *Heihō kadensho* 兵法家伝書 [A harcművészet családi hagyományja]. Tokyo: Iwanami.
- Yamaji Masanori 2004. „Bun to bu. Bushi no shisō kenkyū ni nosete 文と武 – 武士の思想研究に載せて [Tudomány és háború – a samurájok gondolkodásának kutatásához].” In: Árokay, Judit – Vollmer, Klaus (eds.) *Sünden des Worts. Festschrift für Roland Schneider zum 65. Geburtstag*. Hamburg: Gesellschaft für Natur- und Völkerkunde Ostasiens, 467–490.
- Yamamura Tatsuya 山村竜也 2005. *Sanada Yukimura. Densetsu ni natta eiyū no jitsuzō* 真田幸村. 伝説になった英雄の実像 [Sanada Yukimura. A legendás hős valódi arca]. Tokyo: PHP Shinsho.
- Zentai Judit 2013. *Az Edo-kori egészségmegőrzés és orvoslás képe Kaibara Ekiken Jódzsókun című írásának elemzése alapján*. (Doktori disszertáció, Eötvös Loránd Tudományegyetem.)

SZEKERES ANDRÁS MÁRK

A KÍNAI ASZTROLÓGIAI SZEMLÉLET GYÖKEREI A SHANG-KORI DIVERZ KAPCSOLATOS TEOLÓGIAI HIEDELMEKBEN

Kínában az uralkodó hatalmát legitimáló politikai-vallási eszmerendszerben a csillagászati jelenségek és ómenek kulcsfontosságra tettek szert, legkésőbb a Han-dinasztia 漢 korára (i. e. 206–i. sz. 220), ha nem korábban. Természetesen számos kultúrában megtalálható az égi ómenek és a „politika” összekapcsolása (tehát az, hogy egyes csillagászati jelenségeket az országok és vezetőik sorsára vonatkozó ómennek tekintettek), de ennek a kapcsolatnak a központivá válása a kínai politikai-vallási felfogás egyedi jellegzetessége. Mert ugyan az égből lakozó istenségek, az istenektől származó királyi családok, a hatalom isteni legitimitációja és hasonló közös toposzai a legtöbb ókori civilizációnak, ezekből még nem következik az asztrológia kitüntetett pozíciója. Magában Kínában is több évszázados fejlődés eredményeképp tett szert az asztrológia nagyobb tekintélyre, mint a jóslócsont vagy a cickafarkkóró-jóslás.

Vannak azonban arra utaló jelek, hogy az asztrológiai ómenek már a korai dinasztiai idejében is történelmi jelentőségűek voltak,¹ valamint a korai korszak politikai-vallási gondolatrendszerének a rekonstrukciója is egy összetettebb fejlődési ívről árulkodik. Vajon milyen régre nyúlnak vissza az asztrológiai gondolkodás gyökerei? Jelen esszé célja, hogy ezt a kérdéskört megvizsgálja és a Shang-dinasztia korának² Dihez 帝 kapcsolódó hiedelmei alapján vitaindító jellegű válaszokat adjon rá.

¹ A kérdéskört David Pankenier több cikkében feldolgozta (Pankenier 1995, Pankenier 2004). Vizsgálatainak középpontjában a Shang–Zhou hatalomátvitel áll.

² Amit i. e. 1600–i. e. 1046 közti időszakra tehetünk a Xia–Shang–Zhou Chronology Project eredményei alapján.

AZ ASZTROLÓGIAI GONDOLKODÁS JELLEGZETESSÉGEI

A Hadakozó fejedelemségek és a korai császárkor idejére³ az asztrológiai gondolkodás áthatotta a különféle kozmológiai és korrelatív irányzatokat, fontos szerepet játszva a *yin-yang* 陰陽 iskola, a kozmologisták, a Huang–Lao 黃老 irányzat és a *fangshih* 方士 (módszerek mesterei) elméleteiben.⁴ A központi tanítása ennek az asztrológiai megközelítésnek az Ég váltakozásaihoz való igazodás volt, melynek segítségével az ember, cselekedeteit a megfelelő időben végrehajtva, sikerre viszi vállalkozásait.

Tipikus példája ennek a felfogásnak a kormányzati intézkedések évszakokhoz, hónapokhoz, illetve a Jupiter keringésének szakaszaihoz igazítása, amint az a *yueling* 月令 („havi rendelkezések”) szövegekben olvasható. Ez látható a *Huainanzi* 淮南子 ötödik fejezetében, ahol minden hónap kapcsán szerepelnek az asztronómiai, rituális, biológiai és kormányzati megfeleltetések.

A tavasz első hónapában Zhaoyao a *yinre* [a harmadik földi ágra] mutat. A Három Csillag [holdház] kulminál alkonyatkor, a Farok [holdház] kulminál hajnalban [...]. Az áldozatokat az ajtóistennek mutatjuk be. Az áldozat testéből a lépet ajánljuk fel először [...]. A téli álmodó lények mocorogni kezdenek és felébrednek [...]. tilos fákat kivágni [...]. tilos tömegeket [köz munkákra] mozgósítani, illetve erődöket építeni.⁵

孟春之月，招搖指寅，昏參中，旦尾中。[...] 其祀戶，祭先脾。[...] 蟄蟲始振蘇，[...] 禁伐木，[...] 毋聚眾，置城郭。

Az asztrológia nagy szerepet kapott a hadászati jóslásban is, amelynek feladata az volt, hogy meghatározzák, mikor milyen hadművelet „időszerű” (támadás, védekezés, hadseregek kiállítása, hadjárat célpontjának kiválasztása). A *Shiji* 史記⁶ asztrológiai fejezete, mely a hadászati jóslások tárháza, a bolygómozgások alapján javasolja a hadászati döntések meghozatalát.

Az országot, ahol [a Jupiter] tartózkodik, nem lehet [sikeresen] megtámadni, [de] az megbüntethet másokat.⁷

³ A Hadakozó fejedelemségek kora az i. e. 5. századtól i. e. 221-ig tartott. Kezdetére nézve több időpontot is megadnak, a korszak végét illetően azonban nincsen vita, i. e. 221-ben Qin 秦 fejedelemsége egyesíti Kínát, megalapítva az első, ámbár rövid életű császári dinasztiát. A császárkor több mint két évezreden át tartott, i. sz. 1911-ig.

⁴ Mivel pedig ezeket az irányzatokat jó párszor felkarolták uralkodók, így az asztrológiai gondolkodás a politikai-vallási ideológiát is áthatotta.

⁵ *Huainanzi* 5.1, John S. Major fordítása alapján, Major 2000: 182–183.

⁶ *Történeti feljegyzések*, amely i. e. 109–91 közt íródott.

⁷ *Shiji* 27.1312. A támadó hadjáratokat rendszeresen igazságos büntető hadjáratoknak aposztrófálták, ezért azt, hogy egy ország megbüntethet másokat, azt jelenti, hogy sikeres támadó

所在國不可伐，可以罰人。

Az alapelv, hogy az Ég váltakozásaihoz illeszkedő időzítésre kell törekedni, csupán részlegesen módosult a Han-kori konfuciánus szintézis létrejötte során: a cél ekkortól az erkölcsileg helyes kormányzás, az Égnek pedig azt a szándékot tulajdonították, hogy ezt aktívan kívánja elősegíteni. Az uralkodónak szánt égi intő jelek figyelése további politikai és ideológiai impulzust adott az asztrológiának.

[...] Ezek alapján úgy találtam, hogy az Ég és az ember kölcsönös egymásra hatása ugyancsak félelmetes dolog! Amikor az állam a [helyes] útról letévedve hibát készül elkövetni, akkor az Ég már előre szerencsétlenségeket küld rá, hogy ezekkel figyelmeztesse; ha pedig nem érti meg az önkritika [szükségességét], akkor [az Ég] további furcsa jelenségeket küld, hogy rájesszen; csupán ha még ekkor sem érti a változtatás [szükségességét,] akkor következik be a bukás.

Látnivaló ebből, hogy az Ég érzelmei emberségesek és törődők az uralkodó iránt, meg akarván akadályozni abban, hogy felfordulást okozzon. Ha [az uralkodó] maga nem olyan nemzedék idején él, amely teljesen elveszítette a [helyes] utat, az Ég maradéktalanul segíteni akar rajta, s biztonságát meg akarja óvni. A dolgok csak az erőfeszítéseken múlnak.⁸

以觀天人相與之際，甚可畏也。國家將有失道之敗，而天乃先出災害以譴告之，不知自省，又出怪異以警懼之，尚不知變，而傷敗乃至。以此見天心之仁愛人君而欲止其亂也。自非大亡道之世者，天盡欲扶持而全安之，事在彊勉而已矣。

A rendelkezésünkre álló források alapján az asztrológia presztízsének efféle megnövekedése (értve ezen mind a többi jóslásfajtához képest domináns pozícióját, mind pedig a politikai-vallási eszmerendszerben betöltött központi helyét) csupán a Hadakozó fejedelemségek idején következett be. A korszak elejére datálható *Zuozhuan* 左傳 még több beszámolót tartalmaz, ahol asztrológiai jelenségek ugyan felkeltették egy-egy fejedelmi udvar figyelmét, az ómenek jelentőségét azonban a miniszterek vitatták, az asztrológia „javaslatait” nem követték.⁹ A terület-allokációs (*fenyé* 分野) asztrológiai módszer már itt is megfigyelhető, a magyarázatok pedig hivatkoznak a későbbi Öt elem közül többre, de még láthatóan nincs mind az öt egy rendszerbe illesztve. Az

hadjáratokat folytathat. Azt, hogy egy bolygó egy országban tartózkodik, úgy kell érteni, hogy az országnak megfelelően holdházban tartózkodik. Ez a területallokációs asztrológia alapja.

⁸ Idézet Dong Zhongshu 董仲舒 ómenekkel foglalkozó esszéiből. *Hanshu* 漢書 56.2496–97. Fordításom részben támaszkodik Tőkei Ferenc (1980: 42) fordítására.

⁹ *Zuozhuan*, Zhao gong, 17. év.

ezekben a jelenetekben felvillanó kép egy kialakulóban lévő, de még nem intézményesített diszciplínára utal, amit még könnyedén figyelmen kívül hagyhatnak a döntéshozók.¹⁰

A Shang- és a Nyugati Zhou-kor politikai-vallási eszmerendszerét a szakirodalomban élesen szembe szokták állítani a Hadakozó fejedelemségek és az azt követő korai császárcor szemléletével. A bronzkori dinasztiák klánjuk ősein keresztül kizárólagos hozzáféréssel rendelkeztek az isteni szférához, és ez volt hatalmuk ideológiai alapja.¹¹ Az ezt követő időszakban területen alapuló államfelfogás volt a jellemző, ahol az uralkodók feladata (és egyben legitimációs alapja) az volt, hogy kormányzati intézkedéseiket és országukat összhangba hozzák a természet ciklusaival, a dezanropomorf és pártatlan Éggel.¹² Míg a korai uralkodók monopolizálták az isteni szférához való hozzáférést, addig a későbbi korszakban az asztrológia jelentőségének köszönhetően a szakértők szabadon hozzáférhettek az égi jelekhez, amit fel is használtak a kormányzat kritizálására.

Az asztrológiai gondolkodás fő jellemzői tehát az égi jelenségek központba állítása; az igény, hogy az ember alkalmazkodjon az égi jelenségek mintázatahoz; és ezen entitás (az Ég) dezanropomorf és pártatlan természete. A következőkben megvizsgálom, hogy ezek a koncepciók, legalábbis előzményeik, már a Shang vallásosságban is jelen voltak-e.

A SHANGOKKAL KAPCSOLATOS FORRÁSAINK KORLÁTAI

Sajnálatos módon nagyon kevés adat áll rendelkezésünkre a Shang-kori asztrológiáról, mivel csillagászati jelenségek ritkán kerülnek említésre a jóslócsontszövegekben.¹³ Ez nem feltétlenül jelenti az asztrológia iránti érdeklődés hiányát, elképzelhető az is, hogy az asztrológia éppen azért került ritkán terítékre a jóslócsont-szövegekben, mert önálló jóslási módszer volt. Mindenesetre a

¹⁰ Máig nyitott kérdés, hogy ezek a jelenetek vajon tényleg a saját koruk hiedelmeit tükrözik-e (az előző lábjegyzetben hivatkozott esemény i. e. 525-ben történt), vagy csupán a *Zuo-zhuan* összeállítóié. A krónika valószínűleg az i. e. 5–4. században született, bár jóval későbbi időpontokat is javasoltak már. Datálásának problémáiról lásd: Loewe 1993: 70–71.

¹¹ Lewis 1999: 49–51.

¹² Jó példa erre a korábban idézett *Yueling* szövegrész a *Huainanziből*. Itt a kormányzati rendelkezések az állatok téli álmával együtt a „természet” éves ciklusának részei. Az, hogy az ember feletti hatalmak milyen mértékben voltak dezanropomorfak és pártatlanok, szövegenként eltér, de még Dong Zhongshu rendszerében is, ahol az Ég jószágos és segítő szándékú, láthattuk, hogy a helyes útról túlzottan letévedő uralkodótól megvonja támogatását, tehát az Ég nincs végérvényesen elkötelezve egy adott dinasztia mellett.

¹³ Keightley 2000: 28.

csillagok és csillagképek közül is kevés fordul elő a szövegekben.¹⁴ Egyike ezeknek az alábbi jóslócsont, amely valószínűleg egy szupernóva megfigyelését örökítette meg.

Egy új, nagy csillag állt együtt a Tűz[csillaggal]¹⁵

新大星並火

Voltak kísérletek arra is, hogy a bronzkori asztrológia és asztronómia feltáráshoz későbbi szövegeket és a csillagok akkori állapotának rekonstrukcióit használják, de ezek sem vezettek egyértelmű eredményekre.¹⁶ A nehézség az, hogy ezek a számítások feltételezik, hogy sikeresen azonosítottuk a megnevezett csillagokat, továbbá hogy helyesen rekonstruáltuk kiválasztásuk szempontjait, illetve a pontossággal kapcsolatos elvárásokat – véleményem szerint pedig ezeket nem állíthatjuk nagy magabiztossággal.¹⁷

A Shang-korabeli eszmék rekonstruálása nem csupán az asztrológia területén ütközik komoly kihívásokba.¹⁸ Néhány bronzfelirattól eltekintve az egyedüli korabeli forrásaink a jóslócsont-feliratok. Ugyan ezek mind a valláshoz, mind a jósláshoz szorosan kapcsolódnak, mégis csupán nagyon korlátozott nézőpontból engednek betekintést a Shangok hiedelemvilágába. Először is csak a királyi család által végrehajtott jóslásokról van szó – ezen belül is a néhány herceg által elvégzett jósláson kívül¹⁹ csupán maga a király és jósai által végzettekről –, ezért a társadalomnak nagyon vékony szeletéről informálnak minket.²⁰ Továbbá annak a lehetőségét sem zárhatjuk ki, hogy csak némely kérdéskör kapcsán fordultak a jóslócsont-jósláshoz, és emellett más jóslási

¹⁴ Pankenier 2004: 225.

¹⁵ Needham 1959: 424, Keightley 2000: 28. A Tűzcsillag az Antares.

¹⁶ Needham például a *Shangshu* 尚書 *Yaodian* fejezetében szereplő asztronómiai rendszert, illetve a huszonnyolc holdház kialakulását az i. e. 3. évezredre datálta (Needham 1959: 177, 249).

¹⁷ A holdházak determináns csillagai nem ugyanazok a rájuk vonatkozó legkorábbi dokumentált forrásban a Hadakozó fejedelemségek korában, mint a későbbi, Han-kori forrásokban, Needham pedig a későbbi rendszerre alapozta datálási kísérletét. (lásd Cullen 1996: 17–19). Cullen azzal is vitába szállt, hogy vajon tényleg az égi egyenlítőhöz való távolság minimalizálása lett volna a releváns kritérium, ami alapján ezt a huszonnyolc csillagot kiválasztották, márpedig Needham ez alapján datálta a rendszer kialakulását: azt vizsgálta, hogy mikor voltak ezek a csillagok a legközelebb az égi egyenlítőhöz.

¹⁸ A Shang-koron valójában annak utolsó periódusát, az Anyang 安陽 korszakot értjük, hisz csupán ebből a korból állnak rendelkezésünkre írásos leletek. A korszak nevét a fővárosról kapta, forrásaink nagyjából az i. e. 1200–1046-ig tartó időszakot fedik le.

¹⁹ Eno 2009: 77–81.

²⁰ Eno 2009: 42.

módszereket is használtak,²¹ hiszen a jóslócsontok belső periodizációjánál egyértelműen látszik, hogy idővel a királyi ősöknek bemutatott áldozatokhoz kapcsolódó kérdések szinte minden egyéb témát kiszorítottak.²²

A jóslócsontoknak nem csupán a nézőpontjuk behatárolt, hanem tartalmuk is. A feliratok nem szolgáltatnak narratívákat, magyarázatokat, kontextust is csak rendkívül korlátozott mértékben. A legkorábbi elérhető narratíváink a Nyugati Zhou-kori 西周 (i. e. 1045–771) mítoszok, melyek saját hiedelemvilágukon átszűrve ugyan, de valószínűleg a Shangok hiedelmeit is tükrözik. Csupán a jóslócsontok és a mítoszok későbbi változatai, valamint a régészeti leletek állnak a rendelkezésünkre.

Amennyiben az égi jelenségek és a politikai-vallásos ideológiák kapcsolatát akarjuk megvizsgálni, rögvést a Shang vallás rekonstrukciójának legvitatottabb pontján találjuk magunkat: a Di 帝, a főisten rejtélyét firtató kérdésnél. Vajon a Shang királyi ház Ditől származtatta-e magát, Di Ku 帝嚳 alakja, aki a Zhou mítoszokban a Shangok őse, azonosítható-e azokkal az istenségekkel, akik a ténylegesen Shang-kori jóslócsontokon feltűnnek, és hogy kapcsolódik mindehhez a Shang uralkodók totemisztikus azonosítása a tíz Nappal?

A FŐISTEN DI: TÁVOLISÁGA ÉS AZ ISTENI ŐS KÉRDÉSE

A Shang hitvilág leghatalmasabb entitása Di 帝, aki különféle kis és nagy léptékű természeti és politikai események felett hatalommal rendelkezik – a jóslócsontok szerint.²³

A következő *guimao* napon (40. nap) Di nem fog szelet elrendelni.²⁴

翌癸卯帝不令風

Di az, aki árt a termésünknek. Második hónap. / Nem Di az, aki árt a termésünknek.²⁵

隹帝害我年。二月 / 不佳帝害我年

²¹ A fél évezreddel későbbi Keleti Zhou-korból már dokumentált eseteink vannak arra a gyakorlatra, hogy egy kérdés kapcsán különféle jóslásfajtákat is bevetettek, lásd a *Zuozhuanban*, Xi gong, 4, 12.14a–b, amikor Jin fejedelme, Xian 晉獻公 el akarta venni Li Jit 驪姬. Párhuzamos jóslásokat örökítettek meg a Houmában 侯马 kiásott bronzedényfeliratokon is, lásd Shaugnessy 1997. Amennyiben ez akkor már egy jól bevált gyakorlat volt, könnyedén elképzelhető, hogy korábbi időszakokban is így jártak el.

²² Eno 2009: 83.

²³ Eno 2009: 70.

²⁴ Keightley 2000: 4.

²⁵ Keightley 2000: 14.

Ha felépítjük ezt a települést, Di nem fogja gátolni, [hanem] helyesli.²⁶

我其作邑帝弗佐若

Ő az egyetlen istenség, akinek kapcsán a *ling* 令 'elrendelni/parancsolni' kifejezés szerepel, ahogy elrendeli a különféle eseményeket.²⁷ Másik különlegessége, hogy egyedül neki nem mutattak be közvetlenül áldozatokat, nem volt kultusza. Ezt úgy szokás értelmezni, hogy Di túl távol áll az élő emberektől ahhoz, hogy elfogadjá áldozatukat, és csupán közvetítő istenségeken keresztül lehet kapcsolatba lépni vele, mint ahogy azt a *bin* 賓 rítus során teszik is.

A jóslócsontokban említett *bin* rítusnak két értelmezése merült fel: vagy azt jelenti, hogy bemutatói vendégeskedni mennek az istenséghez (amennyiben ez az értelmezés helyes, a Shang vallás samanisztikus dimenzióját tanúsítaná, a szellemvilágba tett sámáni utazásként értelmezve), vagy az istenek vendégül látását. A *bin* rítus érdekessége, hogy többszintű is lehetett, ekkor a Shang király vendégül látja egyik őst, aki viszont vendégül lát egy másik őst vagy egyéb istenséget.²⁸ Ezek a többszintű rítusok mindig hatalmi hierarchia mentén szerveződtek, tehát az élők előbb a kevesebb ideje elhunyt, vagyis kisebb hatalmú őssel lépnek kapcsolatba, aki közvetít a nagyobb hatalmú ős felé.

Di és a többi természeti istenség is szerepelt *bin* rítusokban: a Napot vagy a Folyamot akár közvetlenül is megvendégelhették a halandók, Dit azonban csakis közvetítő őson keresztül.²⁹ Ezt a jellegzetességét a *bin* rítusnak úgy értelmezik, mint ami Di és a Shang király távolságát bizonyítja.

„A király vendégül látja [vendégeskedik] a Napot [Napnál]. Nem lesz eső.”³⁰

„Da Jia [az egyik ős] vendégül látja [vendégeskedik] Dit [Dinél].”³¹

E különlegességek ellenére a kutatók a közelmúltig Dit a Shangok legfőbb ősenek tekintették, csupán abban a kérdésben tértek el, hogy milyen irányból fejlődött ki Di figurája: ősből lett főisten, beolvasztva különféle szerepköröket,³² vagy a főistent sajátította ki ősvé a királyi nemzetség.³³

²⁶ Keightley 2000: 60.

²⁷ Egy lehetséges kivételt illetően lásd Eno 2009: 71. n. 80.

²⁸ Ez a többszintűség a második értelmezést, a vendégül látást teszi valószínűbbé, de az előbbinek sem mond ellent, amennyiben úgy értendő, hogy a közbülső istenséget meglátogatja az áldozatbemutató, aki viszont elviszi magával a következő istenséghez, mint a sámánutakon egy kísérő totemállat tenné.

²⁹ Puett 2002: 46–50.

³⁰ Puett 2002: 50.

³¹ Puett 2002: 47.

³² Akatsuka 1977, Ikeda 1981.

³³ Cheng 1956.

Michael Puett ellenben éppen az istenség távoliságára utaló jellegzetességekre hivatkozva vitatta azt, hogy a Shangok tényleg az ősöknek tekintették volna Dit. Puett elemzésének a végső célja, hogy bizonyítsa: a kínai vallás korai stádiuma és a görög hiedelmek közt sokkal több a hasonlóság (a Hadakozó fejedelemségek korának újításaiig), mint általában ezt gondolják. Éppen emiatt értelmezései gyakran szemben állnak az elfogadott nézetekkel. Elméletének központi tézise éppen az lenne, hogy megmutassa: a görögökhöz hasonlóan, és a későbbi kínai felfogással ellentétben, a Shangok a halandók és az istenek világát átjárhatatlanul elválasztottnak és antagonisztikusnak tekintették.³⁴ Érvelése a Shang őskultusz esetében nem tekinthető perdöntőnek, hiszen pont a *bin* rítusról adott értelmezése maga is egy jó példa arra, hogy ezt az általa feltételezett szakadékot az emberek és az istenek világa közt a megistenült ősök segítségével át lehetett hidalni.³⁵

Amennyiben megfelelő elemzési módszerrel és kellő óvatossággal fordulunk hozzájuk, a Nyugati Zhou-kori mítoszokat is megszólaltathatjuk a korábbi Shang hiedelemvilág feltárása során. A mítoszok strukturális analízise és a jóslócsont-írásjegyek etimológiája alapján Sarah Allan kimutatta, hogy a Zhou szövegekben szereplő Di Ku, Di Jun 帝俊 és Shun 舜 mitológiai szereplők a Shang mítoszok egyetlen entitásából fejlődtek ki, akit a Shangok legfőbb ősöknek tekintettek.

A Zhou szövegek szerint a Shangok ősanyja egy fekete madár tojását lenyelve esett teherbe. Egyes szövegek a férjét, mások a madarat Di Kuént adják meg (őt azonosítani lehet Di Junnel), akinek több felesége is volt: Xihe 羲和 a tíz nap anyja és Chang Xi 常羲 (további névváltozatai: Chang'e 嫦娥, Heng'e 姮娥, Chang Yi 常義) a tizenkét hold anyja.

³⁴ Nem érinti viszont a görög félistenek, a számtalan nimfa és egyéb helyi istenség kérdését, akiknek a megléte kérdéseket vet fel azt illetően, hogy egyáltalán a görögöknél mennyire helytálló ez a jellemzés.

³⁵ Érdemes megemlíteni, hogy Puett értelmezésében az elhunyt ősök istenné változtatása egy erőszakos behatolás az emberek részéről az isteni szférába. Ez az elemzés ugyan elképzelhető, de egyáltalán nem bizonyított. Az ősök megistenítésekor posztumusz nevet adtak nekik, mely tartalmazza a kínai tíznapos „hét” egyik napjának a nevét, mely a tíz nap (mint égitest) egyikének is a neve. Mivel az ős e név alapján került be az áldozati kalendáriumba, ez a megistenült ősök világában való beillesztés központi lépése. Mármost Sarah Allan szerint összefüggésben áll ez a posztumusz névadás azzal, hogy a Shangok a tíz naptól, illetve a nap-madaraktól származtatták magukat. Ezért ugyan bizonyítékunk nincs rá, de könnyedén elképzelhető, hogy az ősök annak a napnak a nevét kapták, amelyiken születtek, mert metaforikusan attól származtak (lásd Allan 1991: 55). Amennyiben ez, vagy valami ehhez hasonló elképzelés igaz, akkor az elhunyt ősök helye az isteni szférában már születésükkor el volt rendelve, nem pedig a temetési rítus végrehajtásával kényszerítették ki a halandók.

Mikor Jian Di a toronyban volt, hogy találta őt megfelelőnek Ku? Mikor a fekete madár ajándékát hozta, hogy került a nő áldott állapotba?³⁶

簡狄在台譽何宜 / 玄鳥致貽女何喜

Yin Xie anyját Jian Dinek hívták. A You Rong klánból származó nő Di Ku második felesége volt. Hárman elmentek fürdeni, látták, amint egy fekete madár elejti tojását, Jian Di pedig elkapta és lenyelte. Így lett terhes és adott életet Xiének.³⁷

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

[...] Él itt egy Xihe nevű asszony, aki rendszeresen fürdeti a napokat az Édes Forrásokban. Xihe Di Jun felesége. Ő szülte a tíz napot.³⁸

有女子名曰羲和，方浴日於甘淵。羲和者，帝俊之妻，生十日。

Él itt egy nő, rendszeresen fürdeti a holdakat. Di Jun felesége, Chang Xi. Ő szülte a tizenkét holdat.³⁹

有女子方浴月。帝俊妻常羲，生月十有二， [...]

Valószínűleg ez a két utóbbi istennő az, akiket a jóslócsontok Keleti Anyaként és Nyugati Anyaként említenek. A Shangok pedig a későbbi mítoszok tanúsága szerint a fekete madártól, illetve a tíz nap és a tizenkét hold apjának a harmadik feleségétől származnak.⁴⁰ Az írásjegyek etimológiai vizsgálata alapján ez a férfi szereplő azonos Shunnal, a legendás uralkodóval.

Ezekre az azonosításokra alapozván Allan felveti, hogy a „Yao 堯 átadja a hatalmat Shunnak” történet nem más, mint a Zhou átértelmezése a Shangok azon mítoszának, ahol Di a Shangok ősét felhatalmazza. A Shang-korabeli Di

³⁶ *Chuci* 楚辭, *Tianwen* 天問 15.

³⁷ *Shiji* 3.91.

³⁸ *Shanhaijing* 山海經 15.27.

³⁹ *Shanhaijing* 16.30.

⁴⁰ Azt, hogy a Shang királyi család kapcsolatban állt a tíz nappal, nehéz elvitatni. Az már egy másik kérdés, hogy vajon ez a kapcsolat kizárólagos volt-e. Van olyan feliratunk, ahol a király megbízott egy bizonyos Qiaót, hogy áldozatot mutasson be a kelő és nyugvó napnak. Más feliratokból kiderül, hogy a Qiao az egy politikai/társadalmi szerveződés (valószínűleg egy másik nemzetség vagy város). Ez alapján tehát ennek a vezetőjét vagy képviselőjét kérték fel a rítus elvégzésére, lásd Allan 1991: 26–27.

azonosítását a Zhou mítoszok Yaójával az indokolja, hogy a *Yaodian* 堯典⁴¹ első sorában Yaót Di Yaóként 帝堯 említik, azt követően viszont egyszerűen csak Dinek. Ugyan a Zhou-korban a Di kifejezés már több jelentéssel rendelkezett, például az ősidők egyes uralkodóinak a titulusa is volt, valamint a Shang fővonalbéli királyoké is, de szimplán „Di” alakban való előfordulása csak a Shang főisten jelentéssel egyeztethető össze Allan szerint.⁴²

Az eddigieket úgy összegezzük tehát, hogy a Shangok őse (Shun/Di Ku/Di Jun) a hatalmat Ditől (Yaótól) kapta, ha helyesen fejtettük meg a Zhou szövegekbe rejtett Shang mitológia kódját.

Allanek van egy harmadik felvetése is, mely szerint Yao (tehát Di) a Nap-pal (napokkal) is kapcsolatban van, ami jelentősen bonyolítja a képet. Yaót ugyanis Tang Yaóként 唐堯 is emlegetik, ennek az írásjegynek a jóslócsontok-béli előzménye megegyezik azzal a Tang írásjegyével, amely Cheng Tangnak 成湯, a Shangok első királyának nevében szerepel,⁴³ s ez egyben annak a völgynek is a neve, ahol a tíz nap fürdik keleten.⁴⁴

Ez alapján viszont szorosabb a kapcsolat Di/Yao és a Shangok közt, mint amiről a hatalomátadás mítosza szólt, és azt az elméletet erősíti meg, mely szerint Di a Shangok ősenek tekinthető.

Allan szerint Di és a Nap(ok) kapcsolatára utal az is, hogy fiát Dan Zhunak 丹朱 hívják egyes forrásokban, és ha a *zhu* 朱 írásjegyet a *zhu* 珠 változatának értelmezzük, akkor a név jelentése ’cinóber/vörös gyöngy’, mely a Napra utalhat.

Di kérdezte: „Ki fog figyelmesen vigyázni erre? Felemelném és alkalmaznám.” Fangqi azt mondta: „Fiad és örökösöd, Zhu kezd ragyogó lenni.” Di azt mondta: „Ah, viszálykodó [a természete], hogy is lehetne ő [alkalmas]?”⁴⁵

帝曰：「疇咨若時登庸？」放齊曰：「胤子朱啟明。」帝曰：「吁！嚚訟可乎？」

⁴¹ Ez az első fejezete a *Shangshun*nak 尚書, amely *Shujing* 書經, vagyis az *Írások könyve* néven is ismeretes.

⁴² Allan 1991.

⁴³ Cheng Tang szerepel a jóslócsontokon is, mint fővonalbéli ő, bár azt, hogy ő lenne az első, aki király lett, csak a Zhou-kori szövegek állítják.

⁴⁴ Allan 1991: 45.

⁴⁵ *Shangshu* I.3.

Yao mondta: „Ki tudná engedelmesen kezelni ezeket az ügyeket?”
Fangqi azt mondta: „Fiad és örökösöd, Danzhu, aki kezd ragyogóvá válni”, Yao azt mondta „Ah! Makacs és megátalkodott, haszontalan!”⁴⁶

堯曰：「誰可順此事？」放齊曰：「嗣子丹朱開明。」堯曰：「吁！頑凶，不用。」

A *Lüshi chunqiu* 呂氏春秋 (i. e. 3. sz.) említi, hogy Yaónak tíz fia van, ami a napok számával egyező. Amennyiben Yao, aki valószínűleg azonosítható a Shang főistennel, Dível, egyben a napok apja is, akkor a mítoszok strukturális elemzése vagy ellentmondásra vezetett (mivel Di Ku/Di Jun/Shun figuráját is a napok apjaként azonosítottuk), vagy arra, hogy ezek mind azonosak, tehát Di volt a Shangok őse. De ez esetben a hatalomátadásról szóló mítoszt nem lehet értelmezni ebben a rendszerben. Tehát Allan harmadik hipotézise ellentmondásban van az első kettővel, ráadásul ez áll a leggyengébb lábakon is.

Ugyanis Yao fiának azonosítása a Nappal (napokkal) három premisszán alapul: először is fel kell tennünk, hogy a Danzhu név egy ősi hagyományt tükröz, pedig ez az alak csak a *Shijiben* szerepel, az pedig a legkésőbbi az említett források közül. Ezután fel kell tennünk, hogy a *zhu* 朱 írásjegyet gyöngyként és nem cinóberként kell olvasnunk. Harmadrészt pedig el kell fogadnunk, hogy a „vörös gyöngy” valóban a Napot jelenti. Mindhárom lépés jogossága megkérdőjelezhető, és mindháromnak igaznak kellene lennie az azonosításhoz.

Ami pedig azt illeti, hogy Yao fiainak a száma megegyezik a Shang felfogás szerinti napok számával, ezt a *Lüshi chunqiu* a pártatlanságról és önmérsékletéről szóló tanmese keretében említi, ahol az őt követő Shunnak pedig kilenc fiút tulajdonítanak. Tehát az, hogy a „Yaónak tíz fia van” állítás vajon tényleg egy ősi mitológiai réteg maradványa, vagy csupán egy retorikai fogás, nehezen eldönthető.

Az Ég ön[érdek] nélkül borít be, a Föld ön[érdek] nélkül hordoz, a Nap és a Hold ön[érdek] nélkül világít, a négy évszak ön[érdek] nélkül váltja egymást. Úgy gyakorolják eme erényüket, hogy a tízezer létező előnyét leli bennük. Huangdi azt mondta: „A hangokat korlátozzuk a lényegesre, a színeket korlátozzuk a lényegesre, a ruházatot korlátozzuk a lényegesre, az illatokat korlátozzuk a lényegesre, az ízeket korlátozzuk a lényegesre, a hálósobát [tevékenységet] korlátozzuk a lényegesre.” Yaónak tíz fia volt, de nem fiainak adta át [a trónt], hanem Shunra

⁴⁶ *Shiji* 1.20.

hagyományozta. Shunnak kilenc fia volt, de nem fiainak adta, hanem Yure hagyományozta a trónt. Pártatlanság a legvégsőkéig!⁴⁷

天無私覆也，地無私載也，日月無私燭也，四時無私行也，行其德而萬物得遂長焉。黃帝言曰：「聲禁重，色禁重，衣禁重，香禁重，味禁重，室禁重。」堯有子十人，不與其子而授舜；舜有子九人，不與其子而授禹；至公也。

Összetett kérdés tehát az, hogy vajon a Shangok ősüknek tekintették-e a Dit – mindkét lehetőség mellett erős érvek szólnak. Még ha annak tekintették is, az világos, hogy az élő leszármazottaitól távol állt. Míg a Shang ősök szoros kapcsolata a Tíz Nappal jól dokumentált mind a jóslócsont-feliratokban,⁴⁸ mind a későbbi mítoszokban, addig Di (avagy Yao) kapcsolata a Nappal bizonytalan.

DI MINT AZ ÉGI SARK

A Shang ősökkel és így a Tíz Nappal való azonosítás mellett felmerül a lehetősége annak, hogy Di személyét összekapcsolhatjuk, vagy akár azonosíthatjuk az égi sarkkal. A Hadakozó fejedelemségek korára nézve bőségesen állnak rendelkezünkre olyan források, melyek a főistent, Taiyit 太一 az égi sarkkal azonosítják,⁴⁹ ami esetleg egy régebbi hagyományt tükrözhet.⁵⁰ Már a *Lunyu*-ben 論語 (*Beszélgetések és mondások*) szerepel ama híres passzus, mely a jó kormányzatot az égi sarkhoz hasonlítja: mindkettő mozdulatlanul áll a közép-pontban, míg a világ, illetve a csillagok keringenek körülöttük.

A mester mondta: „Erénnyel kormányozni olyan, akár az Északi Sarkcsillag, amely mozdulatlanul a helyén marad, és a számtalan csillag körülötte kering.”⁵¹

子曰：「為政以德，譬如北辰，居其所而眾星共之。」

A jóslócsontok azon feliratait, amelyekben Di meteorológiai jelenségeket rendel el, illetve küld le, tanúsítják égi mivoltát. Márpedig az egyetlen égitest, amely rangban a tíz nap felett állhat, az a sarkcsillag.⁵² Hacsak Di nem maga az Ég vagy az éjszakai égbolt – mert ez a lehetőség is nyitva áll. Mindenesetre

⁴⁷ *Lüshi chungju* V.1–3.

⁴⁸ Keightley 2000: 27.

⁴⁹ Li 1995.

⁵⁰ Pankenier 2004: 213, Allan 2007: 2–3.

⁵¹ *Lunyu* 2:1. Fordításom néhány kisebb módosítástól eltekintve megegyezik Tőkeivel (1980: 56).

⁵² Allan 2007: 7.

az, hogy a Zhouk könnyedén állították párba (vagy azonosították) *Ti*annel 天, az Éggel, úgyszintén égi természetét mutatja.⁵³

A sarkcsillag kapcsán érdemes megemlíteni, hogy a csillagok precessziós mozgása miatt a Thuban (α Draconis), mely az i. e. 3. évezredben volt nagyon közel a pólushoz ($89^\circ 53'$ deklinációval i. e. 2775-ben, amely még közelebb volt, mint a mai sarkcsillagunk, a Polaris, α UMi), folyamatosan távolodott onnan, míg a Kochab (β UMi) közeledett, viszont a kérdéses időszak nagy részében nem volt egyetlen fényes csillag sem, amely 6 foknál közelebb lett volna a tényleges pólushoz.

Pankenier felvetett egy rendkívül izgalmas hipotézist, hogy adva a kínai asztrológia poláris-ekvatoriális fókuszát,⁵⁴ a látható sarkcsillag hiánya kiváló táptalaja lehetett az ürességben rejlő potenciálról szóló tannak, mely áthatotta az i. e. I. évezred eszmetörténetét.⁵⁵

A Shangok Díjét illetően egy még radikálisabb hipotézissel állt elő, mely szerint Di írásjegye azt a csillag-diagramot jelenítené meg, amelynek segítségével, a pólushoz közeli látható csillag hiányában, az égi pólus pontos helyét kimérték.⁵⁶

A Shang sírok és paloták a valódi északi égtájéttól $6\text{--}12^\circ$ -kal keletre voltak eltájolva, míg a korábbi Erlitou 二里頭 leletek nyugatra.⁵⁷ A Shang hatalomátvétel idején, i. e. 1600 körül, mind a Kochab, mind a Thuban mintegy 7° -ra volt a pólustól, az épületek tájolása közti különbséget megmagyarázhatja az, hogy az egyik kultúra az egyik, a másik pedig a másik csillaghoz tájolta épületeit. Az is okozhatta az eltérést, ha ugyanazon csillagot tekintették ugyan sarkcsillagnak, ám az éjszaka más időpontjában végezték a tájolást. Egy harmadik magyarázat pedig, amelyet Pankenier felvetett, azon alapul, hogy a Shangok egy jóval komplexebb eljárást használtak az északi pólus betájolására, egy olyan eljárást, mely i. e. 2000-ben pontos volt, de i. e. 1600-ra már az ismert eltérést okozta.

Ez az eljárás azon alapulna, hogy a pólust a körülötte fekvő csillagok alapján szerkesztik meg. Ha i. e. 2000-ben a Kismedve három csillagát összekötötték a Nagymedve három csillagával, egy homokóra formát kaphattak, az égi pólus pedig éppen a vonalak találkozásánál található. Ráadásul a Thubant a k

⁵³ Shaughnessy 1999: 314–317.

⁵⁴ Ez azt jelenti, hogy az égi sarkkal és az azzal 90 fokot bezáró égi egyenlítővel foglalkoztak többet, míg a nyugati csillagászat az ekliptikával, vagyis azzal a körrel, amely mentén a Nap látszólag halad. Az ekliptika és az égi egyenlítő 23.4° fokot zár be a Föld dőlésszöge miatt. Míg a nyugati égövi jegyek az ekliptika felosztásai, addig a kínai holdházak az égi egyenlítői, amelyek az éggömböt olyan cikkelyekre osztják fel, amelyek az égi sarkban érintkeznek.

⁵⁵ Pankenier 2004: 220.

⁵⁶ Pankenier 2004. A cikk gondolatmenetét és a hipotézise melletti főbb érveket részletesen ismertetem is a következőkben.

⁵⁷ Pankenier 2004: 228.

Draconisszal összekötő vonal (ez a két csillag a homokóra két oldalán található) is épp ebben a pontban metszi az alakzatot. Ez az alakzat pedig nagyon hasonlít a Di írásjegy jóslócsont-feliratokon szereplő alakjára, így magyarázattal szolgálhat az írásjegy eredetére. Mivel a Di szó etimológiai eredete az „illeszteni, párosítani, igazítani, igazodni” fogalomkörhöz kapcsolódik, így akár nyelvészetileg is alátámasztható ez a hipotézis.

Azt viszont világosan kell látnunk, hogy a régészeti leletanyag nem támasztja alá Pankenier hipotézisét, ugyanis a tájolási hibát ugyanúgy megmagyarázza a Thuban és a Kochab alapján történő tájolás is, mint azt ő maga is beismeri.⁵⁸ Ráadásul a tájolási hiba i. e. 1600 körüli megváltozására sokkal jobb magyarázat az, hogy a Thubant alapul vevő tájolásról áttértek a Kochabot használóra, hiszen épp ez idő tájt került az utóbbi az előbbinél közelebb a pólushoz, mintsem feltételezni, hogy i. e. 2000-ben feltaláltak egy jóval komplexebb metódust, melyet több évszázadon át használtak anélkül, hogy nyomot hagyott volna a régészeti anyagban, és csak akkor jelent meg, amikor maga is jókora hibát generált. A Pankenier-féle hipotézis feltételezi, hogy a „pre-dinasztikus Shang” kultúra olyan sokra értékelte a precizitást, hogy a hagyományos sarkcsillag alapú tájolást (ami akkor 4,5° hibát generált) lecserélte, még csak nem is egy másik csillagra, hanem egy igencsak komplikált szerkesztésre – viszont annyira hagyománykövető volt, hogy akkor is kitartott e mellett a komplex metódus mellett, amikor az már 7° hibát generált.

További kihívást jelent a hipotézis számára a Di írásjegy variánsainak léte. Pankenier magyarázata szerint a Shang sírok eltájolását az okozza, hogy ezt a szerkesztési metódust (szerinte fizikailag elkészített ácsolatokról van szó) használták. Márpedig ha a metódust, illetve eszközt aktívan használták és a Di írásjegy ezt ábrázolja, akkor nehezen megmagyarázható, hogy időnként miért írják az írásjegyet a tetején még egy (nem érintkező) vonallal 𠄎.⁵⁹

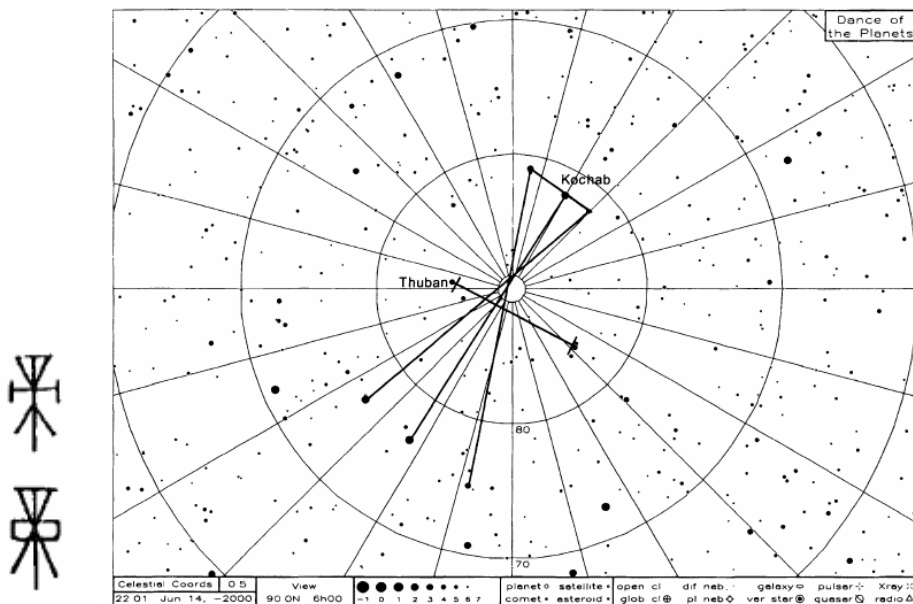
E nehézségek fényében a legjobb, ha elvetjük azt a hipotézist, hogy a Di írásjegye egy csillagászati eszközt vagy csillag-diagramot ábrázolna, amely egyúttal felelős lenne a sírok eltájolásáért is. Ellenben egy nagyon fontos megállítást érdemes kiemelni Pankenier gondolatmenetéből: azt, hogy a sírok eltájolódására a legplauzibilisebb magyarázat az, hogy azt a sarkcsillagok pozíciója okozta. Tehát a Shangok a pólushoz és/vagy a sarkcsillaghoz akarták tájolni épületeiket.

Érdekes módon a Fu Hao 婦好 királyné sírja feletti kis szentély pontosan van az égtájakhoz betájolva, míg maga a sír a szokásos eltájolást mutatja.

⁵⁸ További ellenérv lehet az, hogy nemcsak az észak, hanem a többi égtáj felé betájolt sírok esetében is ugyanez a nagyjából 10 fokos eltájolódás figyelhető meg (Keightley 2000: 83).

⁵⁹ A Di írásjegy grafikus variánsainak összefoglalója megtalálható: Allan 2007: 44–46. A kérdéses variánsok a 3. táblázatban láthatóak.

Ebből következik, hogy több különböző módszert használtak az épületek tájolására: valószínűleg szoláris tájolás alapján emelték a rituális áldozatok bemutatására szolgáló szentélyt és poláris tájolás alapján készítették el magát a sírt.⁶⁰



Ez a kettősség összeegyeztethető mindazzal, amit fentebb a Shang hiedelmvilágról felvetettünk: az ősöknek bemutatott ciklikus áldozatok a tíz naphoz kapcsolódtak (hisz a tíz napon alapuló „hét” szerint voltak ütemezve), ezért szolárisan tájolták a szentélyeket, viszont a sírokat a pólushoz tájolták. Vajon milyen elgondolás alapján?

Feltehetően a sírok kereszt alaprajza a kozmoszt reprezentálta.⁶¹ A királyi sírokban az észak–déli tengely prominensebb, a kisebb síroknál hiányzik is a keleti és a nyugati rámpa, a legkisebb sírokban pedig csupán déli rámpa van. A déli égtáj ilyesfajta elsőbbsége alapján a megjelenítendő elv nem lehet a Shang-oknak a Nappal és a keleti égtájjal való párosítása.⁶² Ami ehhez a tájolóshoz tökéletesen illik, az az a későbbi korokban bőségesen dokumentált elképzelés, hogy az Égi Császár a Sarkcsillagban foglal helyet és dél felé tekint.

⁶⁰ Pankenier 2004: 229. n. 45.

⁶¹ Sarah Allan (1991) komoly érveket sorakoztat fel amellett, hogy a Shangok a világot kereszt formájának képzelték el.

⁶² A déli égtáj ugyan értelmezhető lenne a Nappal való párosításként, de ehhez a delelő Napot kellene tekinteni, nem pedig a Tang-völgyből 湯谷, a Szederfáról felkelő Napot.

A Középső Palotában [cirkumpoláris csillagok] van az Égi Sarkcsillag. Ez egyetlen fényes csillag[ból álló csillagkép], Taiyi állandó lakhelye.⁶³

中宮天極星，其一明者，太一常居也

Az, hogy az uralkodó rituális pozíciója dél felé néz, jól dokumentált a Nyugati Zhou bronzfeliratokban, ugyanis az audienciák gyakori témái ezeknek a feliratoknak (melyek legtöbbször az audienciákon kapott adományozást örökítették meg),⁶⁴ a sarkcsillaggal való analógiát legkésőbb Konfuciusz korában expliciten ki is mondták. Mi több, az északi égtáj szót '(bei 北) a homomorf 'hát' (mint testrész) írásjeggyel írták.⁶⁵ A sírok prominens déli rámpái tehát beillenek ebbe a gondolati sémába, és arra utalnak, hogy a sarkcsillagból dél felé tekintő főisten elképzelését már a Shangok is vallották.

A két tájölési módszer együttélése arra is rávilágít, hogy nem szabad egyetlenegy monolitikus teológiai vagy kozmológiai rendszert keresnünk. Az eddig említett hipotézisek többsége nem mond ellent egymásnak, úgyhogy egy mindent egymaga megmagyarázó elmélet keresése helyett érdemes fenntartanunk annak a lehetőségét, hogy jóval komplexebb magyarázatokat is megfontoljunk.

DI ELVONTSÁGA

Távolisága mellett elvontsága, személytelensége és pártatlansága is Di jellemzői közé tartozik. Ezt az absztrakt, majdnem kiforrotlan természetet már K. C. Chang is rögzítette.⁶⁶ Ezen a vonalon haladt tovább Keightley, aki megfigyelte, hogy minél ősbibb egy ős, nemcsak annál nagyobb hatalommal rendelkezett, de egyben hatalmát egyre személytelenebb úton fejtette ki, így elveszítve személyiségét már csupán rangja számított. Keightley mindebben a kínai bürokratikus szemlélet kezdetét vélte felfedezni, és Di volt mind közül a legszemélytelenebb, „legbürokratikusabb”.⁶⁷

Ennél is radikálisabb hipotézissel állt elő Robert Eno. Szerinte nem is létezett Di nevű istenség, hanem ez a szó egy általános fogalom, mely vagy bármiféle istenségre, vagy istenségek egy adott csoportjára, de legnagyobb valószí-

⁶³ *Shiji* 27.1289

⁶⁴ Shaughnessy 1999: 320.

⁶⁵ Wieger 1965: 80.

⁶⁶ Chang 1976: 142.

⁶⁷ Keightley 1978: 219. Abban a kérdésben, hogy Dit vajon ősenek tekintette-e a Shang királyi család, Keightley nem foglalt állást.

núséggel a fővonalbéli Shang ősökre vonatkozik.⁶⁸ Ennek fényében ő a Di szó etimológiájára a „nemzetségfő apa” eredetet vetette fel.⁶⁹

Eno hipotézisével vannak problémák: egyrészt ennek ellentmondani látszik az, ahogy Di a *bin* rítusokban szerepel,⁷⁰ másrészt amennyiben Di csupán azon istenségek kollektív neve, akiket egyenként is említenek a jóslócsontok, akkor az ’elrendelni’ kifejezést miért nem használják az egyedi istenségek esetében? Mindenesetre, ha Eno hipotézise igaz, következményeit illetően nem sokban tér el azon elméletektől, melyek szerint Di a legfőbb ős lenne, egyszerűen az „össég” absztrakciója.

Eno hipotézisétől függetlenül megállapíthatjuk, hogy Di személytelensége, pártatlansága fontos jellemvonása a Shang hiedelemvilágnak: akár a Shangok ellenségeinek is pártját foghatja.

...Az, hogy a Fangok megtámadnak minket, azt jelenti, hogy Di rendelte el, hogy csapást hozzanak ránk.⁷¹

方□征隹帝令作我禍。

Az éjszakától való rettegésről tanúskodnak a gyakori „lesz-e baj ma éjjel?” jóslatok. Éjszaka a tíz napnak és a hozzájuk kötődő megistenült ősöknek vélhetően nem volt hatalmuk.⁷² Viszont ha Di valóban a sarkcsillaghoz vagy az Éghez magához kapcsolódik, akkor az éjszaka legalább annyira az ő uralma alatt van, mint a nappal. Az éjszakától való félelem tehát arról árulkodik, hogy Di nem állt a pártjukon.⁷³

Mint látható, a forrásainkból egy elvont, személytelen és pártatlan Di képe bontakozik ki. Észben kell azonban tartanunk, hogy forrásaink szelektívek, és Di személyes dimenzióinak hiánya ebből is adódhat: elképzelhető, hogy voltak Diről szóló, személyét színesítő mítoszok, melyek nem maradtak fenn. Az azonban ez ellen szól, hogy a Zhou mitológia kultúrhéroszai közt is Yao és Shun volt a legkevésbé kidolgozott karakter,⁷⁴ s amennyiben Yao azonosítása

⁶⁸ Eno 2009: 76.

⁶⁹ Eno 1990: 18.

⁷⁰ Eno (2009: 76–n. 77. és n. 96) tisztában van ezzel a problémával, de ritka előfordulásukra való tekintettel eltekint tőlük.

⁷¹ Keightley 2000: 59.

⁷² Keightley 2000: 31.

⁷³ Amennyiben Di nem volt bizalmas viszonyban a Shangokkal, legalábbis az utolsó királyok idején már nem, az egyben azt is megmagyarázza, hogy a Zhou hódítók hogyan tudták olyan könnyedén elterjeszteni az égi mandátum elméletét, mely szerint a Shangokkal szemben elnyerték a legfőbb istenség támogatását.

⁷⁴ Maspero 1978: 44.

Divel helyes, akkor a ránk hagyományozott mitológiai anyagok is megerősítik a Di dezantropomorf jellegével kapcsolatos feltételezéseket.

AZ ASZTROLÓGIAI SZEMLÉLET GYÖKEREI

Láthattuk, hogy a Divel kapcsolatos teológiai elképzelések rekonstrukciója csupán közvetett bizonyítékok alapján lehetséges, és ezért erősen hipotetikus jellegű. Ellenben ahhoz kellően koherens kép bontakozik ki, hogy provizórikus jelleggel érdemes legyen elfogadni és munkahipotézisként használni ezt a rekonstrukciót. A bevezetőben felvetett kérdés, az asztrológiai szemlélet kapcsán különösen érdekesek Di bizonyos tulajdonságai: olyan jellegzetességek, amelyeket általában a fél évezreddel későbbi Keleti Zhou-kor fejleményeinek tekintenek. Ezek alapján a két korszak világszemlélete közti különbség jóval árnyaltabbá válik.

Természetesen a Shangokat a császárkortól elválasztó ezer év alatt számtalan új eszmetörténeti fejleményre került sor, ámde jó pár későbbi aspektusnak megvannak a gyökerei a Shang-korban is. Jelen voltak embrionális formában, noha hatásuk esetleg akkor még nem érte el azt a kritikus tömeget, hogy megváltoztassa a paradigmát. Ezek az aspektusok a megfelelő időzítésre helyezett hangsúly, a legfőbb hatalom távoliként és pártatlanként való elképzelése, annak absztrakt, dezantropomorf természete, és az a stratégia, hogy az ő befolyásolhatatlan akaratahoz kell igazodni. Az, hogy a megfelelő időzítés már a Shang-korban is fontos volt, közismert, a jóslásaik zöme ezzel kapcsolatos.⁷⁵

[Aratásért fohászokodáskor] ebédidőben kellene bemutatnunk a *you* rítust; a király segítséget fog kapni.⁷⁶

專食日𠄎王受又

⁷⁵ A jóslócsontokon szereplő leggyakoribb kérdések az ősök szellemének szóló áldozatok ütemezésével, az ún. rituális naptárral kapcsolatosak. Viszont arról megoszlanak a nézetek, hogy magának a naptárkészítésnek milyen volt a Shang-korban a politikai és rituális szerepe. Pankenier azt állítja (anélkül, hogy bármivel alátámasztaná), hogy már a Xia-dinasztia idején is elvárták az uralkodótól, hogy az évszakok és az ég ciklusai szerint kormányozzon, lásd: Pankenier 1998: 29. Allan feltételezi, hogy az égnek mint megfigyelhető fizikai objektumnak kétszeresen is kulcsszerepe volt a helyes időzítéssel való foglalatosságban: egyrészt az ég változása szolgálta az alapvető élményt, tapasztalást a jelenségre, másrészt a helyes időzítés megállapításának is fő módja volt, lásd Allan 2007: 3–4. Lewis ellenben mindezt későbbi fejleménynek tartja, és érvnek tekinti a Yaodian kései datálása mellett, hogy a szöveg nagy hangsúlyt fektet a naptárkészítésre, lásd Lewis 1999: 103–104.

⁷⁶ Keightley 2000: 23.

A következő *gengyin* napon (27. nap) [fogunk áldozni] Da Gengnek⁷⁷

翌庚寅于大庚

Most *xinhai* napon (48. nap) ha a király... kimegy, azt helyeslik.⁷⁸

今辛亥王○出若

Az időzítéssel való ilyen jellegű és mértékű törődés a kései Hadakozó fejedelemségek korabeli *yueling* szövegekben jelenik meg újra. Hasonló szemlélet jellemezte abban a korban az asztrológiai és hadvezetési specialisták jó részét is.⁷⁹

Az ég idejének való megfelelés, mindent ez alapján kell eldönteni. Amikor dönteni kellene, de nem döntenek [a szerint], zűrzavart fogunk visszakapni.⁸⁰

當天時，與之皆斷。當斷不斷，反受其亂。

Láthattuk, hogy a Di és a Shangok közti távolságtartást és ambivalens kapcsolatot több ponton tetten érhetjük a forrásainkban. Éppúgy nem lehetett közvetlenül elérni Dit, mint ahogy ezer évvel később az Eget vagy a Daót megismerhetetlennek és befolyásolhatatlannak tekintették.

A legfőbb istenség emberekhez való viszonyát illetően a vallási hiedelmek oda-vissza váltakoztak a kérdéses időszak alatt. A Shang-dinasztia-korabeli Di közömbössége visszaköszön az i. e. 3–2. század korabeli okkultista és Huang-Lao irányzatoknál, illetve az asztrológiai szövegekben. Ellenben a Shang-kor végén megjelenik az a tendencia, hogy a katasztrófákat az emberek által elkövetett rituális hibák okozzák, nem pedig az istenségek szeszélyei.⁸¹ Az őket követő Nyugati Zhou-kor „égi mandátum” elmélete ezt a koncepciót vitte tovább: a Zhouk úgy érezték, a mandátum megtartásához meg kell felelniük, jól kell uralkodniuk, és úgy tűnik, csak a Hadakozó fejedelemségek korára tér vissza a moralitással szemben közömbös istenségek elképzelése. Ez a folyamat ismét megfordul az i. e. 1. század során, mikor a konfuciánus etika és a korrel-

⁷⁷ Keightley 2000: 32.

⁷⁸ Keightley 2000: 75.

⁷⁹ A különféle asztrológiai jelenségeket, például a bolygók mozgását, úgy mutatja be a *Shiji* asztrológiai fejezete (27.), mint amelyek a különféle támadó és védekező hadműveletek szempontjából előnyös vagy előnytelen időszakokat indikálnak.

⁸⁰ *Huanglao boshu* 黃老帛書 71:117b.

⁸¹ Keightley 1984.

atív kozmológiák szinkretizmusával együtt létrejön az etikai tartalommal töltött ómen-értelmezési gyakorlat.⁸²

Amennyiben pedig a Di absztrakt mivoltáról szóló hipotézis helyes, ez a harmadik közös pont a Shang teológia és a későbbi asztrológiai szemlélet között, mivel a császárkor kezdetén a legfőbb hatalom dezantrópomorf mivolta jellemezte a természetfilozófiai-okkultista irányzatokat.

Di egyik különbsége az volt, hogy nem lehetett elérni és így befolyásolni áldozatokkal. A legtöbb, amit a Shangok tehettek, hogy megpróbálták szándékait kideríteni és hozzá igazodni. Ennek a világszemléletnek, a változó mintához való igazodás stratégiájának maradandó hatása volt a kínai világra. Egyben előkészítette a terepet az asztrológia térnyerése, valamint a rendszeres naptár-reformok számára, így hozzájárulva a kínai csillagászat jellegzetességeihez.

A gondolatmenetet akár tovább is lehet fűzni és összevetni a kínai politika-filozófia jellegzetességével. Az, hogy a változó rendeleteknek és nem pedig az egyszer és mindenkorra kőbe vésett törvényeknek való engedelmesség lett a hatalomhoz való viszonyulás alapelve, hozzájárulhatott a kínai civilizáció szívvőségéhez. Továbbá ez az attitűd a filozófiai vizsgálódást is a végső igazság helyett a helyes út keresésére irányíthatta.⁸³

ÖSSZEFOGLALÁS

Rálátásunk a Shangok teológiai és politikai hiedelmeire, nézeteire, sajnos rendkívül korlátozott. Több értelmezés is született annak fényében, hogy a hiányos rejtvénydarabkákat hogyan rendezik össze, milyen aspektusokat hangsúlyoznak, milyen olvasatait adják a feliratoknak, és milyen problémákat tesznek félre. Bármiféle következtetés, amelyet a Shang-kori hiedelmek rekonstrukciójára alapozunk, szigorúan hipotetikus lehet csupán. Ennek tudatában mégis érdemes megfogalmaznunk az efféle hipotéziseket, még akkor is, ha később esetleg megcáfolják őket, ugyanis hasznos meglátásokkal szolgálhatnak, valamint ösztönzik és új irányokba terelik a vizsgálódásokat

A különféle rekonstrukciók közös nevezője, hogy Di – aki szorosan kötődik az Éghez, esetleg akár azonosítható is vele – távolinak vagy absztraktnak, esetleg mindkettőnek tűnik. A korai kínai vallásosság ezen aspektusa feltehetően nagy hatással volt az asztrológia fejlődésére, előrevetítve az ezer évvel későbbi szemlélet némely jellegzetességét: a helyes időzítés fontosságát,

⁸² Ezeket a fejleményeket hagyományosan a korábban már említett Dong Zhongshunak tulajdonítják.

⁸³ Ahogy Graham (1989: 3) jellemezte a kínai filozófiát.

az Ég akaratához való igazodást, a legfőbb hatalom – mely egyben távoli és pártatlan – absztrakt, dezantropomorf vonásait. Amennyiben tehát a Shang teológiai nézeteket helyesen rekonstruáltuk, e későbbi fejlemények gyökerei visszanyúlnak a kínai civilizáció kezdetéig, nem pedig későbbi újítások.

Az időzítés fontosságát, valamint a legfőbb hatalom pártatlan, közömbös nivoltát illetően egy háromfázisú fejlődés rajzolódik ki: a Nyugati Zhou-korban a hiedelemvilág eltávolodott a Shangokétól, majd ez a trend megfordult a Hadakozó fejedelemségek korára. Más aspektusokat illetően azonban más lefolyás tűnik valószínűnek: mind a Shang, mind a Nyugati Zhou-korban az uralkodó ősein keresztül privilegizált kapcsolatban állt az isteni hatalmakkal. E téren a Keleti Zhou-korra állt be a változás, amikor a királyi dinasztia elvesztette tényleges hatalmát is.

Látható tehát, hogy nem lehet az eszmetörténeti kérdéseket egyetlen mintával megválaszolni. A politikafilozófia és a vallásos hiedelmek terén a régi kínaiaknak jó pár kérdésre kellett választ adniuk. Ugyan a kérdések nem teljesen függetlenek egymástól, de világos, hogy a válaszoknak számos kombinációja elfogadható, megvalósítható volt számukra. Ugyan valószínűleg léteztek az összefonódó, egymást erősítő elméletekből álló paradigmák, és ezek rekonstrukciója hasznos kategorizációs eszköz számunkra az eszmetörténet kutatásában, de minden egyes kérdésnek, a politikai-vallási hiedelmek minden aspektusának megvan a maga eszmetörténete, fejlődésének egyedi sajátossága.

HIVATKOZOTT SZAKIRODALOM

- Akatsuka Kiyoshi 赤塚 忠 1977. *Chūgoku kodai no shūkyō to bunka: In ōchō no saishi* 中國古代の宗教と文化殷王朝の祭祀 (Az ókori Kína vallása és kultúrája: áldozatok a Yin [Shang] udvarban). Tokyo: Kadokawa.
- Allan, Sarah 1991. *The Shape of the Turtle: Myth, Art, and Cosmos in Early China*. (SUNY series in Chinese philosophy and culture.) Albany, NY: State University of New York Press.
- Allan, Sarah 2007. „On the identity of Shang Di 上帝 and the origin of the concept of a celestial mandate (*tian ming* 天命).” *Early China* 31: 1–46.
- Chang K. C. 1976. „Changing Relationship of Man and Animal in Shang and Chou Myths and Art.” In: *Early Chinese Civilization: Anthropological Perspectives*. [Harvard-Yenching Institute Monograph Series vol 23] Cambridge: Harvard University Press, 174–196.
- Cheng Mengjia 陳夢家 1956. *Yinxu buci zongshu* 殷虛卜辭綜述 (A Yinxuból származó jóslócsont-feliratok összefoglalása). Beijing: Kexue Chubanshe.
- Chuci* 楚辭: <http://ctext.org/chu-ci>
- Cullen, Christopher 1996. *Astronomy and Mathematics in Ancient China: the Zhou bi suan jing*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Eno, Robert 1990. „Was There a High God Ti in Shang Religion?” *Early China* 15: 1–26.
- Eno, Robert 2009. „Shang state religion and the pantheon of the oracle texts.” In: Lagerwey, John – Kalinowski, Marc (eds.) *Early Chinese religion*. Leiden, Boston: Brill, 41–102.

- Graham, A. C. 1989. *Disputers of the Tao: Philosophical Argument in Ancient China*. La Salle, Ill.: Open Court.
- Hanshu* 漢書: Beijing: Zhonghua Chubanshe, 1962.
- Ikeda Suetoshi 池田末利 (1981. *Chūgoku kodai shūkyōshi kenkyū: Seido to shisō* 中国古代宗教史研究: 制度と思想 (*Studies on the history of ancient Chinese religion: Systems and Thought*). Tokyo: Tokai University Press.
- Keightley, David N. 1978. „The Religious commitment: Shang theology and the genesis of Chinese political culture.” *History of Religions* 17.3/4: 211–225.
- Keightley David N. 1984. „Late Shang Divination: The Magico-Religious Legacy.” In: Rosemont, Henry (ed.) *Explorations in Early Chinese Cosmology. Journal of the American Academy of Religion studies* 50.2. Chico, Calif.: Scholars Press, 11–34.
- Keightley, David N. 2000. *The Ancestral Landscape: Time, Space, and Community in Late Shang China, ca. 1200–1045 B.C.* Berkeley: University of California Center for Chinese Studies.
- Leick, Gwendolyn ed. 2007. *The Babylonian world*. New York: Routledge.
- Lewis, Mark Edward (1999. *Writing and Authority in Early China*. Albany, NY: State University of New York Press.
- Li Ling 1995. „An Archaeological Study of Taiyi Worship.” *Early Medieval China* 2: 1–39.
- Loewe, Michael 1993. *Early Chinese Texts – A Bibliographical Guide*. Berkeley: Institute of East Asian Studies.
- Lunyu* 論語: <http://ctext.org/analects>.
- Lüshi chunqiu* 呂氏春秋: <http://ctext.org/lv-shi-chun-qiu>.
- John S. Major et al. (trans. and eds.) 2000. *The Huainanzi: A guide to the theory and practice of government in early Han China*. New York: Columbia University Press.
- Maspero, Henri 1978. *Az ókori Kína*. Ford. Csongor Barnabás. Budapest: Gondolat Kiadó.
- Needham, Joseph 1959. *Science and Civilization in China, vol 3 Mathematics and the Sciences of the Heavens and Earth*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Pankenier, David W. 1995. „The Cosmo-Political Background of Heaven’s Mandate.” *Early China* 20, 121–176.
- Pankenier, David W. 1998. „The Mandate of Heaven.” In: *Archaeology* 51/2: 26–34.
- Pankenier, David W. 2004. „A Brief History of the Beiji 北極 (Northern Culmen), With an Excursus on the Origin of the Character *di* 帝.” *Journal of the American Oriental Society* 124.2: 211–236.
- Peerenboom, Randall 1993. *Law and Morality in Ancient China – The Silk Manuscripts of Huang-Lao*. Albany, NY: SUNY Press.
- Puett Michael J. 2002. *To Become a God: Cosmology, Sacrifice, and Self-divinization in Early China*. Harvard-Yenching Institute monograph series. Cambridge, Mass.: Harvard University Asia Center for the Harvard-Yenching Institute.
- Shanhaijing* 山海經: <http://ctext.org/shan-hai-jing>.
- Shangshu* 尚書: <http://ctext.org/shang-shu>.
- Shaughnessy, E. L. 1997. *New Sources of Early Chinese History: An Introduction to the Reading of Inscriptions and Manuscripts*. Berkeley: University of California.
- Shaughnessy, E. L. 1999. „Western Zhou History.” In: Loewe, Michael – Shaughnessy, Edward L. (eds.) *The Cambridge History of Ancient China: From the Origins of Civilization to 221 B.C.* Cambridge: Cambridge University Press, 292–351.
- Shiji* 史記: Beijing: Zhonghua Chubanshe, 1959.
- Tökei Ferenc 1980. *Kínai filozófia. Ókor, harmadik kötet*. Budapest: Akadémiai Kiadó.
- Wieger, Léon S. J. 1965. *Chinese Characters*. New York: Paragon Book: Dover Publications.
- Zuozhuan* 左傳: <http://ctext.org/chun-qiu-zuo-zhuan>.

TELEKI KRISZTINA

A MONGOL NEMZETI LEVÉLTÁR KOLOSTORI ANYAGA

Jelen cikk az ulánbátori Mongol Nemzeti Levéltár buddhista kolostorokkal kapcsolatos anyagát ismerteti. Míg a mandzsu kortól az 1940-ig keletkezett mongol források főként az egykori kolostorfőváros igazgatásával és pénzügyeivel foglalkoznak, a levéltár néhány tibeti könyvet és 20. század eleji újságot is rejt. A levéltár igazgatása alá tartozó Film- és Audiovizuális Archívum közel 1000 fotót őriz régi kolostorokról, vallási eseményekről, előjárókról, kegytárgyakról és az 1990-es vallási feléledésről. Mivel a levéltár katalógusait, katalóguskártyáit kizárólag helyben lehet tanulmányozni, a cikk célja, hogy betekintést nyújtson e gyűjteményekbe.

ULÁNBÁTORI LEVÉLTÁRAK

Mongóliában az 1937–1938-as kolostorrombolások idején szinte minden buddhista szent könyvet elégettek. Míg az egykori híres lámák megmaradt, elsősorban tibetiül írt vallási művei ma a Mongol Nemzeti Könyvtár¹ és a Gandantegčenlin kolostor² gyűjteményeit gyarapítják, addig a kolostorok gazdasági, igazgatási és politikai tárgyú mongol iratait levéltárak (*arxiw*) őrzik.³

Az ulánbátori levéltárak mindegyike tartalmaz régi kolostorokra vonatkozó dokumentumokat. A Mongol Népi Forradalmi Párt levéltárában⁴ 1921 utáni, a kezdeti években mongol írású írógéppel írt, elsősorban politikai tárgyú előterjesztések, határozatok vannak. A Nemzetbiztonsági Hivatal levéltára⁵ és a Hadügyminisztérium levéltára⁶ olyan titkos iratokat őriz, melyek tanulmányozására csak kivételes esetben kapni engedélyt. Míg e három levéltár első-

¹ Ündesnī Nomīn San.

² Tib. *dga'ldan theg chen gling*.

³ Részleteket lásd www.archives.gov.mn.

⁴ Mongol Ardīn Xuw'sgālt Namīn Tōw Arxiw, röviden MAXN-īn Tōw Arxiw.

⁵ Tagnūlīn Yerōnxī Gajrīn Tūxīn Arxiw, röviden TYEG-īn Tūxīn Arxiw.

⁶ Cergīn Yāmnī Arxiw.

sorban a 20. századi vallásgyakorlást, a kolostorok és lámák sorsát érintő iratokat tartalmazza, a Bogdok⁷ irányítása alatt két évszázadon át virágzó kolostorok emlékeit a Mongol Nemzeti Levéltár (Mongol Ulsīn Үндеснi Төw Архиw, röviden MUŪTA) és az igazgatása alá tartozó Film- és Audiovizuális Archívum (Үндеснi Төw Архиwīн Кино, Gerel Jurag, Dū Awianī Barimtīн Төw) őrzi.

Mivel a levéltárak helyben tanulmányozható katalógusai, katalóguskártyái publikálatlanok, nem köztudott, hogy valójában milyen értékes örökség birtokosai. Noha mongol kutatók egyes iratokat kiadtak,⁸ vagy hivatkoznak rájuk,⁹ a buddhista kolostori életet érintő anyagokat eddig senki nem tette részletesen közzé.¹⁰ Jelen cikk célja a Mongol Nemzeti Levéltár mongol buddhizmust és kolostorokat érintő gyűjteményeinek rövid ismertetése.¹¹

A MONGOL NEMZETI LEVÉLTÁR IRATAI

Külföldiek számára a levéltár látogatásához mongol állami intézménytől (egyetem, múzeum, akadémia) szükséges engedély. Kölcsönözni nem lehet.¹² Noha vannak 20. századbéli újságok és néhány tibeti könyv, a gyűjtemény (*san xömrög*) elsősorban mongol kéziratokat tartalmaz.¹³ Néhány közülük mongol nyelven, tibeti írással íródott. A kéziratok közül sok nehezen olvasható, halovány, és csaknem mind porlad.

Buddhista kolostorokkal kapcsolatban a levéltár több ezer mongol kéziratot őriz, melyek elsősorban azok gazdasági és igazgatási ügyeit: vagyonát, állatállományát, termőföldjeit, bevételeit, kiadásait, adott hiteleit tárgyalják. E témérdek irat több mint két évszázad történelmét öleli fel a mandzsu kortól

⁷ Bogd vagy Ĵewcündamba xutagt (tib. *rje-btsun dam-pa*), a mongol buddhista egyház vezetője. Részletesen lásd Szilágyi 2001.

⁸ Dašdawā – Kozlow 1996; Gerelbadrax et al. 2003; Gerelbadrax et al. 2005a; Gerelbadrax et al. 2005b.

⁹ Serēter 1999; Banjragč – Sainxü 2004; Xatanbātar – Naigal 2005.

¹⁰ A Mongol Nemzeti Levéltár vallási gyűjteményéről létező rövid ismertető: Norowsambū 1975: 64–67.

¹¹ Jelen cikk megállapításai a szerző levéltári kutatómunkáján alapulnak, mely során a Mongol Nemzeti Levéltár számos iratát tanulmányozta a Magyar Ősztöndíj Bizottság Magyar Állami Eötvös Ősztöndíja (2005) és az Országos Tudományos Kutatási Alapprogramok – OTKA PD83465 támogatásával (2011).

¹² Kölcsönözni nem lehet, engedéllyel azonban fénymásolásra vagy fotózásra van lehetőség, ami igen költséges.

¹³ A kínai iratok elsősorban a kínai kereskedelmi negyedeket érintik. Minden bizonnyal mandzsu források is léteznek. A kínai és mandzsu források ismertetése jelen cikknek nem tárgya.

(1691–1911) a Bogd xān¹⁴ teokratikus uralmán át (1911–1921) a kolostorrombolás időszakáig (1938). Mindhárom kornak voltak fontos történései, így sajátos szövegei: míg a mandzsu korban számos híres kolostor, kolostorváros épült, a Bogd xān életében, s főként uralma idején a kisebb kolostorok szaporodtak, s az egyház jelentősen meggazdagodott. 1921-től szovjet mintára megindult az egyház jogkörének korlátozása és vagyonának elkobzása, mely az 1930-as évek végén a kolostorok lerombolásában, a lámák tömeges kivégzésében, a vallás elfojtásában teljesedett ki. A levéltárban 1940 után nem találni kolostorokkal kapcsolatos iratokat, hiszen a megmaradt néhány romos épületnek sem vagyona, sem lámája nem volt többé.

A régi iratoknak két formája van: a *dans* és a *nugalbar*. A *dans* (mong. *dangsa*, *dangsan*, kínai: *danzi* 單子) listát, számlakönyvet, leltárkönyvet jelent.¹⁵ Európai értelemben vett könyvhöz hasonlít, mely jobbára fekete tintával, kézzel íródott vékony, kínai *mūtū* papírra (kínai: *maotou* 毛頭). Lapjai bal oldalt vannak összefűzve. A *nugalbar* (mong. *nyulaburi*)¹⁶ egylapos dokumentum, egyfajta összehajtogatott ív vagy leporelló, melyre elsősorban leveleket, rendeleteket, összesítéseket írtak. A régi iratok papírjainak színe rendszerint barna, és sokszor piros pecséttel vannak ellátva. Többnyire vallási intelmeket vagy parancsokat (*lünden*, tib. *lung-bstan*, mong. *lüngdüng*), listákat (*bürtgel*, mong. *büridkel*), folyamodványokat (*örgödöl*, mong. *ergüdel*), vázlatokat (*nōrog*, mong. *nooray*), hirdetményeket (*jarlax bičig*, mong. *jarulaqu bičig*), okmányokat (*barimt*, mong. *barimta*) írtak rájuk. Míg a mandzsu korban a *nugalbar* volt elterjedt, a Bogd xān ideje alatti nyilvántartások többnyire *dans*-ként készültek. Az 1921 utáni időszakból orosz füzetlapra, négyzetrácsos cetlire írt dokumentumokat is találunk, melyek mára megsárgultak.

Norowsambū műve szerint a Könyvek és Írások Akadémiája (Sudar bičgīn xürēlen) 1927. december 5-i, tizedik ülésén fogalmazódott meg először a Nemzeti Levéltár létrehozásának gondolata.¹⁷ A levéltár rövid története a www.archives.gov.mn honlapon olvasható. Kezdetben, az 1940-es években az iratokat a fővárosi Gandan kolostor Avalokitešvara szentélyében őrizték (Migjid Janreiseigin süm).

¹⁴ Bogd xān, Bogd gegēn vagy 8. Bogd, Agwānluwsančoiĵinyimadanjanwančug (tib. ngag-dbang blo-bzang chos-kyi nyi-ma bstan-'dzin dbang-phyug, 1870–1924).

¹⁵ Lessing 1995: 230. Ebből ered: *danslax* 'jegyzésbe vesz', *danstai* 'bejegyzett'. A cikkben szereplő kínai kifejezések *pinyin* átírásának pontosításában és a kínai írásjegyek beillesztésében Balogh Mátyás, az ELTE BTK Belső-ázsiai Tanszékének oktatója volt segítségemre.

¹⁶ Lessing 1995: 595.

¹⁷ Norowsambū 1975: 5.

KATALÓGUSOK

A levéltári katalógusok az iratokat keletkezésük ideje alapján a mongol történelem fent említett három korszakába sorolják. Ezek a mandzsu igazgatás kora (*Manjīn jaxirgānī üye*), melynek iratai az 1730-as évektől 1911-ig keletkeztek, a Bogd xān uralmának időszaka, avagy az autonómia kora (*Bogd xānt üye*, 1911–1921), valamint a „jelenkor” (*Orčin üye*, 1921–1940), mely a szovjet befolyás kezdeti időszakára utal. Mindhárom korszak gyűjteményének (*xömrög*, hivatkozva *XM*) léteznek cirill betűs, gépelt katalógusai (*ǰagsālt* vagy *dans*, hivatkozva *D*), melyek az egyes szövegek vagy tételek (*xadgalamjīn negj*, hivatkozva *XN*) halha címét, lapjainak számát (*xūdas*, hivatkozva *x*) és keletkezésük évét tartalmazza kronológiai sorrendben először a *dans*, majd a *nugalbar* formájú iratokat listázva. A mandzsu kor katalógusai az M (azaz M1, M2, M3 ...), az autonómia időszaka az A, a jelenkor dokumentumai az X, SX, vagy F betűket viselik.¹⁸ Szinte minden irat keletkezési éve ismert, bár minden katalógusban előfordul néhány dátum nélküli. Sok iratot a hagyományos mongol-tibeti dátummal jelöltek (pl. Mámorító nevű ciklus, tűz-kígyó évének tél utolsó havának szerencsés 8. napja), bár a mandzsu korban inkább jellemző a császárok uralkodási évével, az autonómia idején a Bogd xān uralkodásának évével, az 1921 utáni időszakban pedig a Bogd xān uralkodásának kezdetétől számított évekkal vagy a napjainkig használt dátummal (1937.5.6.) való jelölés.

E cirill katalógusokat a levéltár dolgozói az 1980-as években készítették, az 1990-es években ellenőrizték, 2007-ben néhány katalógus szövegeit újrászámolták, s a szövegeket azóta is újra és újra ellenőrzik. A katalógusok nem fénymásolhatóak, nem fényképezhetőek; kizárólag helyben tanulmányozhatók. Létezésük levéltárosok több évtizedes munkájának eredménye, hiszen a levéltár nagy rendezetlenségben örökölte a mongol kolostorfőváros (Ix Xürē, Bogdīn Xürē vagy Urga)¹⁹ gazdasági ügyeket intéző hivatalának (Erdene Šanjodwīn Yām, Erdene Šanjawīn Yām vagy Šawīn Yām, kínai: *yamen* 衙門) és a város szinte minden sárgásüveges szentélyének, harminc lámakerületének (*aimag*) összes iratát. A város egyik legnagyobb egykori lámakerületének, azaz a Šütēnī aimag mandzsu kori katalógusának (M-121) bevezetője szerint 1630 kilogramm mandzsu kori dokumentum került először teljes összevisszaságban a levéltárba, melyeket több évtizeden keresztül próbáltak rendszerezni.

¹⁸ Egy példát említve egy iratra való könyvbeli hivatkozás a következő: MUŪTA. M-85, D-1, XN 345, x 26, amely azt jelenti, hogy a hivatkozott dokumentum a Mongol Nemzeti Levéltár mandzsu kori 85-ös gyűjteménye első katalógusának 345. tétele, mely 26 oldalas. Míg egy-egy *dans* típusú dokumentum több száz oldalas is lehet, a *nugalbar* iratok minden esetben egyoldalasak, bár van közöttük, melynek hosszúsága az egy métert is eléri.

¹⁹ A régi főváros szentélyeinek részleteit lásd Teleki 2008; Teleki 2011.

A cirill katalógusok összeállításáról néhány katalógus előszava részleteket is közöl. Šütēnī aimag 1410 címet vagy tételt (*xadgalamjīn negj*) jelölő mandzsu kori katalógusának összeállítását például 1968-ban kezdte meg Dembereldaš, Rawjā, Baljīnyam, Norowsüren és Sanjā levéltáros, amikor 1270 tételt rendeztek (*cegčlex*), azaz időrend alapján listába vettek (*bürtgex*), és katalóguskártyákat készítettek hozzájuk. 1978-ban Mönxtogō levéltáros 126 új tételt adott Šütēnī aimag listájához. Ezen iratok 1800 és 1911 között íródtak, így a lámakerület mandzsu gyűjteményében már 1396 cím szerepelt. 1980-ban Cendxū levéltáros, aki mintegy 800 grammnyi iratot rendezett Tör gerelt mandzsu császár (Daoguang 道光, ur. 1821–1850) uralmának 19. évéből és Badrült tör mandzsu császár uralmának (Guangxu 光緒, ur. 1875–1908) 30., 31. és 32. évéből, a gyűjteményt négy tétellel gyarapította, majd amikor 1983-ban Yu. Naranceceg az eredeti iratokat és a katalóguskártyákat összevetette, hat új tétel került elő: így lett 1406. A katalógust az 1980-as években legépezték. Amikor 1999-ben A. Cecegma ismét összevetette a kártyákat az eredeti iratokkal, az 1406 címet felsoroló katalógusba négy új címet írt bele (237 a, 900 a, 900 b, 900 b), ezért bár a cirill betűs katalógus kronológiai rendben 1406 címet tartalmaz, valójában 1410 szöveg van a gyűjteményben, vagy még több, hiszen ha valaki kikéri az egyes iratokat, azzal szembeül, hogy egy cím alatt sokszor több dokumentum szerepel.²⁰ Több esetben előfordul az is, hogy a rendezésben hibát ejtettek. A jelenkorból például az egyik kolostor két katalógussal rendelkezik, egyikben tibeti nevén (Dambadarjā, tib. bstan-pa dar-rgyas), másikban mongol nevén (Šašnīg badrūlagč) szerepel. A Gūngādejīdlin palota (tib. kundga' bde-skyid gling) több szövege tévesen a Gūngāčoilin dacan kolostoriskola (tib. kun-dga' chos gling grwa-tshang) katalógusába került nevük hasonló kezdetének köszönhetően. Noha a katalógusok pontosítása olvasók észrevételeivel, levéltárosok újbóli ellenőrzéseivel ma is folyik, létük nélkül lehetetlen lenne ezen egyedülálló anyag tanulmányozása.

AZ IRATOK CSOPORTOSÍTÁSA ÉS SZERZŐI

A levéltár kolostorokat érintő mongol kéziratának bemutatását két csoportra oszthatjuk. Az egyikbe a városigazgatás dokumentumai tartoznak, melyek az Erdene Šanjodwīn Yām, a Bogd kincstárai és a Vallásügyi Minisztérium (Šašnī törd tuslagč saidīn yām)²¹ ránk maradt iratait jelentik. Ezek elsősorban írnokok

²⁰ E cikk a későbbiekben a katalógusokban jelzett tételek számát közli, mely tehát nem minden esetben egyezik pontosan a valós adattal, bár így is alapul szolgál az egyes kolostorokról fennmaradt emlékek számának összehasonlításához.

²¹ Ez utóbbi katalógusának és szövegeinek tanulmányozására (A-9: 102) nem került sor.

művei, akik a Bogd, a főpát (*xamba nomon xan*, tib. *mkhan-po*), a főkincstárnok (*erdene šanjodwa*) vagy helyetteseik, a *ded xamba* vagy a *dā lam* rendeleteit (*lünden*) rögzítették. Számos kérelem is e főméltóságoknak lett címezve. Serēter szerint az Erdene Šanjodwīn Yām írnokai szépírást és sajátos grafémákat használtak,²² azaz írásaikban megkülönböztették a č és j, t és d, g és q betűket. E gyűjtemények a Bogd, a város és alárendelt kolostorainak és területeinek (*ix šaw*) vallási és igazgatási ügyeit foglalják magukban.

A kéziratok másik forrása az egyes szentélyek önálló gyűjteménye. A város szinte minden sárgasüveges szentélyéről van adatunk, melyek között sok az Erdene Šanjodwīn Yāmból érkezett rendelet és az adott szentély gazdaságával, igazgatásával kapcsolatos beszámoló. Míg a Bogd és más reinkarnációk, főméltóságok saját kincstárral rendelkeztek (*san*), a kolostoroknak, szentélyeknek, gyülekezeteknek gazdasági egységeik (*jas*, *ĵio* tib. *spyi-gsog*) voltak.²³ Már Öndör gegēn Janabajar (1635–1723) idején is e *jas* volt felelős a szálláshely megfelelő működéséért, a főszentély lámáinak élelmeztetéséért, a szentélyépület javításáért. Később a kolostorok, kolostoriskolák, lámakerületek szentélyei mind rendelkeztek gazdasági hivatalokkal, melyek a szentélyek vagy egyes szertartások bevételeit és kiadásait (*orlogo jarlaga*), vagyonát (*xöröngö*), belső rendjét (*dotōd joxion baigūlalt*) felügyelték. A hivatalok kezdetben a befolyt adományokból jöttek létre, később takarékoskodva, kereskedve, hiteleket adva önmagukat tartották fenn. Kicsiny épületeik a szentélyek mellett álltak. Minden szentélyhez tartozott egy főhivatal (*ix jas*), míg a többi egység egyes szertartásokra vagy a szentély felújításainak munkálataira jött létre. A *jas* vagyonát a felelős (*dāmal*) és a pénztárnok (*nyaraw*, tib. *gnyer-pa*) kezelte, őket, ha volt, írnok (*bičēč*) segítette. Általában a pénztárnok dolga volt éves számlakönyvet vezetni a szentély bevételeiről és kiadásairól, mely az ingó és ingatlan vagyont, a jószágállomány változását, készpénzt (*belen möngö*), hiteleit rögzítette. A levéltár iratai alapján megállapítható, hogy az egyenlegeket a mandzsu korban még nem készítették évente, ám a 20. századtól szinte mindenütt készültek éves vagy negyedéves jelentések. Míg a mandzsu időszakban a vagyont teában mérték (*cai*), később a pénzalapú nyilvántartás (*möngö*) vált elterjedté. A levéltár legtöbb irata tehát az egyes szentélyek pénztárnokainak, írnokainak műve.

²² Serēter 1999: 17.

²³ A kincstár és a gazdasági hivatal már Öndör gegēn Janabajar udvarában is jelen volt, innen ered két lámakerület, a *Sangīn aimag/Sangain aimag* és *Ĵasīn aimag* elnevezése.

A VÁROSIRÁNYÍTÁS SZÖVEGEI

E hivatal a Bogd kolostorfővárosának, alárendelt kolostorainak és területeinek igazgatásával és gazdasági ügyeivel foglalkozott, így iratai elválaszthatatlanok a vallástól. A hivatal élén az *erdene šanjodwa/šanjaw* állt (tib. *phyag-mdzod-pa*).²⁴ Az *erdene šanjodwa* és a *xamba nomon xan* a Bogd után a legfontosabb tisztségeket töltötték be a kolostorfővárosban: míg a *xamba nomon xan* főapátként a Bogd városának és kolostorainak vallási ügyeiért volt felelős, az *erdene šanjodwa* a világi ügyeket intézte. Serēter szerint a mandzsu korban az *erdene šanjodwát* a Bogd és a mandzsu császár nevezte ki azon jogi ügyekben jártas lámák közül, akik ismerték a mongol, a mandzsu és a tibeti írást.²⁵ A jelöltnek nem kellett sem teljes fogadalmú szerzetesnek (*gelen*, tib. *dge-slong*) lennie, sem magas vallási fokozattal rendelkeznie (*agramba*, tib. *sngags-rams-pa*, stb.). Az *erdene šanjodwa* munkáját két főláma (*dā lam*),²⁶ 16 főhivatalnok (*jaisan*), 8 írnok (*tüšmel bičēč*) és 20 testőr (*xia*), valamint számos világi főhivatalnok, herceg és ügyintéző segítette. Serēter szerint az első *šanjodwa*, Dagwalxündew az 1690-es évektől töltötte be e tisztséget Öndör gegēn Janabajar kincstárának és alárendeltjeinek ügyeit intézve.²⁷ Az intézmény reformjára 1767-ben és 1772-ben került sor.

A Bogd főkincstára (*ix san*) katalógusának (M-86) előszava szerint az Erdene Šanjodwīn Yām hivatalát 1723-ban alapította Öndör gegēn Janabajar. Ezelőtt az alárendeltek (*šaw' nar*) ügyei a Tüšēt xan irányítása alá tartoztak. Az Erdene Šanjodwīn Yāmnak azonos jogai voltak a megyei gyűlés elnökével (*aimgīn čülgan darga*). 1822-ben a minisztérium hatáskörét bővítették, s közvetlenül a fővárosi Mandzsu Főhivatal alá rendelték (Manj Saidīn Yām).²⁸ 1912-ben az Erdene Šanjodwīn Yām a Bogd xān kincstárának, vagyonának és ügyeinek is intézője lett, valamint vallási és politikai feladatokat is ellátott. Ugyanolyan jogokkal rendelkezett, mint a Bogd által felállított minisztériumok. Serēter szerint a Bogd xān idején két *dā lam* és számos *jaisan* segítette az *erdene šanjodwa* tevékenységét.²⁹ Az Erdene Šanzodwīn Yām feladata volt a Bogd alárendelt területeinek (*ix šaw', otog bag*), a kolostorváros harminc lámakerületének és tíz *dacanjának* (tib. *grwa-tshang*, 'kolostoriskola', kiváltsá-

²⁴ A *šanjodwa / šanjaw* a nagy kolostorvárosok igazgatási ügyeinek intézője volt.

²⁵ Serēter 1999: 122.

²⁶ Serēter röviden ismerteti a 22 *erdene šanjodwa* (Serēter 1999: 122–131.), majd a 44 *dā lam* tevékenységét (Serēter 1999: 132–143.). Szerinte a *dā lam* tisztség 1767-re vezethető vissza, az utolsó *dā lam* 1925-ig látta el feladatait.

²⁷ Serēter 1999: 122–123.

²⁸ Lásd még Čulünbātar 2005: 9.

²⁹ Serēter 1999: 11.

gokkal rendelkező szentély) irányítása, valamint a Bogd fennhatósága alá tartozó vidéki kolostorok ellenőrzése is, melyek: Erdene jū (ma Öwörxangai aimag), Barūn xūrē (Öwörxangai aimag), Barūn xūrēnī Noyon lamīn xīd (Öwörxangai aimag), Amarbayasgalant xīd (Selenge aimag), Jūn xūrē (Tōw aimag), Berēwen xīd (Xentī aimag, tib. *'bras-spungs*), Manjšīr xīd (Tōw aimag), Ninjdolbin xūrē (Selenge aimag, tib. *snying-rje sgröl-ba*),³⁰ Daščoinxorlin lamīn xūrē (Manjšīrīn xīd? Tōw aimag, tib. *bkra-shis chos-'khor gling bla-ma*), Xūxen xutagtīn xūrē (Xentī aimag), Rašānī xīd (Xöwsgöl aimag), Dar' exīn xūrē (Selenge aimag), Erdene nomon xambīn xūrē (Bulgan aimag), Darjčoilin (?) süm, Bod' ix amgalant süm (?), Tüwendlin (?) süm, Daščoinxorlin xīd (Ulānbātar, tib. *bkra-shis chos-'khor gling*), Šaddüwlin (Ulānbātar, tib. *bshad sgrub gling*), Dambadarjālin xīd (Ulānbātar, tib. *bstan-pa dar-rgyas gling*).

Az utolsó, 22. *šanjodwa*, Ĵigmiddorj 1924-ig töltötte be tisztét. Ezután a hivatal átalakult, de a levéltári anyagban egészen 1938-ig találunk dokumentumokat.³¹

Az Erdene Šanjodwīn Yām 5989 szövege (M-85: 3563, A-74: 1633, SX-179: 793), a Bogd főkincstárának (*ix san*) 9443 szövege (M-86: 8207, A-75: 1030, F-180: 206), palotakincstárának (*dotōd san, ord san*) 1204 szövege (M-87: 914, A-173: 264, F-181: 26), valamint a Vallásügyi Minisztérium (Šašnī törd tuslagč saidīn yām) 102 szövege (A-9: 102) képet fest a Bogdnak, városának és alárendelt kolostorainak vallási és gazdasági életéről.

Az Erdene Šanjodwīn Yām mandzsu katalógusának minden egyes szövege kolostorokkal, szentélyekkel kapcsolatos. Az 5989 szövegből a mandzsu kori katalógus (M-85) 3563 szöveget, a Bogd xān kori katalógus (A-74) 1633 szöveget, a jelenkori katalógus (SX-179) 793 szöveget tartalmaz. A mandzsu kori szövegek (M-85) 1731–1911 között íródtak az alábbi témákban: kötelezettségek, „robot” (*alba*), szabályok (*dürem xemjē*), termőföldek (*gajar tarialan*), bevételek és kiadások (*orlogo jarlaga*), kölcsönök (*ör awlaga*), megszentelt nyájak (*seterten süreg*, tib. *tše thar*), billogok (*tamga temdeg*), hűbéresek és állatállományaik név, kor, szám szerint listázva, szentek és újjászületések neve, kora, száma, költözéseik Urgába (*xutagt xuwilgādīn ner, nas, tō, ug garal xūrēg nūlgex*), csődörök (*xurdan mor'*), a vallásgyakorlat szükségletei (*šašnī xereglel*), *šaw'* családok (*örx am*), ítéletek és büntetések (*šūgel torgūl'*), adó (*tatwar*), aranybányák, hercegek és alattvalóik vitái, nyilvántartások vezetésének elrendelése, a Bogd üdvözlése, tűzveszély, külföldiek nyilvántartása, iskolák létesítése, kolostorépítés, vámok, költözések, védelem és kereskedelem a fővárosban, jog, határok, áldozati (kő)halmok (*owō*), mongol írásoktatás,

³⁰ Néhány kolostor nevének, helyszínének azonosítása sikertelennek bizonyult.

³¹ A hivatal átalakulásának tanulmányozása további kutatást igényel.

autók megjelenése, kinevezések, hagyatékok, a Dambadarjā és a Daščoinxorlin, valamint több vidéki kolostor, városi *dacan* és *aimag* vagyona.

A katalóguscímekből következtetéseket vonhatunk le a főváros fontosabb eseményeiről, fejlődéséről. Egy 1811-ben írt dokumentum például a *cam* vallási tánc (tib. 'cham[s]) kellékeit tárgyalja (M-85, D-1, xn-48a), melyet ettől az évtől kezdve minden évben megrendeztek a fővárosban. A Bogd tiszteletére mandala felajánlást (*mandal örgöx*) és hosszú életéért imádkozva *Danšüg/Danšig nādam* (tib. *brtan bzhugs*) szertartást és tornajátékokat tartottak évente. 1840-ben meghatározták a főváros szentélyeiben recitált szövegeket és bemutatott áldozatokat, valamint meghatározták a szentélyben tartandó rendet (M-85, D-1, xn-171). Számos szöveg szól olyan lámákról és járandóságukról (*jed*, tib. 'dzed), akik részt vettek az állandó (*toḡtmol xural*) és időszakos szertartásokon (*cagīn xural*) (M-85, D-1, xn-234), például az újévi *Ĵasā Yeröl* (tib. *smon-lam*) szertartáson 1894-ben. A Maitreya szentély megnyitásához befolyt adományok listája is fennmaradt (M-85, D-1, xn-258) (1852–1862). Egy irat szerint az *otogok*nak kellett fedezni a Bogd és számos *dacan* fenntartási költségeit (M-85, D-1, xn-507., 1876), és több lista szól a *dacanok* és más kolostorok bevételeiről és kiadásairól. 1896-ban a városi *dacanok* és *aimagok* lámáit kölcsöneikkel együtt összeírták. A Dambadarjā kolostor felújítását 1907-ben és 1908-ban hirdették meg.

Leporelló formában főként rendeleteket adtak ki. Ezekből megállapítható, hogy 1806-ban például a vallási iskolában való tanulásról, különböző íráskoktatásáról, a Tanjur és más szent könyvek fordításáról, 1807-ben szentek és újjászületések elismeréséről, alamizsnálkodásról, szertartási költségekről rendelkeztek. Hadi szolgálat, lovasposta-szolgálat üzemeltetése (*örtö*), kereskedelem, tolvajlás, gazdasági ügyek, panaszok (*jarga*), kinevezések, adók, apátok trónra ültetése és a Bogd pénzügyi helyzete szintén több irat témája. Egy 1812-es irat például azon lámák nevét tartalmazza, akik a Maitreya-körmenet alkalmával lettek kitüntetve, azaz 1812-ben már volt Maitreya-körmenet Urgában. A Bogdok jobblétre szenderülése után földi maradványaikat sztúpákban helyezték el, majd küldöttség indult az új megtestesülés fogadására. Ezt a 4–8. inkarnációk esetében említik. A katalógus szövegei lámák és szentek Wutaishan 五台山 környékén és Lhászában tett látogatásairól is megemlékeznek (1824), elsősorban az utazás anyagi szükségleteit felróva. 1825-ben elrendelték a kolostorok felújítását, és a városban élő újjászületések összeírását. Egy 1829-es szöveg a *cam* tánc ideje alatti szóváltásokról, verekedésekről, a hegyoldali tűzgyújtás tilalmáról szól. A *cam* tánc szabályait 1875-ben írták le. Az iratokból kiderül, hogy a Bogdok gyakran tettek látogatást az Erdene jū és az Amarbayagalant kolostorokban. 1894-ben elrendelték azok elfogását, akik drágakövekért ástak, hogy azokat értékesítsék. Számos rendelet tiltotta, hogy nők látogassák a *dacanokat* és a lámamegyedeket, valamint, hogy a lámák kereskedjenek és

verekedjenek (1895), ami mutatja a kor erkölcsseit. Több szöveg szól olyan iskolákról, ahol kézművességet, elsősorban szoborfaragást oktattak.

A lámák által követendő szabályokat (*lam narīn dagaj yawax dürem*) többször írásba foglalták, csakúgy mint az iskolák alapítását. Egy 1896-os leporelló a város keleti kolostornegyedbeli (Jün Xürē) lámáinak vitáiról és a Tibetben kitörni készülő háborúról szól. 1902-ben a Bogd elrendelte öccse, az állami jósz tiszteletére a Čoijin lamīn süm szentélyegyüttes felépítését, amihez pénzügyi támogatást kért a kolostoroktól és a lámakerületektől, valamint elrendelte a lámák fogadalmainak megerősítését. 1904-ben meghatározták a nemesek által viselhető ruha színét. 1907-ben elrendelték a szentélyek felújítását és a *gawjīn damjā* (tib. *dga' bcu'i dam-bca'*) filozófiai vizsga letételét, majd 1908-ban összeírták a vadászó lámákat, és többeket figyelmeztettek, hogy gyakrabban jelenjenek meg a szertartásokon. 1909-ben az új szentély névadásáról (Idgā-čoinjinlin, tib. *yid-dga' chos 'dzin gling*) és a *gawjīn damjā* megtartásáról rendelkeztek, majd 1911-ben kérték az *otogokat*, hogy vállaljanak szerepet a gyónási időszakban (*tümen gelengīn xailan*, tib. *khas-len*), és adakozzanak az Avalokitešvara szentély megépítésénél, ami megmenthetné a Bogd szeme világát.

A Bogd xān teokratikus uralma alatt (1911–1921) a hivatal hatásköre bővült. Ezen időszakból 1633 hivatali dokumentum maradt fenn, melyek feltárása további kutatásokat igényel.

A „jelenkor” kétkötetes katalógusának (SX-179) szövegei (793 db) 1921–1938 között íródtak. A kezdeti évek szövegei vallási kérdésekkel, lámákkal, bevételekkel és kiadásokkal, az állatállomány szaporulatával, az alárendelt területekkel, tűzveszéllyel, kinevezésekkel, kolostori renddel, kolostorok építésével és felújításával foglalkoznak. Szobrok, kegytárgyak listái szintén fennmaradtak, valamint a jószágok és tartóik, az *ix šaw'* népessége többször összeírásra került. Az időszakos szolgálatot teljesítők kinevezései és feladatai (*jasānī ēljīn alband sūlgax*), a lovasposta-szolgálat működtetése (*örtō ulā*) szintén több irat témája. Az Erdene Šanjodwīn Yām Bogdnak küldött levelei, kolostorok, *dacanak* és *aimagok* összeírásai (*Šašnī olon süm xīd aimag dacangūdīn ner, tō bürtgel*), magas rangú lámák és nemesek jogköre (*tom lam noyodīn erx xemjē*), vallási gyakorlatok, hegyek, *owōk* tisztelete (*burxan nom бүтэх, үл owō taxix*) szintén a gyűjtemény részei. Mindemellett számos szöveg jelzi a megváltozott politikai helyzetet: így több szöveg szól a külföldiek kérdéséről (*Erdene Šanjodwīn yāmnās gadādīn xariyāt narīn asūdīlār xarilesan barimt bičgūd*), s arról, hogy vallási küldötteket (*šašnī tölölögč*) telepítettek a fontosabb kolostorok közelébe. A város lámáit csaknem minden évben összeírták. Adót vetettek ki a kolostori állatállományra (*süm xīdīn mald alban tatwar onogdūlax tuxai jāwar dürem*), és főként az 1930-as évektől többször összeírták a hadköteles korú lámákat (*cergīn nasnī lam narīg nasnī baidlār yalgarwarlan todorxoilson dans*), akiket megadóztattak, ha nem vonultak be (*cergīn*

nasnī lam narās möngön tatwar xurāsan tuxai bürtgel). Találni kérelmeket lámáktól, akik távozni akartak a szerzetből (*xar boloxīg xüssen jarim lam narīn xolbogdoltoi barimt bičig*). Szabályokat hoztak a kolostori vagyron adóztatásával kapcsolatban (*süm xīdīn mal xöröngöš xurāx tatwarīn tuxai dürem*), és törvény született az állam és egyház szétválasztásáról (*tör šašnī xergīg tusgārlax tuxai xül’ dürmīn xülbar*). Állami iskolák létesítését rendelték el (*Nīslel Xürēnd xūxdūdīg sūlgaj surgax, tanximīn surgül’ baigūlax*), valamint a tolvajlás panaszait is kezelték (*jarga xulgai dērem*). Vámszedés (*gāl’ türēs tatwar torgül’*), vadászat és környezetvédelem (*an agnūr baigalīg xamgālax*), szövetkezeti kereskedelem (*xoršō xudaldā*), vidéki igazgatási irodák alapítása (*nutgīn jaxirgā baigūlax*) is szóba került. Vallási küldötteket küldtek Moszkvába vallási konferenciákra (*šašnī tölölögčig Moskwad bolox šašnī xurald orūlax*), és elrendelték a lámatanoncok mongol ábécére okítását. A 30 *aimag* lámalakosságát szinte évente összeírták (*Ix Xürēnī 30 aimgīn lam narīn bürtgel*).³² Dokumentumok a szövetkezetek (*artyel’*) felállításáról, melyben a lámák a „társadalom számára hasznos munkát” végeztek (*lam narīg nīgmīn ašigtai xödölmört tatan orūlax jorilgōr üildwerīn artyelīg baigūlax*), és a „társadalmi lámák” vagy „békelámák” névsora (*lam narīg nīgmīn lam narīn bürtgel*) szintén fennmaradt. A hadba vonult lámák (*cergīn alband tatagdsan lam jalūcūdīn bürtgel*) és a mongol írást ismerő lámák listája szintén rendelkezésre áll.

A Bogd kincstárainak (*Bogdīn san*) bevételei elsősorban adományokból, szolgálatokból és adókból származtak, melyek a város palotáiból, kerületeiből és kolostoriskoláiból, az Erdene Šanjodwīn Yāmból és az *ix šaw’* kolostorokból és területekből folytak be. A kincstár belső kincstárból (*Dotōd san*) vagy palotakincstárból (*Ordni san*) és külső kincstárból (*Gadād san*), ismert nevén nagy kincstárból vagy főkincstárból állt (*Ix san*). Míg az előbbi a Bogd háztartásának kiadásait fedezte, utóbbi az Erdene Šanjodwīn Yām, a város szentélyeinek és az *ix šaw’* kolostorok működésének költségeit biztosította. A Bogd csordái, ménesei, nyájai, termőterületei a főkincstár bevételeit gyarapították. A legelők többnyire keleten és nyugaton voltak.

A palotakincstárral kapcsolatban a levéltár 914 dokumentumot őriz a mandzsu korból (M-87), 264 dokumentumot a Bogd xān időszakából (A-173) és 26 szöveget a jelenkorból (F-181). Ez utóbbi szövegei 1922–1933 között keletkeztek, s jobbra ingóságokról, jószágszaporulatról szólnak, illetve több forrás említi a Bogd 1924-ben bekövetkezett halála utáni sztúpaemelését. Érdekes, hogy a kincstár a Bogd halála után, egészen 1933-ig fennmaradt. A

³² A lámák összeírásai nemcsak a hadba vonulásnak, adószedésnek, hanem a rangosabbak további sorsának is forrásai lehettek.

főkinctár mandzsu kori katalógusa 8207 szöveget tartalmaz (M-86), míg a Bogd xān idejéből 1030 (A-75), a jelenkorból 206 szöveg maradt ránk (F-180). A mandzsu kori szövegek 1750-től keletkeztek, s többnyire az állatállomány növekedéséről és fogyásáról, bevételekről, kiadásokról szólnak. Számos irat tárgyalja a Bogdok sztúpaszentélyeinek emelését. A jelenkorból 206 szöveg maradt fenn (F-180), melyek 1921–1938 között keletkeztek. 1921-ben étel, tea, tejtermékek, nemez, tűzifa, faszén, jószág, termőföldek, bevételek és kiadások, adóbehajtás, hitelek lettek feljegyezve, s a város kínai lakosait is számba vették. A Bogd hosszú életéért tartott szertartás kapcsán a Bogd és a lámák ellátásához (*manj*, *caw*, tib. *mang ja*, *tsha-ba*) szükséges ételeket írták össze, illetve az *owō* áldozatokat és az adományokat. 1922-ben igazolványt (*ünemlex*) kaptak a *dacanok* és más vallási helyszínek dolgozói. 1924-ben összeírták a főváros vallási helyeit és szobraikat, valamint a kínai kereskedőket és vagyonukat. A Bogd halála után sztúpájának és szentélyének költségeit adományokból kívánták fedezni (*xandiw*) (1924–1925). A kinctárnak a Bogd halála után is voltak jószágai, a palotáinak voltak őrei (*xarül*, *manā manāč*). 1926-ban és 1927-ben listába vették a főkinctár arany, ezüst, korall, gyöngy kincseit és drágaköveit. A kolostorrombolás előtti utolsó évekből az *otogok* és *bagok* által fizetett állami adó (*alban tatwar*), valamint a főkinctár összes bevételének és kiadásának listája maradt fenn (1937, 1938).

A KOLOSTOROK ÖNÁLLÓ KATALÓGUSAI

Míg az Erdene Šanjodwīn Yām szövegei a *dacanokat*, *aimagokat*, *ix šaw'* kolostorokat együtt tárgyalja, számos kolostornak, szentélynek, lámanegyednek önálló katalógusai is vannak, melyekben kizárólag a rájuk vonatkozó forrásokat találjuk. A főváros csaknem összes sárgasüveges szentélyének létezik önálló katalógusa, többnyire mindhárom korból: a keleti kolostornegyed hat központi szentélyéről és 30 lámakerületéről, a Gandan-domb hét szentélyéről, az állami jós szentélyegyütteséről, a Bogd három palotájáról, a világi negyedek egyik vörössüveges szentélyéről, a kínai kereskedőváros kereskedőházáról, panasz hivataláról és három mongol szentélyéről vannak önálló forrásaink. Alább ezen 51 fővárosi szentély, két kínai épület, 19 *ix šaw'* kolostor és tíz vidéki kolostor megmaradt szövegeinek száma következik katalógusaik alapján.³³

Urga keleti kolostornegyedével kapcsolatban a levéltár 113 katalógusnyi szöveget őriz. E 113 katalógus a hat központi szentély, a kinctár, a böjt-

³³ A fővárosi szentélyek, lámakerületek neve tibeti megfelelőjének feltüntetését mellőzöm, azok a már hivatkozott kolostorfővárosról szóló művekben hozzáférhetők.

gyakorlat és a 30 *aimag* katalógusait jelenti. Míg a főszentély (Cogöin) és alárendelt szertartásainak működéséről 771 szöveg szól (M-98: 461, A-76: 110, X-182: 200), a Bogd Sárga palotájának udvarán álló Dečingalaw szentélyről 64 szöveg áll rendelkezésre (M-207: 6, A-230: 1, SX-185: 39; SX-228: 18). A városrész orvosi iskolájáról (Emč narīn dacan vagy Manba dacan) 693 szöveg (M-95: 581, A-85: 66, A-220: 1, X: 193: 45), tantraiskolájáról (Ĵūd dacan vagy Puncogšaddüwlin) 515 szöveg (M-91: 313, M-216: 2, A-83: 98, F-184: 102), csillagászati iskolájáról (Jurxain dacan) 267 szöveg szól (M-92: 201, A-86: 37, X-191: 29). Maitreya hatalmas szobrának szentélyéről (Maidarīn dacan) 316 szöveg áll rendelkezésre (M-94: 282, A-87: 61, SX-190: 34), míg a kolostornegyed főkincstáról (Ĵūn xürēnī ix ĵas) egy önálló szöveg (A-229: 1), a böjtgyakorlat szertartásairól pedig (*Mönx Nügnei xural*, tib. *smjung-gnas*) 85 szöveg szól (F-183: 85).

Ami a kolostornegyed központi szentélyeit körülölelő 30 lámakerületet illeti, Šütēnī aimag katalógusai 1754 tétel címét említik (M-121: 1406, A-89: 249, X: 203: 99). Šütēnī aimag iratainak száma a többi kerületét messze felülmúlja, mivel az egyik legrégebbi és legnépesebb kerület volt. A keleti kolostornegyed délnyugati részén feküdt, a többi negyed pedig ettől kezdve \cap alakban, Örlüdü aimaggal bezárólag. A Šütēnī aimag után következő (Daš)Dondowlin(gīn) aimag katalógusai 24 tételt tartalmaznak (M-103: 11, A-176: 2, SX: 222: 11), Ĵadarīn/Ĵiddarīn aimag katalógusai 230 tételt (M-107: 142, A-93: 35, X: 201: 53), (Daš)Toisamlin aimag katalógusai 210 tételt (M-116: 116, A-90: 47, SX: 216: 47). Düinxorīn aimag 35 tételt (M-105: 13, A-91: 4, SX: 210: 18), Cecen/Secen toinī aimag katalógusai 335 tételt (M-119: 285, A-92: 67 (?), X-206: 50), Amdügīn/Andū narīn aimag katalógusai 352 tételt (M-99: 262, A-94: 37, X-202: 53), (Daš)Dandarlin aimag katalógusai 155 tételt (M-101: 49, A-95: 62, SX-220: 44), (Maxa)Mayāgīn aimag 46 tételt (M-174: 7, A-96: 13, SX-213: 26), Ĵasīn aimag, másnéven Puncogtegčenlin aimag 200 tételt (M-106: 152, A-97: 29, SX-215: 19), Nomčīn aimag 137 tételt (M-114: 105, A-98: 8, X: 207: 24), Sangain aimag gyűjteménye 319 tételt (M-115: 195, A-99: 42, X-205: 82), Jōgoin aimag katalógusai 324 szöveget (M-109: 170, A-100: 86, SX-209: 68), Dugarīn aimag katalógusai 307 szöveget (M-104: 156, A-101: 57, X-208: 94), Čoinxorlin aimag katalógusai 45 szöveget (M-120: 10, A-102: 12, SX-225: 23), Mergen xambīn aimag katalógusai 165 szöveget (M-112: 120, A-103: 24, SX-218: 21), Bijiyāgīn aimag katalógusai 28 szöveget (mandzsu korból nincs szövege, A-104: 5, X-198: 23), Xūxen noyonī aimag katalógusai 206 szöveget (M-118: 115, A-105: 64, SX-221: 27), Darxan emčīn aimag katalógusai 191 szöveget (M-102: 159, A-106: 13, SX-214: 19), Erxem toinī aimag katalógusai 473 szöveget (M-123: 388, A-107: 34, SX-227: 51), Erdene secen noyonī aimag, illetve a későbbi Ex daginīn aimag katalógusai 196 szöveget (M-124: 45, A-108: 66, SX-226: 85), Wangain aimag

katalógusai 91 tételt (M-100: 57, A-109: 12, X- 200: 22), Erdene xuwilgānī aimag katalógusai 295 tételt (M-122: 224, A-110: 26, SX- 223: 45), Bargīn aimag katalógusai 75 tételt (M-171: 6, A-111: 5, X-199: 64), Namdollin aimag katalógusai 257 szöveget (M-113: 179, A-112: 37, SX-212: 41), Bandidīn aimag katalógusai 20 szöveget (M-173: 2, A-174: 2, X-197: 16), Ĵamiyānsüngīn vagy Čoyonsüngīn aimag katalógusai 175 szöveget (M-108: 134, A-113: 8, SX-211: 33), Lam narīn aimag katalógusai 252 szöveget (M-110: 141, A-115: 59, X-204: 52), Mergen nomon xanī aimag katalógusai 130 szöveget (M-111: 71, A-114: 18, SX-219: 41), Örlūdīn aimag katalógusai 15 szöveget (M-117: 2, A-175: 2, SX-224: 11) említenek.³⁴

A nyugati lámanegyed, vagyis a Gandan-domb szentélyeiről kb. 1800 szöveg szól. A főszentély, a Gandantegčenlin süm kevés, szám szerint tizenegy szövegével szemben (A-228: 2, X-196: 9) a kolostoriskolákról számos önálló szöveg tesz említést. A három filozófiai iskola közül a Daščoimbel dacanról 1233 (M-90: 907, A-79: 129, X-192: 197), a Gūngāčoilin dacanról 882 (M-89: 527, A-78: 198, SX-188: 157), míg az 1911-ben épült Idgāčoinjinlin dacanról 203 szöveg íródott (M-96: 11, A-80: 57, SX-189: 135). A Lamrim dacanról 239 szöveg szól (M-93: 172, A-82: 37, SX-186: 30), a Badamyogo dacanról 120 (M-88: 55, A-84: 19, SX-187: 46), a Migjid Ĵanraisegīn dacanról 122 (A-81: 84, X-194: 38) szöveg címében találunk említést.

Az állami jős szentélyegyütteséről (Čoijin lamīn süm) körülbelül három önálló szöveg szól (M-210: 2, A-177: 1, 233: ?).

A Bogd palotáiról 51 önálló szöveg létezik: a Fehér Palotáról (Gūngādejidlin süm) 16 (M-208: 4, A-166: 12), a Pandelin sümről 10 szöveg szól a mandzsu korból (M-211: 10), a Zöld palotáról (Šarawpeljelin süm) 25 önálló szöveget találni (A-224: 4, SX-230: 21).

A világi negyedek szentélyeiről nincs sok adat, hisz ezeket a város sárgasüveges vallási vezetősége nem ismerte el. Mindazonáltal a Ĵagarmolom által vezetett tantrikus (*jod*, tib. *gcod*) szentély működéséről és vagyontárgyairól mégis fennmaradt 15 szöveg a Bogd xān időszakából (A-77: 15). A katalógus a szentélyt Čoijindečinsümbürilīn xuralként említi, ám az idős szerzetesek Dečīnčoilintawšisünbrellinként emlékeznek rá.

A kínai negyedekről számos kínai forrás és 265 (gyakran tibeti betűvel írt) mongol forrás maradt fenn. Ezek elsősorban a kínai kereskedőváros, a Maimāčēn (kínai: Maimaicheng 買賣城) falain kívül található mongol szentélyekről szólnak: a Dašsamdanlin dacan katalógusaiban 171 cím található (M-97:

³⁴ Emellett Erdene xambīn aimag modern kori katalógusa (SX-217) 11 szöveget tartalmaz. E lámanegyed azonosítása további kutatásokat igényel. A szövegek száma a 2009-es katalógusok adatait tükrözik.

139, A-88: 23, X-195: 9), illetve a négy mongol negyed közül Dejüdin aimag Bogd xān kori katalógusa 9 szöveget (A-117: 9), Dagdanlin aimag katalógusa 10 (A-116: 10) szöveget tartalmaz. A másik két kerület, Puncoglin aimag és Čoinxorlin aimag nincs említve. A kínai szentélyekről nem maradt fenn mongol forrás. Egyetlen szöveg szól a főváros és a kínai kereskedőváros kereskedőnépét irányító hivatalról (A-145: 1) és 74 az egyik kínai kereskedőházról, a Dāšinxügīn pūsról (kínai: *puzi* 鋪子, M-219: 74).

A fővárosi szentélyeken kívül az *ix šaw'* kolostorok is a Bogd irányítása alá tartoztak. A város körüli három *ix šaw'* kolostor önálló katalógusaiban a Daščoinxorlin xīd, más néven Buyan yerölt süm 30 szövege (M-132: 12, A-222: 8, SX-237: 10), a Šaddüwlin xīd 28 szövege (M-137: 5, SX-229: 23) és a Dambadarjālin, másnéven Šašnīg badrūlagč xīd 145 szövege szerepel (M-130: 94, A-121: 7, SX-232: 40, SX-240: 4). E három kolostorról összesen tehát 203 önálló szöveg maradt fenn.

A távolabb eső *ix šaw'* kolostorokról csupán néhány önálló szöveg szól. A modern korról kevés az adat, mindössze három kolostor esetében találni (Erdene jū, Amarbayasgalant és Öljī xutag nom delgerülex Daščoinxorlin lamīn xürē, mely talán a Manjširīn xīd). A Buyanīg jalbiragč Manjširīn xīd kolostorról több mint 185 önálló szöveg maradt fenn (M-133: 166, A-123: 19, 238: ?). Mongólia első kolostora, az Erdene jū xīd esetében több mint 47 szöveg áll rendelkezésre; (M-125: 36, A-118: 11, 234: ?), az Öndör gegēn Janabajar által alapított Nyugati kolostorvárosról (Barūn xürē) 31 (M-126: 24, A-119: 7), illetve annak vezetőjének kolostoráról (Barūn xürēnī Noyon lamīn xīd) 11 szöveg (M-127: 11), a Bogdok nyári kolostorának számító Amarbayasgalant kolostorról több mint 54 (M-128: 47, A-120: 7, 235: ?), a Xerlen partján álló Šaddüwdarjālin Keleti kolostorvárosról (Xerlengīn Šaddüwdarjālin Jūn xürē) 8 szöveg (M-129: 8), a Bileg öljīt Berēwen xīd esetében 23 szöveg (M-131: 17, A-124: 6), az Öršölīng soyogč Ninjdoibin xürē kolostorvárosról 16 szöveg (M-134: 16). Fennmaradt továbbá több mint 370 szöveg az Öljī xutag nom delgerülex Daščoinxorlin lamīn xürē (M-135: 355, A-125: 127, 236: ?, Manjširīn xīd), nyolc szöveg a Damčoiijürmedlin Xūxen xutagtīn xürē (M-136: 8), 102 szöveg a Čültem-Ĵančiwlingīn Rašanī xīd (M-138: 86, A-122: 16), kilenc szöveg az Öglögīg badrūsan Dašdarjālin Dar' exīn xürē (M-139: 9) és néhány szöveg a Gandančoiilin Erdene nomon xambīn xürē (M-140: 3), a Darjčoiilin süm (M-141: 5), a Bod' ix amgalant süm (A-126: 4) és a Tüwendlin süm életéről (A-127: 5).

Mongólia többi vidéki kolostora és gyülekezete nem tartozott a Bogd és így az Erdene Šanjodwīn Yām irányítása alá, ezért ezekről alig van a levéltárban adat. A négy halha megye közül Tüšet xan aimag egyetlen kolostoráról maradt fenn szöveg a mandzsu korból (Puncagdaščoinxorlin xural, M-212: 1). Sain noyon xan aimag négy jeles kolostoráról, kolostorvárosáról szintén maradtak

fenn önálló szövegek a Bogd xān uralmának időszakából: Dašpuncaglin xīd (A-151: 5), Jaya bandid xutagtīn šaw' (A-171: 4) és néhány szöveg a Čin süjigt és Šiwā širēt xutagt által vezetett kolostorokról. Secen xan aimag négy kolostoráról található néhány szöveg, így a mandzsu korból egy szöveg a Dečinl-xündewlin xuralról (M-213: 1), két szöveg a Dašpuncoglin xīd kolostorról (M-215: 2), két szöveg a Čoimpilin xuralról (M-217: 2) és öt szöveg a Čoirīn dacanról (A-223: 5). A Xurđan dayānč xuwilgān igazgatása alá tartozó (xariyāt) Daščoimpilen xīd két szövege szintén megmaradt (M-206: 2), valamint egy mandzsu kori térképgyűjtemény is a kutatók rendelkezésére áll (*Gaj-rīn jurgīn cuġlūlga*, M-167: 262).³⁵ A többi mintegy 900 kolostorról és gyülekezetről egyáltalán nem, vagy csak szórványosan találni adatot a levéltárban a régi zászlóalj (*xošū*) felosztás alapján.

AZ ÖNÁLLÓ SZÖVEGEK TARTALMA

Az önálló katalógusok szövegcímeit vizsgálva mindhárom korból előkerülnek a városirányítás katalógusaiból ismert témák. Elsősorban a mandzsu korból (1691–1911) és az autonómia időszakából (1911–1921) sok a jószágszaporulatot, bevételeket, kiadásokat, szertartási szükségleteket ismertető szöveg. Érdekesebbek az 1921 után keletkezett szövegek, melyek sajtóságait szinte évekre bontva látni. 1921-ben egy új kifejezés, az *ordon ergex* ('a palota körjárása', *ordnīg ergelt* 'puccs') kifejezés tűnt fel a Gūngāčoilin, a Daščoimbel, a Zöld palota és más paloták kapcsán. Még 1923-ban is neveztek ki embereket e szolgálatra (*ordon ergex ēljīn alba*), valószínűleg azért, hogy őrizzék a Zöld palotát és a Bogd többi palotáját (*Golīn sūm jereg ordīg ergex xūmūsīg tomilon nersīn dans*). 1921-ből származnak iratok, melyek a Gamin (a Guomindang 國民黨 serege) és a fehérgárdista Ungern von Sternberg báró rablásaira figyelmetlennek,³⁶ illetve annak megelőzésének lehetőségeit tárgyalják. Más szövegek modern iskolák alapításáról, a mongol ábécé tanulásáról, az elítéltek étkeztetéséről szólnak. 1922-ben katonai vezetők és hivatalnokok kinevezése és felmentése, állatkórház létesítése az új téma. Bár az 1920-as évek elején szinte minden kínait kiűztek az országból, 1924-ben mégis összeírták a városban maradt kínai lakosságot. Ungern báró vérengzéseinek áldozatait és a vagyonsz-

³⁵ Egyéb kolostorokról szóló forrást a gyűjteményben nem találtam, bár a fővárosban székelő mandzsu ambánok (M-1) és a fővárosi *aimag* képviseltek katalógusai (Tüšet xan aimag, M-11, Secen xan aimag, M-33, Sain noyon xan aimag, M-60) tartalmazhatnak még adatot. Az egyes *aimagok* kolostori nyilvántartásainak nincs nyoma. 1931-ben az *aimagok* neve megváltozott, így további kutatások során talán nyomukra lehet találni.

³⁶ Ungern báró tevékenységéről lásd Bawden 1968: 231–237.

teségeket 1925-ben írták össze, és ugyanebben az évben került sor első ízben a 18-45 év közötti férfilakosság megszámlálására is. Egy irat a szentpétervári buddhista kolostor működését tárgyalja. Szintén 1925-ben merült fel a Bogd xān újjászületésének kérdése. 1927-ből fennmaradt a lámák és a Tibetbe küldött mongol nagykövet, L. Gombo-Idšin (1862–1930) levelezése, s több dokumentum a moszkvai vallási konferencián való részvételről. Ugyanebben az évben a főszentély leégett és aszály sújtotta az országot.

1928-ban a főváros összes lámakerületének lámáit összeírták. Egy 1929-es rendelet elrendelte, hogy tegyék egyértelművé a főapát (itt *yonjon xamba*, tib. *yongs-'dzin mkhan-po*), a főszemélyzet (*soiwon*, tib. *gsol-dpon*) és a magas rangú, vallásvezetéshez tartozó lámák nemzetiségi hovatartozását (többségük tibeti volt). 1930-ban a főapátot (*xamba nomon xan*) felmentették tisztségéből.³⁷ Iskolák alakultak, ahol mongol írást tanítottak, valamint visszarendelték a városba azokat a lámákat, akik vidékre mentek. A vallásvezetés (*šašnī jaxirgā*) küldött egy levelet a Gandan és a keleti kolostornegyed alsó és középosztálybeli lámáinak. Mint azt a források jelzik 1930-ban és 1931-ben számos *dacan* és szentély nem tudta befizetni a kivetett adót (*negdsen tatwar*). 1931-ben a Dečingalaw szentélyt öt másik szentéllyel együtt megadóztatták, s a pénzt bankban helyezték el (*bankand tušasan möngö*). 1930-ban az *aimagok* jószágainak nagy része termelőszövetkezetek tulajdonába került (*aimgīn mal sürgīg artyel'd xariulgasan*).

1932-ben a szovjet elnyomás néhány évre enyhült. Egy 1933-as irat a lámakerületek és szentélyek lámáinak számát tartalmazza, míg egy másik arról szól, hogy a külföldiek kapjanak útlevelet. A vallásvezetéshez számos kérelem érkezett, melyben fiatalok rendbe való felvételüket kérték. 1934-ben adót vetettek ki azokra, akik bár hadkötelesek voltak (*cergīn tatwar*), nem akartak bevonulni. 1935-ből fennmaradt Ex Daginīn aimag, Dondowlin, Namdollin és más *aimagok* új novíciusainak a vallásvezetés által összeírt listája, valamint ebből az évből származik egy írógéppel írt dokumentum, mely a lámák szövetkezeti munkavállalásának szabályairól szól (*dürem*). 1935-ből származik egy előterjesztés (*bülgem*) arra nézve, hogy a Keleti kolostornegyed és a Gandan lámái a mongol írás elsajátítására tanulóköröket hozzanak létre. Számos felmentési dokumentum (*čölōnī xūdas*) maradt fenn, mely egyértelművé teszi a lámák szerzetből való távozási „óhaját”. A Gandan szervezeti felépítésének irata is 1935-ből való.

³⁷ E dokumentum tanulmányozása rendkívül fontos, hisz Serēter (1999: 108) és egyéb források egybeeső állítása szerint az utolsó *xamba nomon xan* az 1920-as évek elejétől 1937-ig töltötte be tisztségét.

1936-ban a Gandan és a Keleti kolostornegyed minden egyes gazdasági hivatalának bevételét és kiadását összeírták kérdőív alapján. Két dokumentum szól lámákról, akik elhagyták a negyedüket és vidékre mentek, hogy világivá váljanak (*čölō awax*, 1936-9, 1937-5), ami mutatja, hogy a lámák megkezdték a menekülést a tisztogatás előtt.

1937-ből többek között fennmaradt a kolostoriskolák 45 év alatti és feletti lámáinak névsora, a szerzetesrendből távozott lámák névsora, a vidékre menekült lámák névsora, egy különböző *aimagok* novíciusainak iskolába küldéséről szóló irat, hadiszolgálatba állt lámák és fiatalok névsora, szövetkezeti szerződés (*lam narīn artyel'*) és dokumentumok a rendből kivált lámák szövetkezeti foglalkoztatásáról (*Lam narīn artyelīn gerē xar bolson lam narīg aji llūlax*). Egy rendelet a lámák adójának behajtási szabályait fektette le. Szintén 1937-ből maradtak fenn az egész levéltár vallási szempontból legértékesebb forrásai, a mintegy harminc szentély ötszáz állandó tibeti szertartásának neveit tartalmazó dokumentumok.

Az utolsó, 1938-as esztendőből az alábbi iratok fontosak: a város 30 láma-kerületében élő lámák névsora, a rendből távozott lámák névsora, kegytárgyak és egyéb vagyontárgyak összeírása, rangos és rangnélküli lámák listája, a szövetkezetnél (*negdel*) dolgozó lámák listája, valamint egy írókörrel kapcsolatos dokumentum (*bičig üsgīn bülgem*), mely a vallási vezetőség mellett alakult. Az utolsó évekből számos szöveg említi a *medēčin* (szakértő) és *ardīn tölōlögčīn* (népi küldött) kifejezéseket. A Nemzeti Levéltár nem tartalmaz határozatokat, dokumentumokat a kolostorok lerombolásáról, a lámák kivégzéséről; ezeket valószínűleg a MAXN és a TYEG gyűjteményei, orosz levéltárak őrzik.

AZ 1920–1930-AS ÉVEK FOLYÓIRATAINAK GYŰJTEMÉNYE

Mongóliában a 20. századig nem létezett újságírás. A Nemzeti Levéltár régi anyaga a következő:³⁸ *Šü-We Bengīn ödrīn setgūl* (Šü-We Ben[g] Napilapja, 1911), *Mongolīn sonin bičig* (Mongólia Lapja, 1911–1918), *Nīslel xürēnī sonin bičig* (A Nīslel Xürē lapja, 1915–1919), *Mongolīn ünēn* (Mongólia Igaza, 1920, 1921), *Uria* (Hívó Szó, 1921, 1922), *Xurāngui setgūl* (Rövid Folyóirat, 1922, 1923), *Byulleten', Mon. Gel. Aģentwa „Monta”* (1923), *Šine baidal* (*Buriad Mongolīn sonin*) (Új Állapotok, burját lap, 1922–1925), *Jarya* (1923), *Nīslelīn šine sonin* (A Főváros Új Lapja, 1923), *Manai ünēn* (*Xuw'sgalt Jalūčūdīn tōw xorōnōs*) (A Mi Igazunk, a forradalmi ifjúság lapja, 1924), *Urginskaya gajeta* (1924), *Ardīn cereg* (Néphadsereg, 1924–), *Ardīn erx* (A

³⁸ A katalógus a folyóiratok cirill neveit tartalmazza, ezért azok írott mongol alakját jelen esetben nem tüntetem fel.

Nép Joga, 1924–), *Uijwestuya Ulan-Bator xoto* (1924–27), *Ödrin sonin* (Napi Lap, 1929–), *Ulān cergin soyoln jam* (A Vörös Hadsereg Kulturális Útja, 1929–), *Ulānbatar xotin medē* (Ulánbátor Város Hírei, 1930–), *Jalūčūdīn ünēn* (A Fiatalok Igaza, 1930–), *Ulān od* (Vörös Csillag, 1930–), *Ardin ündesnī erx* (A Nép Alapjoga, 1932–), *Ajilēnī jam* (A Munkás Útja, 1937–). A Mongol Nemzeti Levéltáron kívül a Nemzeti Könyvtár és a MAXN levéltára is jelentős folyóirat-gyűjteménnyel rendelkezik. E folyóiratok többsége szovjet mintára íródott és világi témákat tartalmaz. Az 1937–1938-ban megjelent Lámák Folyóirata (*Lam narin setgūl*) tibeti és mongol írással, mongol nyelven íródott propaganda-folyóirat volt.

A TIBETI GYŰJTEMÉNY

A levéltár csekély tibeti gyűjteménye (*Töwd nom sudar, barimt bičgīn cuglūlga*) közel 250 műből áll. Az első katalógus 72 könyve között tibetiül írt vallási műveket találunk, így szútrákat, szótárakat, mutatókat. A második katalógus kb. 172 művet sorol fel, melyek „világibb” témákban, tibeti betűvel, de többnyire mongol nyelven íródtak. Egy 1927-es dokumentum a Gomboidšin és Cewegdorj halha nemes tibeti Drepung kolostori Gomang dacangban (tib. sgomang grwa-tshang) tett látogatásakor a kolostorvezetőnek felajánlott áldozatokról szól, de találunk egyéb magas rangú lámáknak átadott pénz, áldozati selyemkendő, vörös posztóköntös, rőfnyi selyem és egyéb javakról szóló adománylistákat is. A katalógus szövegeinek fontos témája a kolostorfővárosban élő tibetiek és mongolok viszonya, például az adósságokon (*ör*) való vitájuk. Mivel a fővárosban élő tibetiek kereskedelemről, azaz kegytárgyak, posztó és dohány eladásából vagyonna tettek szert, sokszor kölcsönöztek a mongoloknak. E tibeti árucikkek a mongol vallás fejlődésére nézve kedvezőek voltak, hisz például a Bogd mellett tevékenykedő *soiwon*(ok) Tibetből rendelt gyógyszereket árusítottak, a *Tanjur* kötetait akarták a mongoloknak meghozatni, valamint a filozófiai iskola segédszövegei nyomódúcainak érkezését sürgették. Egy irat tibetiek építkezési szándékáról szól. E szövegek mellett e katalógus és az önálló katalógusok is őriznek néhány olyan listát, amelyet mongol nyelven, de tibeti írással jegyeztek le a kincstárnokok az állatállomány, a bevételek és kiadások, a kolostori teavagyon és kölcsönök, a kegytárgyak és egyéb áldozati kellékek tárgyában.

RÉGI FÉNYKÉPEK GYŰJTEMÉNYE

Noha néhány könyv közöl fotókat régi mongol kolostorokról (Ščepetil'nikov, Maidar, Cültem, Pālsi, Forbáth, Serēter, Dašnyam)³⁹ és vallási eseményekről (Cültem),⁴⁰ az ulánbátori Film- és Audiovizuális Archívum⁴¹ kiadatlan gyűjteményének hat katalóguskártyákat tartalmazó doboza (92, 93, 95, 96, 163, 21) mintegy ezer vallási tárgyú felvételt őriz, s más dobozokban is találni vallási tárgyú képeket.⁴² A régi képeket elsősorban külföldi utazók (Shultz, Albert Kahn, S. Pālsi, A. M. Pozneev, J. Geleta, stb.) örökítettek meg a 19. század végén és a 20. század elején. A hat doboz katalóguskártyái az eredeti kép kicsinyített mását és több esetben rövid leírását tartalmazzák (pl. Tārā szentély, Maitreya-körmenet, *cam* tánc), ám a kép készítője, forrása, keletkezési éve, pontos helye (*aimag*)⁴³ csupán néhány esetben van feltüntetve. A képgyűjteménynek nincs katalógusa, csak katalóguskártyái.

A vallási gyűjtemény (*Šašnī xolbogdolti matyerial*) katalóguskártyái két dobozba vannak rendezve, s többnyire régi kolostorokat, szentélyeket ábrázolnak: a 92-es doboz 308 képet, a 93-as doboz 325 képet tartalmaz. A 92-es doboz 308 képe (K23612–K23920) 16 kolostornévhez van rendezve. Első a fővárostól északra fekvő Daščoinxorlin xīd (Ulānbātar, K23612–K23637), bár rögtön az első fotó inkább a kínai városrészezt emlékeztet. Ezután sorban következik a Bēsīn xūrē (Bayanxongor aimag?, K23638[?]-K23642), majd az Ongīn golīn xūrē felirat alá tartozó, az Ongīn gol partján álló három kolostor (Xošū xīd, Bragri lamīn xīd, Xutagtīn xīd) fotói (Dundgow' aimag, K23643–K23650), a Mörön(gīn) xūrē (Xöwsgöl aimag, K23651–K23654), illetve a Berēwen xīd (Xentī aimag, K23655–K23666), majd az Amarbayasgalant xīd (Selenge aimag, K23667–K23676) több-kevesebb fotója. Az egykori kolostorfőváros itt Dā Xūrē néven szerepel, s néhány tucat képe látható (Ulānbātar, K23677–K23712). A Jayaīn xūrē (Arxangai aimag, K23713–K23735), a Xerlen-parti Jūn xūrē (Tōw aimag, K23736–K23739), a Baišintīn xūrē/xīd (Jawxan aimag, K23740–K23755), a Daičīn wangīn xūrē (Bulgan aimag, K23756–K23764), a Dūregč wangīn xūrē (Baišint) (Xöwsgöl aimag, K23765–

³⁹ Ščepetil'nikov 1960; Maidar 1972; Cültem 1988; Halen 1982; Forbáth 1934; Dašnyam et al. 1999.

⁴⁰ Cültem 1989.

⁴¹ A gyűjtemény képeiről lehet felvételt készíteni.

⁴² Bár a dobozokat 2011-ben átszámolták, a tartalmuk alapján az alábbi lista továbbra is használható. További régi fotókat a Mongol Tudományos Akadémia Fotótárában és magángyűjteményekben lehet találni. A Mongol Nemzeti Múzeum körülbelül 40 képet őriz, valamint néhány az Ulānbātar Várostartörténeti Múzeumban is látható.

⁴³ Az ismert kolostorok mai helyét alább jelzem (aimag), ám némának az azonosítása további kutatásokat igényel.

K23771), a ǰalxanjīn xūrē (Xöwsgöl aimag, K23772–K23775), a fővárostól nyolc kilométerre fekvő Dambadarǰa xīd (Ulānbātar, K23777–K23791), illetve a Töwxön xīd elvonulóhely (Öwörxangai aimag, K23792–K23805) felvételei után a kolostorfővárostól délre található híres Manǰsir xīd (Töw aimag, K23806–K23920) több mint száz fotója látható köztük számos, a kolostor *cam* táncát mutató képpel, valamint az egykor a Bogd xan ül csúcsán, a Cecē gūn tetején álló szentély felvételével (K-23846).

A 93-as doboz 325 képe (K23921–K24246) 13 név alá van rendezve. A fővárosi Čoijin lamīn sūm több mint negyven képe (Ulānbātar, K23921–K23967), majd a Jūn Čoir három felvétele után (Gow'-Süंबर aimag, K23968–K23970), kínai szentélyek (*Xyatad sūm*) felirattal ulānbátori kínai stílusban épült szentélyek képei következnek (K23971–K23987). A Gow' gurwan saixan (Ömnögow'?, K23988–23994), illetve a Yūn bēsīn xūrē (Bayanxongor aimag, K23995–K23996) bemutatása után az ulānbátori Sárga palota és az azt körülölelő Keleti kolostornegyed (Šar ord / Jūn xūrē, Ulānbātar, K23997–K24101) több mint száz felvétele következik. Mongólia első kolostora, az Erdene jū és az ottani *cam* tánc néhány felvétele szintén örökül maradt (Öwörxangai aimag, K24102–K24213), csakúgy, mint a Jūn lamīn xūrē (? , K24214–K24216), a Barūn xūrē (valójában nem a Barūn xūrē, hanem az Erdene jū melletti, Orhon folyóparti Jūgīn lamīn xīd látható rajta, Öwörxangai aimag, K24217–K24222) és az Ix Tamirīn xūrē képei (Arxangai aimag, K24223–K24225). Az ulānbátori Gandantegčenlin xīd néhány felvétele után (Ulānbātar, K24226–K24240), a vidéki Dašsündüilin xīd (Xentī aimag, K24241–K24243) és Döčīn xīd (Ömnögow' aimag, K24244–K24246) fotói következnek.

A 95-ös doboz 262 felvétele (24639–24897) elsősorban vallási eseményeket, vallási tárgyakat mutat, így a Daščoinxorlin kolostor *cam* táncát, a Keleti kolostornegyed *cam* táncát és Maitreya körmenetét, de látható itt Geser szobra, sztúpák, vallási iskolák épületei, lámák és tantrikus gyakorlók képei, vallásos ájtatosság kifejezői is.

A 96-os doboz (24898–25020) számos 20. század eleji vallási és világi előljáró portréját, képét őrzi, mint például Manǰsir xutagt, Xūxen xutagt, Dilow xutagt, de látható rajtuk *joč* tantrikus gyakorlat, valamint kihelyezett holttestek csontvázai is.

A 163-as katalógusban (44662–45030) található néhány fotó, mely a rendszerváltáskori vallási újrakedést mutatja, így lámákat és összegyűlt helyieket a Manǰsir, az Erdene jū, az Amarbaysagalant kolostornál, Cecerlegben és a Čoijin lamīn sūm előtt. Látható még többek között a Gandan lámáinak apátválasztásról szóló szavazása és néhány *owō* képe.

A 21-es katalógus (2432–2882) Ulánbátor építészetét mutatja be 1930-tól 1950-ig (*Baišin barilga, Ulānbātar, 1930–1950*). A kártyák közt elvéve találni fotót a város régi épületeiről.⁴⁴

A hat katalógus kártyái alapján elmondható, hogy a Film- és Audiovizuális Archívum legalább 900–1000 vallási tárgyú felvételt őriz. Számos kártyán nincs felirat, s ahol van, több esetben téves (például a kínai szentélyek esetében), sőt a kolostorok képeinél az is megesik, hogy rossz nevet írtak rá (például Barūn xürē a Jūgīn lamīn xīd helyett). A vallási gyűjteménynek nevezett két doboz (92 és 93) 633 régi felvétele 29 névhez van rendelve, melyből 28 kolostori név, egy pedig a kínai szentélyeket jelöli. E két katalógus a régi fővárosról 215 felvételt őriz: míg a 92-es doboz Dā Xürē néven 35 képet tartalmaz, a 93-as doboz Šar ord / Jūn Xürē néven 104 képet közöl. Külön szerepel az állami jós szentélyének (Čoijin lamīn süm) 46 felvétele, a kínai szentélyek 16 képe, a Gandantegčenlin kolostor 14 felvétele. A főváros közelében álló Dambadarjā kolostorról 14, míg a lerombolt Daščoinxorlin kolostorról 25 kép áll rendelkezésre. A Daščoinxorlin kolostor és a főváros *cam* táncáról, egyéb vallási tárgyú eseményeiről és Mongólia vallásos művészetének emlékeiről a 95-ös katalógusban találunk 262 régi felvételt, míg az előljárók, lámák és világiak régi, egész alakos fotóit a 96-os doboz tartalmazza. A 163-as dobozban új, többnyire 1989 utáni felvételeket találunk, míg a 21-es katalógus jobbára a szovjet típusú építészet remekeit mutatja az 1930-as évektől. A régi fotókat tartalmazó négy katalógus újbóli rendezését, pontosítását és kiadását lámák, kutatók és egykori kortársak emlékei segíthetnék.

ÖSSZEFOGLALÁS

Öndör gegēn Janabajar 17. századi beiktatásától az 1930-as évek végéig szinte minden dokumentumnak köze volt a buddhista valláshoz, kolostorokhoz. Bár 1938-ban a tibeti szent könyvek többségét elégették, az Erdene Šanjodwīn Yām, számos fővárosi és néhány vidéki kolostor mongolul írt gazdasági iratai megmaradtak. A Nemzeti Levéltár vallási anyaga a 20. századi folyóirat-gyűjtemény, kevés tibeti anyag és számos régi fotó mellett körülbelül 200 katalógus mintegy 15000 kéziratát jelenti, melyek közül alig néhányat publikáltak. Ma, amikor ismét szabadon lehet a mongol történelemmel, a régi idők kolostoraival és a lámák sorsával foglalkozni, e dokumentumok tanulmányozása elkerülhetetlen. Az utóbbi években több UNESCO projekt indult, mely megőrzésüket, digitalizálásukat célozza.

⁴⁴ Például: 2438 – Usnī gudamj, 2708a / H-50377 – Troicīn süm.

HIVATKOZOTT SZAKIRODALOM

- A Mongol Nemzeti Levéltár katalógusai.
- Banjragč, Č. – Sainxū, B. 2004. *Mongol xürē xīdīn tūx* (emxtgel) [Mongol kolostorok története]. Ulānbātar.
- Bawden, Charles Roskelley 1968). *The Modern History of Mongolia*. London: Weidenfeld and Nicolson.
- Cültem, Nyam-Osor. 1988. *Mongolian Architecture*. Ulānbātar: State Publishing House.
- Cültem, Nyam-Osor. 1989. *Mongolian Sculpture*. Ulānbātar: State Publishing House.
- Čülünbātar, Luwsanjaw 2005. *Šanjadwīn yām yū xīj baiw*. [Mi volt a Šanjadwīn Yām feladata?]. Ulānbātar: Mongol Ulsīn Ix Surgūl', Mongol Xel Soyolī Surgūl'.
- Dašdawā, Č. – Kozlov, V. P. (szerk.) 1996. *Komintern ba Mongol /Barimtīn emxtgel/*. [A KomIntern és Mongólia. Dokumentum-gyűjtemény]. Ulānbātar: Mongol ulsīn arxiwīn xereg erxlex gajar, Orosīn törīn arxiwīn alba (ROSARXIV).
- Dašnyam, Luwsandamba – Očir, Ayūdai – Urtnasan Norow, Cewēndorj, Damdinsüren (szerk.) 1999. *Mongol nutag dax' tūx soyolīn dursgal. Sedewčilsen lawlax* [A mongol vidék kulturális emlékei]. Ulānbātar: Mongolīn Xümünligīn Uxānī Akademi.
- Forbáth László 1934. *A megújított Mongolia*. Budapest: Franklin (A Magyar Földrajzi Társaság Könyvtára).
- Gerelbadrax, J. – Delgermā, Ü. – Jāwjandulam, E. (szerk.) 2003. *Mongol ulsīn Dēd, Dōd xural. Barimt bičgīn emxtgel I. (1914–1916)* [Mongol alsóház és felsőház. Iratgyűjtemény I.]. Ulānbātar: Mongol Ulsīn Ündesnī Tōw Arxiw.
- Gerelbadrax, J. – Delgermā, Ü. – Jāwjandulam, E. (szerk.) 2005a. *Mongol ulsīn Dēd, Dōd xural. Barimt bičgīn emxtgel II. (1917–1918)* [Mongol alsóház és felsőház. Iratgyűjtemény II.]. Ulānbātar: Mongol Ulsīn Ündesnī Tōw Arxiw.
- Gerelbadrax, J. – Delgermā, Ü. – Jāwjandulam, E. (szerk.) 2005b. *Mongol ulsīn Dēd, Dōd xural. Barimt bičgīn emxtgel III. (1919)* [Mongol alsóház és felsőház. Iratgyűjtemény III.]. Ulānbātar: Mongol Ulsīn Ündesnī Tōw Arxiw.
- Halén, Harry 1982. *Memoria Saecularis Sakari Pālsi. Aufzeichnungen von einer Forschungsreise nach der Nördlichen Mongolei im Jahre 1909 nebst bibliographien*. Helsinki: Suomalais-Ugrilainen Seura Société Finno-Ougrinne. Travaux ethnographiques X.
- Lessing, Ferdinand Diedrich 1995. *A Mongolian–English Dictionary*. Bloomington: The Mongolia Society.
- Maidar, D. 1972. *Mongolīn arxitektur ba xot baigūlalt*. [Mongol építészet és városstervezés]. Ulānbātar: Ulsīn Xewlelīn Gajar.
- Norowsambū, G. 1975. *Mongolīn arxiw-alban xereg, tūnī bičgīn xew*. [Mongólia archiv, hivatalos ügyei, s azok írásos anyaga]. Ulānbātar: Ulsīn Xewlelīn Gajar.
- Pozdneyev, Aleksei Matveyevich 1971. *Mongolia and the Mongols*. Krueger, John Richard (ed.), Shaw, John Roger – Plank, Dale (trans.). Bloomington: Indiana University.
- Serēter, Őljī 1999. *Mongolīn Ix Xürē, Gandan xīdīn tūxen bütecīn towč. 1651–1938*. [A Nagy Kolostorváros és a Gandan kolostor rövid története]. Ulānbātar.
- Ščepetil'nikov, Nikolaj Mihajlovič 1960. *Arhitektura Mongolii*. Moskva: Gosudarstvennoe izdatel'stvo literatury po stroitel'stву, arhitekture i stroitel'nym materialam.
- Szilágyi Zsolt 2001. „A mongol buddhista egyház politikai szerepvállalása a mongol autonómia idején.” In: Birtalan Á. – Yamaji Masanori (szerk.) *Orientalista Nap 2001*. Budapest: MTA Orientalisztikai Bizottság, ELTE Orientalisztikai Intézet, 141–155.
- Teleki Krisztina 2008. „Az egykori mongol kolostorfőváros szentélyei.” *Keréknyomok. Orientalisztikai és Buddhológiai Folyóirat* 2008/Tél (3.): 63–85.
- Teleki Krisztina 2011. *Monasteries and Temples of Bogdīn Xürē*. Ulānbātar: Mongolian National Academy, Institute of History.
- Xatanbātar, N. – Naigal, Yo. (2005): *Erdene jūgīn tūx (XVI–XX jūn)*. [Az Erdene jū története (16–20. század)]. Ulānbātar: Mongolīn Ündesnī tūxīn muzyei, Erdene jū muzyei.
- www.archives.gov.mn

ÉLVEZETI CIKKEK AZ EDO-KORBAN

Jelen tanulmány célja, hogy az Edo-korban 江戸時代 (1603–1867) széles körben elterjedt élvezeti cikkeknek számító japán szaké, tea és dohány fogyasztásának¹ rövid története mellett, a korban elterjedt fogyasztási szokásokról kialakult képet néhány korabeli íráson keresztül bemutassa. Ehhez egy-két Edo-kor előtt született forrás mellett a legjelentősebb mértékben a Kaibara Ekiken 貝原益軒 (1630–1714) *Yōjōkun* 養生訓 („Az ételtáplálás intelmei”) című munkájának IV. fejezetében található passzusokat veszem alapul. A szerző ezen írásában, amely 1713-ban, a halála előtti évben készült el, több mint hat évtizedes tapasztalat eredményeit foglalja össze, ugyanis lelkes megfigyelője volt az embereknek és környezetüknek, farmakobotanikusként első kézből szerzett tapasztalatokat a gyógynövényekkel, orvosságokkal és élvezeti cikkek fogyasztásával kapcsolatban. A *Yōjōkun* amellett, hogy a jelentősnek számító klasszikus kínai orvosi íráson alapján részletezi az egyes gyógyszerek és gyógy módok használatát, az ételtáplálás célját is világosan kifejti, határozott véleményt fogalmaz meg az élvezeti cikkekkel és azok használatával kapcsolatban is. A szerző zömében pozitívan vélekedik az élvezeti cikkekről – kellő mértékletesség betartása mellett – megfogalmazása szerint a mértéktelenség, a túlzásokba esés zavart, diszharmoniót idéz elő a szervezet működésében, más-képpen fogalmazva megakadályozza, hogy a *ki* 気 (magyaros elnevezése *csi*) akadálytalanul keringjen a szervezetben, amely miatt különféle betegségek alakulnak ki.

Az emberiség azóta ismeri az alkoholt, amióta rájött, hogy hogyan alakul át a gyümölcsökből vagy gabonából származó nedv természetes erjedés során alkoholtartalmú folyadékká. Ennek a felismerése akkor vált igazán jelentőssé a japán szigetvilágban, amikor a földművelés, növénytermesztés eredményeként elkezdték elraktározni a betakarított terményeket. Arról, hogy kezdetben ho-

¹ Jelen cikk azért kizárólag a japán szaké-, tea- és dohányfogyasztás témáját dolgozza fel, mert a kávé, a csokoládé és minden egyéb más, részben az amerikai kontinensről származó és Európában elterjedt – napjainkban Japánban is igen népszerű – élvezeti cikk csak később, a Meiji-korban 明治時代 (1868–1912) jutott el Japánba.

gyan is vált népszerűvé az alkoholos nedű, pontos leírások jelenleg nem állnak rendelkezésünkre, viszont többféle elmélet is létezik azzal kapcsolatban, hogy a tudatos alkoholos italkészítés története meddig vezethető vissza. Például, egy kiöntő csőrrel rendelkező edénylelet, amelyet Niigata prefektúrában 新潟県 tártak fel, a Jōmon-korszakból 縄文時代 (kb. i. e. 12000. – i. e. 3. sz.) származik. Jelenleg is folyik a vita arról, hogy ezt az edényleletet egykor milyen folyadék tárolására és szervírozására használhatták. Nem kizárt, hogy ez az ital a rizsből készített erjesztett alkoholos ital, vagyis a szaké lehetett.²

Nemcsak a régészeti leletek árulkodhatnak arról, hogy az alkoholtartalmú italok fogyasztása milyen múltra is tekint vissza, hanem erre vonatkozólag néhány írásos emlékből is találhatunk utalásokat. Ilyen például, az i. sz. 3. századból fennmaradt *Weizhi woren zhuan* (*Gishi wajin den*) 魏志倭人傳³ („A Wei-ről szóló feljegyzések japán emberekre vonatkozó részei”), amelyben már felbukkannak olyan mondatok, amelyek a japánok szeszesital-fogyasztási szokásaira utalnak.

„Ha valaki meghal, többnyire tíz napig tart a gyász. Mindeközben nem esznek húst. Míg a gyászoló zokog, addig mások énekelnek, táncolnak, bódító italt fogyasztanak.”

始死停喪十餘，日當時不食肉，喪主哭泣他人就歌舞飲酒。

Továbbá,

„Mindenki együtt üldögél, akár szülőről, akár gyermekről, akár férfiről, akár nőről is legyen szó, az emberek iszogatnak.”

其會同坐起，父子男女無別，人性嗜酒。

Joggal merülhet fel a kérdés, hogy amire az előbbi sorok utalnak, valójában a rizsből készített ital lehet-e, avagy sem. Erre a jelenlegi régészeti eredmények sem tudnak biztos válasszal szolgálni, ezért a szakemberek folyamatos kutatásokat folytatnak, remélve, hogy leleteket találva számos kérdésre választ kaphatnak. Érdekes viszont, hogy Japán legelső alkoholtartalmú italai közé sorolják az úgynevezett *yashiori no sakét* 八塩折之酒, amely valószínűleg még nem rizsből, hanem gyümölcsből készülhetett.⁴

² Ehara et al. 2009:44

³ Az eredeti mű érintett passzusainak online elérhetősége: <http://www.netlaputa.ne.jp/~andreas/page01/a003-02.html> (megtekintés dátuma: 2014.04.07).

⁴ 脚摩乳手摩乳釀八醞酒 (Toneri 1599: 39). Az előbbi *Nihonshokiban* 日本書紀 található passzus szerint, az izumoi Ashinazuchi 足摩乳 Tenazuchinak 手摩乳 megparancsolta, hogy készítsen szakét. Ezt azért tették, hogy Yamata no Orochit 八岐大蛇 részeggé téve megölhesék. Ez az ital volt az úgynevezett *yashiori no sake* 八塩折之酒 (Sakuyama 1925: 55).

A szaké előállításának történetével kapcsolatban sokféle feltételezés létezik, egyes vélemények⁵ szerint, a Jōmon-korszakban terjedt el a nyál segítségével történő erjesztés, amelyet *kuchikami* 口噛み⁶ eljárásnak neveznek, és eleinte csak a nők végezték.⁷

Itt fontos megjegyezni, hogy például a *Nihonshoki* 日本書紀 alábbi passzusában a *kamu* és a *kami* kifejezésre nem 噛, hanem a 釀 írásjegyet találjuk.

汝可以衆菓釀酒八甕吾當爲汝殺蛇

„Te készíts sok gyümölcsből nyolchordónyi szakét, és akkor én megölöm neked a kígyót.” (Toneri 1599: 41)

素戔鳴尊乃計釀毒酒以飲之蛇醉而睡

„Susanoo terve az volt, hogy mérgező szakét készít, amelyet a kígyóval megitat, és így az lerészegedvén elalszik.” (Toneri 1599: 42)

Ezekből a fenti sorokból nem derül ki egyértelműen, hogy a szaké előállítása során kizárólag a nyál segítségével történő erjesztés technológiáját követték-e, vagy sem. A KJE (1998: 556) és az ŐK (2000: 1069) magyarázata szerint a 釀 (régii olvasata *kamosu*) írásjegy egyrészt a szaké, a szójaszós és a miso fermentációs előállítását jelenti, másrészt a gabona összerágásán alapuló eljárásra is utal. A 釀 írásjegy a 酒 és a 囊 elemekből áll össze, amelyek közül az előbbi „szakét” jelent, míg utóbbinak nincsen japán jelentése. Kínai jelentése „megsegít, segít”, amely egyáltalán nem hordozza magában a „rágni” jelentést. Mindezek alapján úgy gondolom, hogy az akkor alkalmazott módszerek már komplexebb erjesztéses folyamatokra épültek. Ennek pontosítására azonban további kutatásokra lenne szükség a jövőben.

A Nara-korban 奈良時代 (710–794), ahogy megnőtt a szaké iránti igény, úgy az élesztővel történő erjesztéses eljárás terjedt el, amely korábban Kínából került át a Paekche Királyságon 百濟 (i. e. 18 – i. sz. 660) keresztül Japánba.⁸

Ekkor még a klasszikus értelemben vett rizsalapú alkoholos italt nem a napjainkban jól ismert *sake* 酒 kifejezéssel illették, hanem a *ki*⁹, a *miki*¹⁰, a

⁵ Ehara et al. 2009:44, Sakuyama 1925: 56

⁶ Az eljárás során a gabonát megrágták, majd egy bizonyos ideig a nyelv alatt tartották. A szétrágott elegyből így a keményítő lassan átalakult cukorrá, amely a levegőben jelen lévő élesztőtöbaktériumok segítségével megerjedt. (Sakuyama 1925: 56)

⁷ Matsukubo 2009: 25–26

⁸ Sakuyama 1925: 56.

⁹ *Ki*; a japán *sake* 酒 írásjegyének korábbi olvasata (BK 1998: 363).

¹⁰ *Miki* vagy *omiki* 神酒 vagy 御酒; istenségek számára készített és felajánlott szaké (KJE 1998: 2546).

*miwa*¹¹, a *kushi*¹² stb. elnevezést használták. A Ritsuryō-rendszer 律令制 kiépítésekor létrehozták az úgynevezett *sake no tsukasa* (későbbi elnevezése *miki no tsukasa*) 造酒司 hivatalt, amely aztán az Udvartartási Hivatal (Kunaishō 宮内省) részeként működött, és az udvar számára készített szaké gyártási folyamatáért volt felelős.¹³ A hivatalhoz tartozó tisztségekről, a japán szaké előállításához szükséges összetevőkről, azok mennyiségeiről és a különféle eszközökről stb. találunk utalásokat a 967-ből ránk maradt ötvenkötetes *Engishiki* 延喜式 („Az Engi-éra végrehajtási szabályai”) című hivatalos irat negyvenedik részében található *Sake no tsukasa* 造酒司 alfejezetben.¹⁴

A szaké elengedhetetlen része volt a különféle vallásos, rituális szertartásoknak. Így a különböző kolostorok igen magas szinten kezdtek foglalkozni a szaké előállításával. Egyes feltételezések¹⁵ szerint ennek nagyon komoly gazdasági okai voltak a szertartásosság mellett. A legnevesebb szakék közé tartozik napjainkban is az Amano nevű változat 天野酒, amelyet a Shingon-irányzathoz tartozó Amanosan 天野山 Kongō nevű kolostorában 金剛寺 készítettek. Ezen kívül még a Kawachi Seishinji 河内親心寺, a Kōfukuji 興福寺, a Sōryakuji 正暦寺, a Hyakusaiji 百濟寺, a Toyoharaji 豊原寺 stb. kolostorok által előállított italok is jelentősek voltak.

A szaké gyártása a középkorban kinőtte magát a kolostorok falain kívülre is. Ez azt jelentette, hogy megindult a városokban a szaké kereskedelme, ezeken belül is főleg Kiotóban bontakozott ki ez a folyamat, és a szaké lassan iparcikké fejlődött. A szaké előállításának egyik legmeghatározóbb írásos anyaga ebből az időszakból a 15. század eleji *Goshu no nikki* 御酒之日記 („Feljegyzések a szakéről”) volt, amely a legáltalánosabb módszerek mellett a leghíresebb eljárásokat is részletezte.¹⁶ Az egyik legáltalánosabb eljárás során élesztőt (*kōbokin* 酵母菌), gőzölt rizst (*jōmai* 蒸米) és vizet keverték össze, hogy ezzel egy élesztős alapot kapjanak, amelyhez újabb rizst és vizet adagoltak.¹⁷ Létezett az eljárásnak „kétlépcsős” (*nidan* 二段), valamint „háromlépcsős” (*sandan* 三段) változata is. A szerzetesek többféle receptet követtek, úgymint „többlépcsős” (*dankake* 段掛け), „fehér rizses”¹⁸ (*morohaku* 諸白), „téli” (*kanzukuri* 寒造り), „hőkezeléses” (*hiire* 火入れ). Utóbbi eljárás lénye-

¹¹ A *miwa* 神酒 jelentése „istenségek számára felajánlott szaké”, megegyezik a *miki*, vagy az *omiki* kifejezéssel (KJE 1998: 2584).

¹² *Kushi*; a japán *sake* 酒 írásjegyének másik olvasata (KJE 1998: 754).

¹³ KJE 1998: 1063.

¹⁴ Matsudaira. [s.a.] 1–5.

¹⁵ Ehara et al. 2009: 83–86.

¹⁶ Ota 2008: 77.

¹⁷ Sakuyama 1925: 58–59.

¹⁸ Az Edo-korban 江戸時代 (1603–1867) a legjobb minőségű szakék összefoglaló neve volt (KJE 1998: 2663).

ge, hogy hő segítségével elpusztítják a tejsavbaktériumok azon fajtáját, amely a szaké ízét lerontja. Ezen módszerek az idővel továbbfejlődtek, majd lassan megjelentek a kifejezetten csak szakét előállító műhelyek is. Egy 1425-ös feljegyzés szerint már mintegy 342 ilyen műhely működött, amely nagyon jó adóbevételi forrást jelentett a sógunátus számára.¹⁹

A japán szaké mellett az égetett szesz, vagy a párlat (japán olvasata *shōchū* 焼酎) is megjelent, de elterjedése főleg az Edo-korban vált igazán jelentőssé. A következő sorok a *Yōjokun*ből 養生訓 („Az élettáplálás intelmei”) az idegenek számító *shōchū*ról kialakult korabeli képet tükrözik.

„Mivel a *shōchū*ban mérgező anyagok találhatóak, ezért nem ajánlatos sokat fogyasztani belőle. Meggyújtva a tűz lángolásából tudjuk, hogy milyen magas a hőmérséklet. A nyári hónapokban több *yīn* van szervezetünkben, ezért laza ruházatot öltünk magunkra; ha ilyenkor szakét fogyasztunk, a benne lévő mérgek bőrünkön keresztül gyorsan távoznak, ezért ihatunk egy keveset belőle, és nem lesz bajunk. Viszont más hónapokban kerülni kell. Nem szabad olyan gyógyszakékat fogyasztani nagy mennyiségben, amelyek alapját *shōchū* képezi, mert mérgezőek lehetnek. A satsumai Awamori²⁰ nevezetű szaké hizeni tűzben készített szaké, még inkább tüzezebb.²¹ Azokat a szakékat se igyuk, melyek más országokból származnak. Gyanúsak, nem ismerjük ezek tulajdonságát.

A *shōchū* fogyasztása közben, valamint utána nem ajánlatos forró ételeket enni. Erős ételeket és a sült misót is kerülni. Forró vizet se igyunk. Nagyon hideg időben sem szabad inni meleg szakét. Nagyon megbetegedhetünk tőle. A kiotói Nanbansake is égetett szakéból készül, ezért erre is ugyanazok az intelmek vonatkoznak, mint a *shōchū*ra. A *shōchū* hozzávalóit, a szójababot, lisztet, cukrot, kurkumagyökeret, szójaszószt, mindent beletesznek a hideg vízbe, aztán felmelegítik. Ha a *shōchū* miatt mérgezést kapunk, akkor ilyenkor érdemes mungóbablisztet, cukrot, nyílgyökér-lisztet, sót, *zixue*²² hideg vízzel összekeverve fogyasztani. Kerülni a forró vizet!”²³

焼酒は大毒あ多く飲べからず | 火を付てもえやすきを見て大熱なることを知るべし | 夏月は伏陰内にあり又表ひらきて酒毒肌にも早

¹⁹ Ehara et al. 2009:84-85

²⁰ 泡盛 japán olvasata *awamori*, szeszesimal, az Okinawa-szigeteken kezdték el gyártását, alapanyaga a rizs. Elkészítése különbözik a többi szakétól (KJE1998: 102).

²¹ Értsd itt „erősebb”.

²² *Zixue* 紫雪: orvosság, amelyet láz, mérgezés, hányás, görcsök, gyomorrontás, orrvérzés stb. ellen használnak (<http://www.baike.com/wiki/紫雪>, megtekintés dátuma: 2014.05.11.).

²³ YJK 4/53.

くもれやすき故少のんでは害なし | 他月はのむべからず | 焼酒にて造れる薬酒多く呑べからず毒にあてらる | 薩摩乃あはもり肥前の火乃酒猶辛熱甚し | 異国より来る酒のむべからず | 性しれずいぶかし | 焼酒をのむ時もので後にも熱物を食すべからず | 辛き物焼味噌など食ふべからず | 熱湯のむべからず | 大寒乃時も焼酒をあたゝめ飲べからず | 大に害あり | 京都乃南蛮酒も焼酒にて作る | 焼酒乃禁と同じ | 焼酒の毒にあたらば緑豆粉砂糖葛粉塩紫雪など皆冷水にてのむべし | 温湯をいむ

Ugyanakkor még ebben a fejezetben a szakéről a következőket találjuk:

„A szaké égi adomány. Ha csak egy kicsit iszunk, azzal segítjük a *yangot*, mely harmóniába hozza a vér erejét, javítja az emésztést, oldja a feszültséget, felélénkíti érdeklődésünket, így hasznos számunkra. Azonban ha sokat iszunk belőle, kárt okozhat, melynél ártalmasabb nincs. A víz és a tűz segíti az embert, viszont egy időben bajt is okozhatnak. *Shao Yong* versében az áll²⁴, hogy ha finom szakét fogyasztunk, utána csak egy kicsit leszünk pityókásak, a kevés szaké csodát tesz. Kevés szaké fogyasztásakor csak egy kicsit leszünk bódultak, nem lesz bajunk sem, és a szaké esszenciáját is érezni fogjuk, sok vidámságban lesz részünk. Azonban a szaké sok betegséget is okozhat. Mivel azok, akik sokat fogyasztanak belőle, kevesebbet esznek, így lerövidül életük. Így ha sok szakét iszunk, akkor az égtől kapott adomány elpusztítja testünket. Ezt sajnálnunk kell.”²⁵

酒は天乃美祿なり | 少乃めば陽氣を助け血氣をやはらげ食氣をめぐらし愁を去り興を発して甚人に益あり | 多く乃めば又よく人を害する事酒に過たる物なし | 水火乃人をたすけて又よく人に災あるが如し | 邵堯夫乃詩に美酒飲教微酔後といへるは酒を飲乃妙を得たりと時珍いへり | 少乃み少酔へるは酒乃禍なく酒中乃趣を得て薬多し | 人乃病酒によつて得るもの多し | 酒を多くのんで飯を少なく食ふ人は命短し | かくのごとく多くのめば天乃美祿を以却て身をほろぼす也かなしむべし |

A szaké fogyasztása olyan ütemben fejlődött, hogy az ehhez szükséges rizs mennyisége már az Anei-éra 安永 (1772–1781) idejére elérte az 56 ezer kokut 石, átszámítva a 8400 tonnát is, ami a későbbiekben csak tovább nőtt. Például, a Bunka-éra 文化 (1804–1830) idején már 80 ezer koku 石, vagyis 12 ezer

²⁴ 美酒飲教微酔後 | 好花看到半開時. (digitális elérhetősége: <https://archive.org/stream/pgcommunitytexts25391gu/t/25391-0.txt>, megtekintés dátuma: 2014.03.11.).

²⁵ YJK 4/44.

tonna mennyiségről maradtak leírások.²⁶ Ezek a számok arra utalhatnak, hogy a szaké – rituális szerepein túllépve – a lakosság egyre szélesebb köréhez is eljutott. Erre mi sem jobb példa, mint azok a passzusok a *Yōjōkun*ból, amelyek a szakéfogyasztás előnyeire és veszélyeire hívják fel az olvasó figyelmét:

„Az mindenkinél eltérő mértékű, hogy ki mennyi szakét fogyaszt. Ha mértékkel fogyasztunk szakét, akkor rengeteg hasznunk származhat belőle, viszont ha sokat iszunk belőle, tömérdek baj érhet minket. Ha az óvatos emberek sokat innának, akkor mohó szerencsétlenné válnának, elvesztenék lelki harmóniájukat, és zaklatottak lennének. Úgy, ahogy a szavaik és a tetteik is zavarttá válnának, és egyre inkább eltávolodnának eredeti józan jellemüktől. Magunkba kell néznünk, és óvatosnak kell lennünk. Már fiatal korunktól kezdve tisztában kell lennünk magunkkal, oda kell figyelnünk magunkra, apánknak és fivéreinknek is figyelmeztetniük kell fiatalabb testvéreiket és gyermekeiket erre. Ugyanis hosszú idő alatt jellemünk részévé válhat. Ha szokásunkká válik, akkor azt már nagyon nehéz lesz megváltoztatni. Aki eredendően kevés szakét fogyaszt, már egy-két szakéspohártól kellemesen becsiccsent. Ugyanolyan örömet lehet elérni, mint ha sokat innánk. Viszont ha ténylegesen sokat iszunk, sok baj érhet. Milyen igaz az, amit Bai Letian²⁷ a versében mond, amely úgy szól, hogy az, aki egy húzásra képes 1 *kokunyt*²⁸ meginni, azt sokan tisztelik mindaddig, amíg részegek. Mi sem vagyunk különbek, nevetgélve dicsőítjük azokat, akik sokat isznak. Csakhogy eközben pénzünk szépen lassan elfogy.”²⁹

酒を飲には各人によつてよき程乃節あり | 少のめば益多く | 多く乃めば損多し | 性謹厚なる人も多飲を好めばむさぼりてみぐるしく平生乃心を失ひ乱に及ぶ | 言行ともに狂せるがごとし | その平生とは似ず身をかへり見慎むべし | わかき時より早くかへり見てもみずから戒しめ父兄もはやく子弟を戒むべし | 久しくならへば性となる | くせになりては一生改まりがたし | 生れ付て飲量すくなき人は一二盞のめば酔て氣快く樂あり | 多飲人とその樂同じ | 多飲するは害多し |

白樂天が詩に一飲一石者 | 徒以多爲貴 | 及其酪酏時 | 与我亦無異 | 笑謝多飲者 | 酒錢徒自費 | といへるはむべ也

Továbbá:

²⁶ Sakuyama 1925: 58.

²⁷ Bai Letian 白樂天 vagy Bai Juyi 白居易 (772–846), a híres kínai költő.

²⁸ A japán átszámítási rendszer alapján 180,39 liter, kínai szerint 100 liter.

²⁹ YJK 4/45.

„Amikor valakinek szakét kínálunk, olyankor találkozhatunk olyanokkal is, akik sokat isznak, de mindenképp ügyeljünk arra, hogy ne lépjük át az adott egyén mértékhatárát. Ha azok az emberek nincsenek tisztában a megfelelő mennyiséggel, akkor kínáljuk a szakét kis adagokként. Amennyiben valaki tartózkodik a szaké fogyasztásától, akkor hagyjuk rá, és ne erőltessük a dolgot. A kis mennyiségtől nem lesz bajunk. Viszont ha túlzásokba esünk, nagy gondjaink lehetnek. Szerencsétlen dolog az, amikor egy vendéget szívélyesen finom vacsorával fogadunk, és figyelmetlenül túl sok szakét erőltetünk rá. Nem szabad senkit sem leitatni. A vendég, akit ha a házigazda nem is kínál, de többet iszik, mint amennyit hétköznap megszokott, mindenképp lerészegedik. A házigazda nem kínálhatja szakét felelőtlenül. Annak ellenére sem, hogy a vendég nem utasítja el. A lehető legjobb élmény az, amit a megfelelő mennyiségű szaké elfogyasztásával szerzünk.”³⁰

酒を人にすゝむるにすぐれて多く飲む人もよき程の節をすぐせば
くるしむ | 若その人の酒量をしらずんばすこ之ゐて飲しむべし |
その人辞してのまずんばその人にまかせてみだりに之ゐずして早
くやむべし | 量にみたず少なくて無興なるは害なし | すぎては必
ず人に害あり | 客に美饌を饗しても、みだりに酒を之ゐて苦まし
むるは情なし | 大に酔しむべからず | 客は主人之ゐずともつねよ
りは少多くので酔べし | 主人は酒を妄に之ゐず | 客は酒を辞せ
ずよき程に乃み酔てよろこびを合せて楽しめるこそこれ宣しかる
べけれ

Az Edo-kor közepére széles körben elterjedt a „kellően” melegen felszolgált szaké, az úgynevezett *kanzake* 爛酒. Annak ellenére, hogy már korábban is fogyasztották a szakét hasonlóképpen, mégis ebben a korban vált igazán jelentőssé.³¹ A „kellően” meleg kifejezésen azt a hőmérsékletet értjük, amely már nem hideg, de még nem is forró. A KJE (1998) szerint a *kan* 爛 írásjegy a szaké megfelelően magas hőmérsékletre történő felmelegítését jelenti. Kawaguchi szerint arra a feltételezésre, miszerint korábban is fogyasztották a szakét az átlagosnál jóval magasabb hőmérsékleten, azok a források adnak bizonyítékot, amelyekben utalásokat találunk a szaké melegítésére és a felmelegítésre használt eszközökre vonatkozóan.³² Ilyen például az úgynevezett *dogōka* 土ノ熬塙 agyagedény is, amelyről a jelen cikkben korábban már említett *Engishiki* 延喜式 („Az Engi-éra végrehajtási szabályai”) című hivatalos irat

³⁰ YJK 4/49.

³¹ [Http://www.hakuroshuzo.co.jp/nomikata.html](http://www.hakuroshuzo.co.jp/nomikata.html) (megtekintés dátuma: 2014.07.28.).

³² Kawaguchi 1990: 27.

harminckilencedik részében található *Naizenshi* 内膳司 című alfejezet³³ tesz említést. Feltételezhetjük, hogy a szaké ilyen módon történő fogyasztása mögött nemcsak élvezeti, hanem egészségügyi okok is állnak. A „kellően” magas hőmérsékleten történő szakéfogyasztás számtalan jótékony hatásáról a következőképpen vélekedik Ekiken (habár a szövegrészben nem találkozunk a *kanzake* 爛酒 kifejezéssel, mégis úgy gondolom, hogy Ekiken által gyakran említett *atatamezake* 温酒 azonos jelentéssel bír):

„Akár tél van, akár nyár, nem jó, ha a szaké túl hideg vagy túl forró. A szakét fogyasszuk melegen. Ha forró szakét iszunk, a csi feltődül a fejbe, a hideg szaké révén viszont nyálkaváladék gyűlik össze, amely kárt okoz a gyomrunkban. Danxi³⁴ szerint az a helyes, ha hideg szakét iszunk. Ha azonban, ennek megfelelően hidegen isszuk a szakét, lépünk tönkretesszük. A hideg szaké még annak az emésztését is károsítja, aki eleve keveset iszik. Mindenesetre, ha szakét iszunk, legyen az megfelelő hőmérsékletű, hogy segítse a *yang* erejét, és serkentse az emésztést. A hideg szaké erre a két dologra nem képes, ezért nem hasznos. A meleg szaké a legmegfelelőbb, mivel támogatja a *yang* erejét, és javítja a csi keringését.”³⁵

凡酒は夏冬ともに冷飲熱飲に宜しからず | 温酒をのむべし | 熱飲は氣升る | 冷飲は痰をあつめ胃をそこなふ | 丹溪は酒は冷飲に宜しといへり然れ共多くのむ人冷飲すれば脾胃を損ず | 少飲む人も冷飲すれば食氣を滞らしむ | 凡そ酒をのむはその温氣をかりて陽氣を助け食滯をめぐらさんがため也 | 冷飲すれば二の益なし | 温酒乃陽を助け氣をめぐらすにしかず

Továbbá:

„Ha túlmelegítjük a szakét, a szaké elveszti remek ízét, vagy ha a meleg szaké kihűl, és újramelegítjük, kárt okoz a lépben és a gyomorban. Ilyet nem szabad fogyasztani.”³⁶

酒をあた、め過して飢を失へると或温めて時過冷たると二たびあた、めて味乃變じたと皆脾胃をそこなふ | のむべからず。

³³ Online elérhetősége: <http://dl.ndl.go.jp/info:ndljp/pid/1442231/244> (megtekintés dátuma: 2014.07.28.).

³⁴ 丹溪: japán olvasata „Tankei”, kínai teljes neve Zhu Danxi 朱丹溪 (1281–1358), a Yuan-dinasztia idejében élt orvos (Itō 2002: 85).

³⁵ YJK 4/47.

³⁶ YJK 4/48.

Ahogy a szaké egyre népszerűbbé vált, megjelentek az olcsó és silány minőségű italok is a piacokon. Erről a tényről a következő, óvatosságra intő sorok árulkodnak:

„A piacon megvásárolt, hamut tartalmazó szaké mérgező is lehet. Valamint a savanyú szakét is kerülni kell. A régi szaké íze megváltozhat, mérgező is lehet. Fogyasztása nem javasolt. A finomítatlan szaké sűrűje akadályozhatja az emésztést, és megrekeszti a csit, ezért nem szabad inni. A mézédés szaké esszenciából reggel és este evés után csak nagyon kicsit lehet fogyasztani, viszont rosszul elkészített szakét ne fogyasszunk hidegen.”³⁷

市にかふ酒に灰を入たるは毒あり | 酸味あるも飲べからず | 酒久しくなりて味変じたるは毒あり乃むべからず | 濁酒乃こきは脾胃に滞り氣をふさぐ乃むべからず | 醇酒乃美なるを朝夕飯後に少のんで微酔すべし | 醴酒は製法精きを少熱飲すれば胃を厚くすあしきを冷飲すべからず

Mivel az idő múlásával egyre határozottabbá vált az európaiak, majd az amerikaiak jelenléte Japánban, újabb újdonságnak számító alkoholos italok³⁸ is megjelentek,⁴⁰ ennek ellenére azonban a szaké továbbra is megőrizte népszerűségét. A szakét akkoriban nemcsak az év egy bizonyos szakaszában, hanem már több alkalommal is gyártották, azonban ez a folyamat és a korabeli étkezési szokások az előző időszakokhoz képest nagymértékben megnövekedtek az éves rizsfogyasztást. Ennek következményeként a bakufu 1657-től bevezette az úgynevezett *sakekabu* 酒株, azaz a szakégyártási engedélyrendszert. Az engedély és a hozzá kapcsolódó egyéb szabályok a gyártás alapfeltételeit jelentették, amelyek igencsak megnehezítették azok dolgát, akik újoncként próbálkoztak a szaké készítésével. Ezen rendeleten felül a bakufu a szaké előállításához felhasználható éves rizsmennyiséget is meghatározta. Később viszont a gyártás felélénkítése érdekében enyhítettek a szabályokon, de még mindig bonyolult procedúrák kísérték a szaké előállítását, egészen a *sakekabu*-rendszer 1871-es megszüntetéséig.⁴¹

Ezt követően ugrásszerűen megnövekedett azok száma, akik szaké gyártásával kezdtek foglalkozni. A Meiji-kormányzat számára is hatalmas bevételt jelentett a szaké eladásából befolyó adó. Ez a mérték eleinte a szaké eladásából

³⁷ YJK 4/50.

³⁸ Például, a sör vagy a szőlőből készített bor stb.

⁴⁰ Ehara et al. 2009: 198, 206.

⁴¹ Higuchi 2012: 49.

származó bevétel 10%-a volt, majd 1878 után az adó mértéke minden 1 *koku*-nyi előállított szaké után 1 *yen*⁴² lett, amely 1880-ra 2 *yenre*, majd azt követően 1882-ben 4 *yenre* emelkedett, és ez a mérték később még tovább is növekedett. Az adók megfizetéséhez elengedhetlenné vált az eladható, jó minőségű szaké, ezért ennek biztosítása érdekében megindult a gyártási és a tárolási eljárások modernizálása.⁴³

A japán szaké népszerűsége végig töretlen maradt, de az első és második világháború után a fokozódó rizshiány miatt a gyártás kissé visszaesett, és helyette más alkoholtartalmú italok váltak népszerűvé, főleg a megnövekedett cukorfelhasználásnak köszönhetően.⁴⁴ Mindezek ellenére látható, hogy ma már a szaké ismét igen fontos szerepet játszik a japán emberek életében és a hagyományokban. A bódító és ellazító hatású ital mellett azonban az élénkítő hatásáról híres tea is komoly tradícióra tekint vissza, amely a japán kultúra elengedhetlen részének számít.

Egyes tanulmányok⁴⁵ szerint a tea elterjedésének két hullámát lehet nyomon követni. Ezek alapján a tea először a Kínába küldött követségek, az úgynevezett *kentōshi* 遣唐使 működésének köszönhetően jutott el Japánba, majd azt követően a 8. századtól a 9. századig a nemesi körökben is kezdett elterjedni a teafogyasztás, csakhogy ez a tendencia valamilyen okból nem folytatódott tovább. Ez feltételezhetően egyrészt azzal magyarázható, hogy 798 körül abbamaradtak a Kínába irányuló követségek, így felhígultak a kapcsolatok Kínával, és lelassult a kontinens kultúrájának beáramlása; másrészt az akkori fogyasztási szokások nem voltak összeegyeztethetőek a japán ízvilággal. Ennek hátterében az állhat, hogy a Kínából importált tea kemény tömbök, úgynevezett *dancha* 団茶 formájában érkezett Japánba. Ezt úgy használták, hogy a tömbről lefaragtak egy bizonyos mennyiséget, amelyet megpörköltek, és ebből készítették az úgynevezett *dashicha*, vagy másképpen olvasva *encha* 淹茶 nevű italt. Ezt követően jó néhány évszázadig nem történt érdemleges esemény a teakultúra fejlődésében, egészen a 12. századig, amikor egy második igen jelentős fejlődési hullámot figyelhetünk meg.

A 12. század vége felé Eisainak 榮西 (1141–1215) köszönhetően ismét megjelenik a tea Japánban. Egyes elméletek⁴⁶ szerint ez arra az eseményre vezethető vissza, amikor Eisai 1191 körül Chikuzen 筑前 tartományban, Sefurisan 背振山 lejtőin teacserjéket kezdett ültetni. Eisai cserjéi Kōnan, vagy a kínai nevéen jól ismert Jiangnan 江南 vidékéről származtak, s illatuk és ízük

⁴² Japán fizetőeszköze 1871 óta (KJE 1998: 310).

⁴³ Higuchi 2012: 50.

⁴⁴ Ehara et al. 2009: 316.

⁴⁵ Ehara et al. 2009:81, Saida 1947: 63–64, Yamada 1982: 294–295.

⁴⁶ Saida 1947: 63, Yamada 1982: 294.

már sokkal jobban illett a japánok ízléséhez. Eisai után a Kōsan 高山寺 kolostorban élő Myōe Shōnin 明恵上人 nevű szerzetes (1173–1232) Toganōban 栴尾, Fukaséiben 深瀬 és Ujiban 宇治 további cserjéket telepített. Így ennek köszönhetően a tea lassan országszerte elterjedt. A cserjék zömében a kolostorok mellett fejlődtek, majd a Kamakura-korszak 鎌倉時代 (1185–1333) második felétől a tea kezd a szamurájság, a nemesi réteg körében is népszerűvé válni, de ekkor is még csak elsősorban mint gyógyital.⁴⁷ Erről a *Kissayōjōki* 喫茶養生記⁴⁸ („Értekezés az élettápláló teaivásról”) című írás (1211) legelső sorai árulkodnak:

„Az élettáplálás csodaszere a tea. Az élet meghosszabbításnak varázslatos módszere.”

茶也養生之仙藥也。延命之妙術也。⁴⁹

A teára később már nem kifejezetten gyógyszerként, hanem inkább élvezeti cikként tekintettek. Ahogyan egyre jobban megnőtt a tea iránti igény, úgy egyre nagyobb földterületen kezdtek teacserjéket nevelni. A leghíresebbek között kell megemlíteni nyugatról keletre haladva a Kiotó környéki Togao, vagy másik nevén Tsugao 栴尾, Daigo 醍醐, Nin'naji 仁和寺, Uji 宇治, Hamuro 葉室, Kannōji 神尾寺, a narai Hanyaji 般若寺, Murō 室尾, a mai Nagoyához és Mie prefektúrához közel eső Hattori 八鳥, a Mie, Aichi és Gifu prefektúra mellett elhelyezkedő Kawai 河居, a mai Shizuoka prefektúrában lévő Kiyomi 清見, valamint a mai Tokió, Kanagawa és Saitama prefektúrához eső Kawai 河越 nevű régiókat.

A teakultúra fejlődésének egy másik nagyon fontos szereplője Dōgen 道元 (1200–1253) volt, aki megteremtette a teafogyasztás és a tea elkészítéséhez kapcsolódó szertartások gyakorlásának rendszerét. Nanbo Jōmyō 南浦紹明 (1235–1308) aztán összekötötte a teafogyasztást a zen filozófiával, aminek révén megszületett az elmélyültségéről híres japán teaceremónia. Sokan ezért Nanbo Jōmyōt tartják a japán teaszertartás vagy teaceremónia atyjának. A 15. században a narai Shōmyō kolostor 称名寺 szerzetese, Murata Jukō 村田珠光 (1423–1502) a teát és a zent egységként kezelve továbbfejlesztette a teaceremóniát. Mivel a Murata-féle teázási szokást Ashikaga Yoshimasa 足利義政 (1436–1490) támogatta, így azt *Higashiyamachadō*nak 東山茶道, vagy *Shoin-*

⁴⁷ Ehara et al. 2009: 82.

⁴⁸ A *Kissayōjōki* 喫茶養生記 („Értekezés az élettápláló teaivásról”) az egyik legkorábbi írás, amely a tea megjelenéséről, a hatásairól, a teázásról mint gyógyító folyamatról, annak gyógyhatásairól, az egészségmegőrzésben betöltött szerepéről stb. értekezik (Ōta 2008: 109).

⁴⁹ Eisai – Morooka 1939: 6. (online elérhetősége:

<http://kindai.ndl.go.jp/info:ndljp/pid/1263762>, megtekintés dátuma: 2014.03.17.).

*chadō*nak 書院茶道 neveztek el. Ezt követően a 16. században a tea felhasználásának további fejlődésében rendkívül fontos szerepet játszott Takeno Jōō 武野紹鷗 (1502–1555) és Sen no Rikyū 千利休 (1522–1591), akik tökélyre fejlesztették a „tea útját” (*chadō* 茶道). Ez azt jelenti, hogy a Sen no Rikyū-féle irányzat egységesítette az építészet, a kertépítészet, a virágkötészet, a bútorművészetet, a kalligráfia, az édesség- és ételművészet egyes elemeit, amivel megszülettek a japán kultúrára jellemző sajátosságok.⁵⁰

Később ezt az irányzatot követték és tovább tökéletesítették az Edo-korban, amely a mai napig meghatározó jelentőséggel bír. A tea és az ahhoz fűződő fogyasztási szokások, szertartások, elkészítési eljárások az Edo-korra kristályosodtak ki, amelyre Kaibara Ekiken következő gondolatai szolgálnak bizonyítékkal:

„A tea az ókorban nem létezett, csak a középkorban került át Kínából.⁵¹ Azt követően az emberek nagyon megszerették, és így lassan nélkülözhetetlenné vált a mindennapi életben. Nyugtató és fáradtságűző hatása is van. Chen Cangqi⁵² azt mondta, a hosszú ideig történő teafogyasztás zsírégető, fogyasztó hatású. [...] ⁵³

茶上代はなし | 中世もろこしよりわたる | その後玩賞して日用かくべからざる物とす | 性冷にして氣を下し眠をさます | 陳臓器は久しく乃めば瘦てあぶらをもらすといへり [...]

Továbbá:

„A gyógyszerek és a tea főzéséhez ki kell választanunk a vizet. Tiszta, finom ízű víz jó. Esővíztől is jó ízű lesz. Amikor esik, tegyünk ki a kertbe tiszta edényt, és gyűjtsük abban össze az esővizet. Ez jobb a földből kinyert víznél, azonban nem lehet sokáig eltartani. A lehető legjobb az olvadt hó vize.”⁵⁴

薬と茶を煎ずるに水をえらぶべし | 清く味甘きをよしとす雨水を用るも味よし | 雨中に浄器を庭に置てとる地水にまさる | 然共これは久しくたもたず | 雪水を尤よしとす

Továbbá:

⁵⁰ Ehara et al. 2009: 83.

⁵¹ A japánok Kínát egykor *morokoshi* 唐土 névvel illették (KJE 1998: 2663).

⁵² Chen Cangqi 陳蔵器 (681–757): Tang-kori orvos, híres munkája (739 körül) a *Bencao shiyi* 本草拾遺 („Gyógynövények és kiegészítők”, <http://baike.baidu.com/view/173805.htm>, megtekintés dátuma: 2014.05.15.).

⁵³ YJK 4/54.

⁵⁴ YJK 4/57.

„A tea elkészítésének lényege a kis tűzön történő pirítás és a nagy tűzön történő főzés. Amikor a teát elkezdjük főzni, kemény széndarabokból kiválasztjuk azokat, amelyek megfelelően égnek, és azokból felteszünk egy nagyobb mennyiséget. Ha főzés közben forráskor hideg vizet öntünk hozzá, akkor még finomabb lesz a tea. Nagy tűzön pirítani nem szabad, csakis kis tűzön. Ezek a tanácsok mind kínai könyvekből származnak.⁵⁵ Amikor a víz forr, nyers Jób könnye levelet⁵⁶ is főzzünk bele, mivel akkor illata és íze jobb lesz. A *Bencao gangmuban* is az áll, hogy ha meleg hónapokban főzünk teát, az a gyomrot megnyugtatja, és a vérkeringést is serkenti.”⁵⁷

茶を煎ずる法よはき火にて炊りつよき火にて煎ず | 煎ずるに堅き炭のよくもゆるをさかんにたきて煎ず | たぎりあがる時冷水をさす | この如くすれば茶の味よし | つよき火にて炊るべからず | ぬるくやはらかなる火にて煎ずべからず | 右は皆もろこし乃書に出たり | 湯わく時薏苡乃生葉を加へて煎ずれば香味尤よし性よし | 本草に暑月煎じのめば胃を暖め氣血をます

A tea elkészítésének és fogyasztásának is többféle módozata alakult ki az Edo-korban. Például a világos, könnyű zöldtea, a *sencha* 煎茶 a korabeli Edóban a reggeli étkezés fontos kísérője lett, később pedig vendégváró italként is szolgált.⁵⁸ Ráadásul a *sencha* elterjedésének köszönhetően ekkoriban vált jelentősé a Nara térségben közkedvelt tealében főtt rizskása is, az úgynevezett *narachagayu* 奈良茶粥.

„A Yamato térségben mindenki *narachát*⁵⁹ fogyaszt. A rizshez világos, könnyed zöldteát öntenek, majd azukibabbal, tehénborsóval,⁶⁰ lóbabbal,⁶¹ mungóbabbal, mandarinmaggal,⁶² gesztenyével, vidragyökérrel⁶³ fogyasztják, mely így étvágyfokozó hatású.”⁶⁴

⁵⁵ *Chájing* 茶経 (Itō 2000: 137 magyarázata szerint).

⁵⁶ *Yokui* 薏苡 vagy *hatomugi*, magyarul Jób könnye, lat. *coixlacryma-jobi* (KJE 1998: 2163, 2747, NKI 2002: 156).

⁵⁷ YJK 4/58.

⁵⁸ Ehara et al. 2009: 144.

⁵⁹ Itō (2000: 137) szerint, ez a *narachagayunak* 奈良茶粥 felel meg, amely Nara térségében elterjedt, tea levében főtt rizskása (KJE 1998: 2005).

⁶⁰ 大角豆: japán olvasata *sasage*, jelentése *tehénborsó*, lat. *Vignaunguiculata* (KJE 1998: 1065).

⁶¹ 蚕豆: japán olvasata *soramame*, jelentése *lóbab*, lat. *Viciafaba* (KJE 1998: 1582).

⁶² 陳皮: japán olvasata *chinpi*, jelentése *mandarinmag*, lat. *Aurantii nobilis pericarpium* (KJE 1998: 1761).

大和国中はすべて奈良茶を毎日食す | 飯に煎茶をそゝぎたる也 |
赤豆豨豆蚕豆緑豆陳皮栗子零余子など加へ點じ用ゆ | 食を進めむ
ねを開く

A tea és a szaké közt a legnagyobb különbség – amely már az Edo-korban élők számára is egyértelmű volt – a kétféle ital egymásnak teljesen ellentétes hatása:

„A tea hideg, a szaké meleg tulajdonságú. A szakétól a cs ia fejünkbe tódul, de a teától lecsitul. Ha a szakétól elbódulunk, álmosak leszünk, a teától felébredünk. Tulajdonságuk egymás teljes ellentéte.”⁶⁵

茶は冷也酒は温也 | 酒は氣をのぼせ茶は氣を下す | 酒に酔へばね
むり茶を乃めばねむりさむ | その性うらおもて也

Míg a fenti sorok a tea élénkítő és a szaké ellazító hatásairól értekeznek, nem szabad elfelejteni, hogy még egy harmadik élvezeti cikk is létezett, amelynek használatát bármennyire is igyekeztek különféle szankciókkal visszaszorítani az Edo-korban, nem jártak sikerrel, sőt idővel egyre csak népszerűbbé vált. Ez a dohány, amellyel a japánok akkor találkoztak legelőször, amikor megérkeztek Tanegashimára 種子島 a portugálok, akik puskát és különféle újdonságokat hoztak magukkal.⁶⁶ Ezt az eseményt az 1543 utáni időkre datálják. Egy feltehetően Satsuma 薩摩 térségéből eredő történet szerint⁶⁷ 1542-ben Xavéri Ferenc azért érkezett Kagoshimára 鹿児島, hogy elterjessze ott a kereszténységet. A japánok nézték, ahogy a szerzetest kísérő portugál hajósok folyamatosan valamiféle füstöt szívtak be. A japánok azt hitték, hogy ez a füst azért van, mert a „barbár délieknek” ég belül a gyomruk.

A japánoknak nem kellett sokat várniuk arra, hogy rájöjjenek a teljes igazságra. A dohányfogyasztás kezdetével kapcsolatban többféle történet is létezik, amelyek közül a legtöbb a Tenshō 天正時代 évek (1573–1592) alatt keletkezett.⁶⁸

A japánok eredetileg a dohányra úgy tekintettek, mint a különféle betegségekre (például szifiliszre) használható gyógymódra,⁶⁹ viszont amikor ők is elkezdték használni, gyakran fordultak elő rosszulletek, sőt a hirtelen halál sem volt ritka. Ez a mai tudásunkkal magyarázva a nikotin-túladozás követ-

⁶³ 零余子: japán olvasata *mukago*, jelentése *vidragyökér*, kínai olvasata *lingyuzi*. Lat. *Polypodiumvivi-parum* (KJE 1998: 2588).

⁶⁴ YJK 4/59.

⁶⁵ YJK 4/55.

⁶⁶ Saida 1947: 95.

⁶⁷ Hori 1996: 154.

⁶⁸ Hori 1996: 154.

⁶⁹ Saida 1947: 95.

keztében történhetett. Ennek hatására, hol „hosszú élet fűvének” (*enmeisō* 延命草), „életmeghosszabbító fűnek” (*chōmeisō* 長命草), „életerő-növelő fűnek” (*yōkisō* 養気草), „gondolkodtató fűnek” (*omoigusa* 思い草), hol „bolond fűnek” (*kuruisō* 狂い草), „szegények fűjének” (*binbōsō* 貧乏草), vagy „ostobák fűjének” (*ahōgusa* 阿呆草)⁷⁰ hívták. Ilyen módon látható, hogy már egyre többen tisztában voltak a dohányzás káros hatásaival. Mindezek ellenére a dohány – mint a szabadság egyfajta megtestesítője – megőrizte példátlan népszerűségét, amelyet mik sem bizonyíthatnak jobban, mint azok a dohányról alkotott nézetek, amelyeket Saida a dohány *négyféle erényének* (*shitoku* 四徳) nevez.⁷¹

„Az első az: ha éhesek vagyunk, szívjunk dohányt, hiszen akkor üres gyomrunk megtelik.”

一には、飢えた時に之を吸えば空腹を満たすに足る。

„A második az: ha úgy érezzük, kipukkadunk, a dohány elszívása enyhülést hoz.”

二には、飽食の時に之を吸えば腹を空かしめる。

„A harmadik az: ha józan vagy elbódít, ha részeg vagy, józanná tesz.”

三には、醒めた時にこれを吸えば酔うことが出来、酔うた時に之を吸えば醒めることが出来る。

„A negyedik szerint: [a dohány] a butaságot eloszlatja.”

四には、うつけを散する。

Ezek mellett természetesen ott voltak azok a megállapítások⁷² is, amelyek szerint a dohányzás amellet, hogy tűzvészt okoz, csökkenti a gyógyszerek hatékonyságát, egyszerűen nem más, mint felesleges pénzkidobás.

„A dohány Tenshō,⁷³ Keichō⁷⁴ körül került be külföldről. A *danpogu*⁷⁵ kifejezésnek nincs japán megfelelője, mivel idegen szó. Az újabb kínai könyvekben gyakran előfordul. Még füstölő fűnek is nevezik.⁷⁶ A Ko-

⁷⁰ Hori 1996: 155.

⁷¹ Saida 1947: 93–94.

⁷² Saida 1947: 94

⁷³ 天正: 1573–1592 (KJE 1998:1853)

⁷⁴ 慶長: 1596–1615 (KJE 1998:822)

⁷⁵ 淡婆姑; kínai olvasata *danpogu*, japán olvasata *tanbako*. (ÖK 2000: 628, 280, 274)

⁷⁶ 烟草: kínai olvasata *yancao*, a japán 煙草 megfelelője. (ÖK 2000: 657, 662)

reali-félszigeten déli fűnek⁷⁷ hívják. Mivel a dohány káros, füstjétől van, aki összeesik. Japánban ezt hibásan beléndeknek⁷⁸ hívják. A beléndek teljesen más. A füstölő fű mérgező hatású. Mivel ha füstölög, el lehet tőle ájulni. Ha elsajátítjuk a helyes használatát, nem okoz nagy bajt, és talán egy kis előnyünk is származhat belőle, de alapvetően többet árt, mint használ. Megbetegedhetünk tőle. Továbbá, tüzvész is okozhat. Ha megismerjük, szokássá, majd szenvedélyünké válhat, nehezen tudunk felhagyni vele. Ha egyre többször és többet használjuk, annak végül családunk látja majd kárát. A legjobb, ha már a kezdetektől fogva nem is vesszük a szánkba.”⁷⁹

たばこは近年天正慶長乃ころ異国よりわたる | 淡婆姑は和語にあらず蛮語也 | 近世の中華乃書に多くのせたり | 又烟草と云 | 朝鮮にては南草と云 | 和俗これを萁宕とするは誤れり | 萁宕は別物なり | 烟草は性毒あり | 煙をふくみて眩ひ倒る、事あり | 習へば大なる害なく少は益ありといへ共損多し | 病をなす事あり又火災乃うれひあり | 習へばくせになりむさぼりて後には止めがたし | 事多くなりいたつがはしく家僕を勞す | 初よりふくまざるにしかず | 貧民は費多し

Ahogy a dohányfogyasztás egyre népszerűbbé vált, úgy többen a rizs helyett dohányt kezdtek termesztetni, azonban a sógun igyekezte ezt a tevékenységet különféle törvényekkel szankcionálni.⁸⁰ Eredetileg ezeket a szabályokat a dohányzás miatt keletkező gyakori tüzesetek miatt hozták. Viszont van egy olyan feltételezés, amely szerint Tokugawa Hidetada 徳川秀忠 (1579–1632) azért adta ki az első dohányzást tiltó rendeletét 1609-ben a tüzesetek megszüntetésével kapcsolatban, mert valójában korosodó apjának feledékenységéről és az abból fakadó tüzesetről akarta elterelni a figyelmet.⁸¹

Ezek a tiltó rendeletek igen szigorúak voltak, de ettől függetlenül a dohányzás még mindig nagyon népszerű maradt. A dohányföldek nemhogy csökkentek volna, hanem egyre csak terebélyesedtek. Emiatt az Edo-korban egyre többször adtak ki tiltást a dohányfogyasztásra és -termesztésre. Csak-hogy sokan figyelmen kívül hagyták ezeket a tiltásokat. Erre egy igen jó példa

⁷⁷ 南草 : japán olvasata *nansō*, kínai olvasata *nancao*. (ÖK 2000: 157, 893)

⁷⁸ 萁宕 : japán olvasata *rōtō*, kínai olvasata *langdang*. magyar jelentése *fekete beléndek*. lat. *Hyoscyamusniger* (<http://baike.baidu.com/view/6033195.htm>).

⁷⁹ YJK 4/60

⁸⁰ Saida 1947: 96.

⁸¹ Hori 1996: 151.

az a történet⁸², amely még azokra az időkre vezethető vissza, amikor az Edo-várban még szigorúan büntették a dohányzást. A történet szerint egyszer a sógun egyik teaszobájában egy kisebb csoport gyűlt össze, akik a tiltás ellenére dohányt szívtak. Azonban váratlanul belépett a helységbe Doi Ōiikami Toshikatsu 土井大炊頭利勝 (1573–1644), aki akkoriban igen magas rangnak számító *rōchū* 老中 tisztséget töltött be, mire a bent lévők igyekeztek pillanatok alatt eltüntetni minden dohányzáshoz használt kelléket. Toshikatsu azonban mindent meglátott, s behúzza a tolóajtót, köszönt, leült, majd kért a dohányból. Végül csak harmadszori noszogatásra került elő a dohány, amelyből aztán Toshikatsu is szippantott egyet. Amellett, hogy annak ritka finomságát méltatta, elismerte, hogy ugyanazt tette, mint mindenki más, és végül mindenkit óvatosságra intett. Az iménti leírás folytatása szerint a történet hatására már egyre kevesebben dohányoztak a teaszobákban, sőt egy idő után el is tűntek a dohányfogyasztók.

Sajnos nem mindenhol voltak ilyen óvatosak. Olyannyira megnőtt a dohányzásból fakadó tüzesetek száma, hogy a dohányzás visszaszorítására az 1658-as tiltó rendeletet követően kivégzéseket is végrehajtottak. Erre példa az a történet⁸³, amely azt követően született, miután a *rōchū* 老中 rangú Matsudaira Nobutsuna 松平信綱 (1596–1662) betiltotta a dohányzást a szolgálói, alattvalói körében. Mindezek ellenére, egy alkalommal a külső raktár őre tüzet rejtett egy kagylóhéjba, majd rágyújtott. Csakhogy az őrhely tatamija egy helyen kiégett. Ezt egy ellenőr felfedezte és jelentette Matsudairának, aki óriási haragra gerjedt, és kiadta a parancsot, hogy az őrt végezzék ki. Nem sokkal később gondolt egyet, felkért egy Emosaku 右衛門作 nevű embert, aki ügyesen tudott festeni, hogy készítsen olyan falképeket, amelyeken a dohány-

⁸² 秀忠公の御治世、諸國にて煙草を作るまじき由を仰付けられ、勿論、呑む事は堅く禁ぜられける時分、御城の湯飲場へ、御番衆寄合ひ、煙草を呑み居けるに、土井大土井大炊頭利勝脚老中なり不圖不圖、通り合されければ、各仰天して、銘に煙草の道具を取隠せしを、利勝見られ、御番衆へ對ひ、其御襖を立てられよと、挨拶あつて着座し、今各の給べられし物を、所望致し度旨申されければ、皆迷惑し出し兼ねるを、再三乞はれける故に、止む事を得ず出しければ、大炊頭取りて、自分も一服呑み、存寄らざる珍味を給はり、忝しといひ座を立たれけるが、立歸り、今日の事は、手前も各も同前の事なり。重ねては必ず御無用と申されければ、列席の輩大に汗顔して、其後は湯飲場にて煙草呑む事は、必至と相止みけるとぞ。(Kurokawa 1915: 332–333).

⁸³ 伊豆守の家中に於ても、番所にてたばこを呑むことを堅く禁じたが、或日蔵番の者が窃に鮑殻に火を入れて来てたばこを呑み、番所の畳を少し土焦しあことがある。伊豆守は目付けの訴に依つて之を知り、大に怒つ直ちに其者を斬罪に申付けたが、其後ち思案して、吉利支丹の目明し右衛門作と云ふ油絵を上手に書く者に命じて、火を盗みたばこを呑んで畳を焼いた所と、其者の刑に處せられて居る所とを板に描かせて、之を邸内の人通りの多い所に立て置き、之を諸人の見せしめとした。處が其刑罰の有様が如何にも眞に逼つて、觀る者をして悚然たらしめたので、其後ち禁を犯す者が跡を絶つに至つたと云ふことである。(Hozumi 1916: 52–54).

zás miatt megperzselődött tatamik és kivégzettek látszódnak. Ezeket a képeket a rezidencián belül jól látható helyekre rakatta, hogy minél többen lássák. Állítólag ennek hatására a szabálysértők eltűntek.

Amikor kiadták a dohányzást tiltó rendeleteket, egyúttal megpróbálták elkobozni a *kiseru* 煙管⁸⁴ pipákat is. Sok esetben az ilyen pipák a szórakoztató hölgyek tulajdonában voltak, hogy a vendégeik számára kedveskedjenek velük. A különféle fametszeteken is láthatók ilyen örömhölgyek pipával a kezükben, amely egyfajta szórakoztatási formának számított.⁸⁵

Érdekességként megemlítendő, hogy az Edo-korban felismerték a dohányzás káros hatásait, így akik intenzíven dohányoztak, azokkal nagyobb mennyiségű misolevest 味噌汁 etettek. Ma már tudjuk, hogy ennek háttérében a miso 味噌 nikotinmegkötő hatása áll.⁸⁶

Záró gondolatok

Az Edo-kor békés időszaka lehetőséget adott a gazdasági és technológiai fejlődés mellett a szórakozás különféle formáinak kibontakozására. Az egykor csak rituális feladatokat ellátó szaké kinötte magát ebből a szerepkörből, és élvezeti cikként vált a japán kultúra fontos részévé. Hasonlóképpen a tea is, amely gyógyító és egészségmegőrző hatásán felül komoly művészeti szintre emelkedett, s az elkészítését és fogyasztását övező rendszer napjainkban világméretű népszerűségnek örvend. Ugyanakkor a dohányzással kapcsolatosan a mai orvosi ismereteink alapján nem tudunk túl sok pozitívumot felhozni, ha csak nem azt, hogy elterjedése a társadalom néhány rétegének átalakulása mellett egyes képző- és iparművészeti területekre is hatással volt. Az Edo-korban a könyvnyomtatás gyors fejlődésének köszönhetően megjelentek a városi réteg körében igen népszerű könnyed nyelvezetű és hétköznapi témákat feldolgozó, szórakoztató irodalmi műfajok, amelyek szereplői gyakran valamely szenvedély rabjai. Ezeknek a helyzeteknek a néhol groteszk és tragikomikus hangvételű leírásai arról a tanúskodnak, hogy a korszak embere miként is vélekedhetett az élvezeti cikkek hatásairól.

„A szaké, a tea és a dohány az ember három barátja” – állítja Saida (1947: 93).

Ez az állítás akár békés, akár háborús időszakról is legyen szó, úgy gondolom, megállja a helyét. Az élvezeti cikkek szinte elengedhetetlen részei az emberi

⁸⁴ A *kiseru* kifejezés egyes feltételezések szerint a khmer *khsier* szóból ered, jelentése *cső*. A japán hosszú, karcsú nyakú pipákat nevezik így (KJE 1998: 648).

⁸⁵ Hori 1996: 158.

⁸⁶ Hori 1996: 158–159.

létnek, végigkísérték és végig is fogják kísérni az emberiséget, ahogyan már a kezdeteknél is jelen voltak.

RÖVIDÍTÉSEK

- BK 1998. Inoue Muneo 井上宗雄, Nakamura Yukihiko 中村幸弘 1998. *Benesse Kogojiten* ベネッセ古語辞典 [Benesse klasszikus japán szótár]. Tōkyo: Benesse Corporation.
- KJE 1998. Shinmura Izuru 新村出 1998. *Kōjien* 広辞苑 [Szavak tágas kertje] 5. kiadás Tōkyo: Iwanami Shoten.
- NKI 2002. Satō Yūzō 佐藤祐造 [et al.] 2002. *Nyūmonkanpōigaku* 入門漢方医学 [Bevezetés a tradicionális orvoslásba]. Tōkyo: Nihon Tōyōigakkai.
- ÖK 2000. Akatsuka Kiyoshi 赤塚忠 [et al.] 2000. *Kanwajiten* 漢和辞典 5. kiadás [Kínai karakterszótár]. Tōkyo: Ōbunsa.
- YJK *Yōjōkun* 養生訓 [Az ételtáplálás intelmei]

ELSŐDLEGES FORRÁSOK

- Ehara Ayako 江原絢子, Ishikawa Naoko 石川直子, Higashiyotsuyanagi Shōko 東四柳祥子 2009. *Nihon Shokumotsushi* 日本食物史 [Japán ételek története]. Tōkyo: Yoshikawa Kōbunkan.
- Myōan Eisai 明庵栄西 [s.a.] *Kissayōjōki* 喫茶養生記 [Értekezés az ételtápláló teaivásról]. Kyōto: Zeniyasōshirō.
- Hori Kazuhisa 堀和久 1996. *Edofūryū Igakubanashi* 江戸風流医学ばなし [Orvosi történetek Edo-ból]. Tōkyo: Kōdansha.
- Hozumi Nobushige 穂積陳重 1916. *Hōsōyawa* 法窓夜話 [Egy éjszakai beszélgetés jogi esetekről]. Tōkyo: Yūhikaku, 52–54.
- Kaibara Ekiken 貝原益軒 1813. *Yōjōkun* 養生訓 [Az ételtáplálás intelmei]. Naniwa: Iwaikotobuki Rakuzōhan.
- Kaibara Ekiken 貝原益軒, Itō Tomonobu 伊藤友信 (ed.) 1910. *Yōjōkun* 養生訓 [Az ételtáplálás intelmei]. Tōkyo: Ryūbunkan.
- Kurokawa Mamichi 黒川真道 (ed.) 1915. *Shin Azumakagami* 新東鑑 [Új Azumakagami]. Tōkyo: Kokushikenkyūkai, 332–333.

HIVATKOZOTT SZAKIRODALOM

- Akatsuka Kiyoshi 赤塚忠 [et al.] 2000. *Kanwajiten* 漢和辞典 5. kiadás [Kínai karakterszótár]. Tōkyo: Ōbunsa.
- Higuchi Tatsuya 樋口達也 2012. ”Hiroshimaken ni okeru Meiji-ki no shuzōgyō – Miura Senzaburō no gyōseki to Saijyō no shuzōgyōhatten no kei” 広島県における明治期の酒造業 – 三浦仙三郎の業績と西条の酒造業発展の経緯 [Hiroshima prefektúra Meiji-kori szakégyártása – Miura Senzaburō tevékenysége és a Saijyō-i szakégyártás fellendülésének folyamata]” In: *Kokuritsu Daigaku Hōjin Shinshū Daigaku Kyōikugakubu Shizenchirigakukenkyūshitsu – 2010 nendo Chirigakuyagai Jisshū Hōkokusho III. Hiroshima* 国立大学

- 法人信州大学 教育学部自然地理学研究室 『2010年度地理学野外実習報告書Ⅲ 広島』
Matsumoto: Kokuritsu Daigaku Hōjin Shinshū Daigaku Kyōikugakubu Shizenchirigakukenyūshitsu, 48–58.
- Inoue Muneo 井上宗雄, Nakamura Yukihiko 中村幸弘 1998. *Benesse Kogojiten* ベネッセ古語辞典 [Benesse klasszikus japán szótár]. Tōkyo: Benesse Corporation.
- Kawaguchi Kenji 川口謙二 1990. *Nihonshu no folklore* 日本酒のフォークロア [A japán szaké folklórja]. Tōkyo: Sanichisobō.
- Matsukubo Shuin 松久保秀胤 2009. *Jōmon nazo no tobira wo hiraku* 縄文謎の扉を開く [Feltárni a Jōmon rejtélyét]. Tōkyo: Fuzambō International.
- Matsudaira Naritsune 松平齊恒 (ed.) [s.a.]. *Engishiki kōi* 延喜式考異 [Engi-éra végrehajtási szabályainak szövegei]. 7 /40 Tōkyo: Okadaya Kashichi.
- Saida Takashi 斎田喬食 1947. *Tabemono no rekishi* 食べものの歴史 [Az ételek története]. Tōkyo: Keibunkan.
- Sakuyama Mosaburō 榎山茂三郎 1925. *Nichijyōseikatsujyōshiki no kagaku* 日常生活常識の科学 [Mindennapi életünk tudománya]. Tōkyo: Seishōdō.
- Satō Yūzō 佐藤祐造 [et al.] 2002. *Nyūmonkanpōigaku* 入門漢方医学 [Bevezetés a tradicionális orvoslásba]. Tōkyo: Nihon Tōyōigakkai.
- Shinmura Izuru 新村出 1998. *Kōjien* 広辞苑 [Szavak tágas kertje] 5. kiadás. Tōkyo: Iwanami Shoten.
- Ōta Yasuhiro 太田泰弘 2008. *Nihon Shokubunka Toshomokuroku. Edo-Kindai*. 日本食文化図書目録江戸~近代 [Japán táplálkozástudományi írások katalógusa. Edo-kor és újkor]. Tōkyo: Nichigai.
- Toneri Shin'nō 舎人親王 [et al.] 1599. *Nihonshoki Jindai* 日本書紀神代 [Japán Krónikája, Istenek kora]. [s.l.].
- Yamada Sōhen 山田宗徧 1982. *Sōhenryū* 宗徧流 [Sōhen-irányzat]. Tōkyo: Shufunotomosa.
- Yokoi Tokifuyu 横井時冬 [s.a.] „Nihon Shōgyōrekishi 日本商業歴史 [Japán kereskedelmének története].” In: Dai Nihon Jitsugyō Gakkai 大日本実業学会 (ed.) *Dai Nihon Jitsugyō Gakkai Shōka Dainiki Kōgi* 大日本実業学会商科第2期講義. Tōkyo: Dai Nihon Jitsugyō Gakkai, 48–49.

KÖNYVISMERTETÉS

Kínai nyelvkönyv magyaroknak 《匈牙利汉语课本》 – Első kötet – első rész + CD-ROM. Főszerkesztők: Jiang Wenyan, Hamar Imre. Szerzők: Jiang Wenyan, Ye Qiuyue, Fan Hong, Bartos Huba, Salát Gergely. Budapest: ELTE Konfuciusz Intézet. ISBN: 978-963-08-1472-0

A *Kínai nyelvkönyv magyaroknak* című tankönyvsorozat megjelenése hatalmas előrelépést jelent a magyarországi kínai nyelvoktatásban. Ez az első kifejezetten Magyarországra készült kínai tankönyvsorozat, amely nem egy már meglévő tankönyv fordítása, hanem minden részében új, eredeti, ötletekben gazdag munka.

A négy kötetből álló tankönyvsorozatot a Kínai Nyelvoktatási Tanács (Hanban) anyagi támogatásával az ELTE Konfuciusz Intézet szerkesztőbizottsága állította össze, a szerzők a kínai nyelvoktatásban hosszú időt eltöltött, nagy tapasztalattal rendelkező kínai és magyar anyanyelvű tanárok.

A tankönyvsorozat első kötete 2011-ben látott napvilágot, azóta szolgál tananyagként elsősorban az ELTE Konfuciusz Intézet tanulói számára, továbbá minden olyan kínai nyelv iránt érdeklődő számára, aki a kínai nyelvvel és kultúrával anyanyelvén keresztül szeretne megismerkedni. A tankönyv, színvonalt tekintve, semmivel sem marad el a nemzetközileg legismertebb, leggyakrabban használt angol közvetítőnyelvű tankönyvek mögött, ugyanakkor nagy figyelmet fordít arra, hogy a nyelvi alapok mellett a kínai kultúra néhány lényeges elemével is megismertesse a tanulókat. A tankönyv megálmodóinak meggyőződése ugyanis az, hogy egy idegen nyelv elsajátítását hatékonyan támogatja az adott nép kultúrájának és társadalmi szokásainak megértése és megismerése. Ezt szolgálja a leckék szerves részét képező „Kulturális ismeretek” alfejezet, valamint az „Érdekes írásjegyek” alfejezet, amely a kínai nyelvet tanulók számára legnagyobb kihívást jelentő írásjegyek elsajátításához nyújt segítséget, közelebb hozva a tanulókhöz a kínai írás csodálatos és érdekes világát.

A tankönyv nyelvi anyagának felépítése gondos és alapos munka eredménye. Az első kötet nyelvtana és szókincse 100 százalékban lefedi az új típusú Kínai Szintfelmérő Vizsga (HSK) követelményeit, sőt, még túl is lépi azt. A nyelvvizsga anyagához képest többletismeretet jelentenek azok a modern kifejezések, hiteles társalgási szituációban előforduló naprakész nyelvi fordulatok, amelyekkel a való életben nagy valószínűséggel találkozhat a kínai nyelv hasz-

nálatára kísérletet tevő nyelvtanuló, és amelyek ismertetését a tankönyv szerzői fontosnak tartották.

Egy idegen nyelv tanulásának első lépései közé tartozik az adott nyelv hangkészletével való megismerkedés és a szavak kiejtésének helyes elsajátítása. Ezt a mozzanatot segíti a tankönyv elején található „A kínai nyelv kiejtéséről magyaroknak: különlegességek és nehézségek” című fejezet, amely a magyar hangkészlet figyelembe vételével, kifejezetten magyar tanulók számára foglalja össze a kínai kiejtés legfőbb sajátosságait. Ezt az elméleti bevezetőt követi az első öt leckén végigvonuló, azok törzsanyagát képező fonetikai ismeretanyag, és a kínai kiejtés átfogó, alapos gyakoroltatása.

A 6-ik leckétől a 20-ikig a tananyag leckeszövegek köré épül, ezek jelentik az anyag „lelkét”. Ezek a leckeszövegek praktikus párbeszéd, a bennük foglalt, majd külön is tárgyalt szavak és nyelvtan, valamint a szövegekhez kapcsolódó bőséges és változatos feladatok komplex módon fejlesztik a kínai kommunikációs készségeket. A szövegek, amellet, hogy hasznos nyelvi anyagot tartalmaznak, érdekesek, olvasmányosak is. A tanulók előtt életszerű, egyedi karakterek és hétköznapi szituációk jelennek meg. A szereplők személye állandó, a tankönyv történetei pedig következetesen épülnek egymásra a négy kötetben át. A párbeszéd helyszínei a két ország történelmi helyei, melyek keretbe foglalják a jellegzetes, hétköznapi szituációkat. Az első kötetben kínaiul tanuló magyar fiatalokkal ismerkedünk meg, egyikük, Dóri az utolsó leckében a Pekingi Idegen Nyelvek Egyetemére megy tanulni.

A sorozat első kötete alapfokú nyelvi ismereteket, hétköznapi kommunikációs témákat és alapvető kulturális ismeretanyagot tartalmaz. A leckék komplex módon fejlesztik a szövegértés, beszéd, olvasás és írás nyelvi készségeit. A feladatok sokszínűek és kreatívak, hatékonyan inspirálják az órai és az otthoni munkát, valamint a tanár és a diák közti kommunikációt.

A tankönyv a magyar diákok érdeklődésének, mentalitásának igyekszik megfelelni, s amellet, hogy bemutatja a kínai kultúra egy-egy aspektusát, és bepillantást nyújt a kínai emberek életébe, magyar kulturális jellegzetességeket is tartalmaz. Mindezek miatt hasznos eszköz lehet a kínai nyelvet iskolákban tanuló fiatalok, illetve a kínai kultúra iránt érdeklődő, a kínait tanfolyamokon tanuló felnőttek számára is.

Pap Melinda

RÉSUMÉ

JUDIT BAGI

Mulian's journey through the underworld: A case study of the Ten Kings festival in Tengchong county, Yunnan

One of the main results of my fieldwork in 2012 in Yunnan was the discovery of a complete corpus of old filial texts that I call “Baoen package” (*Baoen zhen jing* 報恩真經, *Da Fangbian Fo Baoenjing* 大方便佛報恩經 and *Mulian jiu mu* 目連救母), and that I collected in a number of forms and varieties of it. These texts are mostly connected to the *sujiang* 俗講 literature form. They are still in use during funerary rituals and secondary death rituals, and are performed by local Buddhist masters. The aim of this paper is to give a “thick” description of a seven days long death memorial ceremony, the Ten Kings Festival, with special reference to the relationship between text and performance. The main rituals of this festival are connected to the *Mulian jiu mu*. The festival centers on searching for the dead, inviting them to eat and drink, purifying them, expressing filial piety towards them and sending them off. During the associated journey rituals the lay believers, with the guidance of the specialist personifying Mulian and aided by several other specialists reciting the textual corpus, re-enact the events described in the sutras. Evocation of the events and of the context is further aided by pictorial illustrations representing the Ten Kings of Hell, by ground drawings of the levels of Hell and by paper-mache figures representing figures of the sutras. In my conclusion I raise the question of how and in what way the study of present day ritual performances could throw light on the use and function of old, medieval texts.

ZSUZSANNA CSIBRA

Paintings and poems: Confucian aspects of Du Fu's aestheticism

In his poems on famous paintings discussed in this essay, Du Fu attempts to broaden the boundaries of poetry, and emphasizes the symbiosis of visual and verbal art. By interpreting some important selected works of art, Du Fu expounds his views on art theory, and reaches philosophical depth and artistic height in this creative process. Without losing the conciseness of his poetic language and leaving behind valid regulations of poesis of his time, the poet synthesizes and versifies important notions about the perfectness of art work. This essay focuses on the special Confucian aspect of Du Fu's art theory, and

attempts to explain how he uses the topic of art in expressing his commitment to Confucian values.

ILDIKÓ FARKAS

Inventing or reviving tradition?

Some questions of modern Japanese nation building and culture

According to the opinions expressed in the secondary literature of the past decades, many features of modern Japanese culture that were regarded “traditionally Japanese” have been proven to be “invented traditions” of an era of building a modern nation and national consciousness as part of the process of modernization in the 19th century. Creating a nation state with strong nationalism followed the European developmental pattern, but the basement (i.e. Japanese cultural traditions) on which it was built had been made during the Edo period. One of the aims of this paper is to trace back the sources of this process to the *kokugaku* 国学 movement of the Edo 江戸 period. The modernist interpretation of ‘the invention of the tradition’ can be misleading, as this process does not mean introducing false or completely unknown motifs; they were never completely invented, but contained some sort of old cultural heritage, forgotten – but once existing – tales and literary forms and language parts. The *kokugaku* of the Edo period can be seen as a key factor of the later nation building process in the 19th century. Meiji 明治 scholars used *kokugaku* concepts of Japan to construct a modern type of nationalism that was not simply derived from Western models and was not purely instrumental, but made good use of premodern and culturalist conceptions of community.

IMRE GALAMBOS

The story of the Chinese seals found in Ireland

Orientalism at the service of the search for the homeland

Starting from the late 18th century, Chinese porcelain seals started to turn up at various parts of Ireland, in the strangest places—in an orchard, a cave, bogs, and so on. These finds gradually grew in number and within a few decades over sixty seals were documented. Their discovery could not be explained at the time and a number of fanciful hypotheses were advanced as to how these seals “of great antiquity” appeared in Ireland. The article documents how and why they were misinterpreted in Ireland, specifically how these objects, which came over to Europe in the 18th century as souvenirs from an exotic land, were almost purposefully misunderstood so that they would fit contemporary Orien-

talist currents, and how little attention was paid to the cautioning voices of those who were qualified to form an opinion on the subject.

KATALIN HORVÁTH, BALÁZS SZABÓ, MASANORI YAMAJI:
**The Fukuda library – on the latest acquisitions of the Library of East
 Asian Studies of ELTE University**

This short notice gives a comprehensive but detailed overview of the book collection donated by the widow of Professor Fukuda Hideichi 福田秀一 (1932–2006), who was the member of the International Christian University, Tokyo. In 1987 and 1999, Prof. Hedeichi was teaching at the Department of Japanese Studies at ELTE University. This description lists some major Japanese works and collections (e.g. *Kokinwakashū* 古今和歌集, *Shinkokinwakashū* 新古今和歌集, *Sankashū* 山家集, *Kagerō nikki* 蜻蛉日記, *Sarashina nikki* 更級日記), about which the Fukuda library offers various pieces of secondary literature. Prof. Fukuda naturally had special emphases in his research (e.g. monk Saigyō 西行 or Fujiwara no Teika 藤原定家), thus the primary sources and the secondary literature on these topics are amply attested in the collection.

ALEXA PÉTER
**General knowledge about Tibet before the studies
 of Alexander Csoma de Kőrös**

Tibet started to attract European missionaries and explorers as early as the 17th century. Although the missions failed to convert Tibetans to Christianity, they greatly contributed to our knowledge about Tibet. These people worked on Tibetan history, culture, linguistics and translations. Their travel accounts provided later scholars of Oriental studies, like Alexander Csoma de Kőrös, with a lot of useful information. This paper aims to summarize the contents of letters, diaries and official reports about Tibet prior to the first half of the 18th century, when Alexander Csoma de Kőrös began his Tibetan studies in Ladakh.

JANKA STRAUSZ

Borderline and delimitation in the traditions of the Japanese village

The author endeavours to find answers on how a highly isolated Japanese village community could retain its consciousness regarding the so-called village border line. The phenomenon of the village borderline, never accentuated by big walls around the village territory – except in case of the ancient ditch villages – always had an important role in the everyday and religious life of the community. However, in order to express the holiness of the area which led from the world outside into the safe, inner world of the village, villagers placed some natural or handmade symbolical signs near the border. These signs were considered to possess mystical powers of the *kami* that could help the community in critical times, so the objects along the borderline were always highly respected by the villagers. They used these objects to perform various rituals and set up certain rules to keep away disasters and maintain the inner order of the community, thus the borderline and the objects beside it had a strong influence on the collective consciousness and the dualistic worldview of the inhabitants.

BALÁZS SZABÓ

Teaching military strategy in pre-modern Japan

Strategy (*heihō* 兵法) was a branch of the military arts, generally called *bugei* 武芸 or *bujutsu* 武術, which served as the basis of the education of the samurai. These arts gained new meaning in the pre-modern era (1603–1867), when their main task was to maintain the identity of the samurai, seeking its place in the new, peaceful world by keeping alive the memories of the warring past. There is a remarkable book providing a reliable and general picture of the world of the martial arts of the age: Hinatsu Shigetaka's 日夏繁高 *Honchō bugei shōden* 本朝武芸小傳, published in 1716. The significance of this book is so great that all books written on the subject up to the 20th century simply digested or reorganized this particular text. The first chapter of this important book discussed strategy; the purpose of this study is to introduce the author, his book and the contemporary state of the art of strategy, as well as providing a full translation of this first chapter.

ANDRÁS MÁRK SZEKERES

Early roots of chinese astrological thinking in the theology of Di

This article investigates the possible influence of Shang dynasty beliefs on Chinese astrological thought. The astrological tradition popular during the Warring States period and early imperial period is characterized by the emphasis placed on proper timing, conforming to the will of Heaven, a distant and unbiased power, envisaged in abstract and disanthropomorphic way. This way of thinking, which is attested in both transmitted and recently excavated texts, has been contrasted with earlier beliefs that centered around the ruler's personal and privileged link with the divine through his deified ancestors. The aim of this paper is to replace this view of a strong contrast with one emphasizing the continuity of developments. In light of recent research, the roots of astrological thinking can be identified in the Shang theology of the high god Di: an impersonal, distant and abstract entity, associated with the stellar pole and the sky.

KRISZTINA TELEKI

Archival materials for the study of Mongolian monasteries

The present article, focusing on documents and photos relevant for the study of Buddhist monasteries, gives an overview of the collection of the National Archives of Mongolia. The majority of the documents written in Mongolian script before 1940 provide information about the administration and financial situation of Urga. Besides, the collection of the archives include a few Tibetan sutras, as well as Mongolian newspapers from the beginning of the 20th century. The Archives for Film and Audio-Visual Records contains about 1000 photos of old monasteries, religious dignitaries, events, and accessories, as well as a handful of photos of the revival that started in 1990. As the catalogues and catalogue cards of the archives can be studied only on site, the aim of this article is to briefly describe their contents.

JUDIT ÉVA ZENTAI

Luxury goods during the Edo Period

The purpose of this article is to introduce the brief history of the Japanese sake, tea and tobacco, which were widespread in the Edo period 江戸時代 (1603–1867). Based on some contemporary works, especially on passages from the fourth chapter of Kaibara Ekiken's 貝原益軒 (1630–1714) *Yōjōkun*

養生訓, it also makes an attempt to describe the consumption of these goods. In the peaceful Edo Period, in addition to the economic and technical development, several opportunities were given to the unfolding of various forms of entertainment. Sake, which heretofore had a ritual role, became an integral part of Japanese culture. The consumption of tea for health benefits has grown to be a rather popular art all over the world. The usage of tobacco caused some social changes and also influenced some areas of fine and applied arts. Due to the rapid development of the printing press, many popular entertaining literary genres appeared and spread quickly in the urban culture. These works were written in a more accessible language, while the themes of these works were sometimes grotesque and tragicomic. These works also witness how the people of the period regarded the effects of these luxury goods.

摘要

BAGI JUDIT

刘方

目连的地域之旅：云南腾冲县十王节的研究

2012年我在云南实地考察的主要成果之一就是发现了报恩真经，大方便佛报恩经和目连救母的完整文集，是我从各种形态和种类中收集来的。这些文本是很通俗的文学形式。他们仍用于丧葬仪式和二次死亡仪式，由当地的佛主持。这篇文章的目的是给出详细的有关七天之久的死亡追悼仪式的描述，指向文本与现实关系的十王节。这个节日的主要仪式是有关目连救母。这个节日是为了搜寻死者，让他们吃饭喝水，净化他们，向他们传授孝道并送走他们。在这段旅行仪式中，没有经验的信徒在专家的化身目连的引导下和一些其他专家的帮助下，背诵文集，重演经文中所描述的事件。事件和文本的唤起是由代表地域十王的绘图说明进一步辅助的，从根本上绘制了地狱的等级，从纸质图像上代表了经文的图像。在我的总结中，我提出了一个问题，当今仪式表现形式的研究如何阐明中古世纪作品的运用和功能。

CSIBRA ZSUZSANNA

周碧霞

绘画和诗歌：杜甫唯美主义中的儒家因素

在杜甫描绘名画的诗中，他试图扩大诗歌的界限，强调视觉和语言的共通性。通过解读一些挑选的重要艺术作品，杜甫阐述了他对艺术理论的观点，并在创作过程中达到了哲学的深度和艺术高度。人提炼了这些伟大画作中的唯美艺术精旨，并通过诗歌表达出来，而又不失诗歌语言的简洁性和那个时代的成诗规则。本文聚焦于杜甫艺术理论中的儒家因素，并试图阐释他是如何用艺术主题来表达他的儒家价值观。

FARKAS ILDIKÓ

福尔考什·伊尔迪科

创造传统还是接受传统？

——关于日本现代民族建构和文化的一些问题及思考

根据过去几十年的二次文献，很多现代日本文化的特点，曾被认为是“传统日本”，现被证实为在一个构建现代民族和民族意识时代里“创造传统”，作为19世纪现代化进程的一个部分。日本效仿欧洲发展模式创建了一个有着强烈民族感的国家，但是以（日本文化传统）江户时代为基础。本论文意图追溯江户时代国学运动的根源。“创造传统”的现代释义可能会误导，因为创造并不是引入虚假或完全未知的主题；它们从来都不是完全创造，而是包含了一些古老、被遗忘却曾存在过的文化遗产：民间传说，文学形式以及语言。江户时代的国学被认为是19世纪日本民族构建过程的一个重要因素。明治学者利用日本国学概念构建了一个现代民族，这并不是简单地衍生自西方模式，也不是单纯地以此为工具，而是充分运用社会前现代和文化主义概念。

GALAMBOS IMRE

高奕睿

在爱尔兰发现中国印章的故事

——利用东方知识探索家园的研究

自18世纪晚期开始，中国陶瓷印章开始在爱尔兰各个地区出现，甚至是一些特殊的地方，比如果园、洞穴、沼泽地等。当这些发现达到一定数量时，在几十年后超过60个以上的印章被计入档案。它们的发现在当时没有得到解释，所以有了很多关于这些印章如何出现在爱尔兰的各种猜测。本论文论证了这些印章在爱尔兰如何以及为何被曲解，阐述了这些东西在18世纪是如何以纪念品的形式从异国带到欧洲，以及有意曲解以顺应当时东方学者潮流，并指出了对当时有识之士呼声的忽视。

HORVÁTH KATALIN, SZABÓ BALÁZS, YAMAJI MASANORI

霍尔瓦特·卡塔琳, 萨布, 山地 征典

福田图书馆

—基于罗兰大学东亚系图书馆最新藏书的研究

本文全面且翔实地概述了福田秀一教授（Professor Fukuda Hideichi, 1932–2006）遗孀捐赠的藏书。福田秀教授，东京国际基督教大学教师，1987年和1999年曾任教于罗兰大学日语系。本文列举了一些日本主要著作和藏书（例如《古今和歌集》、《新古今和歌集》、《山家集》、《蜻蛉日记》、《更级日记》），福田图书馆提供了各种各样的二次文献作品。福田秀教授在他的研究中有一些特别的侧重点（比如西行和尚或藤原定家），因此关于这些主题的原始资料和二次文献在藏书中有充分的证明。

PÉTER ALEXA

贝特尔·阿雷萨

克罗斯·卓玛·亚历山大之前的西藏研究

早在17世纪西藏就已经开始吸引大批欧洲传教士和探险家到此。尽管传教士最终没有成功将基督教落地生根，但是他们的旅行描述为后来的东方研究者，比如克罗斯·卓玛·亚历山，提供了有用的资料。这篇文章旨在对直到18世纪半叶的关于西藏的信件、日记和官方报道进行综述，这也是克罗斯·卓玛·亚历山在拉达克开始西藏研究的时间。

STRAUSZ JANKA

施特劳斯·扬卡

日本村庄分界线和界限划分研究

本论文试图探讨一个高度孤立的日本村庄是如何保持其所谓的村庄分界线意识。村庄分界线，在村民的日常生活和宗教生活中都起着重要作用，不过并没有强调在村庄铸建高大的围墙，除非那些古老的沟村。然而，为了将外部世界隔开，显示地区神圣性，营造一个安全的内部世界，他们会在分界线附近设置一些天然或人工标记。这些标记被认为拥有神的力量，在关键时刻能够帮助人们，所以它们很受村民的尊重。他们用这些物品执行各种宗教仪式，制定一些规则，以远离灾难，维护村庄的内部秩序，因此，这些分界线和标记物品对居民的集体意识和二元论世界观有着重大影响。

SZABÓ BALÁZS

萨布

前现代时期日本军事兵法教学研究

兵法军事艺术的一个分支，一般被称为武艺或武术，是武士教育的基础。当武艺的主要任务为通过追忆过去战争来维护武士身份，在一个新的和平年代寻找其位置时，武艺在前现代时期被赋予了新的意义。日夏繁高的《本朝武艺小传》，出版于1716年。这是一本非常了不起的著作，可靠地概述了当时世界武术界情况，意义十分重大，一直到20世纪所有以武艺为主题的书都摘录或改编此书。此书的第一章探讨了兵法；本论文旨在介绍此书的作者及其著作，同时期的兵法艺术以及第一章完整的翻译。

SZEKERES ANDRÁS MÁRK

安德思

“帝”神之学中的中国占星术之源

本文研究商代信仰对中国占星术思想的可能性影响。在战国时期和封建王朝早期，当时的占星术盛行的特点是注重应天时，顺天道，浩然正气，意念和拟人。这种思想已被流传的和最新出土的文字资料所证实，同时也与早期的信仰进行比较，那就是统治者可通过其神化了的祖先与天对话。本文的目的是要取代这种观点，而形成强烈对比的是，强调发展的连续性。根据最近的研究，占星术思想的根源可以追溯到殷商神话中的“帝”神：一个客观的，遥远而抽象的实体，与恒星极和天有关。

TELEKI KRISZTINA

特雷基·克里斯蒂娜

研究蒙古族寺院的档案材料

这篇文章，关注的是研究佛教寺院的相关文件和照片，提供一个蒙古国家档案馆收藏品的概述。这些1940年以前大部分以蒙文撰写的材料，提供了有关当时社会管理和库伦财务状况的信息。此外，档案的收藏品中还包括几部藏传佛经，以及从20世纪初的蒙古报纸。该档案馆的电影和视听记录藏品里有1000张照片，涵盖老寺庙，宗教领袖，大事记和配饰，以及一些1990年恢复期的照片。由于档案的目录只能现场查找到，这篇文章的目的仅仅是是简要地描述它们的内容。

ZENTAI JUDIT ÉVA

曾陶伊·尤迪特·伊娃

江户时代奢侈物品研究

本论文运用同时代的一些著作，尤其是贝原益轩的《养生训》第四章中的一些篇章，旨在对日本江户时代广为流传的清酒、茶和香烟的历史进行大致介绍，同时也试图论述这些物品当时的消费情况。江户时代，社会安定，加上经济和科技的发展，促进了消费形式的多样化。一直作为社交礼仪的清酒，成为了日本文化不可或缺的一个部分；具有身体保健功能的茶也逐渐在全世界流行起来；香烟的使用使社会发生了一些变化，同时对美术学和应用美术学也产生了一定影响。由于印刷业的迅速发展，出现了很多消遣流行文学体裁，并且在城市文化中迅速传播。这些作品语言易懂，主题有时滑稽荒谬，悲喜交加；这些作品同时也反映了在这些奢侈物品影响下当时人们的生活情形

E SZÁMUNK SZERZŐI

BAGI JUDIT:

Pécsi Tudományegyetem, Interdiszciplináris Doktori Iskola
liufangkabai@hotmail.com

CSIBRA ZSUZSANNA:

PPKE Bölcsész- és Társadalomtudományi Kar, Kínai Tanszék
csibra.zsuzsanna@btk.ppke.hu

FARKAS ILDIKÓ:

KRE BTK Japanológia Tanszék
farkas_ildiko@kre.hu

GALAMBOS IMRE:

University of Cambridge, Faculty of Asian and Middle Eastern Studies
iig21@cam.ac.uk

PAP MELINDA:

ELTE BTK Távol-keleti Intézet, Kínai Tanszék
pap.melinda@btk.elte.hu

PÉTER ALEXA:

ELTE BTK Távol-keleti Intézet, Kínai Tanszék, Tibeti szakirány
peter.alex@btk.elte.hu

STRAUSZ JANKA:

ELTE BTK Nyelvtudományi Doktori Iskola, Japán Filológia Program
janka.strausz@gmail.com

SZABÓ BALÁZS:

ELTE BTK Távol-keleti Intézet, Japán Tanszék
szabo.balazs@btk.elte.hu

SZEKERES ANDRÁS MÁRK:

BME Filozófia és Tudománytörténet Tanszék, Doktori Iskola
szekeres@filozofia.bme.hu

TELEKI KRISZTINA:

ELTE BTK Távol-keleti Intézet, Mongol és Belső-ázsiai Tanszék,
Mongolisztikai Kutatóközpont
krisztinateleki@yahoo.com

ZENTAI JUDIT ÉVA:

ELTE BTK Távol-keleti Intézet, Japán Tanszék
judit_zentai@hotmail.com

YAMAJI MASANORI:

ELTE BTK Távol-keleti Intézet, Japán Tanszék, Buddhizmus-kutatás Központ
Yamaji.masanori@btk.elte.hu

