

TÁVOL-KELETI TANULMÁNYOK

6. ÉVFOLYAM
2014/1-2

Főszerkesztő

HAMAR IMRE



TÁVOL-KELETI INTÉZET

BUDAPEST

Weituo, a kolostorok védelmezője (lakkozott, fa, aranyozva, 18–19. század, 81 x 38 cm,
copyright © Hopp Ferenc Ázsiai Művészeti Múzeum, Szépművészeti Múzeum
Lt. sz.: 6745

A borítót Bukovics Zoltán tervezte.

Szerkesztőbizottság

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

Szerkesztő

Kósa Gábor

Nyelvi lektor

Salát Gergely

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

A folyóirat stíluslapja (http://tavolkeletiintezet.elte.hu/pdf/TKT_stiluslap.pdf)

alapján elkészített tanulmányokat a tkt@btk.elte.hu e-mail címre kell beküldeni.

A beérkezett tanulmányokat kettős vak eljárás során szakmai lektorok bírálják el.

A kötet megjelent 2015-ben.

Kiadja: ELTE BTK Távol-keleti Intézet, Budapest

Felelős kiadó: Hamar Imre

Műszaki szerkesztés: Bukovics Zoltán

ISSN 2060–9655



Tartalom

<i>Nánai Erika: A Han Birodalom születése.</i> Xiang Yu évkönyve <i>A történetíró feljegyzéseiben</i>	7
<i>Kiss Mónika: Fugen Enmei bosatsu ikonográfiai meghatározásának</i> néhány problematikus pontja	67
<i>Helpenbein Katalin: „Amikor minden dharma a Buddha Dharma.”</i> <i>A Genjōkōan 現成公按</i> első három sorának értelmezése	93
<i>Vörös Erika: Benzaiten istennő alakjának szimbolikája a 14. századi</i> <i>Keiran shūyōshū</i> alapján	117
<i>Szabó Balázs: Idegenek a láthatáron: Tokugawa Nariaki felirata</i> a shōguni kormányhoz 1853-ban	137
<i>Papp Melinda: A család intézményének átalakulása az ünnepi szokások tükrében</i> a háború előtti Japánban (1868–1945)	159
<i>Strausz Janka: A tisztátalanság gondolatvilága a faluhatár térbelisége</i> és az elhatárolódás szándéka kapcsán	179
<i>Jambajantsan Delgermaa Amina: Ember- és állatáldozatok</i> a középkori (13–15. század) mongoloknál	193
<i>Kápolnás Olivér: A hun hagyomány a mongol krónikákban</i>	223
<i>Szilágyi Zsolt: Az első lépések a Távol-Kelet felé.</i> Az orosz–mongol kapcsolatfelvétel a 17. században	233
<hr/>	
<i>Nagy Mariann: Kínai nyelv magyaroknak 3. (recenzió)</i>	259
<i>Salát Gergely: Csoma Mózes: Diszkózene a Kvangbok sugárúton.</i> <i>Észak-Korea a rendszerváltozások évében</i> (recenzió)	261
<i>Szilágyi Zsolt: Hogyan írjunk ma mongol történelmet?</i> (recenzió)	263
Krónika	271
Összefoglalók (angol)	283
Összefoglalók (kínai)	289

TABLE OF CONTENTS

<i>Erika Nánai</i> : Birth of the Han dynasty: Xiang Yu's Basic Annals in <i>The Records of the Grand Historian</i>	7
<i>Mónika Kiss</i> : Problematic points in the iconography of Fugen Enmei Bosatsu...	67
<i>Katalin Helfenbein</i> : “When all dharmas are the Buddha Dharma.” The interpretation of the first three lines of the <i>Genjōkōan</i> 現成公按.....	93
<i>Erika Vörös</i> : Symbolism of the goddess Benzaiten in the 14 th century <i>Keiran shūyōshū</i>	117
<i>Balázs Szabó</i> : Foreigners at the gates: Tokugawa Nariaki's letter to the shōgunal government in 1853.....	137
<i>Melinda Papp</i> : The changes of the institution of the Japanese family in light of the celebration practices in pre-war Japan (1868–1945)	159
<i>Janka Strausz</i> : The phenomenon of impurity at the village border and in the process of delimitation.....	179
<i>Delgermaa Amina Jambajantsan</i> : Forms of human and animal sacrifices in medieval (12 th – 15 th centuries) Mongolian society	193
<i>Olivér Kápolnás</i> : The (Asian) Hun tradition in the Mongolian sources.....	223
<i>Zsolt Szilágyi</i> : The first steps toward the Far East: the Russian–Mongolian contacts in the 17 th century	233
<hr/>	
Reviews.....	259
Chronicle.....	271
Abstracts (English).....	283
Abstracts (Chinese).....	289

目录

诗风: 汉代的诞生 —— 史记中的项羽本纪	7
基什 · 莫妮卡: 普贤延命菩萨肖像研究质疑	67
赫尔费贝恩 · 卡塔林: “當所有法成爲佛法” 現成公按前三行釋義	93
艾丽: 14世纪溪嵐拾葉集中辨財天的象征	117
萨布: 外国人在国门: 1853年德川齐昭给征夷大將軍的政府的一封信	137
帕伯 · 麦琳姐: 日本家庭结构的变化基于日本战前时期 (1868-1945) 的庆典活动	159
施特劳斯 · 扬卡: 村庄边界的不纯净现象和界定过程	179
德尔格玛 · 阿米娜: 中世纪蒙古社会人与动物的祭祀形式	193
卡波尔纳什 · 欧利韦尔: 蒙古族保留下来的匈奴传统	223
西拉吉 · 乔尔特: 跨入远东第一步——17世纪俄蒙建交	233
书评	259
纪实	271
摘要 (英文)	283
摘要 (中文)	289

Nánai Erika

A Han birodalom születése Xiang Yu évkönyve *A történetíró feljegyzéseiben*¹

I. Bevezetés

Amikor i. e. 221-ben Ying Zheng 嬴政 (uralk. i. e. 247–210), az északnyugat-kínai Qin állam királya – hat riválisát legyőzve – a történelem folyamán először egyesítette Kínát, örökre beírta nevét a világtörténelembe. A kínai császárság, amelyet ő alapított meg, több mint kétezer éven át állt fenn, s hatását egyebek között a mai kínai közigazgatás szervezetén és keretein is fel lehet ismerni. Ying Zheng maga is tisztában volt azzal, hogy maradandót alkotott. Úgy vélte, dinasztiája az idők végezetéig – kínai kifejezéssel: „tízezer nemzedéken át” – fenn fog maradni, ezért uralkodói névnek csupán egy sorszámot választott: ő lett Qin Shi Huangdi 秦始皇帝, vagyis Qin Első Császára.² Qin Shi Huangdi sikerei csúcsán építtette fel a kínai történelem egyik legnagyobb palotaegyüttesét, hegynyi síremlékét, valamint a mai Nagy Fal elődjét,³ és számos dicsőítő feliratot állíttatott magáról az országban.⁴

Qin Shi Huangdi i. e. 210-ben bekövetkezett halála után trónja tehetségtelen, öntelt és könnyen befolyásolható – legalábbis az utókor által ilyenek ábrázolt – fiára szállt, aki uralkodását azzal kezdte, hogy fivéreit lemészároltatta. A Második Császár (Qin Er Shi Huangdi 秦二始皇帝) azonban csupán néhány éven át uralkodott, i. e. 207-ben saját kegyence végzett vele. Ekkor a birodalom már lángokban állt, minden tartományában felkelések törtek ki, s a Qin-ház harmadik uralkodója már fel sem merete venni a „császár” (*huangdi* 皇帝) címet, hanem

¹ Az alábbi cikk a 2005-ben elkészült szakdolgozatom átdolgozott változata.

² Az Első Császár életéről, tevékenységéről, jelentőségéről lásd a nyugati nyelven megjelent egyik legjobb monográfiát: Bodde 1938. Magyarul lásd Ecsedy 1992: 14–21; Gernet 2001: 98–102; Polonyi 1994: 34–41.

³ Qin Shi Huangdi építkezéseiről lásd Thilo 1985: 67–68.

⁴ A feliratok többségét szó szerint közli a *Shiji* 6. fejezete, Qin Shi Huangdi évkönyve (*Shiji* 6: 480–664). Martin Kern (2000) egy egész kötetet szentelt Qin Shi Huangdi feliratainak. A *Shijire* a továbbiakban a következőképpen hivatkozunk: „[*Shiji*] [fejezet száma]: [oldalszám a pekingi Zhonghua Shuju 1963-as, illetve 2010-es kiadásában]. A *Hanshura* való hivatkozások ehhez hasonlóan, a Zhonghua Shuju 1962-es kiadására történnek. Ahol egész fejezetre hivatkozunk, ott az oldalszámot általában nem adjuk meg.

csupán „királynak” (*wang* 王) nevezte magát. I. e. 206-ban, alig néhány hónapnyi uralkodás után azonban fővárosát az egyik felkelő csapat elfoglalta, őt magát pedig elfogták, majd kivégezték, s ezzel a dicsőséges Qin-ház végleg megbukott.

A következő évek Kína történetének egyik legzűrzavarosabb időszakát hozták: mintha a Hadakozó fejedelemségek két évszázadának (i. e. 453–221) eseményei ismétlődtek volna meg fél évtized alatt. A lázadók visszaállították a régi fejedelemségeket, véres harcokat vívtak, illetve szövetségeket kötöttek egymással, amelyeket aztán a pillanatnyi érdekeiknek megfelelően hamarosan felrúgtak. A *bellum omnium contra omnes* állapotából egy alacsony származású felkelő vezér, Liu Bang 劉邦⁵ (Liu Ji 劉季, halotti nevén Han Gaozu 漢高祖) emelkedett ki, akinek i. e. 202-re sikerült Kína nagy részét uralma alá hajtania. Ekkor Liu megalapította a Han-dinasztiát, amely egy rövid megszakítással négyszáz éven át uralkodott – a Han volt a leghosszabb életű kínai császári dinasztia –, s a kínai történelem egyik legdicsőségesebb korszakát hozta.⁶

A Qin-ház bukása és a Han-ház felemelkedése közötti néhány év legfontosabb szereplője azonban nem Liu Bang volt, hanem egy Chu-beli arisztokrata, Xiang Yu 項羽 (i. e. 232–202), aki ezekben az években a legütőképesebb hadsereggel rendelkezett, a legjelentősebb hőstetteket hajtotta végre, a legkiterjedtebb területet uralta, a legnagyobb hírnévnek és tekintélynek örvendett – és akinek bukása a leglátványosabb volt. Xiang Yu felemelkedése és bukása, Liu Banggal vívott harca – ezt nevezi a történetírás „Chu és Han háborújának” (*Chu Han zhanzheng* 楚漢戰爭) – számtalan legenda, történet, regény és színdarab forrása lett.⁷ Ugyanakkor a történészeket a mai napig foglalkoztatja a kérdés: miért nem Xiang Yunek sikerült saját uralma alatt egyesítenie Kínát, miért a sokkal rosszabb feltételekkel induló Liu Bang lett a dinasztiaalapító? Mi okozta Xiang Yu vesztét és Liu Bang győzelmét?

⁵ A Bang 邦 írásjegy a Han-dinasztia alatt – éppen azért, mert szerepelt a dinasztiaalapító nevében – tabu alá esett, nem volt szabad leírni. Ezért a Han-kori forrásokban (például a *Shijiben*) a szó nem szerepel, s az első Han császárt egyéb nevein emlegették. A későbbi utókor azonban már általában Liu Bangként tartotta számon a nagy uralkodót.

⁶ A Han-házról magyarul lásd Ecsedy 1992: 22–31, Gernet 2001: 102–139, Polonyi 1994: 42–49.

⁷ Hogy csak egy közismert példát említsünk: az a pekingi opera, amely a Magyarországon Isten veled, ágyasom! címmel vetített Cannes-i Aranypálma-díjas kínai film címét és történetének egyik fontos elemét adta, Xiang Yunek és ágyasának tragikus történetét dolgozza fel (Bawang bie ji 霸王別姬, „A király elbúcsúzik ágyasától”). A Qin-ház bukása és a Han-ház felemelkedése közötti izgalmas korszakról tudomásunk szerint magyarul még nem született munka, a különböző kézikönyvek a témát néhány mondatban tárgyalják (például Gernet 2001: 102; Polonyi 1994: 40–43).

E kérdésekre, összetettségük miatt, ebben a tanulmányban nem keresem a választ. Célul azt tűztem ki, hogy bemutassam a Xiang Yu életéről szóló legfontosabb forrásnak, *A történetró feljegyzései* (*Shiji* 史記) hetedik fejezetének Xiang Yu felemelkedését és bukását tárgyaló részét. Xiang Yu életrajza már közvetlenül egy új korhoz, a Han-dinasztia megalapításához tartozik, ezért életútjának pontos elemzése közelebb visz minket a tárgyalandó korszak politikai viszonyaihoz. A forrás bemutatása két célt szolgál: egyrészt általa megismerhetőek a korszak zűrzavaros eseményei, Qin bukásának és Xiang Yu hatalomra jutásának körülményei; másrészt pedig némi betekintést nyerhetünk a kínai történetírás módszereibe, jellegzetességeibe, s nem utolsósorban Sima Qiannek, *A történetró feljegyzései* szerzőjének stílusába. Mivel Xiang Yu életrajza nem tartalmazza az összes információt a korszakra és Xiang Yure vonatkozólag, ezért a tanulmányban nemcsak *A történetró feljegyzéseinek* hetedik fejezetét elemzem, hanem a későbbiekben hatalomra kerülő Liu Bang életéről szóló nyolcadik fejezetből beemelt bizonyos részleteket is idézem, amelyek a dolgozat szempontjából nagy jelentőséggel bírnak. Sima Qian módszere ugyanis az volt, hogy az egy-egy személyre, eseményre vonatkozó dolgokat egy másik „alapvető évkönyvben” (*benji* 本紀) is bemutatta egy másik szemszögből.

II. Sima Qian és a *Shiji*

II.1. Sima Qian, a „kínai történetírás atyja”

Mielőtt megismerkednénk a szöveggel, néhány szót kell szólni a szerzőről és magáról a műről. Sima Qiant 司馬遷 (i. e. 145–85?) mind a kínaiak, mind a kínai kultúra külföldi ismerői a legnagyobb kínai történetírónak tartják. Életéről keveset tudunk.⁸ Egykorú forrás nem említi (műve csak halála után vált ismertté), ő maga pedig csupán két helyen nyújt információkat az életéről: a *Shiji* utószavában,⁹ illetve egy hosszú levélben, amelyet börtönbe zárt barátjának, Ren Annak 任安

⁸ A Sima Qiannel foglalkozó legjelentősebb nyugati nyelvű monográfiák Watson 1958 és Durrant 1995. Élete rövid összefoglalását lásd Nienhauser 1986: 720–723; Nienhauser 1994a: vii–xii; Durrant 1995: 149–151; Hardy 1999: 16–26. Sima Qianról magyarul lásd Tőkei 1980/III.: 113–114.

⁹ *Shiji* 130. A fejezet egy rövid részletének fordítását lásd Tőkei 1980/III.: 137–142. A Tőkei Ferenc által lefordított részlet nem tartalmaz információkat Sima Qianról.

(i. e. 124–202) írt.¹⁰ Apja, Sima Tan 司馬談 (i. e. ?–108) a híres Han Wudi császár 漢武帝 (i. e. 140–87) udvarában a „nagy csillagász” (*taishi* 太史) tisztséget viselte, s ezt a címet örökölte Sima Qian is. Fontos megemlíteni, hogy a csillagászok feladata volt az uralkodó tetteinek és szavainak megörökítése is, így egyszerre voltak asztronómusok, asztrológusok, írnokok és történészek – vagyis minden olyan tevékenységért ők feleltek, amely kapcsolatban állt az idővel.

Sima Qian fiatakorát tanulással, illetve utazgatással töltötte. Műve megírásában mindkettőnek óriási jelentősége volt. Alaposan ismerte a korában létező összes írott művet, s hatalmas műveltsége a *Shiji* minden során tükröződik. Ugyanakkor utazásai során megismerkedett a kínai történelem fontos eseményeinek helyszíneivel, illetve összegyűjtötte a múltra vonatkozó szóbeli hagyományokat, helyi legendákat, amelyeket részben beépített a művébe. Témánk szempontjából fontos, hogy ifjúkorában meglátogatta azt a területet is, ahonnan annak idején Xiang Yu elindult meghódítani az Égalattit,¹¹ s e látogatást fontosnak tartotta megemlíteni a *Shiji* utószavában is.¹²

A munkát, amely később *A történetíró feljegyzései* címen vált ismertté, Sima Tan kezdte összeállítani. Ő mint udvari csillagász hozzáférhetett a Han császári udvar levéltárában őrzött forrásokhoz, amelyekre munkáját építette. Nem tudjuk, hogy a *Shiji* ma ismert változatából pontosan mennyit írt Sima Tan és mennyit a fia; a legvalószínűbbnek az tűnik, hogy az apa csak az előkészületeket, az anyaggyűjtést végezte el, s a munka oroszlánrésze a fiára maradt. Mindenesetre a *Shiji* különböző fejezetei nyelvi szempontból igen egységesek, nem ismerhető fel rajtuk több különböző ember keze nyoma, tehát valószínű, hogy a végleges változatot Sima Qian készítette el. Amikor Sima Tan i. e. 108-ban meghalt, végakaratóban meghagyta Sima Qiannek, hogy fejezze be a művet. Ettől fogva Sima Qiant nem csupán becsvágya hajtotta, hogy elkészítse minden idők egyik legnagyobb szabású történeti művét, hanem a fiúi kötelesség is – ez a hagyományos Kínában rendkívül fontos kötelék volt, amely minden más felett állt.

I. e. 105-ben, a hároméves gyászidőszak leteltével Sima Qiant apja utódjaként kinevezték „nagy csillagásszá”, így ő is bejáratossá vált az udvari levéltárba,

¹⁰ Ez utóbbi szöveg két helyen maradt ránk: a Ban Gu 班固 által írt *Hanshuban* 漢書 (A Korai Han-dinasztia története; *Hanshu* 62: 2707–2739), illetve a *Wenxuanben* 文選 (Irodalmi válogatás, 41. fejj.). A megrázó hangvételű levelet a kínai irodalom egyik kiemelkedő alkotásának tartják, angol fordítását lásd Watson 1958: 57–67 (jegyzetek 214–220); elemzését lásd Fuehrer 1997, De Bary 1999: 371–372.

¹¹ Égalatti, Tianxia 天下 alatt a továbbiakban – a korabeli kínai szóhasználatnak megfelelően – a kínai világot értjük.

¹² Lásd például *Hanshu* 62: 2714. E fejezet a *Shiji* utószavának kissé kibővített változata.

s folytathatta a munkát. Valószínű, hogy i. e. 104-ben részt vett a híres Han-kori naptárreform kidolgozásában, amely egészen az i. sz. 20. század elejéig a kínai időszámítás alapja lett. Hivatali teendői mellett minden bizonnyal ezekben az években készítette el a *Shiji* nagy részét.

I. e. 99-ben élete tragikus fordulatot vett. Li Ling 李陵 (i. e. ?–74), egy tehetséges kínai hadvezér, akit Sima Qian nagyon tisztelt, vereséget szenvedett a *xiongnuktól* 匈奴, és megadta magát, ahelyett, hogy az ilyenkorszokásos öngyilkosságot választotta volna. Az udvarban – az öregedő és egyre zsarnokibb természetű Wudi császár kegyeit keresve – mindenki Li Ling és hívei ellen fordult, Sima Qian kivételével, aki kiállt Li mellett. Ezért súlyos büntetést kapott: „felségsértésért” halálra ítélték. Az ilyen ítéletet meg lehetett váltani pénzzel vagy azzal, hogy az elítélt alávetette magát a kasztráció rendkívül megalázó büntetésének. Mivel a Sima család nem volt túl vagyonos, a pénzbeli megváltás szóba sem jöhetett. Az egyetlen megoldás, amellyel Sima Qian megőrizhette volna méltóságát, az öngyilkosság lett volna. A történetíró nagy dilemmával került szembe: vagy megöli magát, s ezzel megőrzi méltóságát, de megszegi atyja iránti kötelezettségét (a *Shiji* befejezését), vagy pedig kasztráltatja magát, hogy így legyen alkalma befejezni a munkát, de élete hátralévő részét megvetett heréltként éli le. Sima Qian ez utóbbit választotta, a kínai történetírás és az egész világirodalom nagy szerencséjére. Utolsó éveiről keveset tudunk, annyi biztos, hogy ekkoriban fejezte be a *Shijit*. Halála időpontját nem ismerjük.

Sima Qian élete minden bizonnyal nagy hatással volt műve egyes fejezeteire. Mint személyes jellegű megjegyzéseiből és Ren Annak írt híres leveléből tudjuk, a kasztrálás után Qian megkeseredett emberré vált, aki magát fel nem ismert tehetségnek, hűséges, de ártatlanul meghurcolt alattvalónak tartotta. Ennek két okból is nagy jelentősége van. Egyrészt a *Shiji* nyilvánvaló szimpátiával kezeli azokat a történelmi személyiségeket, akiket Sima Qian a sorstársainak tart, s ez néhol a hitelesség rovására megy – tipikus ilyen eset például Qu Yuan, a híres költő életrajza, amely inkább tekinthető Qian részéről saját sorsa siratásának, mint történelmi forrásnak.¹³ Sima Qian személyes tragédiájának másik fontos következménye az, hogy ha nem is nyíltan, de azért érezhetően néhol szembefordult a Han-dinasztiával, amelynek császára így megalázta őt. Talán ennek köszönhető, hogy a *Shiji* – számos későbbi hivatalos történelmi művel ellentétben – általában nem vált az uralkodó dinasztia propagandájának eszközévé, s a Han császárok nem mindig a legkedvezőbb színben vannak feltüntetve a lapjain.

¹³ Qu Yuan életrajzának fordítását lásd Tőkei 1986: 109–112.

Mindez közvetlenül kapcsolódik témánkhoz, Xiang Yu évkönyveihez: Xiang Yu ugyan halálos ellensége volt Liu Bangnak, a Han-dinasztia alapítójának, Sima Qian mégis nagy terjedelemben, s láthatólag elfogulatlanul foglalkozik életével és tetteivel. Nem kizárt, hogy ez Sima Qian részéről mintegy rejtett támadás Han Wudi, Liu Bang utódja ellen.

II. 2. A *Shiji*¹⁴

A *Shiji* igen terjedelmes munka, legelterjedtebb modern kiadása (Beijing, Zhonghua Shuju, 1963) tíz kötetet tesz ki, s a szöveg mintegy félmillió írásjegyet tartalmaz. A történeti mű elsődleges célja az volt, hogy a korabeli kínaiak számára ismert világ történetét végigkövesse, a történeti idők kezdetétől (az ún. „Öt császár” korától) egészen a történetíró koráig, Han Wudi császár uralkodásáig.

Szerkezetét tekintve Sima Qian újszerű megoldást választott: a korábban elterjedt kronologikus évkönyv vagy államonként összegyűjtött történetgyűjtemény¹⁵ helyett a rendelkezésére álló anyagot öt fejezettípusban dolgozta fel.¹⁶ Ezek a következők:

- I. 1–12. fejezet: „alapvető évkönyvek” (*benji* 本紀).¹⁷ Ebben a részben Sima Qian azoknak az uralkodóházaknak, illetve uralkodóknak a történetét tárgyalja, akik hatalmukat – legalábbis a hagyomány szerint – egész Kína felett gyakorolták. Alapvető évkönyv részletezi például a Xia- 夏, a Shang- 商, a Zhou-dinasztia 周 történetét, Qin állam történetét a birodalommegyesítésig, s külön évkönyvet kapott Qin Shi Huangdi, majd a Han-ház legtöbb császára. A dolgozat szempontjából igen fontos tény, hogy Xiang Yunek is saját évkönyve van.¹⁸
- II. 13–22. fejezet: „táblázatok” (*biao* 表).¹⁹ Címüknek megfelelően ezek a fejezetek időrendi, illetve leszármazási táblázatokat tartalmaznak, amelyekben Sima Qian az ország különböző részeiben történt események relatív és abszolút kronológiáját igyekszik tisztázni.

¹⁴ A *Shijinek* mint szövegnek talán legjobb ismertetését lásd Hulsewé 1993: 405–414. Ugyanitt kimerítő felsorolás található a mű egyes részeinek nyugati nyelvű fordításairól.

¹⁵ Az előbbi kategóriába tartozott a *Tavaszkok és ősök* (*Chunqiu* 春秋), Lu állam krónikája, az utóbbiba a *Fejedelemségek beszélgetései* (*Guoyu* 國語) vagy a *Hadakozó fejedelemségek politikája* (*Zhanguo ce* 戰國策).

¹⁶ A *Shiji* szerkezetéről bővebben lásd Wilkinson 2000: 501–502; Watson 1958: 101–134; Nienhauser 1986: 689–692.

¹⁷ Watson 1958: 108–112, Nienhauser 1994a: xxi–xxii.

¹⁸ Hardy 1999: 29.

¹⁹ Watson 1958: 112–115.

- III. 23–30. fejezet: „értekezések” (*shu* 書).²⁰ Ebben a nyolc fejezetben a történetíró olyan általános témákat tárgyal esszé formában, amelyek nem illettek bele a többi fejezettípus időrendi keretei közé. Ilyen például az áldozatok, a folyók és csatornák, valamint a gazdasági intézkedések dinasztiaikon átnyúló története. Sajnos az értekezések egy része töredékes, befejezetlennek tűnik.
- IV. 31–60. fejezet: „örökletes házak” (*shijia* 世家).²¹ Ez a harminc fejezet főleg a Qin-kor előtti fejedelmi családok történetét tárgyalja, vagyis az olyan családokét, amelyek – az alapvető évkönyvekben tárgyaltaktól eltérően – Kínának csupán egy meghatározott részében uralkodtak örökletes módon. Ez a rész tehát gyakorlatilag a Zhou-kori fejedelemségeknek a története. Érdekes módon két olyan személyiség is külön fejezetet kapott ebben a részben, akik kevésbé illenek ide: az egyik Konfuciusz, aki soha nem volt uralkodó, sőt valószínűleg még főhivatalnok sem; a másik Chen She 陳涉 (i. e. ?–208), aki egyszerű parasztfelkelő volt, az első azok közül, akik fellázadtak Qin Első Császára ellen. Az örökletes házak rész második felének fejezetei Han-kori előkelőségek életét tárgyalják.
- V. 61–130. fejezet: „életrajzok” (*liezhuan* 列傳).²² Ez a *Shiji* legterjedelmesebb része, 70 fejezet tartozik ide. A *liezhuan*ok nagy része egy-egy történelmi személyiségnek vagy személyek meghatározott csoportjának élettörténetét tartalmazza. Ugyanakkor *liezhuan* tárgya nem csak személy lehet, ide tartoznak például az idegen, „barbár” népek is. Az életrajzok a *Shiji* legolvasmányosabb fejezetei, az itt található történetek, anekdoták a későbbi irodalmi művek kimeríthetetlen forrásául szolgáltak. Meg kell azonban jegyezni, hogy a Sima Qian-féle – és általában a kínai – „életrajz” nemigen hasonlít a nyugati biográfiára. Célja nem az adott illető személyiségének és teljes élettörténetének bemutatása, hanem annak a személyiségtípusnak a jellemzése, amelybe az illető tartozott.²³ Éppen ezért a kínai életrajzok nagy része nem ad átfogó képet a tárgyalt személyről: csupán az illető legfontosabb adatait (születési hely, felmenők), életének legfontosabb eseményeit, valamint az élettörténetben fordulópontnak tekintett eseményekhez kötődően egy-egy történetet,

²⁰ Watson 1958: 115–116, Balázs 1976: 190–193.

²¹ Watson 1958: 117–120.

²² Watson 1958: 120–130.

²³ Idema–Haft 1997: 80.

anekdotát tartalmaz. Ez utóbbit az életrajzírók nagyon gyakran egy-egy párbeszéd, szónoklat, esetleg levél egyenes idézésével beszélik el. A kínai történetírói hagyományban egy idő után uralkodóvá vált az írott források idézeteinek halmozása,²⁴ de Sima Qianre ez még nem jellemző: művét az teszi élvezetessé, hogy levelek, beadványok idézgetése helyett szereplőit drámai szituációkban, szinte színpadias hatást keltve ábrázolja.²⁵ Ezt Xiang Yu évkönyvében is látni fogjuk.

Egy történeti művel kapcsolatban a legfontosabb kérdés az, hogy mennyire hiteles. A *Shiji* egyes részeinek hitelességéről számtalan tanulmány született, amelyeket itt nem áll módunkban ismertetni. Általánosságban elmondható, hogy Sima Qian mindenben a tényszerűsége törekedett, forrásait gondosan megválogatta, ugyanakkor a legkorábbi időkről nem állt a rendelkezésére megbízható forrás. Minél közelebb volt időben egy esemény Sima Qian életéhez, annál megbízhatóbbnak tekinthető a *Shiji* beszámolója. Ez azonban csak a tényekre és cselekedetekre vonatkozik, a párbeszédre és beszédekre nem. Ez utóbbiak zömét valószínűleg a történetíró maga találta ki – természetesen nem a történelemhamisítás, hanem éppen a történelmi szereplők jobb ábrázolása céljából. (Ebben hasonlítható a nyugati antikvitás történetíróinak többségéhez, például Thuküdidészhez.) Semmiben nem mutatkozik meg jobban egy embertípus valódi jelleme, mint szavaiban – ezért van szükség a rengeteg egyenes idézetre a történeti műben.²⁶

II.3. Xiang Yu évkönyve

Tanulmányom következő részében a *Shiji* 7. fejezete első részének fordítását közlöm, magyarázatokkal ellátva, ezért szükséges néhány szót szólnom erről a fejezetről is.

Az első kérdés, amely Xiang Yu évkönyvével kapcsolatban felmerül, hogy Sima Qian miért az „alapvető évkönyvek” között biztosított helyet a fejezetnek.²⁷ Ilyen fejezetet általában a törvényes uralkodók kaptak, Xiang Yu viszont nem volt az, sem maga, sem mások nem tekintették őt az Ég fiának.

Sima Qian azzal, hogy Xiangnak ugyanúgy évkönyvet biztosított, mint például a Han császároknak, talán áttételesen ez utóbbiak ellen intézett rejtett támadást.

²⁴ Balázs 1976: 183–186.

²⁵ Durrant 2002: 283–286. A Qin- és Han-kori historiográfiáról lásd Kern 2000: 155–163. Sima Qian történetírói módszeréről lásd Martin 2010: 16–24.

²⁶ Schaberg 2013: 19–41.

²⁷ Durrant 1995: 129–142; Hardy–Kinney 2005: 16–19.

Mégis sokkal valószínűbb, hogy a döntésben Sima Qian realitásérzéke játszotta a főszerepet: mint jó történetírót, nem az érdekelte, hogy névlegesen ki volt az uralkodó egy adott pillanatban, hanem az, hogy ténylegesen kinek a kezében volt a hatalom. Mivel egy rövid ideig Xiang Yu *de facto* uralkodó volt, e logika szerint kijárt neki az „alapvető évkönyv”. Ezt a feltételezést megerősíti az, hogy Sima Qian ugyancsak évkönyvben számolt be Liu Bang feleségének, Lü császárnénak 呂后 (anyacsászárnéként uralk. i. e. 195–180) az életéről, aki szintén nem volt legitim uralkodó. Ugyanakkor a történetíró egyik Han bábcászárra sem szánt külön *benjít*.²⁸ Később, a történetírás elbürokratizálódásával ez a szemlélet elképzelhetetlen lett volna, a *Hanshuban* például már csak a legitim császároknak van évkönyvük, függetlenül a valós hatalmi viszonyoktól.

Azt, hogy a 7. fejezet mennyiben hiteles, sajnos nemigen tudjuk megállapítani: az egyetlen számottevő forrás, amely a rendelkezésünkre áll, maga a *Shiji* (a *Hanshu* a vonatkozó részeket a *Shijiből* vette át.) Sima Qian módszerességét ismerve azonban feltételezhetjük, hogy az évkönyv viszonylag megbízható. Erről a korszakról már számos írott forrás állhatott a rendelkezésére, s valószínű, hogy fiatalkori utazásai során a szóbeli hagyományt is összegyűjtötte. A párbeszéd, beszéd azonban nyilván itt is fiktívek: céljuk, hogy a drámai hatást fokozzák, s hogy Xiang Yuról élénkebb és pontosabb képet nyújtsanak.²⁹

Még egy fontos dolgot meg kell jegyezni a fejezettel kapcsolatban: Xiang Yu évkönyve nem tartalmazza az összes információt, amelyet Sima Qian Xiang Yuval kapcsolatban közölni akart. Sima Qian technikája ugyanis az, hogy az egy személyre, eseményre vonatkozó adatokat szétszórja az adott kort tárgyaló különböző fejezetek között. A Qin Shi Huangdi halála és Liu Bang győzelme közötti évek eseményeiről Sima Qian számos fejezetben tudósít, s míg bizonyos történések több fejezetben is szerepelnek, mások csak az egyikben vagy a másikban. A két legfontosabb fejezet erről az időszakról Xiang Yu évkönyve (*Shiji* 7) és Han Gaozu (vagyis Liu Bang) évkönyve (*Shiji* 8). E két fejezetet hagyományosan amolyan „párhuzamos életrajzokként” szokás olvasni. Sima Qiannél általában az a jellemző, hogy egy adott hősről szóló fejezetben az illetőnek elsősorban a pozitív vonásait ábrázolja, míg a negatív tulajdonságait mások életrajzaiban jeleníti meg.³⁰ Ez jellemző Xiang Yu évkönyvére is: mivel ennek Xiang Yu a hőse, itt elsősorban

²⁸ Minderről bővebben lásd Watson 1958: 112. Egy más szempontú megközelítésről lásd Nienhauser 1994a: 209.

²⁹ Schaberg 2013: 19–41.

³⁰ Watson 1958: 96–98.

(de nem kizárólagosan) az ő nagy haditetteit írja le a történetíró, míg Liu Bang szintelen, határozatlan, nem túl rokonszenves figurának tűnik. Liu Bang évkönyve viszont Liu Bangot méltatja, s ebben a fejezetben Xiang Yu tűnik fel kifejezetten negatív színben.

Végezetül szólnom kell a fordításról is. A munka alapjául a *Shiji* 2010-es *Zhonghua Shuju*-féle, jegyzetekkel ellátott kiadása szolgált. Az ebben található jegyzetek mellett figyelembe vettem a fejezet három, rendelkezésemre álló angol fordítását is (Watson 1961: 37–74; Yang–Yang 1985: 203–237; Nienhauser 1994a: 179–209). Ezek közül a földrajzi helyek azonosításában nagy segítséget jelentett a Nienhauser vezette fordítócsoport által összeállított jegyzetapparátus. A fordításban a pontosságra törekedtem, ugyanakkor igyekeztem jól olvasható, magyaros megfogalmazásban visszaadni Sima Qian szövegét; ennek érdekében a szóismétléseket néhol elhagytam, a fogalmazást egy-két helyen egyszerűsítettem. A szövegben nem szereplő, de az érthetőséghez szükséges információkat szögletes zárójelben közlöm.

III. Xiang Yu évkönyve

A kínai biográfiai hagyományoknak megfelelően Xiang Yu évkönyve a szereplő nevének, származási helyének és családi háttérének tisztázásával kezdődik:³¹

Xiang Ji [=Xiang Yu]³² Xiaxiang-beli³³ ember volt, akinek a Yu nevet adták. Huszonnégy éves volt,³⁴ amikor először fellázadt. A legfiatalabb nagybátyja Xiang Liang volt, neki Xiang Yan, a Chu-beli tábornok volt az apja, akit Wang Jian, Qin tábornoka ölt meg. A Xiang család nemzedékeken át töltötte be Chuban a tábornoki posztot. A család neve pedig onnan ered, hogy Xiangban³⁵ kaptak birtokokat.

³¹ Han Gaozu évkönyvével összehasonlítva szembetűnő, hogy Han Gaozu mitikus körülmények között fogant meg, ami égi eredetre utal (Nienhauser 2002: 1–4; Martin 2010: 101–105). A mitikus kínai dinasztialapítók csodálatos körülmények közötti fogantatásáról lásd Birrell 1993: 113–129. A nyugati történetírásban Alexandrosz születésével hozzák párhuzamba, akinek az életrajzát Plutarkhosz a *Párhuzamos életrajzok*ban Iulius Caesar párjaként írta meg (Plutarkhosz 2005: 529–530, Nienhauser 2002: 4).

³² Az évkönyv a főhőst különböző nevein, hol Xiang Jiként, hol Xiang Yuként, hol Chu királyaként említi; ez ne tévessze meg az olvasót, ugyanarról a személyről van szó.

³³ A mai Jiangsu tartománybeli Suqian mellett, nem messze attól a helytől, ahol a Si- és a Sui-folyók egymásba torkollnak.

³⁴ Xiang Yu i. e. 208-ban Wuban lázadt fel először.

³⁵ A mai Henan tartománybeli Shenqiunál.

項籍者，下相人也，字羽。初起時，年二十四。其季父項梁，梁父即楚將項燕，爲秦將王翦所戮者也。項氏世世爲楚將，封於項，故姓項氏。³⁶

Xiang Yu élettörténete szempontjából meghatározó volt a származása. Önmagában az, hogy Chu-beli volt, eleve szembeállította őt Qinnel, az egész kínai világ meghódítójával. Chu számára Qin afféle ősellenségnek számított. A Hadakozó fejedelemségek időszakában Chu volt az az állam, amely Qi mellett nagy eséllyel küzdhetett az egyeduralomért Qinnel, s csak hosszas küzdelemben maradt alul.³⁷ A Qin iránti gyűlöletet fokozta, hogy i. e. 299-ben Qin állam Zhaoxiang királya 昭襄王 (i. e. 306–251) találkozóra hívta Chu állam Huai királyát 怀王 (i. e. 328–299), amelyen – a kor vonatkozó normáit felrúgva – fogságba vetette és elhurcolta őt.³⁸ Ez a korban példátlan árulás volt, nem csoda, hogy Zhaoxiang álnokságának emléke, mint látni fogjuk, még Xiang Yu idején is elevenen élt. Mindezek miatt nem csoda, hogy a Qin elleni első felkelések zöme – például a Chen She nevéhez fűződő – mind a hajdani Chu területén tört ki.

Ugyancsak Qin-ellenességre predesztinálta Xiang Yut az a társadalmi réteg, amelybe született. A Xiang család a Hadakozó fejedelemségek korának arisztokrata, hatalmát örökletes úton megszerző és megtartani igyekvő elitjéhez tartozott. Ennek az elitnek a fő törekvése – a vérségi leszármazáson alapuló viszonyok konzerválása – már jóval a Qin hódítás előtt idejétmúlt volt, ám még Xiang Yu idején is erős tényezőnek számított. Ez az arisztokratikus, konzervatív szemlélet tükröződik Xiang Yu minden tétén: például akkor sem kiáltotta ki magát császárnak, amikor megtehetette volna, csupán a „hegemón király” (*bawang* 霸王) hagyományos címet vette fel, s nem igyekezett Qin példáját követve központosított birodalmat szervezni, hanem az ezer évvel korábbi Korai Zhou-kori példát követve a meghódított területeket szétszította előkelő származású vazallusai között. Az arisztokratikus szemlélet élesen szembeállította Qinnel, amelynek fő törekvése a hagyományos elit megtörése, az új, érdemeken alapuló – s csak a központi kormányzattól függő – „meritokrácia” kialakítása volt. Sőt az – alacsony származású – Liu Banggal való szembekerülésének egyik oka is az lehetett, hogy míg Xiang Yu igyekezett –

³⁶ *Shiji* 7 [2010]: 668.

³⁷ Chu és Qin harcairól lásd például Maspero 1978: 319–327.

³⁸ A történet legrészletesebb leírása a *Shiji* 84. fejezetében, Qu Yuan és Jia Yi életrajzában található. Itt a híres költőnek, Qu Yuannek is szerepe van az eseményekben, annyiban, hogy hiába figyelmezteti Huai királyt a csapdára (*Shiji* 84 [1963]: 2484), lásd Maspero 1978: 327.

természetesen saját vezetése alatt – helyreállítani a Késői Zhou-kori viszonyokat, addig Liu Bang elsősorban a Qin uralma alatt felemelkedő *homo novus*ok érdekeit képviselte – mint ismeretes, Liu és egész vezérkara eredetileg Qin-beli kishivatalnok volt.³⁹

Harmadsorban Xiang Yu családjában is erős Qin-ellenes hagyományok éltek: mint Sima Qian is megjegyzi, a Xiang család hagyományosan a Chu-beli katonai arisztokráciához tartozott, s mint ilyen, évtizedeken át hadakozott Qin ellen. Ráadásul személyes oka is volt Qin-t gyűlölni: nevelőjének, Xiang Liangnak 項梁 (i. e. ?–208) apja az a Xiang Yan 項燕 (i. e. ?–223) volt, aki a Chu-beli ellenállást vezette Qin Shi Huangdi seregeivel szemben, s akinek halálát a híres Qin-beli tábornok, Wang Jian 王翦 (i. e. ?–?) okozta.⁴⁰

A történet, hasonlóan számos más kínai „életrajzhoz”, egy fiatalkori anekdotával folytatódik. Sima Qian is gyakran használta ezt az eszközt, amelynek a célja, hogy egy jellemző gyerek- vagy fiatalkori esettel előrejelezze a hős későbbi sorsát. Az ilyen történetek hitelessége természetesen erősen megkérdőjelezhető, azt azonban elárulják, hogy a történetíró *milyennek akarta ábrázolni* az adott személyiséget. Xiang Yu egyik fő jellemvonása Sima Qian szerint az volt, hogy nem vitte végig a dolgokat, mindennel idejekorán felhagyott:

Xiang Ji gyermekkorában írni-olvasni tanult, de mivel nem ért el benne sikereket, felhagyott vele. Aztán a kardforgatást próbálta elsajátítani, de ezeket [a tanulmányokat] sem fejezte be. Ekkor Xiang Liang dühbe gurult, de a fiú ezt mondta neki:

– Az írás csak arra való, hogy feljegyezzük vele a neveket; a karddal pedig csak egy emberrel lehet felvenni a harcot, ezért azt sem érdemes tanulni. Olyan dolgot szeretnék tanulni, ami által több tízezer emberrel is harcra lehet kelni.

Ezután Xiang Liang megtanította a hadviselés művészetére. Ji nagyon megkedvelte a hadművészetet, aminek nagyjából meg is értette a lényegét, habár a részleteiben ugyancsak nem merült el.

³⁹ Hardy 1999: 90–92.

⁴⁰ Xiang Yan haláláról lásd Qin Shi Huangdi évkönyvét (*Shiji* 6 [1963]: 234). Az itt található beszámoló szerint – szemben a fenti kijelentéssel – Wang Jian nem ölette meg Xiang Yant, hanem az – veresége után – maga lett öngyilkos. Wang Jianról, akinek oroszlánrésze volt Qin birodalomegyesítésében, lásd a *Shiji* 73. fejezetét.

項籍少時，學書不成，去，學劍，又不成。項梁怒之。籍曰：「書足以記名姓而已。劍一人敵，不足學，學萬人敵。」於是項梁乃教籍兵法，籍大喜，略知其意，又不肯竟學。⁴¹

Sima Qian itt tehát némileg előrevetíti Xiang Yu későbbi sorsát, azzal, hogy jelzi: bár Xiang Yu – a korabeli közvélemény szerint is – kiemelkedő hadvezér volt, valójában ráfért volna még a tanulás.

Az elbeszélés Xiang Liangnak, Xiang Yu nagybátyjának és nevelőjének felemelkedésével folytatódik – az ő helyébe lép majd Xiang Yu a későbbiekben.

Xiang Liang egyszer Yueyangban⁴² bűnügybe keveredett, és ekkor megkérte Cao Jiut, aki a Qi-beli bírósági elöljáró volt, hogy írjon levelet az ügyben a yueyangi bírósági elöljárónak, Sima Xinnek. Kérését teljesítették, és az ügyet ejtették. Amikor [később] Xiang Liang megölt egy embert, [Xiang] Jivel Wuba menekültek a bosszú(állók) elől. A Wu-beli kiválóságok és főhivatalnokok mind elismerték Xiang Liangot, így ettől kezdve bármilyen közmunka vagy temetés volt Wuban, azt Xiang Liang intézte, de titokban a hadviseléssel is foglalkozott, megszervezte és kiképezte az ott tartózkodó „vendégeket” és fiatalokat, így megismerte képességeiket.

項梁嘗有櫟陽逮，乃請蘄獄掾曹咎書抵櫟陽獄掾司馬欣，以故事得已。項梁殺人，與籍避仇於吳中。吳中賢士大夫皆出項梁下。每吳中有大繇役及喪，項梁常爲主辦，陰以兵法部勒賓客及子弟，以是知其能。⁴³

Xiang Liang a bűnügyet Qin központi területein követte el, Wu pedig a mai Jiangsu tartomány területén, a Jangcétól délre helyezkedik el, ami azt jelenti, hogy több mint ezer kilométerre menekült unokaöccsével. A szövegben szereplő Sima Xin, aki ekkor még egyszerű elöljáró, később fontos szerepet fog játszani Xiang Yu életében: ő vezeti majd Qin seregeit Xiang Yu ellen, amikor az már Qin létét fenyegeti, s az ő átállása pecsételi majd meg Qin sorsát. Jutalmul ő kapja meg majd Qin eredeti területének harmadát Xiang Yutól (hogy aztán Liu Bang nemsokára öngyilkosságra kényszerítse).

Sima Qian ezután újabb ifjúkori anekdotával jellemzi főhősét, ezúttal a becsvágyára utalva:

⁴¹ *Shiji* 7 [2010]: 669.

⁴² Xianyangtól, a Qin fővárostól 30 km-re északkeletre.

⁴³ *Shiji* 7 [2010]: 669.

Amikor Qin Shi Huangdi Kuajibe utazott, átkelt a Zhe-folyón.⁴⁴ [Xiang] Liang és [Xiang] Ji szemtanúja volt az átkelésnek. Ji ekkor így szólt:

– Annak az embernek el lehetne foglalni a trónját, és a helyére lehetne lépni!

Amikor ezt mondta, Liang gyorsan befogta Ji száját:

– Ne mondj ilyeneket, mert kiirtják az egész nemzetségünket!

Azonban Liang ettől fogva más szemmel nézett Jire.

秦始皇帝游會稽，渡浙江，梁與籍俱觀。籍曰：「彼可取而代也。」梁掩其口，曰：「毋妄言，族矣！」梁以此奇籍。⁴⁵

Ez az anekdota nyilvánvalóan kitalált, hiszen Sima Qiannek nem állhatott a rendelkezésére olyan hiteles forrás, amely a fenti, négyszemközt lezajlott párbeszédet rögzítette volna. Sima Qian ezzel a történettel próbálta Xiang Yut úgy ábrázolni, mintha az fiatal kora óta az Égalatti trónjára áhítozott volna. Valójában abban az időben, amikor az Első Császár Kuajibe utazott, Xiang Yuék több száz kilométerre északnyugatra éltek a Zhe-folyótól.⁴⁶ Ezt a részt érdemes összevetni a Han Gaozu (Liu Bang) életrajzában található idevonatkozó részlettel:

Egy alkalommal, amikor Liu Bangot Xianyangba küldték közmunkára, a köznép számára is megengedték, hogy megnézhessék a nagy Qin Shi Huangdit. Amikor Liu Bang megpillantotta a császárt, mélyet sóhajtván ezt mondta:

- Ó igen, egy igazán nagy embernek ilyennek kell lennie!

高祖常繇咸陽，縱觀，觀秦皇帝，喟然太息曰：「嗟乎，大丈夫當如此也！」⁴⁷

Sima Qian mindkét esetben a történet főszereplőinek Qin Shi Huangdi hatalomához, illetve a császári trónhoz fűződő vágyát akarta érzékeltetni. A két szövegrész összehasonlításából az derül ki, hogy Xiang Yu sokkal erőszakosabban akarta megszerezni a hatalmat, míg Liu Bang inkább vágyakozását fejezte ki a hatalom iránt. Mindenesetre ennek az ábrázolásmódnak nem kell különösebb hitelt adni, hiszen abban a korszakban sem a legkevésbé becsvágyók kerültek a hatalom

⁴⁴ A mai Zhejiang tartományban.

⁴⁵ *Shiji* 7 [2010]: 669.

⁴⁶ Nienhauser 1994a: 180.

⁴⁷ *Shiji* 8 [2010]: 787.

csúcására, és nem valószínű, hogy Liu Bang a következő négy évben olyan sokat változott volna, hogy álmódozóból hirtelen erőskezű uralkodóvá vált volna.

A következőkben a történetíró rövid jellemzést ad Xiang Yu testalkatáról, eszerint Xiang Yu szó szerint kiemelkedett kortársai közül:

Ji több mint nyolc láb⁴⁸ magas volt, és akkora erővel rendelkezett, hogy még a háromlábú *ding-edényt* 鼎 is meg bírta emelni. Képességei és életereje meghaladták a többi emberét. A Wu-beli fiatalok mind félték tőle.

籍長八尺餘，力能扛鼎，才氣過人，雖吳中子弟皆已憚籍矣。⁴⁹

Kérdéses, hogy a leírás mennyiben felel meg a valóságnak. Sima Qian itt talán a Xiang Yu és Liu Bang közötti különbséget akarta hangsúlyozni: Xiang Yu testi erejével és természetével tünt ki, Liu Bang inkább ravaszságával, erényével és – Sima Qian leírásából mindenesetre ez derül ki – azzal, hogy az Ég is mellette állt.

Sima Qian mindezek után rátér a történelmi események leírására. A bonyodalmak háttéréül az szolgál, hogy i. e. 210-ben meghalt Qin Shi Huangdi, az Első Császár, s helyére a nála is kegyetlenebb Ershi 二世, a Második Császár került. A trónváltás utáni bizonytalanság és a Második Császár könyörtelen intézkedéseinek hatására hamarosan kitörnek az első nagyobb szabású Qin-ellenes felkelések (természetesen Chuban). Xiang Liang is fellázad, felhasználva korábban kiépített hatalmi bázisát és kapcsolatrendszerét:

Qin Második Császára, Qin Ershi uralkodása első évének (i. e. 209) hetedik hónapjában Chen She és társai felkeltek Daze-ben.⁵⁰ A kilencedik hónapban Kuaijiban [Yin] Tong 殷通 (i. e. ?–209), a kormányzó (*shou* 守) ezt mondta [Xiang] Liangnak:

– Az, hogy Jiangxiban mindenki fellázadt, annak a jele, hogy eljött az idő, amikor az Ég elpusztítja Quint. Én úgy hallottam, hogy aki ilyenkor előbb cselekszik, az uralkodni fog másokon; aki pedig utóbb, azon mások fognak

⁴⁸ Egy láb, *chi* 尺 kb. 23 cm-nek felelt meg, Xiang Yu tehát körülbelül 184 cm magas volt, a korabeli kínaiak között ezzel valószínű óriásnak számíthatott.

⁴⁹ *Shiji* 7 [2010]: 669.

⁵⁰ *Daze* 大澤 „Nagymocsár”: falu a mai Anhui tartomány Su járásában. Innen indult Chen She felkelése, amely az első volt azon mozgalmak láncolatában, amely Qin gyors összeomlásához vezetett. Sima Qian történelemszemléletére jellemző, hogy a Chen She-ről szóló fejezetét nem az „életrajzok” között helyezte el, hanem – felismerve Chen She kiemelkedő szerepét – az „örökletes házak” között (*Shiji* 48).

uralkodni. Úgy döntöttem, hogy hadsereget indítok [Qin ellen], amelynek hadvezérévé téged és Huan Chut⁵¹ teszlek meg.

Ebben az időben Huan Chu a mocsárban bujkált. [Xiang] Liang a következőket mondta:

– Huan Chu bujkál, és az emberek közül senki sem tudja, hol van. Egyedül csak [Xiang] Ji tudhatja, merre jár.

Ekkor Liang kiment, és utasította Jit, hogy fogjon kardot, és várokozzék odakint. Liang ezután visszatért és leült, majd ezt mondta a kormányzónak:

– Kérlek, hívasd ide Jit, és parancsold meg neki, hogy hívja ide Huan Chut.

– Jól van.

Liang behívta Jit, s egy kis idő elteltével jelzett neki:

– Rajta, cselekedj!⁵²

Ezután Ji elővette a kardját, és levágta a kormányzó fejét. Xiang Liang felvette a kormányzó fejét, a pecsétjét pedig az övére akasztotta. A kormányzó emberei között nagy riadalom és zavarodottság támadt. Ji több tucat embert megölt közülük. A hivatalban félelmében mindenki leborult, és senki sem mert szembeszállni velük. Liang ezután hívatta azokat a főhivatalnokokat, akiket már régóta ismert, és elmondta nekik, hogy miért vágott bele ebbe a nagy ügybe.⁵³ Ezután Wuban hadsereget szervezett, és embereket küldött ki a távoli járásokba, hogy katonákat toborozzanak. Így tett szert nyolcezer válogatott harcosra. Liang a Wu-beli hatalmasokat kinevezte ezredparancsnokká (*xiaowei* 校尉), századparancsnokká (*junhou* 軍候) és lovasparancsnokká (*junsima* 軍司馬). Volt egy ember, aki nem kapott tisztséget, és ezt szónak is tette Liangnak. Liang így felelt neki:

– Korábban egy temetésen utasítottalak, hogy intézz el egy bizonyos dolgot, de te ezt nem tudtad elintézni! Emiatt nem bízok rád semmilyen tisztséget.

Ezután mindenki engedelmeskedett neki. Így esett meg, hogy Liang Kuajji kormányzója, Ji pedig segédparancsnok (*bijiang* 裨將) lett. Továbbá Ji lecsillapította a külső járásokat is.

⁵¹ Huan Churól gyakorlatilag semmit nem tudunk.

⁵² Sima Qian itt szójátékot ad Xiang Liang szájába. A *xing* szó egyszerre jelenti azt, hogy „elindul, megy” és azt, hogy „cselekszik”. A felszólítás (*Ke xing yi!* 可行矣!) tehát az adott helyzetben kétféleképpen volt értelmezhető: „Indulj [Huan Chu megkeresésére]!”, illetve „Cselekedj [öld meg a kormányzót]!”.

⁵³ *Da shi* 大事, „nagy ügy”: ez a továbbiakban mindig Qin megdöntését jelenti.

秦二世元年七月，陳涉等起大澤中。其九月，會稽守通謂梁曰：「江西皆反，此亦天亡秦之時也。吾聞先即制人，後則爲人所制。吾欲發兵，使公及桓楚將。」是時桓楚亡在澤中。梁曰：「桓楚亡，人莫知其處，獨籍知之耳。」梁乃出，誠籍持劍居外待。梁復入，與守坐，曰：「請召籍，使受命召桓楚。」守曰：「諾。」梁召籍入。須臾，梁詢籍曰：「可行矣！」於是籍遂拔劍斬守頭。項梁持守頭，佩其印綬。門下大驚，擾亂，籍所擊殺數十百人。一府中皆懼伏，莫敢起。梁乃召故所知豪吏，諭以所爲起大事，遂舉吳中兵。使人收下縣，得精兵八千人。梁部署吳中豪傑爲校尉、候、司馬。有一人不得用，自言於梁。梁曰：「前時某喪使公主某事，不能辦，以此不任用公。」乃皆伏。於是梁爲會稽守，籍爲裨將，徇下縣。⁵⁴

A fentiekben tehát a következő történt: A megszálló Qin által kiküldött tartományi kormányzó, Yin Tong, érzékelvén a Qin-ház hatalmának megrendülését, igyekezett elébe menni az eseményeknek azzal, hogy maga lázad fel az őt kinevező xianyangi kormányzat ellen. Ehhez a tervéhez meg akarta nyerni a helyi elitet képviselő Xiang Liangot, aki azonban nem kívánt szövetséget a Qin-ház főhivatalnokával, inkább megölte őt, és a helyébe lépett. Jellemző, hogy a kormányzó alatt szolgáló hivatalnokok egy részét saját szolgálatába fogadta. Ennek az lehetett az oka, hogy míg a tartományi kormányzót a központi hatalom nevezte ki (s származását tekintve valószínűleg nem helyi volt), addig az alacsonyabb rangú hivatalnokok a helyi előkelőségek soraiból kerültek ki. Mivel ezek alkották a Xiangok hatalmi bázisát, azok természetesen igyekeztek különféle tisztségekkel megnyerni őket.

A történet egy kitérőt tesz, amelyből megtudhatjuk, hogy Xiang Liangék elfogadták a szintén Chu-beli Chen király felsőbbtségét – ez utóbbi nem volt más, mint Chen She, a híres felkelő, aki egy rövid ideig a király, *wang* címet is viselte. A Xiangok egy hamis parancs révén, Chen She oldalán keveredtek bele a nagypolitikába:

A Guangling-beli⁵⁵ Shao Ping 召平, Chen király nevében ekkoriban próbálta bevenni Guanglinget, de nem járt sikerrel. Shao Pinghez eljutott a hír, hogy Chen király vereséget szenvedett, és közeledik a Qin hadsereg, ezért átkelt a Jangcén. Majd úgy tett, mint aki Chen király parancsát követi, amikor kinevezte [Xiang] Liangot „Chu király országának legfőbb tartószlopává”

⁵⁴ *Shiji* 7 [2010]: 672.

⁵⁵ A mai Yangzhou.

(*Chu wang shang zhuguo* 楚王上柱國). Továbbá ezt írta neki: „A folyamtól keletre hatalmunk megszilárdult, te pedig azonnal vezesd hadseregedet nyugatra,⁵⁶ és támadd meg Qint!” Xiang Liang ezután átkelt a folyón nyolcezer emberével, és nyugatra menetelt. Hallotta, hogy Chen Ying alávetette Dongyangot,⁵⁷ ezért követet küldött hozzá, hogy egyesüljenek és együtt menjenek tovább.

廣陵人召平於是爲陳王徇廣陵，未能下。聞陳王敗走，秦兵又且至，乃渡江矯陳王命，拜梁爲楚王上柱國。曰：「江東已定，急引兵西擊秦。」項梁乃以八千人渡江而西。聞陳嬰已下東陽，使使欲與連和俱西。⁵⁸

A továbbiakban a történetíró nagy részletességgel azt tárgyalja, hogy miként csatlakoztak a különböző felkelők Xiang Liang seregéhez, s hogyan alakult ki az a szűk kör, amely a Xiangok fő támogatóit, tanácsadóit, hadvezéreit és kegyeltjeit tömörítette. Mint látható, a helyzet a korabeli Kínában igen kaotikus volt, s Sima Qian sokszor meg sem próbálja tisztázni az egyes szereplők kilétét és pontos szerepét. A csapongó, számtalan kitérővel és párhuzamos történettel tarkított elbeszélés célja talán éppen az, hogy érzékeltesse a helyzet bonyolultságát. Ugyanakkor az alábbi részek jó képet adnak a kínai felkelések általános természetéről is, vagyis arról, hogy – ha a helyzet megérett rá – hogyan csatlakoztak a különböző felkelők egy-egy karizmatikus vezetőhöz, s így hogyan tudott az szinte egyik napról a másikra több százezres hadseregrel szert tenni. A Xiangok egyik első követője egy bizonyos Chen Ying lett:

Chen Ying 陳嬰 (i. e. ?–183) azelőtt Dongyang járás írnoka (*lingshi* 令史) volt, a járás központjában lakott. Mindig megbízható és óvatos volt, ezért emlegették „a vezetőként”. A dongyangi fiatalok megölték a járásfőnököt, majd több ezren összegyűltek, hogy vezért válasszanak. De [közöttük] nem volt, aki alkalmas lett volna rá, ezért megkeresték Chen Yingt. Chen Ying azonban visszautasította, mondván, hogy nem alkalmas a tisztségre, de ők erővel megtették vezérükké. A járásban húszezer követője volt, ezért a fiatalok Yingt meg akarták tenni királyukká. A fiatalok kék főveget viseltek, hogy hadseregüket megkülönböztessék másoktól, majd megindították felkelésüket. Chen Ying anyja azt mondta Yingnek:

⁵⁶ A „nyugatra vonulás” a fejezetben a legtöbb esetben Qin megtámadását jelenti. Qin eredeti területe ugyanis az akkori világ nyugati peremén helyezkedett el, így a kor lázadóit mind „nyugati irányba” – vagyis Qin ellen – igyekeztek támadást indítani.

⁵⁷ Jiangsu tartományban, kb. 90 km-re északra Nankingtól.

⁵⁸ *Shiji* 7 [2010]: 674.

– Mióta az apád családjába menyasszonyként bekerültem, még soha nem hallottam arról, hogy az őseid között valaha is lett volna előkelő ember. Most hirtelen nagy nevet szerezted, de ez nem szerencsés. Jobb lenne, ha inkább valaki alárendeltje lennél, mert így ha a dolgok jól sikerülnek, akkor adománybirtokot kapnál, ha viszont az ügy elbukna, akkor könnyen elmenekülhetnél, és nem te lennél az, akinek a nevére a világ rámutat.

Ying ezután nem mert király lenni. Azt mondta a tisztjeinek:

– A Xiang család tagjai nemzedékről nemzedékre hadvezérek voltak, és nevet szereztek Chuban. Na már most, ha szeretnénk megvalósítani a nagy ügyet, és azt nem a megfelelő emberre bízuk, akkor az nem fog menni. De ha mi a híres nemzetség mellé állunk, akkor Qin bukása biztos lesz.

Ezután az emberei követték a szavait, és csatlakoztak Xiang Lianghoz. Xiang Liang átkelt a Huai-folyón. Majd Qing Bu 黥布 (i. e. ?–196) és Pu 蒲 蕭 蕭 tábormok seregei szintén csatlakoztak hozzájuk, így Xiang Liangnak összesen hatvan-hetvenezer katonája lett, akikkel tábort vert Xiapinél 下邳.⁵⁹

陳嬰者，故東陽令史，居縣中，素信謹，稱為長者。東陽少年殺其令，相聚數千人，欲置長，無適用，乃請陳嬰。嬰謝不能，遂彊立嬰為長，縣中從者得二萬人。少年欲立嬰便為王，異軍蒼頭特起。陳嬰母謂嬰曰：「自我為汝家婦，未嘗聞汝先古之有貴者。今暴得大名，不祥。不如有所屬，事成猶得封侯，事敗易以亡，非世所指名也。」嬰乃不敢為王。謂其軍吏曰：「項氏世世將家，有名於楚。今欲舉大事，將非其人，不可。我倚名族，亡秦必矣。」於是從其言，以兵屬項梁。項梁渡淮，黥布、蒲將軍亦以兵屬焉。凡六七萬人，軍不邳。⁶⁰

A következő szövegrészből kiderül, hogy Chen király – akinek felsőbbtségét Xiang Liang elfogadta, de szorosabb kapcsolatba nem került vele – egy vesztett csata után eltűnt, s Qin Jia 秦嘉, egy másik felkelő, aki a térségben magához ragadta a hatalmat, új királyt nevezett ki a helyére. A Chu-beli Jia király 楚假王 (i. e. 209–208), Jing Ju 景駒 személyéről nem sokat tudni, de annyi bizonyos, hogy az egyik Chu-beli királyi családból származott, mivel a Jing nemzetségnevet viselte. Tényleges hatalommal nem rendelkezett, Qin Jia báburalkodóként használta fel őt. (A kínai történelemben

⁵⁹ A mai Jiangsu tartományban, a Si- és a Zhe-folyók találkozásánál, nem messze Xiang Yu szülőhelyétől, Xiaxiangtól.

⁶⁰ *Shiji* 7 [2010]: 674–675.

a hasonlóan zavaros időszakokban általános jelenség volt, hogy az egyes, nem túl előkelő származású, de valós hatalommal [hadsereggel] rendelkező felkelők mozgalmuk legitimálására régi uralkodói családokból származó bábcászárokat ültettek trónra. Ezeknek tényleges hatalmat nem adtak, de formálisan mindenben az ő nevükben jártak el. Ezt a gyakorlatot fogja követni egy ideig Xiang Yu is.)

Xiang Liang itt már nem csupán Qinnel, hanem egy rivális lázadócsoporttal is szembekerült. A hivatkozási alap, természetesen, nem a hatalomvágy, hanem a Chen király iránti hűtlenség, ez az ürügy azonban igen átlátszó, hiszen a valóságban Xiang Liang nem volt Chen She alattvalója.

Ebben az időben Qin Jia trónra emelte Chuban Jing Jut, majd Pengchengtől⁶¹ keletre szembe akart szállni Xiang Lianggal. Xiang Liang erre kijelentette tisztjeinek:

– Chen király kezdte a harcot, de a háborúban nem járt sikerrel, és most nem tudjuk, hogy hol van. Qin Jia pedig elárulta Chen királyt azzal, hogy [Chu királyává] tette Jing Jut. Ez bizony árulás és elvtelenség!

Ezután elküldte katonáit Qin Jia ellen. Qin Jia seregei vereséget szenvedtek, és amikor elmenekültek, [Xiang Liang] Hulingig⁶² kergette őket. Itt Qin Jia szembefordult vele. Már egy napja harcoltak, amikor Jia meghalt, és ekkor a hadserege megadta magát. Jing Ju elmenekült, és Liang földjén halt meg. Xiang Liang Qin Jia hadseregét beolvasztotta a haderejébe, és Hulingnél letáboroztak, hogy onnan induljanak nyugat felé.⁶³

當是時，秦嘉已立景駒爲楚王，軍彭城東，欲距項梁。項梁謂軍吏曰：「陳王先首事，戰不利，未聞所在。今秦嘉倍陳王而立景駒，逆無道。」乃進兵擊秦嘉。秦嘉軍敗走，追之至胡陵。嘉還戰一日，嘉死，軍降。景駒走死梁地。項梁已并秦嘉軍，軍胡陵，將引軍而西。⁶⁴

Ezután Xiang Liang közvetlenül szembekerül Qinnel, méghozzá annak egyik leghíresebb tábornokával, Zhang Hannal 章邯 (i. e. ?–205), aki később átáll az ő oldalára, és jutalmul megkapja tőle a legyőzött Qin területének egyharmadát. Ekkor azonban Zhang még vereséget mér Xiangék seregére:

⁶¹ A mai Jiangsu tartományban a Si-folyó mellett, felfelé a folyón kb. 80 km-re Xiapeitől, Xiang Yu akkori táborhelyétől.

⁶² További 80 km-re felfelé a Si-folyón, a mai Shandong tartomány délnyugati részében.

⁶³ Jiangsu tartományban, kb. 90 km-re északra Nankingtől.

⁶⁴ *Shiji* 7 [2010]: 677–678.

[Az ellenséges Qin-beli] hadsereg Liig⁶⁵ jutott Zhang Han vezetésével. Xiang Liang két segédtábornokát, Zhu Jishit és Yu Fanjunt⁶⁶ küldte ellenük hadakozni. Yu Fanjun elesett, Zhu Jishi pedig a vesztes csata után visszamenekült Hulingbe. Xiang Liang hadseregével Xuébe⁶⁷ ment, ahol kivégeztette [Zhu] Jishit.

章邯軍至栗，項梁使別將朱雞石、餘樊君與戰。餘樊君死。朱雞石軍敗，亡走胡陵。項梁乃引兵入薛，誅雞石。⁶⁸

Itt már megjelenik az a vonás, a kíméletlenség, amely – legalábbis Sima Qian elbeszélése szerint – a Xiangok bukásának egyik oka lett. Mint látható, Xiang Liang a vesztes alvezérért kivégeztette, s a későbbiekben egész városok jutnak erre a sorsra. Ez a taktika rövidtávon beválhatott, hosszú távon azonban a Xiangok ellen fordította saját alattvalóikat. A következő bekezdésben Xiang Yu, aki most először jut önálló szerephez, szintén kegyetlenségéről tesz tanúbizonyságot:

Xiang Liang egy másik támadást is indított korábban, mégpedig Xiang Yut küldte el, hogy támadja meg Xiangchenget.⁶⁹ Xiangcheng szilárdan ellenállt, nem adta meg magát. Amikor [Xiang Yu] elfoglalta, mindenkit foglyul ejtett és kivégeztetett.⁷⁰ Majd visszatért és jelentést tett Xiang Liangnak.

項梁前使項羽別攻襄城，襄城堅守不下。已拔，皆阬之。還報項梁。⁷¹

Ezután, úgy tűnik, Xiang Liang helyzete némileg megszilárdult. Mint láttuk, korábban Chen király eltűnt, most viszont Xiang Liang tudomására jutott, hogy a király halálát hivatalosan is megerősítették, vagyis a Chu-beli trón üres. Ezért gyűlésre hívta híveit, hogy eldöntsék, mit tegyenek a továbbiakban. A gyűlés érdekessége, hogy – Xiang Liang alárendeltjeként – megjelenik rajta Pei előljárója (Pei gong 沛公), aki nem más, mint Liu Bang, a későbbi legfőbb ellenség. Ekkoriban ő még csak egy kisebb felkelő csapatot vezetett.

⁶⁵ A mai Henan tartományban a Sui-folyó mellett, körülbelül 100 km-re délnyugatra Hulingtól, Xiang Liang táborhelyétől.

⁶⁶ A két segédtábornokról nem rendelkezünk az itt leírtaknál több információval.

⁶⁷ A mai Shandong tartományban, körülbelül 30 km-re keletre Hulingtól.

⁶⁸ *Shiji* 7 [2010]: 678.

⁶⁹ A mai Shandong tartományban, délre Teng járástól.

⁷⁰ Sima Qian Xiang Yut Han Gaozu életrajzában is kegyetlennek és indulatosnak ábrázolja, olyannak, aki halált és rombolást hagyott maga mögött.

⁷¹ *Shiji* 7 [2010]: 678.

Xiang Liang hallotta, hogy Chen király halála bizonyosságot nyert, ezért összehívatta Xuében a segéd tábornokait, hogy tanácskozzák meg a további teendőket. Ekkortájt Pei⁷² előjárója is elindult, hogy részt vegyen a gyűlésen.

項梁聞陳王定死，召諸別將會薛計事。此時沛公亦起沛，往焉。⁷³

A Xue-beli gyűlésen jelenik meg először az elbeszélésben az idős Fan Zeng 范增 (i. e. 277–204), aki Xiang Yu legfontosabb tanácsadója lesz (s akitől Liu Bang majd csellel idegeníti el). Az ő tanácsa lesz a mérvadó:

A Juchao-beli⁷⁴ Fan Zeng hetvenéves volt. Egyszerű életet élt, de szeretett különleges tervekkel előrukkolni, ezért elment Xiang Lianghoz, és a következő tanácsot adta neki:

– Chen Shengnek (= Chen She) vereséget kellett szenvednie, ez nem vitás. De amikor Qin legyőzte mind a hat államot, Chu volt a legártatlanabb mind közül. Amióta Huai király elment Qinbe, és onnan többé nem térhetett vissza,⁷⁵ a Chu-beliek szüntelenül őt gyászolják. A Chu-beli Nan mester⁷⁶ ezt mondta: „Ha Chuból már csak három család maradna életben, akkor is Chu lesz az, amely elpusztítja Qint”.⁷⁷ Nemrég Chen Sheng kezdte a háborúskodást, de magát tette meg [Chuban] királlyá, nem pedig a Chu-beli királyi család egy leszármazottját. Emiatt a hatalma nem növekedett. Te a Jangcétól keletre lázadtál fel, és ezért a tábornokok darazsakként versengve egymással hozzád akarnak csatlakozni. Mindez azért van így, mert úgy gondolják, hogy mivel a családod nemzedékről nemzedékre tábornokként szolgálta Chut, egész biztosan egy Chu-beli királyi leszármazottat fogságba fogsz magtenni királlyá.

Xiang Liang helyeselve szavait elment, és megkereste a Chu-beli Huai király unokáját, Xint, aki közember volt, és mások birkáit legeltette. [Xiang Liang] a nép akaratának engedelmességgel kinevezte őt a Chu-beli Huai királynak. Chen Ying lett „Chu országának legfőbb tartóoszlopa” (*Chu shang zhudi*

⁷² A mai Jiangsu tartományban, a Si-folyó mellett, körülbelül 20 km-re Hulingtől.

⁷³ *Shiji* 7 [2010]: 678.

⁷⁴ A mai Anhui tartományban, nem messze Anqing várostól.

⁷⁵ Chu és Qin harcairól lásd Maspero 1978: 319–327.

⁷⁶ Nan mester, Nan gong 南公, szó szerint „Déli mester”: nem tudjuk, hogy a név kit takar. A *Hanshu* bibliográfiai fejezetében mindenestre szerepel egy ilyen című, azóta elveszett könyv, tehát valószínűleg a korban ismert személyiségről van szó (*Hanshu* 30: 1733).

⁷⁷ A fenti idézet a már említett kibékíthetetlen ősi ellentétre utal, amelyet a Chu-beli Xiang Yu fog megbosszulni. Sima Qian így érzékelteti a vállalkozás nemes indíttatását (az ősök tisztelete).

楚上柱國),⁷⁸ és öt járást kapott adománybirtokul. Huai király Xuyibe⁷⁹ helyezte át a fővárost. Xiang Liang pedig kinevezte magát Wuxin 武信君, vagyis a Hadi Erények és a Megbízhatóság urává.

居鄴人范增，年七十，素居家，好奇計，往說項梁曰：「陳勝敗固當。夫秦滅六國，楚最無罪。自懷王入秦不反，楚人憐之至今，故楚南公曰『楚雖三戶，亡秦必楚』也。今陳勝首事，不立楚後而自立，其勢不長。今君起江東，楚讜午之將皆爭附君者，以君世世楚將，為能復立楚之後也。」於是項梁然其言，乃求楚懷王孫心民間，為人牧羊，立以為楚懷王，從民所望也。陳嬰為楚上柱國，封五縣，與懷王都盱台。項梁自號為武信君。⁸⁰

Xiang Liang tehát, a már fentebb említett szokásnak megfelelően az egyik Chu-beli uralkodói család leszármazottai közül kiválaszt egy megfelelőnek tűnőt, és megteszi őt királynak. Fontos, hogy a király a Huai uralkodói nevet kapja, vagyis ugyanúgy nevezik, mint elődjét, azt a Huai királyt, akit Qin annak idején törbe csalt. A Chu-beli vezetés ezzel is nyilván azt akarja kifejezni, hogy harca Qin ellen igazságos háború, amely a kilencven évvel korábbi sérelem megtorlásáért folyik. Ugyanakkor úgy tűnik, Xiang Liang igen óvatos a leendő király kiválasztásában. A birkalegeltetés hagyományosan a lenézett „barbárok” foglalkozása, Xiang tehát a lehető legalacsonyabb pozícióból emeli fel Huai királyt – ez azt jelenti, hogy nincs hatalmi bázisa, kapcsolatrendszere, tehát nem fenyegetheti Xiang Liang hatalmát.

Xiang Liang a tanácskozás után megkezdte a Qin elleni hadműveleteket, és hatalmas vereséget mér a Qin seregekre:

Néhány hónap múlva Xiang Liang hadserege élén megtámadta Kangfut,⁸¹ majd a Qi-beli Tian Rong 田榮 (i. e. ?–205)⁸² és Long Ju lovasparancsnok seregeivel közös erővel felmentették Donge-t,⁸³ ahol nagy vereséget mértek Qin seregére.

⁷⁸ A tiszteletbeli címet eddig Xiang Liang bitorolta Shao Ping hamisan kiadott parancsa alapján.

⁷⁹ A mai Jiangsu tartományban, 150 km-re északra Nankintól, Xuyi város mellett.

⁸⁰ *Shiji* 7 [2010]: 680.

⁸¹ A mai Shandong tartományban, Jining várostól délre.

⁸² A valaha volt nagy Qi állam területén kitört egyik Qin-ellenes lázadás vezetője. Qiben korábban Tian Rong bátyja, Tian Dan 田儋 (i. e. ?–208) kezében volt a hatalom, de őt Zhang Han, a híres Qin-beli tábornok legyőzte és megölte. Tian Rong összegyűjtötte bátyja seregének maradvékát, és Donge-be vonult, itt sietett a segítségére Xiang Liang.

⁸³ A mai Shandong tartományban, 30 km-re Yanggu várostól, s mintegy 150 km-re északnyugatra Xuétől, a Xiang Liang összehívta gyűlés színhelyétől.

居數月，引兵攻亢父，與齊田榮、司馬龍且軍救東阿，大破秦軍於東阿。⁸⁴

Xiang Liang ezzel megmentette Qit a Qin seregek inváziójától, ugyanakkor Qiben véres belharc vette kezdetét az uralkodó Tian nemzetség soraiban. Mivel az északkeleti Qi a kor egyik legnagyobb hagyományokkal és tartalékokkal rendelkező, stratégiai fontosságú területe, a Qi-beli viszonyok fontos hatással lesznek Xiang Liang és Xiang Yu sikereire és kudarcaira. Tulajdonképpen Xiang Yu végső bukásának is az lesz az oka, hogy kénytelen lesz erejét megosztani Liu Bang és a távoli Qi között. A Qi-beli belviszályok, amelyekbe Xiang Liang is belekeveredett, így alakultak:

Tian Rong visszatért seregeivel [Qibe] és elűzte [Tian] Jia 田假 (i. e. ?–205) királyt,⁸⁵ aki Chuba menekült. [Tian] Jia főminisztere, Tian Jiao pedig Zhaóba menekült. [Tian] Jiao öccse, Tian Jian, aki régebben Qi tábornoka volt, most Zhaóban lakott, és nem mert visszatérni [Qibe]. Tian Rong Tian Dan fiát, [Tian] Fut tette meg királlyá Qiben.⁸⁶

Miután Xiang Liang Donge-nél legyőzte a Qin seregeket, tovább üldözte őket. Többször is követet küldött Qibe segédcsapatokat kérni, hogy velük együtt folytathassa útját nyugatra. Tian Rong azonban kijelentette:

– Ha Chuban megölte Tian Jiát, Zhaóban pedig Tian Jiaót és Tian Jiant, akkor küldünk nektek seregeket, egyébként viszont nem!

Xiang Liang erre így válaszolt:

– Tian Jia egy velünk szövetséges ország királya volt, és amikor bajban volt, hozzám menekült. Nem ölhetem meg!

[Hozzá hasonlóan] a Zhao-beliék sem ölték meg Tian Jiaót és Tian Jiant, hogy ezzel szövetséget köthessenek Qivel. Qi ezért nem küldött sereget Chu megsegítésére.

⁸⁴ *Shiji* 7 [2010]: 682.

⁸⁵ Tian Jia azután ült a trónra, hogy Tian Dant, a lázadók korábbi vezetőjét a Qin-beli császári sereg legyőzte és megölte. Tian Rong, Tian Dan öccse azonban nem fogadta el Tian Jia uralmát, ezért amikor Xiang Liang segítségével Donge-nél legyőzte az őt szorongató császári sereget, azonnal Tian Jia ellen fordult.

⁸⁶ Bátyja fiának trónra ültetésével a hatalom Qiben természetesen Tian Rong kezébe került.

田榮即引兵歸，逐其王假。假亡走楚。假相田角亡走趙。角弟田閒故齊將，居趙不敢歸。田榮立田儋子市爲齊王。項梁已破東阿下軍，遂追秦軍。數使使趣齊兵，欲與俱西。田榮曰：「楚殺田假，趙殺田角、田閒，乃發兵。」項梁曰：「田假爲與國之王，窮來從我，不忍殺之。」趙亦不殺田角、田閒以市於齊。齊遂不肯發兵助楚。⁸⁷

Xiang Liang tehát – a korban szokatlan módon – nem hajlandó a pillanatnyi előny reményében megsérteni a vendégbarátság ősi törvényét. Így egy elavult erkölcsi norma védelmében kénytelen lemondani az erős Qi támogatásáról a Qin elleni harcban. Sőt rövid büntető hadjáratot indít Qi ellen, amelyet a két későbbi halálos ellenség, Xiang Yu és Liu Bang (ekkori címén: Pei előjárója) közösen vezet:

Xiang Liang külön hadjáratra küldte Xiang Jit és Pei előjáróját Chengyang⁸⁸ ellen, ahol azok mindenkit lemészároltak. Majd nyugatra tartva, Puyangtól⁸⁹ keletre legyőzték Qin seregeit [is]. A Qin csapatok behúzódtak Puyangba.⁹⁰ Xiang Ji és Pei előjárója ezután megtámadták Dingtaót.⁹¹ Mielőtt Dingtao elesett volna, elvonultak, nyugaton Yongqiuig⁹² végigdúlták a földeket, és [folyamatosan] nagy vereségeket mértek a Qin seregére. Lenyakazták Li Yout 李由 (i. e. ?–208).⁹³ A visszafelé vezető úton megtámadták Waihuangot,⁹⁴ de mielőtt az elesett volna,⁹⁵ Xiang Liang elindult Donge-ből. Nyugaton Dingtaóig nyomult, ahol újra szétverte a Qin seregeket.

項梁使沛公及項羽別攻城陽，屠之。西破秦軍濮陽東，秦兵收入濮陽。沛公、項羽乃攻定陶。定陶未下，去，西略地至離丘，大破秦軍，斬李由。還攻外黃，外黃未下，項梁起東阿。西，比至定陶，再破秦軍。⁹⁶

⁸⁷ *Shiji* 7 [2010]: 682.

⁸⁸ A mai Shandong tartományban, 30 km-re Dingtaótól, nem messze Xiang Liang korábbi tartózkodási helyeitől, Xuétől és Donge-től.

⁸⁹ A mai Hebei tartomány délkeleti részében, a modern kori Puyang város mellett, 80 km-re nyugatra a hadjárat előző állomásától, Chengyangtól. A város ekkor fontos tartományi székhely volt

⁹⁰ A Qin seregek Puyang város védelmére csatornát ástak, és vízzel vették körül magukat.

⁹¹ A mai Északnyugat-Shandongban, a hasonló nevű város mellett, 60 km-re Puyangtól.

⁹² A mai Henan tartományi Kaifengtől 30 km-re délkeletre, 100 km-re délnyugatra Dingtaótól.

⁹³ Li Sinek 李斯 (i. e. 246–207), az Első Császár híres és gyűlölt főminiszterének fia, aki ekkoriban a Háromfolyó (Sanchuan) tartomány kormányzója volt. Kivégzése nagy diadalt jelentett a lázadók, s nagy csapást Qin számára. Li Youról bővebben lásd Li Si *Shiji*-beli életrajzát, *Shiji* 87 [1963]: 2559–2561.

⁹⁴ 30 km-re északkeletre Yongqiu-tól, 50 km-re keletre Kaifengtől.

⁹⁵ A szöveg itt idő- és térbeli ellentmondások miatt nehezen értelmezhető (lásd Nienhauser 1994a: 184–185. n. 67).

⁹⁶ *Shiji* 7 [2010]: 682.

A hadjáratnak Qi megbüntetése mellett stratégiai célja is volt: megtisztította az északkeleti területeket a császári erőktől, így Xiang Liang anélkül vonulhatott nyugatra Qin ellen, hogy jelentősebb Qin-beli sereg fenyegette volna a hátát.

Még mielőtt azonban a nagy nyugati hadjárat megindult volna, Xiang Liang – Sima Qian elbeszélése szerint – az eddigi diadalok miatt elbizakodottá vált, ami a veszét okozta:

Mivel Xiang Yuék lefejezték Li Yout, a továbbiakban [Xiang Liang] egyre kevesebbre becsülte Qint, és ez gőgössé tette őt. Song Yi 宋義 (i. e. ?–207)⁹⁷ ezért így figyelmeztette:

– Ha a győzedelmes csata után a tábornok gőgössé válik, a katonák pedig ellustulnak, annak vereség lesz a vége. Mostanában elég lusták a katonáid, Qin hadserege pedig napról napra erősödik. Féltetek téged, uram.

Xiang Liang nem hallgatott rá, és ezután Song Yit követként Qibe küldte. Az úton [Song Yi] összefutott egy Qi-beli követtel, Gaoling urával, Xiannel, és azt kérdezte tőle:

– Wuxin urához (= Xiang Lianghoz) méysz?

– Igen.

– Menj lassan, hogy elkerülhesd a halált, mert Wuxin urának serege egész biztosan vereséget fog szenvedni. Ha gyorsan méysz, bizony baj fog érni téged!

Qin, mint várható volt, hadsereget szervezett, s erősítést küldött Zhang Hannak, aki megtámadta Chut. [Zhang Han] Dingtaónál hatalmas vereséget mért [Chura], s ebben a csatában Xiang Liang is elesett.

項羽等又斬李由，益輕秦，有驕色。宋義乃諫項梁曰：「戰勝而將驕卒惰者敗。今卒少惰矣，秦兵日益，臣爲君畏之。」項梁弗聽。乃使宋義使於齊。道遇齊使者高陵君顯，曰：「公將見武信君乎？」曰：「然。」曰：「臣論武信君軍必敗。公徐行即免死，疾行則及禍。」秦果悉起兵益章邯，擊楚軍，大破之定陶，項梁死。⁹⁸

⁹⁷ Song Yi korábban Chu állam főminisztere volt, ezekben az években a Xiangok táborához csatlakozott.

⁹⁸ *Shiji* 7 [2010]: 684.

A történet erősen anekdotikus jellegű, hitelessége megkérdőjelezhető. Valószínűleg azért illesztette be Sima Qian az elbeszélésébe, hogy megerősítse a művében sok helyen hangsúlyozott tanulságot: tetteink még ebben az életben visszazárlnak a fejünkre, ha nem a helyes elvek szerint viselkedünk, akkor azért bűnhődni fogunk. Xiang Liang halála nyilván történelmi tény, de Sima Qian úgy érezte, hogy a korábbi sikerek után meg kell magyaráznia Xiang Liang bukásának okát. A legkézenfekvőbb – erősen toposz jellegű – válasz az, hogy Xiang Liang elbizakodottá vált, nem hallgatott bölcs tanácsadóira, ezért vesznie kellett. A történet egyébként arra is jó, hogy megmagyarázza a korábban nem említett Song Yi gyors felemelkedését.

Xiang Liang halála megrendítette Chu pozícióit, s az alvezérek – egyelőre még közösen – visszavonultak keletre:

[Eközben] Pei előjárója és Xiang Yu elhagyta Waihuangot, és megtámadta Chenliut,⁹⁹ de a város erősen ellenállt, nem tudták bevenni. Pei előjárója és Xiang Yu ekképpen tervezgettek:

– Xiang Liang hadseregét szétverték, a tiszték és a közkatonák pedig megvannak rettenve.

Ezután fogták magukat, s Lü Chen hadaival egyesülve visszatértek keletre. Lü Chen Pengchengtől¹⁰⁰ keletre, Xiang Yu a várostól nyugatra, Pei előjárója pedig Dangnál¹⁰¹ táborozott le.

沛公、項羽去外黃攻陳留，陳留堅守不能下。沛公、項羽相與謀曰：「今項梁軍破，士卒恐。」乃與呂臣軍俱引兵而東。呂臣軍彭城東，項羽軍彭城西，沛公軍碭。¹⁰²

Ezzel Xiang Yu gyakorlatilag visszavonult bázis területére, ahol körülbelül 80 km hosszan védelmi vonalat épített ki. Ennek fő eleme volt a három hadsereg.

A Qin seregek a lázadókra hatalmas vereséget mértek Dingtaónál, ahol a vezér, Xiang Liang is elesett, ezzel Qin vezetése megoldottnak tekintette a problémát. Zhang Han éjszaka támadott, katonáinak még a száját is betömte, nehogy megszólaljanak. Így hatalmas vereséget mért a lázadó csapatokra.

⁹⁹ A mai Kaifengtől néhány kilométerre délkeletre, Waihuangtól 30 km-re délnyugatra.

¹⁰⁰ A mai Jiangsu tartományban, a Si- és a Zhe-folyók találkozásánál, nem messze Xiang Yu szülőhelyétől, Xiaxiangtól.

¹⁰¹ A mai Henan tartomány keleti részében 15 km-re északra Yongchengtől.

¹⁰² *Shiji* 7 [2010]: 684–685.

[A Qin-beli] tábornok, Zhang Han, miután vereséget mért Xiang Liang seregére, úgy vélte, hogy a Chu területén lévő seregek miatt nem érdemes aggódni. Ezért átkelt a Sárga folyón, és megtámadta, majd leverte Zhaót.¹⁰³ Ebben az időben [Zhaóban] Zhao Xie 趙歇 (i. e. ?–205) volt a király, aki Chen Yu 陳餘 (i. e. ?–205) főparancsnokkal és Zhang Er főminiszterrel¹⁰⁴ együtt Juluba¹⁰⁵ menekült. Zhang Han azt parancsolta Wang Linek és She Jiannek,¹⁰⁶ hogy kerítsék be Julut. Zhang Han maga a várostól délre táborozott le, ahol fallal védett folyosót építtetett, amelyen keresztül a seregének gabonát tudott szállítani. [A Zhao-beli] Chen Yu főparancsnok Julutól északra táborozott le. Ezt a hadsereget nevezték a „Sárga-folyótól északra állomásozó hadseregnek”.

章邯已破項梁軍，則以爲楚地兵不足憂，乃渡河擊趙，大破之。當此時，趙歇爲王，陳餘爲將，張耳爲相，皆走入鉅鹿城。章邯令王離、涉閒圍鉅鹿，章邯軍其南，築甬道而輸之粟。陳餘爲將，將卒數萬人而軍鉅鹿之北，此所謂河北之軍也。¹⁰⁷

Az ideiglenesen legyőzött Chuban Huai király, akit, mint láttuk, Xiang Liang emelt ki a birkapásztorok közül, a Xiang Liang halálával támadt hatalmi úrt kihasználva igyekszik a maga javára átalakítani a Chu-beli hatalmi viszonyokat:

Miután Chu seregeit Dingtaónál szétverték, Huai király rettegett, ezért Xuyiből [a fővárosból] elment Pengchengbe, és ott [csapataival] egyesült a Xiang Yu és Lü Chen vezette seregekkel. [Huai király] Lü Chent megtette a „sokaság igazgatójává” (*situ* 司徒),¹⁰⁸ apját, Lü Qinget pedig főminiszterré nevezte ki. Pei előljáróját kinevezte Dang tartomány kormányzójává, aki emellett a Wuan¹⁰⁹ fejedelme címet is viselhette, továbbá a Dang tartományi seregek hadvezére lett.

¹⁰³ Minderre i. e. 207 kilencedik és tizedik hónapjában került sor.

¹⁰⁴ Chen Yut és Zhang Ert még Chen She, az első lázadó küldte Zhaóba támogatásért. Ők tették meg Zhao királyává Zhao Xiét, aki Zhao régi uralkodói családjából származott. Ezekben az időkben azonban Zhao Xie nem volt több mint Chen Yu és Zhang Er bábja.

¹⁰⁵ A mai Hebei tartományban, Handantól 70 km-re északkeletre, nem messze a mai Pingxiangtól.

¹⁰⁶ Qin-beli tábornokok.

¹⁰⁷ *Shiji* 7 [2010]: 686.

¹⁰⁸ A „sokaság igazgatója” ősi (legkésőbb Zhou-kori) cím, azt a minisztert jelöli, aki a közmunkákért, sorozásért, a mezőgazdaságért, a helyi közigazgatásért felel (Maspero 1978: 74–75).

¹⁰⁹ A mai Hebei tartományban, Handan várostól néhány kilométerre nyugatra, a modern Wuan mellett.

楚兵已破於定陶，懷王恐，從盱台之彭城，并項羽、呂臣軍自將之。以呂臣爲司徒，以其父呂青爲令尹。以沛公爲碭郡長，封爲武安侯，將碭郡兵。¹¹⁰

Mint látható, az önállósulni vágyó Huai király Xiang Yuról „elfeledkezett” a tisztségek adományozásakor, s Liu Bangot, illetve az eddig jelentős szerepet nem játszó Lü családot támogatta. Sőt, gyakorlatilag Xiang Yu felettesévé tette azt a Song Yit, aki annak idején megjósolta Xiang Liang bukását:

Gaoling ura, az a Qi-beli követ, akivel Song Yi korábban találkozott, ekkoriban a Chu-beliek táborában tartózkodott, ahol Chu királyának a következőket mondta:

– Song Yi azt mondta nekem, hogy Wuxin urának (= Xiang Liangnak) hadserege hamarosan vereséget fog szenvedni, és lám, eltelt néhány nap, s a hadsereget, amint megjósolta, legyőzték. A katonák még hadba sem szálltak, de ő már előre látta a vereségüket. Ki ismerné [igazán] a hadakozást, ha nem ő?

A király hívatta Song Yit, hogy vele vitassa meg az ügyeket, s mivel nagyon elégedett volt vele, kinevezte őt fővezérré (*shang jiangjun* 上將軍). [Huai király] Xiang Yut másodtábornokká (*cijiang* 次將) és Lu fejedelmévé, Fan Zenget pedig harmadtábornokká (*mojiang* 末將) nevezte ki, azzal, hogy mentsék fel Zhaót. Az összes másodrangú tábornokot Song Yi parancsnoksága alá helyezték, továbbá a király a „királyi leszármazott és a tábornoki főveg viselője” (*qingzi guanjun* 卿子冠軍)¹¹¹ címet adományozta neki.

初，宋義所遇齊使者高陵君顯在楚軍，見楚王曰：「宋義論武信君之軍必敗，居數日，軍果敗。兵未戰而先見敗徵，此可謂知兵矣。」王召宋義與計事而大說之，因置以爲上將軍，項羽爲魯公，爲次將，范增爲末將，救趙。諸別將皆屬宋義，號爲卿子冠軍。¹¹²

Xiang Yu ezt természetesen nem tűrhette – ne feledjük, hogy Huai királyt eredetileg Xiang Liang emelte trónra. A túl nagy hatalomra szert tevő Song Yivel Xiang Yu egy katonai kérdés ürügyén számolt le, de feltételezhetjük, hogy a valódi ok a hatalmi rivalizálás volt:

¹¹⁰ *Shiji* 7 [2010]: 687.

¹¹¹ A fenti cím máshol nem szerepel, viselőjének funkciója ismeretlen.

¹¹² *Shiji* 7 [2010]: 688.

Ezután Anyangba vonultak, ahol negyvenhat napot rostokoltak. Xiang Yu azt mondta:

– Hallottam, hogy Qin hadserege körbevette Zhao királyát Julunál, gyorsan keljünk át seregeinkkel a Sárga-folyón. Így mi, Chu-beliek kívülről támadunk, míg a Zhao-beliek belülről támadnak majd, és bizonyos, hogy vereséget mérünk Qin seregére.

Song Yi így torkollta le:

– Ne tegyük ezt! Hiszen nem ugyanolyan erővel kell lecsapni a tetűre, mint az ökör [hátán lévő] bögyölyre! Most Qin Zhaót ostromolja, s ha győz, seregei kifáradnak, és mi ezt ki tudjuk használni. Ha pedig veszít, dobjainkkal nyugatra vonulunk, és [egyszerűen] elfoglaljuk Qint. [A legjobb lesz], ha Qin és Zhao harcol egymás ellen. Fegyverforgatásban nem érek fel veled, de ha leülünk és terveket kovácsolunk, abban én vagyok a jobb.

[Song Yi] ezután a következő rendeletet bocsátotta ki:

– Azok, akik olyan kíméletlenek, mint a tigris, vagy olyan vadak, mint a kos, vagy olyan mohók, mint a farkas, vagy olyan erőszakosak, hogy nem lehet őket kordában tartani, azokat mind le kell fejezni.

Ezután [Song Yi] elküldte fiát, Song Xiangot Qibe főminiszternek. Wuyanig¹¹³ saját maga is elkísérte, és ott [búcsúzóul] nagy lakomát csapott. Az idő közben hidegre fordult, és emellett sok eső is esett. A tisztek és a katonák fáztak és éheztek. Xiang Yu így szónokolt nekik:

– [Kezdetben] egyesíteni akartuk erőinket, hogy Qin ellen forduljunk, de mi mégis itt vesztegelünk, és nem megyünk tovább. Az idej rossz év volt, a nép nélkülözött, a tisztek és a katonák pedig csak tárgyökeret és babot ettek. A seregek gabonának [régóta] nyomát sem látták, [Song Yi] pedig vígan lakomázik! Ahelyett, hogy katonáit átvezetné a Sárga-folyón Zhaóba, ahol élelmet tudnánk szerezni. Majd seregeit egyesíthetné Zhaóval, és Qin ellen vonulhatna. Song Yi azt mondja, hogy „használjuk ki [Qin] fáradtságát”. De Qin, ha félelmetes erejével rátámad az újonnan alapított Zhaóra, biztos, hogy le fogja győzni. Zhao leverésével pedig Qin meg fog erősödni, és hol lesz az a kimerültség, amelyet mi kihasználhatunk? Ráadásul az országunk (Chu)

¹¹³ A mai Shandong tartomány Dongping járásától délkeletre.

nemrég szenvedett vereséget, lám, királyunk mégsem képes békében élni. A [király] a határokon belül minden katonát összegyűjtött, és [Song Yi] tábornok irányítása alá rendelt. Az, hogy az országban béke vagy zűrzavar lesz, ezen a támadáson fog múlni. [Song Yi] nem a tisztekkel és a katonákkal törődik, hanem csak a saját érdekeivel! Az ilyen ember nem a föld- és gabonaoltárokat szolgálja.¹¹⁴

Xiang Yu kora reggel kihallgatásra ment Song Yi főtábornokhoz. A sátorban Song Yi fejét levágta, majd kijött, és kijelentette a katonák előtt:

– Song Yi Qivel szövetekezett Chu ellen, Chu királya ezért titokban megparancsolta nekem, hogy öljem meg.

Ekkor az összes parancsnok alávetette magát az akaratának, és egyik sem mert ellene szegülni. Mindannyian azt mondták:

– A te családod volt az, aki kezdetben trónra emelte Chu királyát. Most pedig [csak] egy lázadót öltél meg.

行至安陽，留四十六日不進。項羽曰：「吾聞秦軍圍趙王鉅鹿，疾引兵渡河，楚擊其外，趙應其內，破秦軍必矣。」宋義曰：「不然。夫搏牛之虻不可以破蟻蝨。今秦攻趙，戰勝則兵罷，我承其敝；不勝，則我引兵鼓行而西，必舉秦矣。故不如先鬥秦趙。夫被堅執銳，義不如公；坐而運策，公不如義。」因下令軍中曰：「猛如虎，很如羊，貪如狼，彊不可使者，皆斬之。」乃遣其子宋襄相齊，身送之至無鹽，飲酒高會。天寒大雨，士卒凍飢。項羽曰：「將戮力而攻秦，久留不行。今歲饑民貧，士卒食芋菽，軍無見糧，乃飲酒高會，不引兵渡河因趙食，與趙并力攻秦，乃曰『承其敝』。夫以秦之彊，攻新造之趙，其勢必舉趙。趙舉而秦彊，何敝之承！且國兵新破，王坐不安席，埽境內而專屬於將軍，國家安危，在此一舉。今不恤士卒而徇其私，非社稷之臣。」項羽晨朝上將軍宋義，即其帳中斬宋義頭，出令軍中曰：「宋義與齊謀反楚，楚王陰令羽誅之。」當是時，諸將皆懼服，莫敢枝梧。皆曰：「首立楚者，將軍家也。今將軍誅亂。」¹¹⁵

Song Yi megölése alkalmat ad Sima Qiannek arra, hogy kiegészítse a Xiang Yuról eddig alkotott képet: hőse olyan ember, aki a hatalom megszerzéséért

¹¹⁴ Vagyis: nem az ország érdekeit szolgálja.

¹¹⁵ *Shiji* 7 [2010]: 688–689.

képes hidegvérrel, átlátszó ürüggyel megölni vetélytársát. Xiang Yu azzal, hogy meggyilkolta Huai király kegyencét, gyakorlatilag egyeduralomra tett szert a Chu-beli seregben, s ezt már Huai király is kénytelen elismerni:

Ezután együtt megtették Xiang Yut megbízott főparancsnoknak. [Xiang Yu] embereket küldött, hogy vegyék üldözőbe Song Yi fiát. [A küldöttek a fiút] Qiben utolérték és megölték. Majd [Xiang Yu] elküldte Huai királyhoz Huan Chut, hogy jelentse az eseményeket. Huai király jóváhagyta [döntését], és kinevezte főparancsnokká. Mind Danyang urát,¹¹⁶ mind Pu tábornokot Xiang Yu parancsnoksága alá helyezte. Xiang Yunek, miután megölte a „királyi leszármazott és a tábornoki főveg viselője” [címet viselő Song Yit], a hatalma akkora volt, hogy megrengette Chu országát, és neve ismertté vált a fejedelemségekben.

乃相與共立羽爲假上將軍。使人追宋義子，及之齊，殺之。使桓楚報命於懷王。懷王因使項羽爲上將軍，當陽君、蒲將軍皆屬項羽。項羽已殺卿子冠軍，威震楚國，名聞諸侯。¹¹⁷

A továbbiakban, miután a belviszályokat rendezte, Xiang Yu végre megindítja a Qin elleni hadjáratot. Először a Qin által szorongatott Zhaót menti fel – ez volt az a hadjárat, amelyet Song Yi annyira ellenzett. Ekkor hajtja végre azt a cselekedetét, amely Kínában legalább annyira közismert, mint Európában a gordiuszi csomó átvágása vagy a Rubiconon való átkelés: Xiang Yu egy folyón átkelve elsüllyeszti maga mögött a csónakjait, hogy seregében ne merülhessen fel a visszafordulás gondolata. A hadjárat fényes sikerrel végződik, s eredményeképpen Xiang Yu a többi lázadó – Sima Qian szóhasználatában: „a fejedelmek” (*zhuhou* 諸侯) – felé kerekedik:

Ezután elküldte Danyang urát és Pu tábornokot húszezer főnyi sereggel a [Zhang-]folyón túlra,¹¹⁸ hogy mentsek fel [a Zhao-beli] Julut 巨鹿. Ők a csatározásokban lassan fölényre tettek szert, de Chen Yu [a végső győzelem elnyerése érdekében] erősítést kért. Xiang Yu ezért összes katonájával átkelt a folyón. [A túlparton] valamennyi csónakját elsüllyesztette, a főzőüstöket és az edényeket széttörette, a tábornokokat és az edényeket széttörette, a tábornokokat és az edényeket széttörette, [s a sereg csak] háromnapos ételment

¹¹⁶ Azonos a már említett Qing Puval.

¹¹⁷ *Shiji* 7 [2010]: 689–694.

¹¹⁸ A folyó Handan város mellett folyt, három oldalról körülölelte azt.

vehetett magához. Ezzel a tettevel azt akarta megmutatni, hogy katonái elszánták magukat a halálra, és egy sincs közülük, aki vissza szeretne térni. Ezután Wang Lit 王離 (i. e. ?–207) bekerítették, és összecaptak a Qin hadsereggel. [Először] a fallal szegélyezett folyosót törték át,¹¹⁹ ahol nagy pusztítást végeztek. Majd megölték Su Jiaót, és fogságba ejtették Wang Lit. She Jian 涉間 (i. e. ?–207) nem hódolt be Chunak, inkább tűzbe vetette magát.

[Ettől kezdve] Chu hadereje túlszárnyalta a többi fejedelemséget, [ezért a többi fejedelemség csatlakozott], és a fejedelemségek hadai elindultak felmenteni Julut. [A hadak] több mint tíz sáncot emeltek, de egyikből se mertek előjönni a katonák. Amikor Chu megtámadta Qint, a többi fejedelemség tábornokai a sáncokról nézték [a harcot]. A Chu-beli vitézek közül egy sem volt, aki nem ért volna fel tíz másik legénnyel. A Chu-beli katonák csatakiáltása olyan hangos volt, hogy megrengette az eget. A fejedelemségek csapatai közül egy sem volt, amelyik ne félt volna tőlük rettenetesen. Amikor legyőzték a Qin sereget, Xiang Yu kihallgatáson fogadta a fejedelemségek tábornokait. Azok, amikor túljutottak a külső kapun, mind térden csúsztak elé, és egyikük sem merte felemelni a fejét és ráemelni a tekintetét. Xiang Yu ettől kezdve lett a fejedelemségek főparancsnoka, és a fejedelmek mind alávetették magukat neki.

乃遣當陽君、蒲將軍將卒二萬渡河，救鉅鹿。戰少利，陳餘復請兵。項羽乃悉引兵渡河，皆沈船，破釜，燒廬舍，持三日糧，以示士卒必死，無一還心。於是至則圍王離，與秦軍遇，九戰，絕其甬道，大破之，殺蘇角，虜王離。涉間不降楚，自燒殺。當是時，楚兵冠諸侯。諸侯軍救鉅鹿下者十餘壁，莫敢縱兵。及楚擊秦，諸將皆從壁上觀。楚戰士無不一以當十，楚兵呼聲動天，諸侯軍無不人人惶恐。於是已破秦軍，項羽召見諸侯將，入轅門，無不膝行而前，莫敢仰視。項羽由是始為諸侯上將軍，諸侯皆屬焉。¹²⁰

Kialakult tehát az a helyzet, amely miatt Sima Qian az „alapvető évkönyvek” közé illesztette be Xiang Yu történetét: Xiang Yu a Qinen kívüli területek legnagyobb hatalmú személyiségévé vált, s sikerült parancsnoksága alatt egyesíteni a többi lázadó „fejedelem” seregét. Ettől kezdve egészen addig, amíg Liu Bang nyíltan szembe nem fordul vele, Kínában Xiang Yu rendelkezik a legnagyobb hatalommal. Ezt a hatalmat Xiang Yu a gyors összeomlás felé tartó Qin megsemmisítésére fordítja.

¹¹⁹ Ezen a speciális folyosón szállították a Qin-beliek a gabonát.

¹²⁰ *Shiji* 7 [2010]: 694.

Qinben mindeközben a fiatal, szűk látókörű, gőgös és kegyetlen Második Császár ült a trónon, aki teljesen az egyik eunuch, Zhao Gao 趙高 (i. e. ?–207) befolyása alá került – legalábbis Sima Qian szerint. A Qin-dinasztia egészének, s különösen utolsó éveinek Sima Qian-féle ábrázolását azonban erős fenntartásokkal kell kezelnünk. A Han-dinasztiának, mint minden új rezsimnek, az állt érdekében, hogy az őt megelőző kormányzatot a lehető legrosszabb színben tüntesse fel, hiszen ezzel megerősíthette saját legitimitását. Ez alól a követelmény alól valószínűleg Sima Qian sem tudta kivonni magát, ezért a Qinnel foglalkozó fejezeteinek jelentős része inkább tekinthető Qin elleni vádiratnak, mint hiteles történeti forrásnak. Ez különösen igaz a Qin-ház utolsó éveire: a történetírónak bizonyítania kellett, hogy a Második Császár uralmánál semmi nem lehetett volna romlottabb, kegyetlenebb és ostobább, hiszen az – alacsony származású – Han-dinasztia legfőbb legitimitációját az adta, hogy a Qin-ház egyre fokozódó rémuralma után végre békét és elviselhető körülményeket teremtett az Égalattiban.

Mindez illeszkedett Sima Qian egyik fontos – már említett – mondanivalójához: aki embertelenül, gőgösen viselkedik, az elnyeri méltó büntetését. Ezért kellett pusztulnia a Qin-háznak és Xiang Liangnak is. Sima Qian, történeteinek vonalvezetésével, már a szokásos dinasztikus kínai történetírás előfutárának tekinthető. Az alábbi, anekdotikus színezetű történet is erről szól: Qint saját vezetőinek ostobasága miatt érte az a csapás, hogy egyik legfontosabb tábornoka, Zhang Han átállt Chuhoz. Ha a tábornokot megbecsülték volna, talán elkerülhették volna a bukást:

Zhang Han seregei JiYuannél,¹²¹ Xiang Yu seregei pedig a Zhang-folyótól délre táboroztak, de egyikük sem szállt harcba a másikkal. Közben a Qin hadsereg visszavonulása miatt a Második Császár elküldött valakit, hogy megfeddje Zhang Hant. Zhang Han megijedt, és elküldte a főírnokát, Sima Xint 司馬欣 (i. e. ?–204)¹²² [a fővárosba], hogy kérdezze meg, mit tegyen. [Sima Xin] eljutott Xianyangba,¹²³ és ott a Marsalok Kapujánál három napot várakozott, de Zhao Gao¹²⁴ nem fogadta, mert nem bízott meg benne. A főírnok, Xin félt, ezért visszatért a csapataihoz, de nem mert azon az úton visszamenni, amelyiken

¹²¹ A mai Hebei tartományban Pingxiangtól délre.

¹²² Arról a Sima Xinről van szó, aki évekkel korábban egy bírósági ügyben kisegítette Xiang Liangot a bajból.

¹²³ Xianyangról, az akkori világ legnagyobb városáról lásd Ecsedy 1987: 25–36.

¹²⁴ Főeunuch. A Második Császár gyámja, ténylegesen az ő kezében összpontosult a hatalom.

jött. Mint várható volt, Zhao Gao üldözőbe vétette, de a küldött nem talált rá. Xin eljutott a seregéhez, és a következőket jelentette:

– A palotában Zhao Gao intézi az ügyeket, az alattvalók nem tudnak mit tenni ellene. Ha a háborúban győzedelmeskedünk, akkor érdemeink miatt Gao féltékeny lesz ránk. Ha pedig nem tudunk győzedelmeskedni, akkor azért kell meghalnunk!

Chen Yu is küldött egy levelet Zhang Hannak:

„[Emlékszel], amikor Bai Qi 百起 (i. e. ?–257)¹²⁵ Qin tábornoka volt? Ő volt az, aki délen elfoglalta Yant és Yinget, északon csapdába ejtette Mafu urát,¹²⁶ megszámlálhatatlan várost és területet foglalt el. Végül mi lett a jutalma? Halál! [És arra emlékszel-e], amikor Meng Tian 蒙恬 (i. e. ?–210)¹²⁷ volt Qin tábornoka? Ő űzte el északon a *rong*-barbárokat 戎,¹²⁸ és több ezer *linyi* 里 területet foglalt el Yuzhongnál.¹²⁹ Végül Yangzhouban¹³⁰ lefejezték. Miért történhetett mindez? Hát azért, mert annyi érdemük volt, hogy Qin nem tudta volna méltón megjutalmazni őket, így mindenféle törvények ürügyén kivégeztette őket! Te három éve vagy tábornok Qinben, és ez alatt az idő alatt több mint százezer [embert] veszítettél. A fellázadt fejedelemségek pedig egyre többen vannak. Az a Zhao Gao régóta hízeleg, de most, hogy a dolgok rosszra fordultak, ő is fél, hogy a Második Császár kivégezteti. Ezért szeretne a törvények [megsértése] ürügyén téged megöletni, hogy rád hárítsa a felelősséget. Helyedre pedig mást akar állítani, hogy így elkerülje a bajt. Tábornokom, te régóta távol vagy a fővárostól, ahol azóta sok lett az ellenséged. Ha érdemeket szerzel, akkor is kivégeznek, ha nem szerzel, akkor is! Ráadásul az Ég el fogja pusztítani Qint, és ezt az okosak éppen úgy tudják, mint az ostobák. A fővárosban nem tudsz közvetlenül tanácsokat adni [a császárnak], hanem messze szolgálsz, egy pusztuló ország tábornokaként, egyedül, társ nélkül – és mégis hosszú életben reménykedsz. Nem ostobaság

¹²⁵ Bai Qi híres Qin-beli tábornok volt az i. e. 3. század első felében, aki rendkívül sok diadalt szerzett Qinnek, mégis, igazságtalanul az öngyilkosságba kényszerítették. Életrajzát lásd: *Shiji* 73 [1963]: 2331–2337.

¹²⁶ Egy Zhao-beli hadvezér, Zhao Kuo címe, aki nagy vereséget szenvedett Qintől.

¹²⁷ Bai Qihez hasonlóan Qin-beli tábornok, aki Qin Shi Huangdi alatt – különösen a *xiongnuk* elleni harcban – sok érdemet szerzett. Ennek ellenére az Első Császár halála utáni puccs során, amelyben a Második Császár a trónra került, Meng Tian is a halálba kényszerítették. Életrajzát lásd *Shiji* 88 [1963]: 2565–2570.

¹²⁸ A „nyugati barbárok” átfogó neve. A *rong*okról 戎 lásd Maspero 1978: 27–28.

¹²⁹ A Yulin erődítmény a mai Belső-Mongóliában, Zhungeerqi mellett.

¹³⁰ A mai Shaanxi tartományban, Zichangtól északra.

ez? Miért nem állsz át és csatlakozol a fejedelemségekhez, tábornokom? Miért nem kötsz velük szövetséget, hogy megtámadd Quint? És miért nem osztjátok fel Qin területét, melyből részesedve királyként uralkodhatnál, miközben délnek fordulva magadat »Egyedülinek« nevezhetnéd?¹³¹ Vagy talán az volna jobb, ha tönkre hajtatnák a fejed és a bárddal lecsapnának rád, feleségedet és gyerekeidet pedig megölnék?”

Zhang Han magában tépelődve titokban elküldte tisztjét, Shi Chenget Xiang Yuhöz, hogy szövetséget kössön vele. A szövetség még nem jött létre, amikor Xiang Yu elküldte Pu tábornokot, hogy éjjel-nappal vezetve seregeit keljen át Sanhunál¹³² a [Zhang-folyón], és táborozzon le a Zhangtól délre. [Itt Chu seregei] kétszer csatába keveredtek Qinnel, és győzelmet arattak felette. Xiang Yu összes seregével megtámadta Quint, és a Yu-folyónál¹³³ hatalmas vereséget mért rá. Zhang Han újabb követet küldött Xiang Yuhöz, hogy szövetséget kössön vele. Xiang Yu összehívta a tisztjeit, és kijelentette:

– Mivel kevés a gabonánk, az a szándékom, hogy elfogadom az ajánlatát.

A tiszték mind ezt válaszolták:

– Ez a helyes döntés.

Xiang Yu ezután megjelölte a találkozó időpontját és [helyét], a Huan-folyótól¹³⁴ délre Yin romjainál.¹³⁵ Miután szövetséget kötöttek, Zhang Han találkozott Xiang Yuvel, és ekkor sírva beszámolt neki Zhao Gao [gaztetteiről]. Xiang Yu ezután Zhang Hant megtette Yong királyává,¹³⁶ de nem engedte el Chu táborából. A főrnok, [Sima] Xin lett a főparancsnoka a Qin-beli hadseregnek, amely [a fejedelmek seregeinek] előőrsé lett.

¹³¹ A „délnek fordulás” (*nan mian* 南面) az uralkodó attribútuma, aki a sarkcsillaghoz hasonlóan dél felé nézve kormányozza alattvalóit. „Egyedülinek” (*gu* 孤) szintén az uralkodók nevezték magukat.

¹³² Átkelőhely a Zhang-folyón a mai Hebei tartományban, Linzhangtól nyugatra.

¹³³ A folyó valaha a Taihang-hegységben eredt, a Hebei tartományi Linzhangtól nyugatra, s a Zhang-folyóba ömlött. Mára már kiszáradt.

¹³⁴ A mai Henanban, Anyangtól északra folyt.

¹³⁵ A valaha volt Shang-Yin-dinasztia fővárosáról van szó, a mai Henan tartományi Anyangtól északnyugatra.

¹³⁶ A mai Shanxi tartományban, Fengxiang mellett. Yong volt régen Qin fővárosa, mielőtt Shang Yang, a nagy reformer a fejedelmi székhelyet áthelyeztette Xiayangba. Megjegyzendő, hogy Zhang Han kinevezésekor Yong még nem volt a lázadók kezén, így az adomány csak Qin elfoglalásával nyert értelmet Zhang számára.

章邯軍棘原，項羽軍漳南，相持未戰。秦軍數卻，二世使人讓章邯。章邯恐，使長史欣請事。至咸陽，留司馬門三日，趙高不見，有不信之心。長史欣恐，還走其軍，不敢出故道，趙高果使人追之，不及。欣至軍，報曰：「趙高用事於中，下無可爲者。今戰能勝，高必疾妒吾功；戰不能勝，不免於死。願將軍孰計之。」陳餘亦遺章邯書曰：「白起爲秦將，南征鄢郢，北阬馬服，攻城略地，不可勝計，而竟賜死。蒙恬爲秦將，北逐戎人，開榆中地數千里，竟斬陽周。何者？功多，秦不能盡封，因以法誅之。今將軍爲秦將三歲矣，所亡失以十萬數，而諸侯並起滋益多。彼趙高素諛日久，今事急，亦恐二世誅之，故欲以法誅將軍以塞責，使人更代將軍以脫其禍。夫將軍居外久，多內卻，有功亦誅，無功亦誅。且天之亡秦，無愚智皆知之。今將軍內不能直諫，外爲亡國將，孤特獨立而欲常存，豈不哀哉！將軍何不還兵與諸侯爲從，約共攻秦，分王其地，南面稱孤；此孰與身伏鈇質，妻子爲僇乎？」章邯狐疑，陰使候始成使項羽，欲約。約未成，項羽使蒲將軍日夜引兵度三戶，軍漳南，與秦戰，再破之。項羽悉引兵擊秦軍汙水上，大破之。章邯使人見項羽，欲約。項羽召軍吏謀曰：「糧少，欲聽其約。」軍吏皆曰：「善。」項羽乃與期洹水南殷虛上。已盟，章邯見項羽而流涕，爲言趙高。項羽乃立章邯爲雍王，置楚軍中。使長史欣爲上將軍，將秦軍爲前行。¹³⁷

Xiang Yunek tehát nem csupán a rivális lázadókat sikerült befolyása alá vonnia, hanem egy jelentős Qin-beli hadsereget is. Ugyanakkor a szövegrészből kitűnik, hogy igen bizalmatlan az átállt ellenféllel szemben: Zhang Hant nem engedi seregéhez, helyette alárendeltjére, Sima Xinre bízta az átállt Qin-beli katonák vezetését, s a volt császári seregnek a legveszélyesebb szerepet osztja ki, a saját serege elé vezényli előőrsnak, hogy saját embereit kímélje. Nem sokkal ezután azonban még ezt a harcászati megoldást is kevesli, s végrehajtja élete egyik legnagyobb vérengzését:

[Sima Xin seregeivel] Xin'anig jutott el. Régebben a fejedelemségek tisztjeit és katonáit [a Qin hadsereg tisztjei alá] sorolták be őrszolgálatra és közmunkákra, akik kíméletlenül bántak velük. Miután a Qin hadsereg megadta magát a fejedelmeknek, a fejedelemségek tisztjei és katonái kihasználva a győzelmüket, sokukat szolgaként, rabszolgaként alkalmazták, s megvetették, megalázták őket. A Qin-beli tisztok és katonák titokban egymás között ezt mondták:

¹³⁷ *Shiji* 7 [2010]: 696–700.

– Zhang tábornokék becsaptak minket! Csellel rávettek minket, hogy adjuk meg magunkat a fejedelmeknek. Na már most, ha [a fejedelmek] át tudnak jutni a szorosokon,¹³⁸ az nagyon jó lesz. De ha nem, akkor fogolyként keletre visznek minket, és akkor Qinben egész biztos, hogy megölik apánkat, anyánkat, feleségünket és gyerekeinket!

Ez a beszéd eljutott a tábornokok fülébe is, és jelentették Xiang Yunek. Ezután Xiang Yu hívatta Qing But és Pu tábornokot, [majd a következő tervet] adta elő nekik:

– A Qin-beli tiszték és katonák sokasága még nem hódolt be [teljes] szívével. Ha a szorosokon belülré érünk, és nem fognak engedelmelkedni nekünk, akkor bizony nagy veszélyben leszünk! A legjobb lesz, ha rájuk támadunk, és megöljük őket. Egyedül Zhang Han [tábornokot], [Sima] Xint, az írnököt és Dong Yit, a főváros katonai elöljáróját visszük Qinbe.

Ezután a Chu-beli hadsereg éjszaka rájuk támadt, és Xin'antól délre lemészárolt több mint kétszázézer Qin-beli katonát.

到新安。諸侯吏卒異時故繇使屯戍過秦中，秦中吏卒遇之多無狀，及秦軍降諸侯，諸侯吏卒乘勝多奴虜使之，輕折辱秦吏卒。秦吏卒多竊言曰：「章將軍等詐吾屬降諸侯，今能入關破秦，大善；即不能，諸侯虜吾屬而東，秦必盡誅吾父母妻子。」諸侯微聞其計，以告項羽。項羽乃召黥布、蒲將軍計曰：「秦吏卒尙眾，其心不服，至關中不聽，事必危，不如擊殺之，而獨與章邯、長史欣、都尉翳入秦。」於是楚軍夜擊阬秦卒二十餘萬人新安城南。¹³⁹

Mint már említettük, a Xiangok kegyetlensége a Sima Qian által rögzített hagyomány szerint nagyban hozzájárult bukásukhoz. Mint az a fejezet második feléből és Liu Bang évkönyvéből (*Shiji* 8) kiderül, a Han-ház éppen annak köszönhetette felemelkedését, hogy Chuval ellentétben a behódolt ellenséget megkímélte, sőt sokszor adományokkal is elhalmozta.

¹³⁸ „Szoros(ok)” (*guan* 關): a korban rendkívül fontos fogalom. Qin állam eredeti területét igen jól védhető hegyesek vették körül, amelyeken csak néhány hegyszoroson keresztül lehetett áthatolni. Ha valakinek a kezében voltak a „szorosokon belüli” gazdag területek – vagyis a régi Qin – és a szorosok, annak óriási stratégiai előnye volt mindenki mással szemben. Ha viszont valakinek sikerült bevennie egy szorost, annak szabad volt az útja Xianyangig 咸陽 (később Chang'anig), a birodalmi fővárosig. A kínai *guan* szó egyszerre jelent szorost, és szorosokat: ha a szövegkörnyezetből kiderül, hogy egy szorosról van szó, akkor az általában a legfontosabb, keletre nyíló Hangu-szorost 函谷 jelöli.

¹³⁹ *Shiji* 7 [2010]: 701.

Míg Xiang Yut Zhang Han kötötte le a szorosokon kívül, addig igen fontos eseményre került sor: Liu Bang, aki ekkor névlegesen még Xiang Yunek volt alávetve, behatolt a szorosokba, és elfoglalta Xianyangot, Qin fővárosát – mindezt Xiang Yu tudta és beleegyezése nélkül. E haditett jelentőségét növelte, hogy korábban Huai király kihirdette: aki először elfoglalja Xianyangot, az jutalmul megkapja a szorosokon belüli területet, vagyis Qin ősi földjét. A terület fontosságát jelzi, hogy ez volt a bázisa annak idején a Zhou-dinasztiának és a Qin-dinasztiának, s innen fogja egyesíteni Kínát a Han-ház is.¹⁴⁰

Liu Bang ráadásul, mint kiderül, igen következetlenül viselkedik: eleinte Xiang Yuvel szemben is megvédi a szorosokat, később azonban, amikor Xiangnak sikerül mégis bejutni, letagadja árulását. Ez az a történelmi pillanat, amikor Xiang Yu és Liu Bang végleg szembekerül egymással.

Majd [Xiang Yu seregei] nekiindultak, hogy lerohanják és elfoglalják Qin földjét. A Hangu-szorosot 函谷關 azonban katonák védték, és nem tudtak rajta keresztül bejutni. [Xiang Yu ekkor] hallotta, hogy Pei előjárója már bevette Xianyangot. Xiang Yu nagyon felbőszült ezen, és elküldte Danyang urát és társait, hogy támadják meg a szorosot. Xiang Yu végül bejutott, és a Xi-[folyótól]¹⁴¹ nyugatra lévő részekig nyomult előre. Pei előjárója Bashangnál¹⁴² táborozott le, és még nem találkozott össze Xiang Yuvel.

Cao Wushang 曹無傷 (i. e. ?–206), Pei előjáró lovassági balszárnyának parancsnoka (*zuo sima* 左司馬) elküldött valakit Xiang Yuhöz a következő üzenettel:

– Pei előjárója a szorosokon belül királyként akar uralkodni, és Zi Yingt 子嬰 (i. e. ?–206)¹⁴³ akarja megtenni főminiszterének. A kincseket és a drágaságokat is mind ő birtokolja!

Xiang Yu éktelen haragra gerjedve kiadta az utasítást:

¹⁴⁰ Érdekes módon az a tény, hogy Huai király ígérete szerint a szorosokon belüli terület Liu Bangnak jár, e fejezetből csak áttételesen, Liu Bang érveléséből derül ki. Sima Qian Huai király beszédét Liu Bang évkönyvében közli.

¹⁴¹ A Xi-folyó a híres Li-hegytől délre eredt, s a hegyet keletről megkerülve a Wei-folyóba ömlött.

¹⁴² A mai Xi'antól néhány kilométerre délkeletre, a Ba-folyótól nyugatra.

¹⁴³ Zi Ying nem más, mint az időközben megbuktatott és öngyilkosságba kényszerített Második Császár utóda, aki már nem vette fel a császár, *huangdi* címet, csupán Qin királyként uralkodott. A vád igen súlyos, hiszen arra utal, hogy Liu Bang megbékült a gyűlölt Qinnel, és saját főminiszterévé akarja tenni annak utolsó uralkodóját.

– Napfelkeltekor etessétek meg a katonákat, aztán rájuk támadunk, és szétzúzzuk Pei hadseregét!

Ekkor Xiang Yu hadserege négyszázezer főből állt, és a Xinfengnél lévő Hongmennél 鴻門¹⁴⁴ állomásozott. Pei előljárójával százezer fő volt Bashangnál. Fan Zeng ezt tanácsolta Xiang Yunek:

– Amikor Pei előljárója Shandongban élt, vagyon és kincsek után sóvárgott, és igen kedvelte a szép nőket. Most, hogy a szorosokon belül van, a javak közül semmit nem vett magához, és a nők közül sem szerzett meg egyet sem! Ez azt jelenti, hogy gondolatai nem a kis dolgok körül forognak! Egy jóssal megnéztem a *qijét* 氣, és kiderült: [Liu Bang] *qije* sárkány és tigris alakú, és [ráadásul] ötszínű is! Ez bizony az Ég fiának *qije*! Gyorsan támadjuk meg, ne szalasszuk el a lehetőséget!

行略定秦地。函谷關有兵守關，不得入。又聞沛公已破咸陽，項羽大怒，使當陽君等擊關。項羽遂入，至于戲西。沛公軍霸上，未得與項羽相見。沛公左司馬曹無傷使人言於項羽曰：「沛公欲王關中，使子嬰爲相，珍寶盡有之。」項羽大怒，曰：「且日饗士卒，爲擊破沛公軍！」當是時，項羽兵四十萬，在新豐鴻門，沛公兵十萬，在霸上。范增說項羽曰：「沛公居山東時，貪於財貨，好美姬。今入關，財物無所取，婦女無所幸，此其志不在小。吾令人望其氣，皆爲龍虎，成五采，此天子氣也。急擊勿失。」¹⁴⁵

Fan Zeng szavai igen érdekesek abból a szempontból, hogy Sima Qian milyennek láttatja a nagy Han-dinasztia alapítóját, Liu Bangot. Mint kiderül, Liu eredetileg kapzsi és nőcsábász volt – nem éppen császári tulajdonságok. A korszakot tárgyaló fejezetekben elszórva Liu Bangnak még számos rossz tulajdonságával megismerkedhetünk: közönséges, kegyetlen, szószegő, önző. Egy dologban Sima Qian azonban következetes: a természetfeletti jelenségek mind azt erősítik meg, hogy Liu Bang a kiválasztott, az Ég őmellelte áll. Úgy tűnik, Sima Qian ezzel a Han propaganda szolgálatába áll: mivel a dinasztia legitimációját nem – esetleg kétségbe vonható – emberi erényekre, hanem égi támogatottságra alapozza, az uralkodóház uralmát megkérdőjelezhetetlennek állítja be.

¹⁴⁴ A mai Liyitől keletre a Xiangwangying („Xiang király tábora”) nevű helységnél. Xiang Yu és Liu Bang tábora mintegy 30 km-re feküdt egymástól, a Ba-folyó választotta el őket.

¹⁴⁵ *Shiji* 7 [2010]: 703–704.

Mivel Xiang Yunek sikerült átjutnia a szorosokon, a sokkal kisebb sereggel rendelkező Liu Bang nagy veszélybe kerül. A következőkben bonyolult diplomáciai manőverekbe kezd, hogy megmeneküljön a számára végzetes összecsapástól:

Chu baloldali főminisztere (*zuo yin* 左尹), Xiang Bo 項伯 (i. e. ?–192), Xiang Yu legfiatalabb nagybátyja jóban volt Liu fejedelmével, Zhang Lianggal.¹⁴⁶ Zhang Liang ekkor Pei előljáróját szolgálta. Xiang Bo, [mivel hallotta a parancsot,] éjszaka Pei előljárójának táborába vágatott, és titokban meglátogatta Zhang Liangot, hogy figyelmeztesse a rá váró veszélyre. Zhang Liang azt szeretete volna, ha vele megy:

– Ne kövesd [Liu Bangékat] a halálba!

Zhang Liang azonban ezt válaszolta:

– Engem Han királya¹⁴⁷ küldött, hogy Pei előljáróját szolgáljam. Pei előljárója most nagy bajban van, nem lenne helyes elmenekülnöm. Muszáj beszélnem [Pei előljárójával]!

Liang ezután bement [Pei előljárójához], és mindent elmondott neki. Pei előljárója nagyon megijedt.

– Mit tegyünk? – kérdezte.

Zhang Liang erre ezt kérdezte:

– Nagy király, ki állt elő ezzel a tervvel (a szorosok elzárásával)?

– Valami alantas ember azt mondta nekem, hogy ha kézben tartanám a szorosokat, és nem engedném be a fejedelmeket, akkor egész Qin földjén uralkodhatnék. Én pedig hallgattam rá.

– Nagy király, a katonáid fel tudnák venni a harcot Xiang királlyal? Mit gondolsz erről? – faggatta tovább Liang-Pei előljárója hallgatott, majd így felelt:

– Biztosan nem tudnánk ellenállni. Hát most mit tegyünk?

– Kérlek, engedd meg, hogy visszamenjek Xiang Bóhoz, s elmondjam neki: Pei előljárója nem mer szembeszállni Xiang királlyal – felelte Zhang Liang. Pei előljárója megkérdezte:

¹⁴⁶ Liu Bang egyik legfontosabb tanácsadója. Életrajzát lásd *Shiji* 55.

¹⁴⁷ Itt a közép-kínai Han fejedelemségről van szó, nem Liu Bang később alapított dinasztijáról.

– Te honnan ismered Xiang Bót?

– Amikor még a Qin-ház uralkodott, vele jártam-keltem, és amikor Xiang Bo megölt egy embert, megmentettem az életét. Most, hogy a helyzet ilyen veszélyes lett, eljött hozzám, és beszámolt nekem.

– Ki közületek az idősebb? – kérdezte erre Pei előljárója. Liang így válaszolt:

– Ő idősebb nálam.

– Hívd őt be hozzám, hogy bátyámként fogadhassam.

Zhang Liang kiment, hívta Xiang Bót. Xiang Bo pedig bement, hogy találkozzék Pei előljárójával. Pei előljárója hosszú életet kívánva itallal kínálta, [majd ígéretet tett], hogy családjaik házasság útján szövetséget fognak kötni. Ezután így folytatta:

– Miután bejöttem a szorosba, semmihez sem mertem hozzányúlni, csupán nyilvántartásba vettem a hivatalnokokat és a népet. A hivatali kincstárakat lepecsételtem, és vártam a tábornokot (Xiang Yut). Azért küldtem a parancsnokokat a szoros védelmére, hogy a rablók ki-bejárását megakadályozzam, valamint hogy nehogy valami veszedelem fenyegeessen. Éjjel-nappal a tábornokot vártam, hogyan is mertem volna fellázadni ellene? Remélem, hogy mindezt elmondod neki, és azt is, hogy én nem mernék szembeszállni az ő erényével.

Xiang Bo ígéretet tett erre, és azt tanácsolta neki:

– Napkeltekor neked magadnak kell eljőnnöd, hogy bocsánatot kérj Xiang királytól.

– Így lesz – ígérte Pei előljárója.

Ezután Xiang Bo még az éj leple alatt visszatért a táborba, és mindent, amit [Pei előljárójával] beszélt, jelentett Xiang királynak. A következőket mondta:

– Ha Pei előljárója nem veri le elsőként Quint, akkor te, uram, hogyan is tudtál volna oda behatolni? Ez az ember nagy érdemeket szerzett, nem lenne helyes, ha megtámadnánk. Legjobb lesz, ha jól bánunk vele.

Xiang király ezt megígérte.

楚左尹項伯者，項羽季父也，素善留侯張良。張良是時從沛公，項伯乃夜馳之沛公軍，私見張良，具告以事，欲呼張良與俱去。曰：「毋從俱死也。」張良曰：「臣為韓王送沛公，沛公今事有急，亡去不義，不可不語。」良乃入，具告沛公。沛公大驚，曰：「為之奈何？」張良曰：「誰為大王為此計者？」曰：「鯁生說我曰『距關，毋內諸侯，秦地可盡王也』。故聽之。」良曰：「料大王士卒足以當項王乎？」沛公默然，曰：「固不如也，且為之奈何？」張良曰：「請往謂項伯，言沛公不敢背項王也。」沛公曰：「君安與項伯有故？」張良曰：「秦時與臣游，項伯殺人，臣活之。今事有急，故幸來告良。」沛公曰「孰與君少長？」良曰：「長於臣。」沛公曰「君為我呼入，吾得兄事之。」張良出，要項伯。項伯即入見沛公。沛公奉卮酒為壽，約為婚姻，曰：「吾入關，秋豪不敢有所近，籍吏民，封府庫，而待將軍。所以遣將守關者，備他盜之出入與非常也。日夜望將軍至，豈敢反乎！願伯具言臣之不敢倍德也。」項伯許諾。謂沛公曰：「旦日不可不蚤自來謝項王。」沛公曰：「諾。」於是項伯復夜去，至軍中，具以沛公言報項王。因言曰：「沛公不先破關中，公豈敢入乎？今人有大功而擊之，不義也，不如因善遇之。」項王許諾。¹⁴⁸

Liu Bangnak tehát sikerült elhárítania az azonnali támadást, ahhoz azonban, hogy végleg megmeneküljön, személyesen kellett elmennie Xiang Yu táborába. Ez, Xiang Yu természetét ismerve, igen veszélyes vállalkozás volt. Így került sor a híres „hongmeni lakomára” (Hongmen yan 鴻門宴), amelyen utoljára találkozott Xiang Yu és Liu Bang azelőtt, hogy végleg egymás halálos ellenségévé váltak volna. Úgy véljük, a következő jelenet a fejezet csúcspontja, s ha a történet nem is tekinthető hitelesnek, Sima Qian drámai érzékéről igen sokat elárul.

Pei előjárója napkeltekor több mint száz lovassal elment Xiang királyhoz Hongmenbe, ahol bocsánatkérően mondta:

– Én és te egyesítettük erőinket, majd közös erővel megtámadtuk Quint. Te, tábornok, a folyótól északra, én pedig délre harcoltam. Magam sem gondoltam volna, hogy én jutok át először a szorosokon, és itt fogok újra találkozni veled.¹⁴⁹ És most lám, kisemberek beszéde miatt közted és köztem ellentét támadt.

¹⁴⁸ *Shiji* 7 [2010]: 706–707.

¹⁴⁹ Liu Bang természetesen hazudik: nyilvánvalóan azért foglalta el Xianyangot, hogy Huai király ígérete alapján ő kapja meg Qin stratégiai szempontból felbecsülhetetlenül fontos területét. Talán az húzta keresztül a számításait, hogy Zhang Han, a nagy Qin-beli tábornok legalább kétszázezres seregével átállt Xiang Yu oldalára, így Xiang Yu idő előtt, sértetlen sereggel jelent meg a szorosoknál.

Xiang király így felelt:

– A te baloldali lovasparancsnokodnak, Cao Wushangnak a szavai [állítottak minket szembe]. Ha nem így lett volna, hogy is jutottam volna arra a következtetésre, [hogyan elárultál]?!]

Xiang király kapott az alkalmon, és ott tartotta Pei előljáróját iszogatni. Xiang király és Xiang Bo arccal kelet felé néztek,¹⁵⁰ Yafu¹⁵¹ arccal dél felé nézett. Yafu nem volt más, mint Fan Zeng. Pei előljárója északra, Zhang Liang pedig, aki kiszolgáltatta őket, nyugat felé nézett.¹⁵² Fan Zeng többször is sokatmondóan nézett Xiang királyra, és háromszor is megemelte az övéen viselt jádekorongot.¹⁵³ Xiang király azonban hallgatott, nem jelzett vissza. Fan Zeng ezután felállt, kihívta Xiang Zhuangot 項莊,¹⁵⁴ és ezt mondta neki:

– Akirály túlságosan engedékeny! Menj be, majd lépj elő, hogy pohárköszöntőt akarsz mondani. Amikor a köszöntő véget ér, kérj engedélyt, hogy kardtáncot járhass. Akkor aztán támadj rá Pei előljárójára ültében, és öld meg! Ha nem teszed, akkor mindannyian az ő foglyai leszünk!

[Xiang] Zhuang erre bement, elmondta a köszöntőt, majd a végén azt mondta:

– Te, királyom és Pei előljárója mulatoztok, de a táborban nincs semmi, amivel szórakoztathatnánk benneteket. Engedd meg ezért, hogy kardtáncot járhassak nektek.

– Táncolj csak! – felelte Xiang király.

Xiang Zhuang fogta a kardját, és elkezdett táncolni, de erre Xiang Bo is elővette a kardját, és táncrea perdült úgy, hogy mindvégig Pei előljárója előtt táncolt, így Zhuang nem tudta megtámadni őt.

Ezután Zhang Liang a tábor kapujához ment, hogy találkozzék Fan Kuaijal 樊噲 (i. e. 242–189).¹⁵⁵ Fan Kuai megkérdezte:

¹⁵⁰ Katonai megbeszéléseken a keletre néző hely számított a leginkább tiszteletre méltónak.

¹⁵¹ Tiszteleti cím, jelentése: „második apa”. Fiatal nagybáty vagy nagyon tisztelt (de nem rokon) személy megszólítására használták. Mint Sima Qian megjegyzéséből kiderül, itt Fan Zenget, az öreg tanácsadót takarta.

¹⁵² Zhang Liang volt a társaságból a legalacsonyabb rangú.

¹⁵³ A jádekorong felemelése szójátékot takarhat: a „jádekorong” (*yu jue* 玉珽) kifejezés második írásjegyének mai kiejtése megegyezik az „elhatároz”, „eldönt” (*jue* 決) ige kiejtésével (mindkettő *jue*). A két szó a tárgyalat korban is homofón lehetett. Fan Zeng gesztusa tehát valami ilyesmit jelenthet: „Dönts már el, hogy mit teszünk Pei előljárójával!”

¹⁵⁴ Xiang Yu unokatestvére.

¹⁵⁵ Liu Bang felesége húgának a férje, aki a kezdetektől Liu Bang mellett harcolt, életrajzát lásd *Shiji* 95.

– Hogy alakulnak a dolgok?

– Nagyon nagy bajban vagyunk – felelte Liang. – Xiang Zhuang elővette a kardját és táncolt, de végig Pei előljárójának megölésén járt az esze.

[Fan] Kuai így felelt:

– Tényleg nagy a baj! Kérlek, engedd meg, hogy bemehessek, s ugyanabban a sorsban legyen részem, mint neki.

[Fan] Kuai azon nyomban övén karddal, kezében pajzzsal berontott a tábor kapuján. Az őnök, keresztbe tett alabárdjukkal meg akarták akadályozni, hogy bemenjen, de Fan Kuai félrelökte őket, és az őnök a földre estek. Kuai, amikor odaért, felrántotta a függőnyt, és arccal nyugat felé megállt [szemben a királlyal], és merően Xiang királyra bámult. A haja égnek állt, a szemei pedig vérben forogtak. Xiang király a kezét a kardjára téve feltérdelt, s megkérdezte:

– Ki ez az idegen?

– Pei előljárójának harmadik kocsisa,¹⁵⁶ Fan Kuai – felelte Zhang Liang.

– Micsoda dalia! – lelkesedett Xiang király. – Adjatok neki egy pohár bort!

Adtak is neki egy jó merítőnyi bort. Kuai leborult és köszönetet mondott, majd felállt, s kiegyenesedve felhajtotta az italt. Xiang király így rendelkezett:

– Adjatok neki egy disznócombot!

Adtak neki egy nyers disznócombot. Fan Kuai felfordította a pajzsát, letette a földre, s a disznócombot rátette. Majd elővette kardját, felvágta és felfalta. Xiang Yu ezt látva így szólt:

– Micsoda legény! Ugyan tudnál-e még inni?

– Én még a haláltól se félek – felelte Fan Kuai –, hát akkor egy pohár bort hogy is utasíthatnék vissza?! Qin királyai tigris- és farkasszívűek voltak, és úgy öldösték az embereket, mintha [féltek volna, hogy] soha nem érnek a végére! Az embereket [olyan tömegben] csonkították meg, mintha tartottak volna attól, hogy nem büntetnek meg mindenkit! Ezért az egész Égalatti fellázadt ellenük. Huai király és a tábornokok abban állapodtak meg, hogy aki először legyőzi Quint, és bevonul Xianyangba, az lesz a király. Pei előljárója volt az első, aki legyőzte

¹⁵⁶ Ez gyakorlatilag a testőrt jelentette. A korabeli harci szekereken ugyanis hárman tartózkodtak: az úr, aki harcolt, a kocsisahító, valamint harmadikként a testőr, aki pajzsával az urat védelmezte.

Qint, és bevonult Xianyangba, mégis, egy apró szőrszálat sem mert a birtokába venni, hanem lepecsételtette és lezáratta a palotákat. Majd visszatért seregével Bashangba, hogy ott várja a nagy király [Xiang Yu] érkezését. Parancsnokokat küldött a szoros védelmére, hogy a rablók ki-bejárását megakadályozza, valamint hogy nehogy valami veszedelem fenyegeessen. Keserves küzdelemben magas érdemeket szerzett, de még fejedelemnek sem nevezték ki jutalmul! Ráadásul, szóbeszédre hallgatva meg akarod ötletni ezt a kiváló embert. Ezzel bizony a bukott Qin módszereit folytatnád. Én úgy gondolom, nagy király, hogy nem lehet ez a szándékod!

Xiang király nem válaszolt, csak ennyit mondott:

– Ül le!

Fan Kuai [Zhang] Liang mellé ült. Csak rövid ideig ültek így, amikor Pei előjárója felállt, mintha dolgát végezni indulna, s kihívta magával Fan Kuait. Miután Pei előjárója kiment, Xiang Yu utána küldte Chen Pinget 陳平 (i. e. ?–178),¹⁵⁷ a főváros parancsnokát, hogy hívja vissza. Pei előjárója azt mondta:

– Amikor kijöttem, nem mentettem ki magam. Mit tegyek?

Fan Kuai így felelt:

– A nagy tettek véghezvitelekor nem kell törődni apróságokkal, ahogy a nagy szertartásokon sem kell törődni az apróbb hibákkal. [Jelenleg] ők a kés meg a vágódeszka is. Mi pedig a hús és a hal vagyunk. Miért is kellene kimenteni magunkat?

Pei előjárója ezután el akart indulni, ott hagyván Zhang Liangot, hogy elnézést kérjen. Liang megkérdezte:

– Nagy király, milyen ajándékokkal érkeztél?

[Pei előjárója] így felelt:

– Hoztam egy pár fehér jádekorongot, szerettem volna felajánlani Xiang királynak, valamint egy pár jáde ivóedényt is, amit Yafunak akartam adni. De mivel dühösesek voltak, nem mertem odaadni nekik. A nevemben add át az ajándékokat!

¹⁵⁷ Chen Ping ekkor még Xiang Yu pártján állt, de később Liu Banghoz csatlakozott, sőt a Han-ház főminisztere lett. Életrajzát lásd *Shiji* 56.

– Úgy lesz, ahogy mondtad – felelte Zhang Liang.

Ekkor Xiang Yu Hongmennél, Pei előjárója Bashangnál táborozott. A kettő között negyven *li*¹⁵⁸ volt a távolság. Pei előjárója, hátrahagyva kocsiját és kíséreit, egyedül vágtatott el, csak Fan Kuai, Xiahou Ying 夏後嬰 (i. e. ?–172), Jin Qiang 靳強 és Ji Xin 紀信¹⁵⁹ kísérték őt karddal és pajzzsal a kezükben. A Li-hegy lábától Zhiyangan¹⁶⁰ keresztül egy mellékúton mentek. Mielőtt elindultak, Pei előjárója a következő utasítást adta Zhang Liangnak:

– Innen, ha ezen az úton megyünk, a táborunk nincs messzebb 20 *lin*él. Csak akkor menj vissza [Xiang Yu sátrába], amikor úgy véled, hogy én már odaértem.

[Zhang Liang,] amikor úgy vélte, hogy Pei előjárója már elérte a táborukat, visszament [a sátorba], és elnézést kérve mondta:

– Pei előjárója többet ivott a kelleténél, ezért nem tudta kimenteni magát. Megkért, hogy ezt a pár fehér jádekorongot adjam át a nagy királynak, kétszer leborulva a lába előtt, ezt a pár jáde ivóedényt pedig adjam át a nagy tábornoknak, [ugyancsak] kétszer leborulva a lába előtt.

Xiang Yu megkérdezte:

– Hol van most Pei előjárója?

Liang így felelt:

– [Pei előjárója] úgy hallotta: a nagy királynak az a szándéka, hogy megfeddje őt. Ezért itt hagyva kíséreit, egyedül visszatért a táborba.

Xiang Yu fogta a jádekorongokat és a gyékényre tette. Yafu átvette a jáde ivóedényeket, a földre tette őket, aztán elővette a kardját, és darabokra zúzta őket:

– Erre az ostobára nem lehet tervet alapozni! Biztosan Pei előjárója lesz az, aki Xiang királytól el fogja ragadni az Égalattit! Mi mindnyájan az ő foglyai leszünk!

Amikor Pei előjárója visszatért a táborba, azonnal kivégeztette Cao Wushangot.¹⁶¹

¹⁵⁸ Egy *li* 415 méternek felel meg.

¹⁵⁹ Mind a négyen Liu Bang kíséretéhez tartoztak.

¹⁶⁰ A mai Xi'antól északkeletre fekvő járás.

¹⁶¹ Cao Wushang volt az, aki Liu Bangot beárulta Xiang Yunek.

沛公旦日從百餘騎來見項王，至鴻門，謝曰：「臣與將軍戮力而攻秦，將軍戰河北，臣戰河南，然不自意能先入關破秦，得復見將軍於此。今者有小人之言，令將軍與臣有卻。」項王曰：「此沛公左司馬曹無傷言之；不然，籍何以至此。」項王即日因留沛公與飲。項王、項伯東嚮坐。亞父南嚮坐。亞父者，范增也。沛公北嚮坐，張良西嚮侍。范增數目項王，舉所佩玉玦以示之者三，項王默然不應。范增起，出召項莊，謂曰：「君王爲人不忍，若入前爲壽，壽畢，請以劍舞，因擊沛公於坐，殺之。不者，若屬皆且爲所虜。」莊則入爲壽，壽畢，曰：「君王與沛公飲，軍中無以爲樂，請以劍舞。」項王曰：「諾。」項莊拔劍起舞，項伯亦拔劍起舞，常以身翼蔽沛公，莊不得擊。於是張良至軍門，見樊噲。樊噲曰：「今日之事何如？」良曰：「甚急。今者項莊拔劍舞，其意常在沛公也。」噲曰：「此迫矣，臣請入，與之同命。」噲即帶劍擁盾入軍門。交戟之士欲止不內，樊噲側其盾以撞，士仆地，噲遂入，披帷西嚮立，瞋目視項王，頭髮上指，目眦盡張。項王按劍而跽，曰：「客何爲者？」張良曰：「沛公之參乘樊噲者也。」項王曰：「壯士，賜之卮酒。」則與斗卮酒。噲拜謝，起，立而飲之。項王曰：「賜之彘肩。」則與一生彘肩。樊噲覆其盾於地，加彘肩上，拔劍切而啗之。項王曰：「壯士，能復飲乎？」樊噲曰：「臣死且不避，卮酒安足辭！夫秦王有虎狼之心，殺人如不能舉，刑人如恐不勝，天下皆叛之。懷王與諸將約曰『先破秦入咸陽者王之』。今沛公先破秦入咸陽，豪毛不敢有所近，封閉宮室，還軍霸上，以待大王來。故遣將守關者，備他盜出入與非常也。勞苦而功高如此，未有封侯之賞，而聽細說，欲誅有功之人。此亡秦之續耳，竊爲大王不取也。」項王未有以應，曰：「坐。」樊噲從良坐。坐須臾，沛公起如廁，因招樊噲出。沛公已出，項王使都尉陳平召沛公。沛公曰：「今者出，未辭也，爲之奈何？」樊噲曰：「大行不顧細謹，大禮不辭小讓。如今人方爲刀俎，我爲魚肉，何辭爲。」於是遂去。乃令張良留謝。良問曰：「大王來何操？」曰：「我持白璧一雙，欲獻項王，玉斗一雙，欲與亞父，會其怒，不敢獻。公爲我獻之。」張良曰：「謹諾。」當是時，項王軍在鴻門下，沛公軍在霸上，相去四十里。沛公則置車騎，脫身獨騎，與樊噲、夏侯嬰、靳彊、紀信等四人持劍盾步走，從酈山下，道芷陽間行。沛公謂張良曰：「從此道至吾軍，不過二十里耳。度我至軍中，公乃入。」沛公已去，閒至軍中，張良入謝，曰：「沛公不勝枵枵，不能辭。謹使臣良奉白璧一雙，再拜獻大王足下；玉斗一雙，再拜奉大將軍足下。」項王曰：「沛公安在？」良曰：「聞大王有意督過之，脫身獨去，已至軍矣。」項

王則受璧，置之坐上。亞父受玉斗，置之地，拔劍撞而破之，曰：「唉！豎子不足與謀。奪項王天下者，必沛公也，吾屬今爲之虜矣。」沛公至軍，立誅殺曹無傷。¹⁶²

A hongmeni lakomán tehát nem került sor nyílt összecsapásra, mivel Liu Bangnak sikerült elmenekülnie, s úgy tűnik, Xiang Yu megelégedett azzal, hogy Liu elismerte az ő felsőbbségét. Hogy megmutassa, ki a lázadók fővezére, hamarosan bevonult Xianyangba, a bukott Qin-dinasztia fővárosába, s szokásához híven nagy vérengzést rendezett. Ekkor követte el azt a tettet is, a paloták fölgyújtását, amellyel felbecsülhetetlen kárt okozott a kínai kultúrának:

Eltelt néhány nap. Xiang Yu seregei élén nyugatra vonult, és lemészárolta Xianyang népét. Megölte Qin királyát, Zi Yinget, aki megadta magát.¹⁶³ Felégette Qin palotáit, a tűz három hónapig¹⁶⁴ égett. Aztán fogták a javakat, a kincseket, az ágyasokat, és keletre vitték őket.

居數日，項羽引兵西屠咸陽，殺秦降王子嬰，燒秦宮室，火三月不滅；收其貨寶婦女而東。¹⁶⁵

A paloták felgyújtása azért járt helyrehozhatatlan kárral, mert ezekben őrizték minden Zhou-kori írásnak az egyetlen példányát, amely az i. e. 213-as nagy könyvégetés után is fennmaradt. Az Első Császár ugyanis elrendelte, hogy a jóslással, mezőgazdasággal, gyógyászattal foglalkozó könyveken kívül minden írást égessenek el a birodalomban, de minden műből egyetlen egy példányt őrizzenek meg a xianyangi császári könyvtárban. Ez a könyvtár az egyik palotában volt, amelyet Xiang Yu felgyújtott – így tűnt el örökre a Zhou-kori irodalom nagy része. Ráadásul Xiang Yu tettének a Qin elleni bosszún kívül nem volt értelme, hiszen a város már korábban megadta magát Liu Bangnak, így Xiang Yu egy már meghódított várost pusztított el.

Egy tanácsadóban felmerült az a rendkívül ésszerű ötlet, hogy Xiang Yunek a szorosokon belüli gazdag és jól védhető területen kellene berendezkednie – mint

¹⁶² *Shiji* 7 [2010]: 710–716.

¹⁶³ Zi Ying Liu Bangnak adta meg magát, aki megkegyelmezett neki, ez is jelzi a Liu Bang és a Xiang Yu közötti különbséget.

¹⁶⁴ A „hónap” (*yue* 月) valószínűleg elírás, eredetileg az ehhez hasonló „nap” (*ri* 日) írásjegy állhatott a szövegben. Nehéz elképzelni ugyanis, hogy a jórészt fából épített palotaegyüttes hónapokig lángolt volna.

¹⁶⁵ *Shiji* 7 [2010]: 719.

említettük, ez a vidék évezredekén át a sikeres egyesítési kísérletek bázisa volt. Xiang Yu, a hagyományos, saját ősi földjéhez kötődő arisztokrácia képviselője azonban elveti a tanácsot:

Valaki azt tanácsolta Xiang Yunek:

– A szorosokon belüli területeket a hegyek, a Sárga-folyó és a négy akadály¹⁶⁶ védelmezi. A [terület] földje termékeny, és ha ide helyeznéd a fővárost, akkor itt hegemonként uralkodhatnál.

Xiang Yu látta, hogy Qin palotái mind leégtek és romokban hevernek. Ráadásul arra vágyott szívében, hogy visszatérjen keletre. Ezért ezt mondta:

– Ha valaki meggazdagodik, és nem tér vissza a szülőföldjére, [hogyan elbűszkélkedhessen szerzeményeivel], az olyan, mintha sötét éjszaka hímzett ruhákban járna-kelne: senki sem szerez róla tudomást!

Az illető, aki a tanácsot adta, erre így felelt:

– Az emberek azt mondják: „A Chu-beliek nem mások, mint hivatali főveget viselő makákó-majmok”. Lám, valóban így van!

Amikor ezt Xiang Yu meghallotta, a tanácsadót élve megfőzette.

人或說項王曰：「關中阻山河四塞，地肥饒，可都以霸。」項王見秦宮皆以燒殘破，又心懷思欲東歸，曰：「富貴不歸故鄉，如衣繡夜行，誰知之者！」說者曰：「人言楚人沐猴而冠耳，果然。」項王聞之，烹說者。¹⁶⁷

Xiang Yu tehát nem maradt a szorosokon belül. Ekkor volt hatalma csúcsán: a lázadók elismerték vezetőjüknek, Qint végleg elpusztította, Huai király – aki amúgy sem rendelkezett valós hatalommal – minden intézkedését jóváhagyta. Ugyanakkor Xiang Yu táborában nem volt egységes, s úgy tűnik, fel sem merült, hogy a hadvezér a bukott Qin helyébe lépve saját központosított birodalmat alapítson. Ehelyett Xiang Yu császárnak nem magát, hanem Huai bábkirályt tette meg, s a Zhou-ház ezer évvel korábbi példáját követve az Égalatti területeit szétosztotta hívei között.

¹⁶⁶ A négy akadály: keleten a Hangu-, délen a Wu-, nyugaton a San-, északon a Xiao-szoros.

¹⁶⁷ *Shiji* 7 [2010]: 719.

Xiang Yu elküldött egy embert Huai királyhoz további parancsokért. Huai király azt üzenté:

– Legyen [minden] a megállapodásunk szerint!

Ezután [Xiang Yu] Huai királyt kinevezte Yi [Igazságos] Császárrá. Xiang Yu saját maga szeretett volna uralkodni, ezért először összes parancsnokát és miniszterét királlyá nevezte ki, mondván:

– Amikor az Égalatti először fellázadt, ideiglenesen trónra ültettük a fejedelmek utódait, hogy megtámadjuk Qint. De mi voltunk azok, akik tartottuk a lándzsát és fogtuk a pajzsot, hogy belekezdjünk az ügybe. Három évig mi aludtunk a szabad ég alatt. Megsemmisítettük Qint, és megszilárdítottuk hatalmunkat. Mindez nektek köszönhető, tábornokok és miniszterek, valamint nekem. Az Igazságos Császár ugyan nem szerzett érdemeket, de azért neki is osszunk földet, hogy azon uralkodhassék.

A tábornokok beleegyeztek. Ezután felosztották az Égalattit, a hadvezéreket pedig kinevezték fejedelmekké és királyokká.

項王使人致命懷王。懷王曰：「如約。」乃尊懷王爲義帝。項王欲自王，先王諸將相。謂曰：「天下初發難時，假立諸侯後以伐秦。然身被堅執銳首事，暴露於野三年，滅秦定天下者，皆將相諸君與籍之力也。義帝雖無功，故當分其地而王之。」諸將皆曰：「善。」乃分天下，立諸將爲侯王。¹⁶⁸

Egy kitérőben Sima Qian jelzi, hogy mi történt Liu Banggal. A történetíró nem felejt el megjegyezni: ellenfelei „sejtették”, hogy Liu végül legyőzi őket, de a *status quo* fenntartása érdekében egyelőre nem mertek fellépni ellene. Ez a „sejtés” – aminek az adott pillanatban nem volt alapja, hiszen Xiang Yu volt az Égalatti ura, Liu Bang pedig csupán egy kisebb hadsereggel rendelkezett – annak érzékeltetésére szolgál, hogy Sima Qian szerint a Han-dinasztia győzelme eleve elrendelésen, az Ég szándékán alapult, nem pedig véletlen. Sima Qian művét itt ismét a Han propaganda szolgálatába állítja.

Xiang Yu és Fan Zeng sejtették, hogy Pei előjárója fogja majd uralni az Égalattit, de ebben az ügyben már megállapodást kötöttek, amit nem szerettek volna felrúgni, mert félték, hogy a fejedelmek fellázadnak ellenük. Ezért titokban így tanácskoztak:

¹⁶⁸ *Shiji* 7 [2010]: 720–721.

– A Ba 巴 és Shu 蜀¹⁶⁹ felé vezető utak igen veszélyesek. Qin [mindig] Shuba száműzte az embereket.

Ezután Xiang Yu kijelentette:

– Ba és Shu is a szorosokon belül van, ezért kinevezem Pei előjáróját Han urának, hogy uralkodjon Ba, Shu és Hanzhong felett,¹⁷⁰ székhelye pedig Nanzheng¹⁷¹ legyen!

項王、范增疑沛公之有天下，業已講解，又惡負約，恐諸侯叛之，乃陰謀曰：「巴、蜀道險，秦之遷人皆居蜀。」乃曰：「巴、蜀亦關中地也。」故立沛公爲漢王，王巴、蜀、漢中，都南鄭。¹⁷²

Ba, Shu és Hanzhong – itt összefoglalóan ezeket nevezik Hannak – a kínai világ perifériáján helyezkedtek el, még a nyugati Qintől is délnyugatra, nehezen járható hegységek által elzárva a világtól. Félreeső elhelyezkedésükre jellemző, hogy Qin korábban ide száműzte a bűnözőket. Xiang Yu cinikus módon ezt a kietlen, távoli vidéket adományozza Liu Bangnak, valószínűleg titkon remélve, hogy a kétes elemekkel teli környéken el tudja őt veszejteni. Hivatkozási alapul az szolgál, hogy Han is a „szorosokon belül” van – ez bizonyos szempontból igaz is, hiszen a „szorosok” a gyakorlatban Qin keleti határát jelölték, s minden, ami a szorosoktól nyugatra helyezkedett el, bármilyen távol esett is a központi területektől, a „szorosokon belülinek” volt nevezhető. Xiang Yu úgy vélhette, hogy ezzel az intézkedéssel Liu Bangot végleg kiiktatta a hatalmi harcból, sőt, hogy Liu elszigeteltségét még jobban biztosítsa, Qin régi területén három ütközőállamot hozott létre a központi területek és a távoli Han között. Az ütközőállamok élére a legyőzött Qin egy-egy tábornokát állította. (Megjegyzendő, hogy mindez végzetes hibának bizonyult: Liu Bangnak ugyanis később sikerült a „három Qint” elfoglalnia, s ezzel egy csapásra birtokába került az akkori Kína stratégiailag legkedvezőbb területének, a „szorosokon belüli” vidéknek. A távoli Han nevet pedig megörökölte a kínai történelem leghosszabb időn át uralkodó dinasztiája, sőt a kínaiak magukat ma is *hanok*nak nevezik.)

Ezután a szorosokon belüli részeket három részre osztották fel. Ezek felett Qin volt tábornokai uralkodtak, és ezek védelmezték [Xiang Yut] Hantól.

¹⁶⁹ Ba a mai Chongqing város környékén feküdt, Shu a mai sichuani területeket jelölte.

¹⁷⁰ A mai Dél-Shaanxi és Északnyugat-Hubei magában foglaló terület.

¹⁷¹ A mai Shaanxi tartomány déli részén, a hasonló nevű város mellett.

¹⁷² *Shiji* 7 [2010]: 721.

Xiang király Zhang Hant Yong királyának nevezte ki, hogy a Xianyangtól nyugatra lévő területeken uralkodjék. [Ennek a királyságnak] Feiqiu¹⁷³ volt a fővárosa.

Sima Xin, a főírnok volt az a yueyangi [hivatalnok], akitől Xiang Liang egyszer régen segítséget kért. Dong Yi 董翳 (i. e. ?–204), a fővárosi parancsnok volt az, aki rávette Zhang Hant, hogy adja meg magát Chunak. Ezért [Xiang Yu] Sima Xint Sai 塞¹⁷⁴ királyává tette, hogy a Xianyangtól keletre lévő területeken uralkodjék a Sárga-folyóig. [Ennek a területnek] Yueyang lett a fővárosa. Dong Yit pedig Di 翟¹⁷⁵ királyává nevezte ki, hogy Shangjun 上郡 [tartomány] felett uralkodjék. [Ennek a területnek pedig] Gaonu 高奴¹⁷⁶ lett a központja.

而三分關中，王秦降將以距塞漢王。項王乃立章邯為雍王，王咸陽以西，都廢丘。長史欣者，故為櫟陽獄掾，嘗有德於項梁；都尉董翳者，本勸章邯降楚。故立司馬欣為塞王，王咸陽以東至河，都櫟陽；立董翳為翟王，王上郡，都高奴。¹⁷⁷

Az adományozás a központi területek szétosztásával zárult. A részleteket valószínűleg Sima Qian is csak azért közli, hogy a helyzet összetettségét és Xiang Yu politikáját érzékeltesse, ezért az alábbiakhoz mi sem fűzünk jegyzeteket:

Wei királyát, Baót 魏豹 (i. e. ?–204) elmozdította, és Nyugati Wei királyává tette meg, hogy a Sárga-folyótól keletre lévő részt uralja Pingyang 平陽 fővárossal. A Xiaqiu-beli Shen Yang 申陽 volt Zhang Er kedvenc minisztere, aki először a folyótól délre fekvő részeket foglalta el, s a Chu-beli seregekkel a folyónál találkozott össze, ezért [Xiang Yu] kinevezte Henan királyának 河南王, Luoyang 洛陽 fővárossal. Cheng 成 (i. e. ?–206), aki Han¹⁷⁸ király 韓王 lett, Yangdit 陽翟 tette meg fővárosnak, mivel régen ez volt [Han] fővárosa. Sima Ang 司馬昂 (i. e. ?–205), aki Zhao-beli tábornok volt, és Heneit csendesítette le, sok érdemre tett szert. Ezért [Xiang király] Yin királyának nevezte ki, hogy Henei 河內 felett uralkodjék Zhaoge-ből 朝哥. A Zhao-beli Xie királyt 趙王歇 (i. e. ?–205)

¹⁷³ Shaanxi tartományban, Xingpingtől délkeletre, Xi'an közelében.

¹⁷⁴ Azonosítatlan helység, jelentése: „Erődítmény”.

¹⁷⁵ Dinek nevezték az „északi barbárokat” és az ezek által lakott területeket: Észak-Shaanxit és a mai Belső-Mongólia egy részét. Az „északi barbárokról” lásd Maspero 1978: 26–27.

¹⁷⁶ A mai Shaanxi tartományban, Yan'antól északkeletre.

¹⁷⁷ *Shiji* 7 [2010]: 721.

¹⁷⁸ Han, régi fejedelemség neve. Hogy megkülönböztethető legyen Liu Bang Han-dinasztiájától, gyakran Hann-nak írják át (a két Hant különböző írásjegyekkel írják).

[szintén] elmozdította és Dai királyává 代王 tette meg. Zhang Er 張耳 (i. e. ?–202) kiváló Zhao-beli főminiszter volt, és [Xiang Yuvel] tartott, amikor az bejutott a szoroson, ezért őt Changshan 常山 királyának nevezte ki, hogy Zhao földje felett uralkodjék Xiangguo 襄國 városából. A Chu-beli Dangyang urát, Qing But 黥布 (i. e. ?–196), aki a seregek élén [harcolt], Jiujiang (Kilencfolyó) királyává 九江王 nevezte ki, hogy Liuból 六 [irányítsa a népét]. Po urát, Wu Ruit 吳芮 (i. e. ?–202), aki a „száz yuét” 百越¹⁷⁹ vezetve sietett a fejedelmek segítségére, és [Xiang Yuvel] tartott a szoroson való átkeléskor, Hengshan királyává 衡山王 nevezte ki. [Ennek a területnek] Zhu 郟 lett a fővárosa. Gong Ao 共敖 (i. e. ?–204), aki „az Igazságos Császár országának tartóoszlopa” (*Yi di zhuguo* 義帝柱國) volt, és seregeit vezetve leverte Nanjun 南郡 [tartományt], sok érdemet szerzett. Ezért [Xiang Yu] Aóit Linjiang királyának 臨江王 nevezte ki, melynek fővárosa Jiangling 江陵 volt. Yan királyát 燕王, Han Guangot 韓廣 (i. e. ?–205) elmozdította, és Liaodong 遼東 királyává tette meg. Zang Tu 臧荼 (i. e. ?–202), Yan tábornoka Chuval tartott, hogy felmentse Zhaót. [Ő is] együtt volt [Xiang Yuvel] a szorosnál, ezért Tut Yan királyává tette meg, Ji 薊 fővárossal. A Qi-beli tábornok, Tian Du 田都 [ugyancsak Xiang Yu] segítségére volt mind Zhao felmentésekor, mind a szoros bevételekor, ezért őt Qi királyává 齊王 nevezte ki, mely területnek Linzi 臨淄 volt a központja. Amikor Xiang király átkelt a Sárga-folyón, hogy felmentse Zhaót, akkor Tian An 田安 (i. e. ?–206) Qitől északra több várost átadott neki. [Tian An] Qi királyának, Jiannek 齊王建 (i. e. 283–221) az unokája volt, akit a Qin-beliek öltek meg. [Xiang Yu Tian Ant] segítségéért kinevezte Jibeibe 濟北 [uralkodónak], Boyang 博陽 központtal. Tian Rong 田榮 (i. e. ?–205), aki többször elárulta Xiang Liangot, és nem engedte, hogy katonái Chuhoz csatlakozva megtámadják Qint, nem kapott birtokot. Cheng'an ura, Chen Yu elhagyta a parancsnoki pecsétet, és nem követhette [Xiang Yut] a [Hangu] szoroshoz, mégis mindenki hallott róla, milyen kiváló ember, és mennyi érdemre tett szert Zhao visszaszerzése idején. Amikor [Xiang király] hallott róla, hogy Nanpinél tartózkodik, akkor három közeli járással ajándékozta meg. Mei Juannek 梅鋗, Bo ura tábornokának [ugyancsak] temérdek érdeme volt, ezért százezer családot kapott adományul.

Xiang király Nyugati Chu hegemonjává (*Xi Chu bawang* 西楚霸王) kiáltotta ki magát,¹⁸⁰ és kilenc tartományon uralkodott. Fővárosává Pengchenget 彭城 tette meg.

¹⁷⁹ „Száz yue”: a kifejezés a nem kínai déli törzseket jelöli.

¹⁸⁰ Loewe 2004: 361, 431.

A Han-dinasztia első évének (i. e. 206)¹⁸¹ negyedik hónapjában [Xiang Yu] a fejedelmeket hazaengedte a Xi-folyó 戲 mellől,¹⁸² hogy mindegyik elfoglalja birtokát.

徙魏王豹爲西魏王，王河東，都平陽。瑕丘申陽者，張耳嬖臣也，先下河南郡，迎楚河上，故立申陽爲河南王，都雒陽。韓王成因故都，都陽翟。趙將司馬卬定河內，數有功，故立卬爲殷王，王河內，都朝歌。徙趙王歇爲代王。趙相張耳素賢，又從入關，故立耳爲常山王，王趙地，都襄國。當陽君黥布爲楚將，常冠軍，故立布爲九江王，都六。鄱君吳芮率百越佐諸侯，又從入關，故立芮爲衡山王，都郟。義帝柱國共敖將兵擊南郡，功多，因立敖爲臨江王，都江陵。徙燕王韓廣爲遼東王。燕將臧荼從楚救趙，因從入關，故立荼爲燕王，都薊。徙齊王田市爲膠東王。齊將田都從共救趙，因從入關，故立都爲齊王，都臨菑。故秦所滅齊王建孫田安，項羽方渡河救趙，田安下濟北數城，引其兵降項羽，故立安爲濟北王，都博陽。田榮者，數負項梁，又不肯將兵從楚擊秦，以故不封。成安君陳餘將印去，不從入關，然素聞其賢，有功於趙，聞其在南皮，故因環封三縣。番君將梅鋗功多，故封十萬戶侯。項王自立爲西楚霸王，王九郡，都彭城。漢之元年四月，諸侯罷戲下，各就國。¹⁸³

IV. Befejezés

Xiang Yu tehát úgy viselkedett, mint a hadvezér, aki megszerezte a végső győzelmet: ellenségeit jórészt kiirtotta, híveit érdemeiknek megfelelően megjutalmazta, magának magas címet („hegemón”, *bawang* 霸王) adományozott. Sima Qian az adományok terjedelmes leírásával valószínűleg azt kívánja érzékeltetni, hogy Xiang Yu ekkor, i. e. 206-ban hatalma csúcán volt, s gyakorlatilag dinasztiaalapítóként viselkedett – hogy aztán a továbbiakban bukása annál látványosabb legyen. Ezután ugyanis Xiang Yu hatalma villámgyorsan hanyatlani kezdett. Vazallusai ellene fordultak, s Liu Bang, akit kétes értékű adományával inkább megalázott, mint megjutalmazott, egyre nagyobb sereget gyűjtött és végül

¹⁸¹ Sima Qian a Han-dinasztia megalakulását i. e. 206-ra datálja, vagyis arra az évre, amelyben Liu Bang Xiang Yutól megkapta a Hannak nevezett területeket. Ezután a történetíró az éveket ettől az eseménytől számolja.

¹⁸² A Xi-folyó mellett, Hongmennél volt ekkor Xiang Yu tábora, itt került sor az Égalatti felosztására.

¹⁸³ *Shiji* 7 [2010]: 721–729.

legyőzte őt. Erről szól az idézett *Shiji*-fejezet hátralévő része, amelyet a jelen cikkben már nem ismertetek – célom ugyanis Xiang Yu felemelkedésének, illetve annak a bemutatása volt, hogy milyen történetírói eszközöket használt Sima Qian, a kínai történetírás atyja.

Elsődleges források

Ban Gu 班固: *Hanshu* 漢書. (A Han–dinasztia története) 1962. Beijing: Zhonghua Shuju.

Sima Qian 司馬遷: *Shiji* 史記 (A történetíró feljegyzései) 1963. Beijing: Zhonghua Shuju.

Sima Qian 司馬遷: *Shiji* 史記 (A történetíró feljegyzései) 2010. Beijing: Zhonghua Shuju.

Hivatkozott szakirodalom

Balázs, Étienne 1976. „A történetírás mint a bürokratikus gyakorlat kalauza.” In: *Gazdaság és társadalom a régi Kínában*. Budapest: Európa, 183–208.

Birrell, Anne 1993. *Chinese Mythology*. London: The Johns Hopkins University Press.

Bodde, Derk 1938. *China's First Unifier. A Study of the Ch'in Dynasty as Seen in the Life of Li Ssu (280?–208 B.C.)*. Leiden: E. J. Brill.

De Bary, Theodore William (ed.) 1999. *Sources of Chinese Tradition*. Vol. I. New York: Columbia University Press.

Durrant, Stephen 1986. „Self as the Intersection of Traditions: The Autobiographical Writings of Ssu-ma Ch'ien.” *Journal of the American Oriental Society* 106.1: 33–40.

Durrant, Stephen 1994. „Ssu-ma Ch'ien's Portrayal of the First Ch'in Emperor.” In: Brandauer, Frederick P. – Huang, Chün-chieh (eds.) *Imperial Rulership and Cultural Change in Traditional China*. Seattle: University of Washington Press (1995 repr. Taiwan: SMC Publishing Inc.), 28–50.

- Durrant, Stephen 1995. *The Cloudy Mirror. Tension and Conflict in the Writings of Sima Qian*. Albany, NY: State University of New York Press.
- Durrant, Stephen 2002. „Creating Tradition: Sima Qian Agonistes?” In: Durrant, Stephen – Shankman, Steven (eds.) *Early China/Ancient Greece: Thinking through Comparisons*. Albany, NY: State University of New York Press, 283–298.
- Ecsedy Ildikó 1987. *A kínai állam kezdetei*. [Keleti Könyvtár.] Budapest: Akadémiai Kiadó.
- Ecsedy Ildikó 1992. *Kínai császárok és alattvalók*. Budapest: Kossuth Kiadó.
- Fuehrer, Bernhard 1997. „The Court Scribe’s *Eikon Psyche*. A Note on Sima Qian and His Letter to Ren An.” *Asian and African Studies* 6.2: 170–183.
- Gernet, Jacques 2001. *A kínai civilizáció története*. [Ford. Antóni Csaba.] Budapest: Osiris Kiadó.
- Hardy, Grant 1999. *Worlds of Bronze and Bamboo: Sima Qian’s Conquest of History*. New York: Columbia University Press.
- Hardy, Grant – Kinney, Anne B. 2005. *The Establishment of the Han Empire and Imperial China*. Westport (Connecticut): Greenwood Press.
- Hulsewé, A. F. P. 1993. „Shih chi.” In: Loewe, Michael (ed.) *Early Chinese Texts: A Bibliographical Guide*. Berkeley: The Society for the Study of Early China and the Institute of East Asian Studies, University of California, 405–414.
- Idema, Wilt – Haft, Lloyd (eds.) 1997. *A Guide to Chinese Literature*. Ann Arbor: The University of Michigan.
- Kern, Martin 2000. *The Stele Inscriptions of Ch’in Shih-huang: Text and Ritual in Early Chinese Imperial Representation*. New Haven – Connecticut: American Oriental Society.
- Loewe, Michael (ed.) 1993. *Early Chinese Texts. A Bibliographical Guide*. Berkeley: The Society for the Study of Early China and the Institute of East Asian Studies, University of California.
- Loewe, Michael 2004. *The Men Who Governed Han China: Companion to a Biographical Dictionary of the Qin, Former Han and Xin Periods*. Leiden: Brill.

- Martin, Thomas R. 2010. *Herodotus and Sima Qian: The First Great Historians of Greece and China*. Boston: Bedford/St. Martin's.
- Maspero, Henry 1978. *Az ókori Kína*. [Ford. Csongor Barnabás]. Budapest: Gondolat Kiadó.
- Nienhauser, William H. Jr. 1986. *The Indiana Companion to Traditional Chinese Literature*. Vol. I. Bloomington – Indianapolis: Indiana University Press.
- Nienhauser, William H. Jr. (ed.) 1994a. *The Grand Scribe's Records. Volume I. The Basic Annals of Pre-Han China by Ssu-ma Ch'ien*. Bloomington – Indianapolis: Indiana University Press.
- Nienhauser, William H. Jr. (ed.) 1994b. *Ssu-ma Ch'ien: The Grand Scribe's Records. Volume VII. The Memoirs of Pre-Han China*. Bloomington – Indianapolis: Indiana University Press.
- Nienhauser, William H. Jr. (ed.) 2002. *Ssu-ma Ch'ien: The Grand Scribe's Records. Volume II. The Basic Annals of Han China*. Bloomington – Indianapolis: Indiana University Press.
- Plutarkhosz 2005. *Párhuzamos életrajzok*. I. kötet. Budapest: Osiris Kiadó.
- Polonyi Péter 1994. *Kína története*. Budapest: Maecenas.
- Pulleyblank, E. G. 1990. „The Historiographical Tradition.” In: Raymond Dawson (ed.) *The Legacy of China*. Boston: Cheng & Tsui Company, 143–164.
- Schaberg, David 2013. „Functionary Speech: On the Work of *Shi* 使 and *Shi* 史.” In: Olberding, Garret P. S. (ed.) *Facing the Monarch. Modes of Advice in the Early Chinese Court*. Cambridge (Massachusetts) – London: Harvard University Asia Center, 19–41.
- Thilo, Thomas 1985. *Hagyományos kínai építészet*. [Klassische chinesische Baukunst.] H. n.: Corvina.
- Tőkei Ferenc 1980. *Kínai Filozófia. Ókor. Szöveggyűjtemény*. I–III. kötet. Válogatta, fordította, a bevezetéseket és jegyzeteket írta Tőkei Ferenc. Második, változatlan kiadás. Budapest: Akadémiai Kiadó. (Magyar Tudományos Akadémia, Filozófiai Írók Társasága, új évfolyam, XXIII. kötet.)

Watson, Burton 1958. *Ssu-ma Ch'ien. Grand Historian of China*. New York: Columbia University Press.

Watson, Burton (trans.) 1961. *Records of the Grand Historian of China. Translated from the Shih chi of Ssu-ma Ch'ien. Volume I: Early Years of the Han Dynasty 209 to 141 B. C.* New York – London: Columbia University Press.

Wilkinson, Endymion 2000. *Chinese History. A Manual*. Cambridge, MA – London: Harvard University Asia Center.

Yang Hsien-yi – Gladys Yang (trans.) 1979. *Ssu-ma Chien: Selections from Records of the Historian*. Peking: Foreign Languages Press.

Kiss Mónika

Fugen Enmei bosatsu ikonográfiai meghatározásának néhány problematikus pontja

Fugen Enmei¹ bosatsu 普賢延命菩薩 (sz. Samantabhadrāyu vagy Vajrāmoghasamayasattva,² 1. kép), az Életet Meghosszabbító bódhiszattva, a tendai 天台 és shingon 真言 japán ezoterikus buddhista iskolák tanaiban jelenik meg, amelyek a 9. század elején honosodtak meg Japánban.³ A mahāyāna buddhizmus egyik népszerű doktrínája, a bódhiszattva (j. *bosatsu* 菩薩) olyan, a megvilágosodás magas fokán álló lényt jelöl, aki a nirvánába való belépést addig halasztja, amíg minden élőlényt („érző lényt”, j. *shujō* 衆生, sz. *sattva*) a helyes útra nem terelt, avagy meg nem mentett a földi lét szenvedéseitől.⁴

Az élet meghosszabbításáért, a rossz dolgok (pl. katasztrófák) elkerüléséért bemutatott *Enmeihō* 延命法 és *Fugen Enmeihō* 普賢延命法 szertartás központi alakja Fugen Enmei bódhiszattva. Sawa Ryūken 佐和隆研, a japán ezoterikus buddhista művészet egyik legnagyobb 20. századi szakértője megjegyzi 1951-es rövid tanulmányában, hogy a *Fugen Enmeihō* egyike a három legfontosabb szertartásnak, amelyeket az új császár beiktatásakor végeztek (j. *sandaihō* 三大法).⁵ Ezzel szemben a nevében hasonló *Enmeihō* az ezoterikus tanokban megjelenő négy nagy jólét elősegítő szertartás (j. *zōyakuō* 增益法) egyike.⁶

¹ Japánul az *enmei* szó az „*inochi wo nobasu* 命を延ばす” kifejezésből származik, ami annyit jelent, hogy „az életet meghosszabbítja”.

² Ez a szanszkrit megnevezés az ezoterikus Két Világ mandala (j. Ryōkai mandara 兩界曼荼羅) Egyetemes Tudás részében (j. Henchiin 遍智院) helyet foglaló Daianraku-fukū-sanmaya-shinjitsu bódhiszattva megnevezése, akivel Fugen Enmeit is azonosítjuk. A Két Világ mandaláról Adrian Snodgrass készített beható kutatást, és ő az, aki ennek a bódhiszattvának Fugen Enmeiként való megjelenését szanszkritul Samanta-bhadrāyunak nevezi (Snodgrass 1988: 263). A japán szakirodalomban azonban általánosan Vajrāmoghasamayasattvaként szerepel. A megnevezéssel kapcsolatos problémákat később bővebben kifejtem.

³ Mindkét irányzatot a 804-es kínai küldöttségben részt vevő szerzeteseknek köszönhetjük. A tendai irányzatot Saichō 最澄, a shingont pedig Kūkai 空海 hozta el Japánba.

⁴ A bódhiszattva megjelenésének és fejlődésének témájában több hasznos bibliográfiai mű is született az elmúlt évszázadban, lásd például Dayal 1932, Kawamura 1981, Krishan 1984; Bhikkhu Nyanatushita Buddhist Publication Society 2013.

⁵ Sawa 1951: 39.

⁶ A két szertartás részletes vizsgálatára a jelen tanulmányban nem térek ki részletesen, de az biztos, hogy a kettő, ha nem is sokban, de különbözik.

A japán buddhizmusban akárcsak egy kicsit is járatos ember számára a jelen tanulmányban vizsgálat alá vett bódhiszattvának a nevéből is rögtön feltűnhet, hogy Fugen bosatsunak 普賢菩薩 (sz. Samantabhadra), az Egyetemes Erény bódhiszattvájának egy különleges megjelenéséről beszélünk, amely csak az ezoterikus tanokban található meg, és leginkább Japánban lett népszerű az ázsiai országok között.⁷ A két bódhiszattva ikonográfiai megjelenésében vannak közös pontok, ugyanakkor a rendeltetésük közötti különbség is egyértelműen megjelenik az ábrázolásukban.

Fugen Enmei bosatsuval először a budapesti Hopp Ferenc Kelet-ázsiai Művészeti Múzeum japán buddhista anyagában találkoztam (2. kép).⁸ E japán anyag feldolgozása közben bukkantam arra a méreteiben igencsak kicsinek nevezhető kegytárgyra, amely funkcióját tekintve valószínűleg utazó oltár lehetett, belsejében a bódhiszattva fából faragott szobrával.⁹ A fehér elefánt láttán egyértelmű volt, hogy Fugen bódhiszattvával kapcsolatos ábrázolás lehet, de a megannyi kar és elefántfej kérdéseket vetett fel bennem, ennek hatására kezdtem el ezzel az ábrázolással foglalkozni. Analógiák keresése során vettem észre az eltéréseket a világ különböző múzeumaiban megőrzött ábrázolások (mind festmények, mind szobrok) között.¹⁰

⁷ Az elterjedés kérdésére egy külön tanulmányban fogok megpróbálni választ találni.

⁸ Az említett múzeum második legnagyobb gyűjteményét teszi ki a japán anyag, amelynek a buddhista témájú szobrok, oltárok és festmények sajnos csak elenyésző részét képezik. Ha a műtárgyak anyagának minőségét tekintjük, akkor látható, hogy a 8. századtól kezdve szinte minden korszak buddhista művészete képviselve van, de főleg az Edo-korból – vagyis a kora újkori Japánból – származó műtárgyak száma kimagasló. Ennek oka természetesen a 19–20. század fordulóján megélenkült keleti műgyűjtés, amely során a gyűjtők hozzá nem értése miatt bármely korszak bármilyen kvalitású műve bekerülhetett a kisebb-nagyobb európai magángyűjteményekbe. Ezek szolgáltatták a későbbi keleti művészeti múzeumok alapját. Hasonlóan zajlott ez Magyarországon is, ahol a múzeum nevével adó Hopp Ferenc igyekezete és lankadatlan gyűjtési vágya vezetett az első magyar keleti művészeti múzeum megalakulásához.

⁹ A 2011 őszén végzett feldolgozó munkám csak a buddhista jellegű japán tárgyakra korlátozódott. Külön katalógust készítettem a buddhista szobrokról (j. *butsuzō* 佛像), a buddhista házi és utazó oltárokról (j. *butsudan* 仏壇 vagy *zushi* 厨子), illetve a buddhista festményekről (j. *butsuga* 仏画), amelyeknek nagy része selyemre vagy papírra festett tekercskép (j. *kakemono* 掛物).

¹⁰ A fennmaradt hetvenhat ábrázolás közül hatvanöt található Japánban és tizenegy külföldi múzeumokban. Művészeti ágak szerinti bontásban eddig összesen tizenkét szobrot, harmincöt festményt, huszonhét ikonográfiai rajzot és két oltárt találtam. A szobrok közül tíz van Japánban (Taisanji 大山寺, Hōryūji 法隆寺, Jōkakuji 成覚寺, Ryūdenji 龍田寺, Chōgakuji 長岳寺, Kinshōji 金昌寺, Hasedera 長谷寺, Takamadera 高天寺, Jakkōin 寂光院, Kongōbuji 金剛峯寺), és kettő külföldön (Párizs: Musée Guimet, London: The British Museum). Ha anyag alapján nézzük őket, a szobrok egy kőszobor kivételével (Hasedera) mind fából készültek. A Kongōbuji templomban lévő szobor az 1926. december 25-ei tűzvészben elégett, nemzeti kincsként számon tartott, a 9. század első felére datált szobor másolata. A festmények közül huszonkilenc található Japánban (Jikōji 持光寺, Matsunoodera 松尾寺, Daigoji 醍醐寺, Shōchiin 正智院, Ninnaji 仁和寺, Ryūjōin 龍乗院, Nara Nemzeti Múzeum 奈良国立博物館 és a Butszō zui 佛像図彙 kiadásai) és hat külföldön (Boston, Museum of Fine Art – itt van három, London, The British Museum, Philadelphia, Museum of Art, Németország, Neuss, Langen Foundation). Az ikonográfiai rajzok általában olyan buddhista ikonográfiai gyűjteményekben találhatók, mint pl. a *Zuzōshō* 図像抄 (*Ikonográfiai leírások*) és a *Besson zakki* 別尊雜記, vagy az ezoterikus szertartásleírásokban. Külföldön csak a Boston Museum of Fine Artsban van ikonográfiai tusráj. A két oltár kicsi méretű, az egyik a párizsi Musée Guimet-ben, a másik pedig a budapesti Hopp Ferenc Kelet-ázsiai Művészeti Múzeumban található.

Több szobor és tekercskép fennmaradt Japánban, általában a templomok vagy a nemzeti múzeumok gyűjteményeiben, de olyan jelentős külföldi múzeumok japán gyűjteményeiben is találhatunk példákat, mint a londoni The British Museum, a párizsi Musée Guimet, vagy a bostoni Museum of Fine Arts. Külföldön, hasonló módon, szobrokon és festményeken is egyaránt megjelenik Fugen Enmei bosatsu. Ezek a műtárgyak is a *japonizmus* lázában égő nyugati műgyűjtők századfordulón keletkezett jelentősebb keleti művészeti gyűjteményeinek darabjaiként kerültek be a múzeumokba, a legtöbbször hagyaték vagy ajándék formájában. Sajnálatos módon azonban a vételeket a műgyűjtők a legritkább esetben dokumentálták megfelelően – ugyanez a helyzet a budapesti múzeum anyagával is –, ebből kifolyólag a múzeumban lévő Fugen Enmei-ábrázolásokról vajmi kevés olyan fontos információ van a kezünkben, amelyekre biztossággal támaszkodhatunk, gondoljunk itt akár a készítés helyére, idejére vagy a művész kiletére.

Ezzel szemben, a japán buddhista templomokban fellelhető ábrázolásokkal más a helyzet. Ezek a szobrok és festmények a templomok feljegyzéseiben sokszor részletesen dokumentálva vannak, és ezek a dokumentumok, mint források, a kutatók számára aranybányát jelenthetnek. Nemcsak Magyarországon vagy Európában, Amerikában, de még Japánban sem foglalkoztak mindezidáig behatóbban ennek a bódhiszattvának a megjelenítésével, annak eredetével és kialakulásával, vagy használatával.¹¹ A Fugen Enmei-ábrázolást őrző japán templomok vizsgálatánál észre lehet venni, hogy egyes templomok sem a tendai, sem a shingon irányzathoz nem tartoznak, ami első hallásra talán furcsának tűnhet, mivel ez a bódhiszattva egyéb irányzatoknál egyáltalán nem tűnik fel. Kevés utánajárás is elég azonban, hogy kiderítsük, Japánban bevett szokás volt a templomok úgymond „átalakítása” vagy „átszentelése” valamely másik irányzat templomává.¹² A kutatás további szakaszaiban, a többféle ikonográfiai típus meghatározása és az irányzatok szerinti elkülönítés problémájának vizsgálata során lesz a templomok hovatartozásának jelentősége.

¹¹ A Tokiói Művészeti Egyetemen doktoráló Koga Umitót 古賀海人 lehet csak megemlíteni, aki a Matsunoodera templomban 松尾寺 található, a 12. századra datált kakemonót dolgozta fel a disszertációjához, melynek címe *A Fugen Enmei bosatsu-ábrázolás színezési módjának kutatása, kimondottan az aranyozást középpontba helyezve (Fugen Enmei bosatsu-zō no ginsaikin wo chūshin toshita saishiki gihō no kenkyū* 「普賢延命菩薩像」の銀戔金を中心とした彩色技法の研究). A kutatóval felvéve a kapcsolatot tudomásomra jutott, hogy Koga Umito az ikonográfia szempontjából nem vizsgálta az ábrázolást, tehát ez a kérdés még mindig nyitott a kutatók előtt.

¹² Ez a helyzet áll fenn például a hirosimai Jikōji templomnál 持光寺 is. A ma a Tiszta Föld iskolához (j. Jōdoshū 浄土宗) sorolható templom egykor a tendai irányzathoz tartozott. Hasonlóan a ma a sőtō zen irányzathoz 曹洞禅宗 tartozó szagai Ryūdenji templom 竜田寺 is eredetileg shingon templom volt.

Jelen tanulmányban röviden felvázolom, hogy az említett bódhiszattvával kapcsolatban és ábrázolásának ikonográfiájában milyen kérdéses és problémás pontokra leltem a kutatásom folyamán. A legfontosabb, hogy tisztázzam a típusok elkülönítését és származásuk problémáját. Ebből kifolyólag, minden egyes kérdéses pont részletes kifejtésére most nem térek ki, csak arra szorítkozom, hogy minél részletesebben és konkrétabban tisztázzam a fellelt kérdések lényegét, és rávilágítsak az alkalmazandó módszertan fontosságára. Az egyes kérdésekre adott részletes válaszaimat jövőbeni tanulmányokban foglalom össze.

Fugen Enmei bódhiszattva

Fugen Enmeiről több szútrában és buddhista kommentárban, írásban is olvashatunk, de legelőször a kimondottan a vele foglalkozó, röviden csak *Fugen Enmei darani-kyōnak* 普賢延命陀羅尼經 nevezett szútrát kell megvizsgáljunk, hogy rájövünk, ki is ez a bódhiszattva.¹³ A Fukū 不空 (sz. Amoghavajra)¹⁴ által kínaira fordított szútrában olvashatjuk, hogy Fugen bosatsuhoz, aki a *Lótusz-szútrában* a tant tanulmányozók védőisteneként jelenik meg, az életünk meghosszabbítása (egy szóval *enmei* 延命, vagyis „az élet meghosszabbítása,” *inochi wo nobasu* 命を延ばす), érdekében is imádkozhatunk. Az ilyen jellegű szertartások központi figurájaként már Fugen Enmei bosatsuként jelenik meg.¹⁵ A *Nihon butsuzō jiten* 日本仏像事典 (*A japán buddhista szobrászat enciklopédiája*) egyszerűen leírja, hogy Fugen bosatsu miként alakult át Fugen Enmei bosatsuvá, amit eredetileg a *Kongō jumyō darani-kyōban* 金剛壽命陀羅尼經 olvashatunk.¹⁶ Fugen bosatsu megkapta a beavatást az ezoterikus tanokba (j. *kanjō* 灌頂), és ezzel elnyerte az ezoterikus tanokat jelképező vajrát (j. *kongōshō* 金剛杵), amely megjelenik minden Fugen Enmei-ábrázoláson. Ezzel vált Kongōsattává 金剛薩埵, és ez az élet meghosszabbításának a forma nélküli tudatosságában (sz. *samādhi*, j. *sanmai* 三昧) létező Kongōsatta lett Enmei bosatsu 延命菩薩,

¹³ A szútra teljes címe: *Bussetsu issai shonyoraishin kōmyō kaji Fugen bosatsu enmei kongō saishō darani-kyō* 佛說一切諸如來心光明加持普賢菩薩延命金剛最勝陀羅尼經 (rövidítve: *Bussetsu issai*). A szútra kanbun szövege a *Taishō daijōkyō* 大正大藏經 buddhista szöveggyűjtemény digitális, az interneten elérhető verziójában is megtalálható (SAT, T20, no. 1136, pp. 579–580).

¹⁴ Indiai buddhista szerzetes, 705–774. 720-ban érkezett meg Kínába. A shingon irányzat hatodik pátriárkája. Tanítója az ötödik pátriárka, Kongōchi 金剛智 (sz. Vajrabodhi). Összesen 77 szanszkrit szöveg fordítását tulajdonítják neki. Több ezoterikus szútra kínai fordítását is hozzá kötik.

¹⁵ *Bussetsu issai* SAT, T20, no. 1136, pp. 579–580.

¹⁶ Sawa 2004: 209.

és ezzel az *Enmeihō* központi alakjává lépett elő. Ezek után pedig birtokába került a 16 fő bódhiszattvának (j. *jūroku daibosatsu* 十六大菩薩)¹⁷ és a négy út bódhiszattvájának (j. *Shishō bosatsu* 四摂菩薩)¹⁸ a fogadalmat követő alakja, illetve a Gyémánt világ mandala (j. *Kongōkai mandara* 金剛界曼荼羅) 37 buddhájának és bódhiszattvájának (j. *sanjūshichison* 三十七尊)¹⁹ minden erénye, és így lett Fugen bosatsuból egy ezoterikus bódhiszattva Fugen Enmei bosatsu néven.²⁰

Kérdéses pontok a kutatás folyamán

Nem lehet eléggé hangsúlyozni, hogy Fugen Enmei Boszacu ábrázolásaival eddig milyen keveset foglalkoztak a kutatók. Külön monográfia nem készült még róla, sőt mi több, a *Nihon no bijutsu* 日本美術 című, több mint ötszáz kötetet megélt fontos japán művészeti folyóirat sem foglalkozott ennek a bódhiszattvának az ábrázolásaival külön számban.²¹ A mai napig az egyik legrészletesebb tanulmány, amely többek között az ikonográfia kérdésével is behatóan foglalkozott, Yanagisawa Taka 柳沢享 1969-ben megjelent írása.²² A *Bijutsu kenkyū* 美術研究 (*Művészeti Kutatások*) című folyóirat 254. számában publikált munka a Jikōji templom tulajdonában lévő festményt veszi górcső alá. Nem véletlen a publikáció témája és ideje, ugyanis a szóban forgó festményt csupán két évvel azelőtt nyilvánították

¹⁷ A tizenhat nagy bódhiszattva az ezoterikus Gyémánt világ (j. Kongōkai 金剛界) négy buddháját segítő négyszer négy bódhiszattva. Ezek közül az egyik Kongōsatta, aki Fugen bosatsunak felel meg, és Ashaku Buddha (j. Ashaku nyorai 阿閃如来, sz. Akşobhya, aki a Kelet buddhájának, Yakushinak az ezoterikus megjelenése) segítői között van felsorolva. Jobb kezében vajrát, bal kezében pedig vajra-harangot tart, éppen úgy, mint Fugen Enmei a kétkarú ábrázolásokon.

¹⁸ Az emberek megmentésének négy módját szimbolizáló négy bódhiszattva. Attribútumok: tű, kötél, lánc és harang. Ezek megjelennek a húszkarú ábrázolásokon is.

¹⁹ Az ezoterikus Gyémánt világ mandalát alkotó 37 fő buddha és bódhiszattva. Közöttük van az öt bölcsesség buddha (j. *gōchi nyorai* 五智如来, Dainichi nyorai-jal 大日如来 a középpontban, körülötte a négy égtáj szerinti négy buddha), a négy női alakban megjelenő bódhiszattva (j. Shiharamitsu bosatsu 四波羅蜜菩薩, azért vannak nőként ábrázolva, mert a négy buddhát megszüülő buddha-anyai értelmezésük is van), a 16 nagy bódhiszattva (lásd fentebb), a nyolc *kuyō* bódhiszattva (j. Hakkuyō bosatsu 八供養菩薩) és a négy módszer bódhiszattvája (lásd fentebb).

²⁰ Az említett 16 nagy bódhiszattvából és a négy megmentési módot jelképező bódhiszattvából lesz meg a 20 kar, melyeknek az attribútumai mind egy-egy bódhiszattvára, illetve annak erényére utalnak a húszkarú Fugen Enmei-ábrázolásokon.

²¹ A neves művészettörténészek által írt számokban minden fontosabb, népszerűbb buddhista istenség kapott egy külön számot. Fugen Enmei bosatsuról azonban csupán egy rövid, pár oldalas leírást találunk abban a számban, amelyet Fugen bosatsunak szenteltek. Lásd Yamamoto 1992.

²² Yanagisawa 2005.

nemzeti kincscé (j. *kokuhō* 国宝), aminek okán teljes restauráción esett át. A különböző, akkoriban modernnek tekinthető tudományos eljárások (röntgenfelvétel, infrasarkan vizsgálat, stb.) során fedezték fel a festmény anyagának a hátoldalán keresztben elhelyezett, *sumi* tintával írt feliratot, mely szerint Ninpei 3. évében, vagyis 1153-ban szentelték fel.²³ Ez a dátum a 12. század második felére helyezi a festmény készítési idejét, ami – ahogy azt Yanagisawa is kiemeli – egy igen szűk csoportot gazdagít, mivel a 12. század második feléről mindössze három buddhista festményt tudnak pontosan datálni.²⁴

Yanagisawa tanulmányán túl a mai napig több mint 1400 kiadványt megélt, a japán művészet minden ágával foglalkozó *Kokka* 国華 című folyóirat számaiban is találkozhatunk időnként egy-egy Fugen Enmei-festmény rövid bemutatásával (pusztán az ismeretterjesztés jegyében).²⁵ Ezek közül felbecsülhetetlen értékű az 1920-ban és 1921-ben megjelent, pár évvel később, 1926. december 25-én elpusztult szobrokról szóló két tanulmány és az azokhoz tartozó fényképek.

Az ikonográfiával, Fugen Enmei szerepével és az érdeklődés hiányával kapcsolatban több kérdés is felvetődött bennem, ahogy haladtam előre a kutatásban. A nagyszámú lehetséges kérdés közül, hogy csak egy párat kiemeljek, talán a legfontosabbakat:

- Több ikonográfiai típust is el lehet különíteni, de melyik jelent meg vajon először?
- Ezeket tudjuk-e csoportosítani a két ezoterikus irányzat szerint?
- Az Edo-korban megjelent, a korábbiaktól valamelyest eltérő, precedens nélküli ikonográfia megjelenése vajon minek tudható be?

Ha az elején akarjuk kezdeni, akkor talán a legelső kérdés, amit fel kell tennünk, az, hogy egyáltalán mikor került át ennek a bódhiszattvának az ábrázolása Japánba? Jelen állás szerint úgy tűnik, hogy maga Kūkai volt az, akinek köszönhetően Fugen

²³ A teljes felirat: Enmeizō Ninpei sannen shigatsu nijūichinichi kuyō 延命像仁平三年四月廿一日 供養 (Yanagisawa 2005: 494).

²⁴ Yanagisawa 2005: 493.

²⁵ Vol. 252, 1911; Vol. 304, 1915 – A Matsunoodera festmény; Vol. 328, 1917 – A Daigoji festmény; Vol. 370, 1921 – A Kongōbuji templom Kondōjában lévő hét szobor; Vol. 391, 1922 – A Kongōbuji Fugen Enmei-szobor; Vol. 595, 1940 – A Kongōbuji templomban elégett hét szobor datálásának kérdése; Vol. 613, 1941 – A Tōji templom Kanchiin épületében lévő festmény; Vol. 1099, 1987 – A Jikōji festmény.

Enmeijel és az ábrázolásával megismerkedtek a japánok. Az 10. lábjegyzetben már említett, a shingon irányzatanyakolostorának számító, a Kōya szent hegyen felépített Kongōbuji 金剛峯寺 templomban elégett Fugen Enmei-szoborról (és a másik hat szoborról) ugyanis azt tartják, hogy maga Kūkai faragta. Ez természetesen legenda, de az elképzelhetőnek tűnik, hogy a templom Kondōjának²⁶ építéskor rendelték meg a szobrokat is, amikor Kūkai még élt.²⁷ A shingon irányzat japán megalapítója által a Tang Kínából hazahozott szútrák és ábrázolások listájában nem találjuk meg ugyan a *Fugen Enmei szútrát* vagy a bódhiszattva bármilyen ábrázolását, mégis több olyan szútra szerepel a listában, amelyben megjelenik Fugen Enmei ideája.²⁸

Több módja is van azonban annak, hogy egy ábrázolás megjelenésének idejét meghatározzuk. Mindenképpen az elsődleges források segítségével kell ebben támaszkodnunk, amely címre – művészeti téma lévén – maguk a műtárgyak is kvalifikálnak. A *terminus post quem* kvázi megállapíthatóvá válik, ha megvizsgáljuk a fennmaradt ábrázolásokat és a templomi vagy egyéb ún. leltárokat (j. *mokuroku* 目録). Az egyik segítség ebben a többnyire pontosan datálható művek között a legrégebbinek tartott ábrázolás, a Kyūshū szigetén található ōitai 大分 Taisanji 大山寺 tendai templomban lévő szobor. A kutatások jelenlegi állása szerint ez a szobor a 9. vagy a 10. században készülhetett. Ezt a feltételezést alátámasztani látszik a szobor faragásának a technikája, ugyanis egy rönkből készítették (j. *ichibokuzukuri* 一木造), mely technikát leginkább a 8–9. században, de még

²⁶ Szó szerinti jelentése Arany csarnok 金堂, a buddhista templomok központi épülete, bár ekkor a Kōya-hegy ezen épületét még Kōdōként 講堂, vagyis Felolvasó csarnokként tartották számon. Ennek építéséről a 968-ból fennmaradt feljegyzésekben olvashatunk. Ezek szerint az építést maga Kūkai rendelte el, a szobrokat pedig 833-ban (Tenchō 天長 10. éve) helyezték el a Kōdōban. (Forrás: Kongōbuji kenritsu shugyō engi 金剛峯寺建立修行緣起 [A Kongōbuji templom építésének eredete], in: *Zoku gunsho ruijū* 続群書類従 [Típus szerint válogatott írások gyűjteménye – folytatás], Vol. 28. 1. kötet, Shakkkebu 釈家部 [Buddhista szerzetesek kötete] Tokió, Zoku gunsho ruijū kanseikai, 1978, 285.)

²⁷ A leégett csarnokkal és a benne elpusztult szobrokkal sokan foglalkoztak az elmúlt évtizedekben. A japánok közül meg lehet említeni például Tamura Takateru 田村隆照 tanulmányát a *Mikkyō Kenkyū*ban 密教研究 (*Kutatások az ezoterikus buddhizmussal kapcsolatban*, 56. szám, 1961, Tokió, Yoshikawa Kōbunkan kiadásában); a buddhista ikonográfiával kapcsolatban sokat emlegetett Sawa Ryūken 佐和隆研 is foglalkozik a témával az ezoterikus buddhista templomok történetéről és művészetéről szóló könyvében (Sawa 1974). A külföldi kutatók közül ki lehet említeni Cynthia Bogelt, aki kimondottan a korai ezoterikus ábrázolásokkal foglalkozik 2009-ben megjelent művében. Szerinte az elégett szobrok sem voltak eredetiek, hanem a 994-es tűzvészben elpusztult eredeti szobrok 11. század eleji másolatai voltak (Bogel 2009: 250–251).

²⁸ *Goshōrai mokuroku* 御請来目録 T 55, 1060–1066. 806-ban írta Kūkai kétéves Tang kínai tartózkodása után a császárnak, hogy bemutassa, mi mindent sikerült beszereznie a tengerentúlon. A listában szerepel például a *Kongō jumyō darani-kyō*, az egyik központi szútra, amely a *Fugen Enmei darani szútrán* kívül Fugen bódhiszattva ezoterikus megjelenésével foglalkozik.

a 10. század folyamán is alkalmazták a japán buddhista szobrászmesterek (j. *bussshi* 仏師). A 10. században jelent meg a több fából kialakított faragási módszer (j. *yosegi zukuri* 寄木造), amelynek csúcspontját a Kamakura-kori szobrászmester, Unkei 運慶 munkássága jelenti.²⁹ Ez az egyik támpont a megjelenés datálásának kérdésében, amely igazából megerősíti azt a feltételezést is, hogy Kūkai lehetett az, aki megismertette az ábrázolást a japánokkal.

Munkánkat segíthetik maguk a japán buddhista szerzetesek is a múltból, mivel, szerencsénkre, nem egyszer készítettek feljegyzést, amolyan leltárt azokról a szútrákról vagy műtárgyokról, amelyeket magukkal hoztak a kontinensről. Ennek legjobb példája Kūkai 空海 *Goshōrai mokuroku* 御諸来目録 című írása (805), amelyben visszatérte után beszámolt az akkori császárnak, hogy mit ért el, és milyen „kincsekkel” tért haza.³⁰ Ebben a felsorolásban nem találunk konkrét utalást Fugen Enmei bosatsura vagy a szútrára, de a felsorolt szútrák között kettő is van, amelyben Kakuzen 覚禅³¹ szerint Fugen Enmeiről szó esik.³² Kakuzen a 13. század első felében gyűjtötte össze 100 tekercsben a shingon szertartások leírását, melyek között hosszasan értekezik az *Enmeihō*ról is. A szertartás bemutatása előtt felsorolja, hogy Fugen Enmeiről mely szútrákban tesznek említést, és miután ezt a listát összevettem a Kūkai által írt listával, felfedeztem, hogy két alapvető ezoterikus szútra is Japánba került az utóbbi hazatérte során: a *Kongō jumyō darani-kyō* 金剛寿命陀羅尼經 és a *Kongō jumyō nenjuhō* 金剛寿命念誦法. Ezeket a hosszú élet elérésével foglalkozó szútrákat szintén Fukū fordította le kínaira. Ezzel megtaláltuk az ábrázolás Japánba kerülésének *terminus post quem*jét is. Így már ki lehet jelteni, hogy Fugen Enmei bosatsu ábrázolása valamikor 805 és a 10. század között terjedt el Japánban.

²⁹ A Heian- és a Kamakura-korokban tevékenykedő buddhista szobrászmester, 1150–1223 között élt. Kortársa, Kaikei 快慶 mellett a legnagyobb hatású Kamakura-kori szobrásznak tartják. Főbb művei: az Enjōji templomban 円成寺 lévő Dainichi Nyorai szobor 大日如来像 (sz. Mahāvairocana); Seshin 世親 (sz. Vasubandhu) és Muchaku 無着 (sz. Asanga) szobrai a Kōfukuji templom 興福寺 északi oktagon épületében (j. Hokuendō 北円堂); és a Kongō rikishi 金剛力士 egyikének, Ungyō 吽形 kapuőrzőnek a szobra a Tōdaiji templom 東大寺 nagy keleti kapujában (j. Nandaimon 南大門), ahol a másik kapuőrző, Agyō 阿形 szobrát a Kamakura-kor buddhista szobrászatát nem kevésbé meghatározó mester, a már említett Kaikei készítette.

³⁰ *Goshōrai Mokuroku* 御諸来目録, Kūkai 空海, *Dai nihon bukkyō zensho* 大日本仏教全書, vol. 96, 28–33.

³¹ Shingon szerzetes (1143–?). A Daigoji templomban is megfordult Shōken 勝賢 tanítványaként.

³² *Enmeihō* 延命法 In: Kakuzenshō 覚禅鈔, Kakuzen 覚禅, *Dai Nihon Bukkyō Zensho* 大日本仏教全書, vol. 55, 14–33.

A *mokurokukat* megvizsgálva a legkorábbi olyan feljegyzés, amely felsorol Fugen Enmei-ábrázolást, az Ennin (794–864)³³ listája azokról a buddhista írásokról és műtárgyakról, amelyekkel kínai tartózkodásáról tért haza. A 843-ban írt *mokurokuban* a következő bejegyzés szerepel: „*Fugen Enmei ábrázolás – egy [egységnyi] selymen, három részből álló festmény*” (普賢延命像一鋪三幅苗). Ezzel megtaláltuk az ábrázolás Japánba jutásának legkorábbi lehetséges dátumát.

Az ikonográfiai típusok zűrzavara

Ma már általánosan elfogadott tényként kezelik, hogy Fugen Enmei bódhiszattvának kétféle megjelenési formája van.³⁴ A buddhista művészet és ikonográfia nagy szakértője, Sawa Ryūken 佐和隆研 által szerkesztett, nagy népszerűségnek örvendő és számtalan kiadást megért *Butszū zuten* 佛像図典 (*Buddhista ábrázolások képes enciklopédiája*) is ezt a feltételezést erősíti meg (3. és 4. kép):

1. *Fugen Enmei két karral ábrázolva, ahogy egy háromfejű fehér elefánt hátán lévő lótusztrónon ül, az elefánt pedig egy nagy vajra-keréken (j. daikongōrin 大金剛輪) áll, amely alatt megannyi kis fehér elefánt látható.*
2. *Fugen Enmei húsz karral ábrázolva, ahogy négy elefánt hátán lévő lótusz trónon ül, mely elefántok fején a négy Mennyei Uralkodó (j. Shitennō 四天王) álló alakjai is megjelenhetnek.*³⁵

Az első ikonográfiai típus a már említett Fukū-féle fordításban jelenik meg, ott kapjuk meg Fugen Enmei megjelenésének a konkrét leírását:

³³ Buddhista szerzetes, a japán tendai irányzat sanmon iskolájának megalapítója. Másik neve Jikaku Daishi 慈覚大師. 808-ben lépett be a Hiei-hegyen lévő tendai anyakolostor, az Enryakuji templomba, ahol Saichō tanítványa volt. 838-ban utazott a Tang Kínába, ahol kilenc éven keresztül az ezoterikus és exoterikus tanokat tanulmányozta.

³⁴ Az általános művészeti írásokban (a buddhista művészettel foglalkozó ismeretterjesztő irodalom), a kiállítási katalógusokban (pl. *Fugen bosatsu no kaiga* 普賢菩薩の絵画 [Festmények Fugen bódhiszattváról] – Yamato Bunkakan 大和文華館, Nara, 2004; *Nihon kokuhō-ten* 日本国宝展 [Japán nemzeti kincseinek kiállítása] – Tokió, Nemzeti Múzeum, 2014 stb.), a múzeumok műtárgyleírásaiban (Nara Nemzeti Múzeum, The British Museum, Boston Museum of Fine Arts, vagy a Philadelphia Museum of Art honlapja), bárhol jelenjen is meg Fugen Enmei leírása, mindenhol ezt a két típust említik meg.

³⁵ Sawa 1970: 84–86.

„Öt-Buddha korona a fején. Jobb kezében vajrát tart. Bal kezében a mindeneket összehívó vajra-harangot tartja. A felesküdtött szerzetesek hajviseletével és lazán aláomló csuhát viselve ül egy ezerlevelű lótuusztrónon. Alatta egy háromfejű fehér királyelefánt van. Az ormányaiban kétágú vajrák vannak feltekerve. Mindegyikek hat agyara van. Az elefánt a négy lábával egy nagy vajra-keréken tapos. A kerék alatt ötezer elefánt sokasága van.”

五佛頭冠。右手持金剛杵。左手持召集金剛鈴。契鬘縱緩帶坐千葉寶華。下有白象王象有三頭。鼻卷獨股杵。各具六牙。其象四足踏一大金剛輪。輪下有五千群象。

Ennek a 8. századi szútrának a kínai fordítása tehát megadott egy kánont, így joggal vetődik fel bennünk a kérdés, hogy miért alakult ki egy másik – nem kis mértékben eltérő – megjelenítési forma? De azt a kérdést is fel kell tennünk ugyanakkor, hogy vajon tényleg ez volt az első ábrázolás és a négyelefántos a második? A választ a mai hiányos ismereteink alapján nem tudjuk biztosan megadni. Mivel időben ennek a szútrának a leírása az első, ezért tekintjük most ezt az alapvető ikonográfiának. A másik verzió eredetét, bár sokakat elgondolkoztatott, egyelőre homály fedi. Mivel szútrában nem jelenik meg, valószínűsíthető, hogy vagy egy elveszett írásban lehetett leírva, vagy egy buddhista szerzetesnek a leírásában. Hasonló kételyekkel küzdöttek a Heian-kori tendai és shingon szerzetesek is, mivel – a *Taishō Daijōkyō* szövegadatbázist felkutatva ez kiderül – a Fugen Enmeiről szóló írások zöme ebből a korból származik. Ezeknek a buddhista szerzeteseknek az írásait olvasva jövünk rá, hogy körükben is nagy fejtörést okozhatott a kétféle ikonográfia kérdése, főleg ha azt nézzük, hogy hivatalosnak számító ikonográfiák leginkább a szútrák szövegében lehetők fel, aminek tényével már akkor is tisztában voltak. Ők is leszögezik, hogy az egyik verzióknak van szútra alapja, a másoknak nincs. Nézzük meg például, hogy a Daigoji templomban 醍醐寺 Genkai 元海³⁶ *Hōzōshi* 厚造紙 című művében 1153 és 1156 között még arra mutat rá, hogy a tendai írásokban van szó a négy elefántról:³⁷

„A tendai írásokban [van az, hogy] egytestű, négyfejű elefánton ül. Az Ono-irányzat írásaiban négyfejű elefánton ül. Az elefántfejeket a Négy Mennyei

³⁶ Shingon pap (?–1156). A Daigoji templom 醍醐寺 *zasu* tisztjét látta el 1153 és 1156 között (*Sōgō Bukkyō Daijiten* 総合佛教大辞典, 1. kötet: 335).

³⁷ Az írás biztosan 1153 és 1156 között készült, mert Genkai mint *zasu* írja alá a szöveget a végén, akit 1153-ban neveztek ki erre a posztra. Itt már nem is négy elefántról van szó, hanem egy egytestű, négyfejű elefántról, bár a későbbiekben a szövegben előfordul a négy elefánt is.

Uralkodó áll. [Ezt] Seison sōto³⁸ mondja. A négy elefánt, amin ül, a négy szenvedést, vagyis az életet, az öregkort, a betegségeket és a halált fejezi ki.”

天台本乘一身四頭之象。小野僧正所持本乘四頭象。象頭四天王立。小野成尊僧都云。乘四象表對治生老病死四苦。³⁹

Genkai *zasu* 座主 rangjának örököse, Jitsuun 実運⁴⁰ (1105 (?) – 1160) is hasonlóan vélekedik az 1159-ben írt *Genbishō* 玄秘抄 című művében:

„...De abban a szútramagyarázatban a nagy vajra-keréken egytestű, háromfejű elefánt van. Továbbá a központi ábrázolásnak két karja van. Tehát akkor most az, amelyik négyelefántos, húszkarú, az Vadzsrabódhi elmondásán alapszik?”

但彼經說大金剛輪上象一身三頭。又本尊二臂也。而今四象二十臂者依金剛智口決歟。⁴¹

A 12. század közepén találkozunk tehát először azzal a kérdéssel, hogy vajon a második ikonográfiai típus Kongōchitól származik-e. Ha azonban ugrunk száz évet, a Kamakura-korba átlépve már azt tapasztaljuk, hogy a két ikonográfia felcserélődik. Hasonlóan az előzőekben idézett két szerzeteshez, szintén a Daigoji templom *zasu* posztját betöltő Kenjin 憲深 *Kōshinshō* 幸心抄 című írásában foglalkozik Fugen Enmei bosatsu kérdésével. A halála évében, 1263-ben befejezett írásában már megfordult a formula, vagyis a shingon szerzetes sajátjának tekinti a négyelefántos verziót, és a háromfejűt a tendai irányzatnak tulajdonítja:

„A mi irányzatunkban négyfejű elefánt [van]. A tendainál háromfejűként tanulják. A háromfejű elefántról szólva, az a *Fugen Enmei szútrában* látható. Más néven ez a szútra a *Minden buddhák dharani szútrája*. A négyfejű elefántot Vadzsrabódhi elmondásában látjuk.”

³⁸ A szövegben szereplő Ono Seison sōto 小野成尊僧都 megnevezés a Seison nevű shingon szerzetesre utal, aki a Heian-kor közepén élt (1012–1074). Más néven Ono sōtonak 小野僧都 nevezik. A shingon irányzat Ono-ágához tartozó Mandaraji 曼荼羅寺 templomban kapta meg az utolsó beavatást (j. *denpō kanjō* 伝法灌頂) Ningaitól 仁海, a korszak egyik legelismertebb shingon szerzetesétől.

³⁹ SAT, T78, no. 2483, p. 262.

⁴⁰ A Daigoji templom tizenharmadik *zasuja* 1157-től. A bátyjától, Shōkikutól 勝覺 sajátította el az ezoterikus tanokat, aki szintén a *zasu* szerepet töltötte be a templomban 1086-tól (*Sōgō bukkyō daijiten* 総合佛教大辞典, 1. kötet: 559).

⁴¹ SAT, T78, no. 2486, p. 403.

自宗四頭象也。天台三頭卜習也。三頭象云ハ普賢延命經見タリ。
或此經云諸佛集會陀羅尼經。四頭象金剛智口決見。⁴²

Ekkor tehát már nem is kérdésként vetődik fel a második verzióval kapcsolatban, hogy Kongōchi 金剛智 mondta-e vagy sem. Nem mehetünk el azonban azon kérdés mellett, hogy vajon minek a hatására cserélődött fel a két ikonográfia? Erre a kérdésre segít nekünk részben választ adni a Daigoji templomban található *Fugen Enmei kakemono*. Olvashattuk, hogy még Jitsuun idejében a Fugen Enmei-ábrázolásnak kétkarú verziója volt a templomban (本尊二臂也), de egy évszázaddal később, Kenjin idejében már egy négyfejű elefántos ábrázolásról tesznek említést (自宗四頭象也), amelyen minden esetben húszkarú bódhiszattva látható. A ma is fennmaradt tekercsképet ugyanis a 13. századra datálják, vagyis arra a korszakra, amikor Kenjin tevékenykedett a Daigoji templomban. Ezen az ábrázoláson a második ikonográfia egy tipikus példáját látjuk, a bódhiszattva húsz karral van ábrázolva, lótusztrónja pedig négy fehér elefánt hátán van. Mindebből az következik, hogy az új tekercskép ábrázolása zavarta össze a szerzeteseket, a változás okát azonban egyelőre nem lehet biztosan megmondani. Valószínűsíthető, hogy a 12. század végén végbement beharcokban sérülhetett meg vagy pusztulhatott el az eredeti ábrázolás (szinte biztos, hogy tekercskép volt az is, mivel szoborként soha nem jelenik meg az első ikonográfiai típusban), és azt pótolták. A feltevés alátámasztásához természetesen elengedhetetlen a Daigoji templom megmaradt dokumentumainak, feljegyzéseinek jövőbeli vizsgálata, de a szerzetesek leírásaiból kiindulva a gyanú mindenestre fennáll.

A Raiyu 頼瑜⁴³ (1226–1304) 1297-ben befejezett *Hishōmondō* 秘鈔問答 című írásában található magyarázattal azonban tovább bonyolódik a helyzet, mivel megemlíti egy harmadik fajta ikonográfiát. Szerinte a Fukū által lefordított szútrában az egytestű háromfejű és a három különálló fehér elefánt egyaránt megtalálható. Az utóbbi verzióra azonban csak egy festmény (a Kenshōji templom tulajdonában) és pár ikonográfiai rajz maradt fenn (pl. a 3. képen is látható *Zuzōshō* 図像抄 ikonográfiai gyűjtemény rajza). A festmények esetében azonban többször felmerül az a kérdés, hogy esetleg a festő volt e kevésbé képzett, és az amúgy egytestű

⁴² SAT, T78, no. 2498, p. 719.

⁴³ Shingon szerzetes, aki először a shingon irányzat központjában, anyakolostorában tanult a Kōya-hegyen 高野山, majd a Ninnaji és Daigoji templomokban tanulmányozta a shingon irányzat két változatát, a Hirosawa- és az Ono-tanokat. Kakuban 覚鑿 elbukott vállalkozása után Raiyu volt az, aki 1288-ban (másodsorra) megalapította az ún. *shingi shingon* 新義真言 irányzatot, a shingon egy megreformált változatát (*Sōgō Bukkyō Daijiten* 総合佛教大辞典, 2. kötet: 1440–1441).

elefántot anatómiailag torzítva festette-e meg, vagy tényleg három testet képzelt el. Kenjin kérdés-felelet formában írt művében először feltesz nekünk (magának?) egy kérdést, amelyet rögtön meg is válaszol:

„Kérdés: miért van háromfejű és négyfejű elefánt? Válasz: (...) a háromfejű szútramagyarázatban [van]. A négyfejű nem látható magyarázatban sehol. (...) A kétkarú bódhiszattva-ábrázolás egytestű háromfejű elefánton ül – a *Fugen Enmei dharani szútra* magyarázata ez. A húszkarú ábrázolása három fehér elefánton ül – szútramagyarázat. Ugyanaz a magyarázat ez. A húszkarú ábrázolása négy fehér elefánton ül – Kongōchi elmondása. A Tōji templomban létezik. Nem ismeri vajon a tendai [irányzat]?”

問。三頭四頭象事如何。答。(…)三頭象經說。四頭象不見說處。(…)二臂菩薩乘一身三頭象普賢延命陀羅尼經說也二十臂像乘三箇白象經說。此一說也二十臂像乘四箇四象金剛智口訣。東寺行。天台不知歟。⁴⁴

A két kar avagy húsz kar kérdéséhez Yamamoto Tsutomu 山本勉 feltételezését lehet megemlíteni, aki a korábban már említett *Nihon no bijutsu* 日本の美術 310-es számában Fugen bosatsu mellett pár oldalon Fugen Enmeiről is szót ejt.⁴⁵ Okfejtésében a húszkarú alak megjelenését a szintén Fukūnak tulajdonított *Shōmuge-kyō* 撰無礙經 szútrában található passzussal támasztja alá,⁴⁶ amelyben egy ún. Enmei bosatsu ikonográfiai leírását találjuk meg. Enmei bosatsut 延命菩薩 itt a shingon irányzat fő mandalájának, a Két világ mandalának (j. *ryōkai mandara* 兩界曼荼羅) az egyikén, a Anyaméh-világ-mandala (j. *taizōkai mandara* 胎藏界曼荼羅) Henchiin 遍智院 részén található Daianraku-fukū-kongō-sanmai-shinjitsu bosatsúval 大安樂不空金剛三昧真実菩薩 azonosítja.⁴⁷ Ezt a megjelenést korábban már az 1960-as évek elején először kiadott buddhista ikonográfiai lexikonban, a *Butsuzō zutenben* 仏像図典 is megtaláljuk.⁴⁸ Enmei bosatsuként csak a kettős dicsfény előtt, lótusztrónon keresztbe tett lábakkal ülő, kétkarú alakot értjük a meghatározás szerint, nincs alatta fehér elefánt, de a két kezében tartott attribútumok megegyeznek az Amoghavajra leírásában szereplőkkel: a jobb

⁴⁴ SAT, T79, no. 2536, p. 434.

⁴⁵ Yamamoto 1992.

⁴⁶ Teljes címe: 撰無礙大悲心大陀羅尼經計一法中出無量義南方滿願補陀洛海會五部諸尊等弘誓力方位及威儀形色執持三摩耶幟曼荼羅儀軌.

⁴⁷ Yamamoto 1992.

⁴⁸ Sawa 1970: 85.

kézben tartott kétágú vajrával és a bal kézben látható vajra-haranggal (5. kép).⁴⁹ Ezt tűnnek alátámasztani az ikonográfiával foglalkozó forrásokban talált rajzok is, amelyek között két olyan ábrázolást is találtam, amely a fent leírtakkal megegyezik, és megnevezésként az Enmei bosatsu név van feltüntetve mellettük (7. kép).⁵⁰

A Heian-kori szerzetesek azzal is foglalkoztak, hogy miért éppen egy háromfejű vagy négy különálló elefánt szerepel az ábrázolásokon. Például Genkai a már idézett *Hōzōshiban* egyszerűen megfogalmazva abban látja a különbséget, hogy „A négy elefánt, amin ül, a négy szenvedést, vagyis az életet, az öregkort, a betegségeket és a halált fejezi ki” (乘四象表對治生老病死四苦).

A megcserélt verzióval kapcsolatban a Kamakura-korban Kenjin is megmagyarázza, miért a shingon irányzat ikonográfiájánál jelenik meg a négy elefánt:

„A tendai [irányzatban] a halál nem-testi, mint az élet, az öregség vagy a betegségek, ezért bizony kizárhatjuk. Ennél fogva, a Tōji templomban is létezhet négyfejű elefántos. Az öregkorról és a betegségekről szólva, azok sem teljesen egyértelműek? Továbbá a halál, mint ahogy mondani szokták, birtokolhatja azt a testet. Így van a négy elefánt.”

天台生老病ニテ死無體ナレハ可除之。然者東寺可存四頭象也。老病不分明歟。又死トテモ若云ハハ可有其體。仍四象也。⁵¹

Raiyut is érdeklő az elefántok problémája, így ő is kitér az elefánt-szimbolikára a már szintén említett *Hishōmondō* című írásában, viszont ő már egy újabb, az előzőektől eltérő elgondolást vet fel, melyben felteszi azt a kérdést is, hogy vajon nem csak a négy elefánt képviselheti a négy szenvedést, hanem a háromfejű elefánt is? „A három fej a három szenvedést, az öregkort, a betegséget és a halált fejezi ki. A test vajon [a negyediket,] az életet?” (三頭表老病死三苦。一身表生歟。) Egyelőre nyitott marad Raiyu kérdése, a fejek és elefántok kérdésével és azok szimbolikájával egy következő tanulmányomban fogok foglalkozni részletesebben.

Japánban végzett kutatásaim során egy olyan ábrázolását is felfedeztem Fugen Enmeinek, amely bár csak két forrásban, a *Besson zakkiban* 別尊雜記 és a *Shoson zuzōban* 諸尊圖像 (9. kép) található ikonográfiai rajzokon jelenik meg, mégis úgy

⁴⁹ Sawa 1970: 85.

⁵⁰ *Zuzōshō* 圖像抄 46. ábra (*Taishō daijōkyō zuzō* 大正大藏經圖像, Vol. 3, 699.) és *Asabashō* 阿婆縛抄 57. (*T zuzō* 9, 292–93).

⁵¹ SAT, T78, no. 2498, p. 719.

érzem, említést érdemel ebben a tanulmányban is, ha már a problémás kérdésekről van szó.⁵² Ezt az ábrázolást Fugen Enmei mandalának nevezik a fent említett művek, és ezen a középpontban három elefánt hátára helyezett lótusztrónon ülő, kétkarú Fugen Enmeit tizenegy egyéb, főleg az ezoterikus buddhista tanokban számon tartott istenség veszi körül.⁵³ Ami az egyik legszembetűnőbb különbség az eddig tárgyalt kétkarú Fugen Enmei-ábrázolásokhoz képest, az az, hogy ez esetben nem vajrát és vajra-harangot tart a bódhiszattva, hanem a mellkasa előtt két kezével mudrát formáz.

Nyolc ikonográfiai típus? Yanagisawa Taka ikonográfiai felosztása

Korábban már röviden kitértem Yanagisawa Taka tanulmányára, amely az 1967-ben nemzeti kincské nyilvánított, a Jikōji templom tulajdonában lévő kakemono részletes vizsgálatát dokumentálja. Az két alapvető ikonográfián belül olyan apróbb részletekre hívja fel a figyelmet, hogy például az elefánt a vajra-keréken áll-e, vagy lótuszleveleken, a Négy Mennyei Király megjelenik-e, háromfejű-e a fehér elefánt vagy három teste is van. Ezek alapján mindkét ikonográfián belül négy kisebb ikonográfiai típust különít el (és ezekre példát is hoz az akkor, 1969-ben ismert ábrázolások közül):⁵⁴

1. Két kar, egy elefánt három fejjel (6. kép).
2. Két kar, három elefánt (3. kép).
3. Két kar, egy elefánt három fejjel, szélen a Négy Mennyei Uralkodó.

⁵² Először Yanagisawa tanulmányában (2005: 509–510) találok ezzel az ábrázolással. Röviden megemlíti ezt a két ábrázolást a buddhista művészeti folyóirat, a *Bukkyō geijutsu* 70. számában is, amely szám a különféle középkori ikonográfiai forrásművekkel foglalkozik, többek között a *Besson zakkū* is részletesen tárgyalják hosszabb tanulmányokban (lásd *Bukkyō geijutsu* 1969).

⁵³ Ezek az istenségek a *Mikkyō jiten*ben (Ezoterikus buddhista szótár) leírtak szerint a következők (felülről lefelé, balról jobbra haladva): Kongōka bosatsu 金剛花菩薩, Kongōsa bosatsu 金剛鎖菩薩, Shaka Muni buddha 釈迦牟尼仏, Kongōtō bosatsu 金剛灯菩薩; következő sor: Kongōsaku bosatsu 金剛索菩薩, Kongōrei bosatsu 金剛鈴菩薩; következő sor: Gōzanze myōō 降三世明王, Fudō myōō 不動明王; legalsó sor: Kongōkō bosatsu 金剛香菩薩, Kongōko bosatsu 金剛鉤菩薩; és legvégül Kongō zukō bosatsu 金剛塗香菩薩 (Sawa 2002: 593). Ezek felsorolását Yanagisawa Taka is megadja 1969-es tanulmányában (Yanagisawa 2005: 502).

⁵⁴ Yanagisawa 2005: 498–507.

4. Két kar, nincs elefánt.⁵⁵
5. Húsz kar, négy elefánt, elefántok lába alatt kis lótuszlevelek, elefántok fején a Négy Mennyei Uralkodó (4. kép).
6. Húsz kar, négy elefánt, az elefántok alatt a vajra-kerék.
7. Húsz kar, három elefánt (csak ikonográfiai rajzon maradt fenn, 8. kép).
8. Húsz kar, nincs elefánt.⁵⁶

Ebben a nyolcban nem találjuk tehát azt az újonnan felfedezett ábrázolástípust, amely a *Butszuō zui* 佛像図彙⁵⁷ 1783-as kiadásában lévő rajzon (1. kép), a londoni festményen és a budapesti *zushi* oltárban található szobron (2. kép) egyaránt felfedezhető: egy elefánt négy fejjel, a fejeken a Négy Mennyei Uralkodóval.

Változás az Edo-korban: egy harmadik ikonográfiai típus megjelenése?

Az Edo-korszak 江戸時代 (1603–1868) sok szempontból különlegesnek mondható a japán történelmen belül. Az évszázadokon átnyúló hadakozó időszak után egyrészt békét hozott az emberek életébe, viszont az új sógunátus, Tokugawa Iejasuval 徳川家康 az élen, ezt a békét erős kontrollal tartotta fenn. Ezen kontroll alá tartozott nemcsak az udvari arisztokrácia, hanem természetesen a buddhista egyház is. Az 1630-as évek végétől pedig tudva levő dolog, hogy a buddhista templomhálózatot és szerzeteseket felhasználva gyakoroltak nyomást a japán keresztényekre is.

Az új ikonográfia leírása (a korábbi két fő típus után):

⁵⁵ Ez az ábrázolás lényegében megegyezik Kongōsatta és Enmei bosatsu ábrázolásaival (5. és 7. kép).

⁵⁶ Ez az ábrázolás megegyezik a Méh világ mandala (j. Taizōkai mandara 胎藏界曼荼羅) Egyetemes tudás részén (j. Henchiin 遍智院) található Daianraku fukū sanmaya shinjitsu bosatsu 大安樂不空三昧耶真実菩薩 ábrázolásával.

⁵⁷ Az eredetileg a Jōdo Tiszta Föld irányzat szerzetese, Gizan 義山 által 1690-ben összeállított *Butszuō zui* 佛像図彙, vagyis a *Buddhista ábrázolások illusztrált gyűjteményét* Tosa Hidenobu 土佐秀信 1783-ban újraszerkesztette, illetve kiegészítette. Ezt a kiadást nevezzük *Zōho shoshū butszuō zuinak* 増補諸宗佛像図彙, vagyis a *Különböző irányzatok buddhista ábrázolásainak kibővített illusztrált gyűjteményének* (Sōgō Bukkyō Daijiten 総合佛教大辞典, 1. kötet: 272).

3. *Fugen Enmei húsz karral van ábrázolva, ahogy egy egytestű, négyfejű fehér elefánt hátán lévő lótusztrónon ül, az elefánt négy fején pedig a négy Mennyei Uralkodó (j. Shitennō 四天王) álló alakja is megjelenik.*

Az Edo-korból fennmaradt ábrázolásokon egyértelmű eltéréseket vehetünk észre. Az első dolog, ami felkeltette a figyelmet, a *Butsuzō zui* 1783-as kiadásában található ikonográfiai rajz volt (1. kép).⁵⁸ Rögtön feltűnt, hogy nem kettő, hanem csak egyféle ábrázolás van megadva, ami ráadásul mindkét korábbi ikonográfiai típustól kis mértékben ugyan, de határozottan különbözik. Először is megállapíthatjuk, hogy a kétféle elefántábrázolás egybeolvad, ezeken az ábrázolásokon már egytestű és négyfejű fehér elefántok jelennek meg. Másodsorban eltűnik a kétkarú ábrázolás, csak a húszkarú marad meg. Leginkább a két korábbi ikonográfia keverékét látjuk. Erre példa az említett buddhista ikonográfiai gyűjtemény mellett a The British Museumban található kakemono és a Hopp Ferenc Múzeum tulajdonában lévő oltár szobra. Ez a kiadás azért fontos, mert ahogy a kor buddhista művészetével foglalkozó Patricia J. Graham is kiemeli „...*mintegy hivatalos útmutatóként szolgált a törekvő buddhista festőknek, szobrászoknak, mesterembereknek és a laikus köz népnek, akiknek szükségük volt a buddhista istenségek panteonjának, a pátriárkáknak vagy a buddhista öltözékeknek a helyes ikonográfiájára és megjelenésére.*”⁵⁹ Ez az ábrázolás valamikor az Edo-korszak után eltűnt. A később készült művészeti vagy ikonográfiai kiadásokban, kiállítási katalógusokban sehol nem találunk utalást erre az általam csak „harmadik típusnak” titulált ábrázolásra. Ezeket a megállapításokat jelenleg csak a fennmaradt festmények és oltárok vizsgálata alapján teszem, a harmadik típusú ikonográfia kialakulásának a tisztázása egyelőre a jövőbeni kutatás feladata marad.

A Hopp Ferenc Múzeumban lévő oltár

A Hopp Múzeum gyűjteményében található, a bevezetőben már említett kisméretű oltár (2. kép) 1988-ban került a múzeum tulajdonába a híres keramikus és iparművész, Csapvály Csapek Károly⁶⁰ hagyatékának a részeként. Csapvály

⁵⁸ Az interneten megtalálható az egész kiadás: <http://www.lib.ehime-u.ac.jp/SUZUKA/316/>.

⁵⁹ Graham 2007: 110.

⁶⁰ Keramikus, iparművész, 1904–1976. 1923 és 1927 között a Magyar Képzőművészeti Egyetemen tanult, mesterei Radnai Béla és Bory Jenő voltak. A herendi porcelángyárban tervezőként dolgozott. Japán ihletésű a *Japán gésa* porcelánszobra. Leghíresebb művét, a világon is egyedülálló herendi római katolikus templom porcelánból készült, II. András leányát, Szent Erzsébetet ábrázoló ablakát 1935-ben készítette két példányban. A II. világháborúban elpusztult ablakot így könnyen tudták pótolni.

maga gyűjtött keleti műalkotásokat, bár a főként tibeti és indiai tárgyakkal álló gyűjteményében csak elvétve akadt japán mű. Mivel Magyarországon az 1950-es évektől kezdve elenyésző számú tanulmány született a japán buddhista gyűjtemény részét képező műalkotásokról, ezért lehetséges, hogy a mai napig nagyon kevés mű van igazán, szakmailag is megfelelően feldolgozva. Így lehetséges az is, hogy egy-egy ritkaságnak számító ábrázolás – mint például Fugen Enmei bosatsu – is csak most kerül a figyelem középpontjába.

1996-ban nyílt meg az a kiállítások sorába illeszkedő tárlat, amely a japán buddhista művészetet kívánta megismertetni a közönséggel.⁶¹ Ennek egyik pozitív hozadéka volt, hogy több művet is „leporoltak” (természetesen hivatásos tisztítással volt szó) vagy restauráltak. Sajnálatos módon a jelen írásban tárgyalt oltár nem volt a kiállított művek között, de szerencsénkre a képe bekerült a kiállításához készített, szűkre szabott „vezetőbe.” A *vezető* (vagy akár a katalógus) szó használatát túlzásnak érzem, mivel maga a megjelent kiadvány nem a bemutatott műtárgyakról szolgál információkkal vagy tanulmányokkal, hanem pusztán egy általános bemutatást ad a japán buddhista művészet mibenlétéről és korszakairól.⁶² Konkrétumokat csak a képleírásokban olvashatunk, melyek a legtöbb esetben a művek keletkezésének vélt – vagy valós – dátumára korlátozódnak. Egy szempontból bizonyosan hasznos volt, hogy a Fugen Enmei oltárt beletették a fent taglalt kiadványba: a múzeumi leltári könyvekben ugyanis még Fugen bosatsuként szereplő oltárszoborról legalább kiderült, hogy igazából Fugen Enmei ábrázolása, és hogy mikor készülhetett.⁶³ A datálás kérdését már a korábbiakban említett ikonográfiákkal is lehet bizonyítani, ugyanis ez a kis szobor is az Edo-korban megjelent és elterjedt típus vonásait mutatja.

A *zushi* 厨子 szekrényke 24,3 cm magas, téglatest formája van, kívül fekete lakkal borítva. Az ajtók tartópántjai és a néhány külső, apró fémdekoráció bronzból készült. Duplaszárnyú ajtókkal nyílik a szekrény, belseje arany színű, ezen kívül semmilyen más dekoratív elem nem látható rajta. Középen, egy négyszögletes, egyszerű, díszítetlen emelvényen van elhelyezve Fugen Enmei bosatsu szobra.

⁶¹ A *Japán buddhista művészet* címet viselő tárlat a *Buddhizmus művészete* kiállítás-sorozat harmadik kiállítása volt. A Ráth György Múzeumban volt látható 1996. június 26. és 1997. április 30. között.

⁶² Cseh 1996.

⁶³ Az oltár készítésének idejét valószínűleg az a japán kutatókból álló küldöttség állapította meg, amely a kilencvenes évek elején járta be Európa kelet-ázsiai gyűjteményeit is rendelkező múzeumait, annak érdekében, hogy a japán művészeti anyagot felmérjék és dokumentálják. Később a múzeumokat és azok gyűjteményeit külön-külön mutatták be egy-egy kiadványkötetben (lásd Hirayama – Kobayashi 1994: Nr. 33).

A bódhiszattva alakja egy négyfejű fehér elefánt hátán nyugvó fehér lótusztrónon ül. Az elefánt fejein az ormányok és a 6–6 agyar letört. Az elefánt négy lába alatt kisebb lótuszlevelekkel kirakott korongok vannak. Fugen Enmei alakja mellett jobbra is és balra is egy-egy kisebb, piros színű levelekből álló lótusztrón látható, tehát jogosan vetődik fel bennünk, hogy volt ott is egy-egy alak, de hogy kik lehettek, az egyelőre nem tisztázott. Fugen Enmei magas aranykoronát visel – a már említett öt bölcsesség buddhával díszített koronát. Eredetileg talán húsz karja volt, amelyből csak nyolc van meg ma, mindegyikben különféle attribútumokat tart. A szobor mögött fehér és arany színekben pompázó dicsfény látható.

Összefoglalás

Fugen Enmei bosatsu igen érdekes szerepkörrel és ábrázolással rendelkezik, bár eddig kevésbé volt az egyéb népszerű buddhák, bódhiszattvák és buddhista istenségek mellett a figyelem középpontjában. Céломhoz híven most csupán bemutattam a vele kapcsolatos kérdéses és nem egyszer megoldhatatlannak tűnő problémákkal kikövezett utat, amelyre már ráléptem, és amelyet szándékomban áll végigkövetni. A megfelelő források mélyrehatóbb kutatása és vizsgálata csak most kezdődik.

A tanulmány elején feltett kérdések közül azonban – a megvizsgált *mokurokuk*ban fennmaradt információ segítségével – már most sikerült azt megválaszolni, hogy mikor jutathatott az ábrázolás Japánba, ami egy lépéssel közelebb visz a kínai eredet vizsgálatához is. Az ikonográfiákkal kapcsolatban, bár a *Fugen Enmei darani szútra* a legkorábbi forrásunk, amelyben a kétkarú bódhiszattva-ábrázolás van leírva, mégis a legkorábbi ábrázolások (az elpusztult Kongōbuji-szobor és a Taisanji templom tulajdonában lévő szobor) a húszkarú bódhiszattva-ábrázolást mutatják. Ebből pedig csakis arra következtethetünk, hogy valószínűleg már a 9. században – de a 10. században biztosan – létezett a két különböző ikonográfiai megjelenítés. Az ezoterikus irányzatok szerinti elkülönítést viszont elég egyértelműen elvethetjük, mivel, ahogy láthattuk, maguk a buddhista szerzetesek sem voltak tisztában vele már a kezdetektől fogva. Annak a kérdése pedig, hogy az esetleges eltérések miért jelenhettek meg az ikonográfiában, miért alakult ki két fő kánon (nem is szólva az apróbb eltérésekről) a bódhiszattva vizuális megjelenítésére, egyelőre megválaszolatlanul marad.

A megannyi kérdés mellett érdekes lenne továbbá arra is fényt deríteni, ahogy a tanulmányban már említettem, hogy például Japánban miért is lett népszerű ez a bódhiszattva, továbbá, hogy egyéb kelet-ázsiai országokban, Kínában vagy Koreában hogyan viszonyultak hozzá, megjelent-e egyáltalán, vagy netalán az évszázadok folyamán már eltűnt a névtelenség ködében. Annyit már most merészkedem leszögezni, hogy az élet meghosszabbításának, a különféle rossz ómenek elkerülésének kecsegtető gondolata, illetve a császárral kapcsolatos fő rítusok között helyet foglaló *Enmeihō* véleményem szerint nagyban hozzájárult ahhoz, hogy Japánban elterjedt ez a szertartás, és vele együtt Fugen Enmei bosatsu ábrázolása is.

Elsődleges források

Taishō daijōkyō 大正大藏經: http://21dzk.l.u-tokyo.ac.jp/SAT/index_en.html

Bussetsu issai shonyoraishin kōmyō kaji Fugen bosatsu enmei kongō saishō darani-kyō 佛說一切諸如來心光明加持普賢菩薩延命金剛最勝陀羅尼經, Fukū 不空, SAT, T20, no.1136, 579–580.

Hōzōshi 厚造紙, Genkai 元海, SAT, T78, no. 2483.

Genbishō 玄秘抄, Jitsuun 実運, SAT, T78, no. 2486.

Hishōmondō 秘鈔問答, Raiyu 頼瑜, SAT, T79, no. 2536.

Taishō shinshū daijōkyō zuzō 大正新修大藏經圖像

Zuzōshō 圖像抄, vol. 3.

Besson zakki 別尊雜記, vol. 3.

Shoson zuzō 諸尊圖像, vol. 3.

Sho-Monju zuzō 諸文殊圖像, vol. 6.

Asabashō 阿娑縛抄, vol. 9.

Dai nihon bukkyō zensho 大日本佛教全書

Enmeihō 延命法. In: *Kakuzenshō* 覺禪鈔, Kakuzen 覺禪, vol. 55, 14–33.

Goshōrai Mokuroku 御請來目錄, Kūkai 空海, vol. 96, 28–33.

Zoku gunsho ruijū 続群書類従

Kongōbuji kenritsu shugyō engi 金剛峯寺建立修行緣起 Vol.28. 1. kötet (上), 280-287.

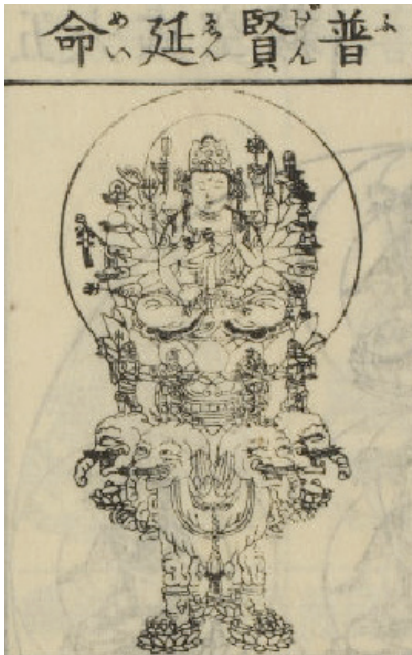
Butsuzō zui 佛像圖彙: <http://www.lib.ehime-u.ac.jp/SUZUKA/316/>

Hivatkozott szakirodalom

- Bhikkhu Nyanatushita Buddhist Publication Society (ed.) 2013. *The Bodhisattva Ideal: Essays on the Emergence of Mahāyāna*. Kandy: Buddhist Publication Society.
- Bogel, Cynthia J. 2009. *With A Single Glance: Buddhist Icon and Early Mikkyō Vision*. Seattle: University of Washington Press.
- Bukkyō geijutsu* 仏教芸術 Vol. 70, 1969. Oszaka, Tokió: Mainichi Shinbunsha.
- Cseh Éva 1996. *Japán buddhista művészet*. Budapest: Hopp Ferenc Kelet-Ázsiai Művészeti Múzeum.
- Dayal, Har 1932. *The Bodhisattva Doctrine in Buddhist Sanskrit Literature*. London: Kegan Paul, Trench, Trübner & Co, Ltd.
- Graham, Patricia J. 2007. *Faith and Power in Japanese Buddhist Art 1600–2005*. Honolulu: University of Hawai‘i Press.
- Hirayama Ikuo 平山郁夫 – Kobayashi Tadashi 小林忠 (eds.) 1994. *Japanese Art: The Great European Collections. Vol. 11. Österreichisches Museum für Angewandte Kunst, Vienna / Naprestek Museum and National Gallery, Prague / Museum of Applied Arts, Budapest*. 1994. (Trans. John Bester) Tokyo: Kodansha Publisher.
- Kawamura, Leslie S. (ed.) 1981. *The Bodhisattva Doctrine in Buddhism*. Waterloo: Wilfrid Laurier University Press.
- Khanna, Anita 2010. *Buddhist Iconography in the Butszō zui of Hidenobu*. New Delhi: D. K. Printworld (P) Ltd.
- Krishan, Y. 1984. „The Origin and Development of the Bodhisattva Doctrine.” *East and West* 34: 199–232.
- Sawa Ryūken 佐和隆研 1951. „Muromachi shoki no Fugen Enmei gazō to sono hissha 室町初期の普賢延命画像とその筆者 (Egy Fugen Enmei festmény a Muromachi-korszak elejéről és annak festője).” *Bukkyō geijutsu* 仏教芸術 (Buddhista művészet), Vol. 11, Oszaka, Tokió: Mainichi Shinbunsha, 39–49.
- Sawa Ryūken 佐和隆研 1970. *Butszō zuten* 仏像図典 (Buddhista ábrázolások képes enciklopédiája). Tokió: Yoshikawa Kōbunkan.

- Sawa Ryūken 佐和隆研 1974. *Mikkyō no tera: Sono rekishi to bijutsu* 密教の寺: その歴史と美術 (Ezoterikus buddhista templomok. Történet és művészet). Kiotó: Hōzōkan.
- Sawa Ryūken 佐和隆研 (szerk.) 2002. *Mikkyō jiten* 密教辞典 (Ezoterikus buddhista szótár). 12. kiadás. Kiotó: Hōzōkan.
- Sawa Ryūken 佐和隆研 (szerk.) 2004. *Nihon butsuzō jiten* 日本仏像事典 (A japán buddhista szobrászat enciklopédiája). Tokió: Yoshikawa Kōbunkan.
- Snodgrass, Adrian 1988. *The Matrix and Diamond World Mandalas in Shingon Buddhism, Vol. 1, Prolegomenon, The Two Mandalas, The Matrix Mandala*. New Delhi: Aditya Prakashan.
- Sōgō bukkyō daijiten* 総合佛教大辞典 (Nagy buddhista enciklopédia). 1987–1988. 2 kötet. Kiotó: Hōzōkan.
- Yamamoto Tsutomu 山本勉 1992. *Fugen bosatsu-zō* 普賢菩薩像 (Fugen bodhisattva ábrázolásai) [*Nihon no bijutsu* 日本の美術 (Japán művészet), Vol. 310.] Tokió: Shibundō.
- Yanagisawa Taka 柳沢享 2005. „Ninpei sannnen-mei no Jikōji-zō Fugen Enmei bosatsu ezō 仁平3年銘の持光寺蔵普賢延命菩薩絵像 (A Jikōji templom tulajdonában lévő, a Ninpei 3. évének feliratával ellátott Fugen Enmei festmény).” In: *Yanagisawa Taka bukkyō kaiga-shi ronshū* 柳沢享仏教絵画史論集 (Yanagisawa Taka buddhista festészetről írt tanulmányainak gyűjteménye). Tokió: Chūō Kōron Bijutsu Shuppan, 492–524.

Illusztrációk



1. Fugen Enmei bosatsu 普賢延命菩薩képe (a harmadik ikonográfiai típus) a Butszū zui 仏像図彙 1783-as, Tosa Hidenobu által szerkesztett kiadásában (Forrás: <http://www.lib.ehime-u.ac.jp/SUZUKA/316/>)
2. Fugen Enmei bosatsu egy négyfejű fehér elefánton, szobor a Hopp Ferenc Kelet-ázsiai Művészeti Múzeum japán gyűjteményében található egyik oltárban (leltári szám: 88.18). 18. század, fa, fekete lakk, bronz veretek.



3–5. A két „hivatalos” Fugen Enmei ikonográfia és Enmei bódhiszattva ábrázolása a *Butszō zuten* 仏像図典 (85.) című kiadványban



6. kép Fugen Enmei festmény

(Matsunoodera 松尾寺, Kiotó prefektúra, 12. század, 139.4 x 67.0 cm, selyem, japán nemzeti kincs)



7. kép Enmei bódhiszattva az *Asabashō*ban (13. század, *Taishō shinshū daijōkyō zuzō*, Vol. 9: 292–293.)



8. kép Fugen Enmei három elefánton a *Sho-Monju zuzō*ban (Kamakura-kor, *Taishō shinshū daijōkyō zuzō*, Vol. 6: 101.)



9. kép Fugen Enmei mandala a *Shoson zuzō*ban (Kamakura-kor, *Taishō shinshū daijōkyō zuzō*, Vol. 3: 699)

Helfenbein Katalin

„Amikor minden *dharma* a Buddha *Dharma*” A *Genjōkōan* 現成公按 első három sorának értelmezése

Dōgen 道元 (1200–1253), a japán *Sōtō* 曹洞 *zen* 禪 irányzat „alapítójának” egyik legjelentősebb írása a *Shōbōgenzō* 正法眼藏 („Az Igaz *Dharma* Drágakő-szeme”) címet viseli, amely Dōgen nagyjából húszévnnyi tanítói és írói munkásságát öleli fel. Bár Dōgent a kínai *Cáodòng* 曹洞 hagyomány japán meghonosítójaként tartják számon, életművében sem *Sōtō*, sem *zen* mesterként nem hivatkozik önmagára, sőt egyenesen elutasítja a megnevezést. Fő művének *Butsudō* 仏道 című fejezetében írja:

A *zen* irányzat elnevezést ki is használta? Mindezidáig nem volt se Buddha, se pátriárka, aki a *zen* iskola kifejezéssel élt volna. Tudniillik a »*zen* irányzat« nevet a gonosz adta¹. Aki gonosz adta néven hívja magát, az minden bizonnyal a gonosz cimborája, s nem a pátriárkák gyermeke, unokája.²

宗の称、たれか称じきたる。諸仏祖師の禅宗と称ずる、いまだあらず。しるべし、禅宗の称は、魔波旬の称ずるなり。魔波旬の称を称じきたらんは魔黨なるべし、仏祖の児孫にあらず。³

A *Shōbōgenzō*nak különböző terjedelmű összeállításai maradtak fenn, többek közt a legrégebbinek tekinthető hetvenöt, tizenkettő, hatvan, illetve huszonnyolc kötetes verzió. A kötetek eltérő száma a tanítványok utólagos másolói munkájának, illetve rendszerező tevékenységének tudható be.⁴

Jelen tanulmány elsődleges forrásaként a *Nihon shisō taikei*ben 日本思想大系 szereplő *Shōbōgenzō* szolgál, melynek alapja a legrégebbiről (1510) fennmaradt hatvankötetes *Tōunji* példány, a *Tōunji-bon* 洞雲寺本.⁵

¹ Māra Papiyas, a gonosz király.

² Az idegen nyelvű idézetek saját fordításomban olvashatók. Bár a tanulmány központi forrása, a *Shōbōgenzō* számos nyelven olvasható, az eredeti szöveghez hű magyar formátum érdekében mégis indokoltnak találtam az önálló filológiai és fordítói munkát.

³ Hashimoto 2003: 399.

⁴ ‘*Shōbōgenzō*’ *shuppan no ashiato* 2009: 5–6.

⁵ *Nihon shisō taikai* 12. 1970: 5.

A *Shōbōgenzō* első fejezete, a *Genjōkōan*⁶ 現成公案 (más verzióban: 現成公案) 1233-ban született, a feljegyzés végén szereplő tétel azonban arról árulkodik, hogy a kötet⁷ csupán Dōgen halála előtt nem sokkal kerülhetett e megtisztelő helyre. A legutolsó sor így szól: „Kenchō [1249–1255] negyedik évében [1252] beválogatva: Kenchō jinshi shūroku 建長壬子拾勒.”⁸ Ez azt jelenti, hogy korábban vagy nem létezett első kötete a *Shōbōgenzō*nak, vagy egy másik kötet szerepelt a helyén.⁹ Az a tény, hogy Dōgen egy meglehetősen korai írása megelőzve az összes többi fejezetet a hatvan, illetve a hetvenöt kötetes mű legelejére került, minden bizonnyal a fejezet jelentőségét hivatott hangsúlyozni.

Az sem elhanyagolható szempont, hogy a *Genjōkōan* egy Yō Kōshū 楊光秀 nevű, egyébként ismeretlen világi hívő számára lejegyezve hagyományozódott az utókorra.¹⁰ Ez tehát arra enged következtetni, hogy nem csupán a szerzetesrenden belüliek, hanem az egyszerű tanítványok számára is elérhetővé kívánta tenni a Tant, így a fejezet egyfajta iránymutatónak tekinthető.

Továbbá fontos megemlíteni, hogy a *Shōbōgenzō* fejezeteinek végén túlnyomórészt a kínai *chan* 禪 hagyományokból eredeztethető „tanítványoknak magyarázta”, vagyis *jishū* 示衆 kifejezés található, a *Genjōkōan* ezzel szemben egyike azoknak az írásoknak, amelyet nem Dōgen tanítványai, hanem Dōgen maga vetett papírra. Ahogy a *Lótusz-szútra* „Ügyes módszerek” (kínai *Fangbian*, japán *Hōben* 方便) fejezetében is olvasható, rettentően nehéz megérteni a Buddha Igazságát, de az ügyes módszerek (*upāya*) segítségével minden szenvedő lény rávezethető az Útra.¹¹ Bizonyára céltudatosan nyúlt a saját kezű feljegyzés eszközához, amellyel szándéka az lehetett, hogy a Buddha Út követői újra meg újra olvashassák az Igaz *Dharma* nehezen felfogható leírásait, és minden sor mondani valójában elmélyülhessenek.¹² Dōgen fontosnak tartotta, hogy ő maga jegyezze le a sorokat, ami jól mutatja, hogy nagy jelentőséget tulajdonított a fejezet mondanivalójának.

Dōgen korábbi műveihez képest a *Genjōkōan* stílusát tekintve sokkal szabadabb, meglehetősen elrugaszkodik a konvencionális gondolatoktól, amelyek olyannyira jellemezőek voltak a *Hōkyōki* 寶慶記 (*Hōkyō feljegyzés*, 1226), *Fukanazengi*

⁶ Az Abszolút Valóság manifesztációja: Cook 1989, Az Olyanság (*Tathatā*) megvalósítása: Waddell – Abe 2002.

⁷ A tekercs, azaz *kan* 卷 kifejezésre a „kötet”, illetve a „fejezet” szót egyaránt használom.

⁸ CBETA, T82, no. 2582, p. 11, a6.

⁹ *Nihon shisō taikai* 13. 1987: 612.

¹⁰ *Nihon shisō taikai* 12. 1970: 39.

¹¹ Kubo – Yuyama 2007: 23–24.

¹² Murakami 2007: 403.

普勸坐禪儀 (Általános javaslatok a zazen gyakorlathoz, 1227), *Bendōwa* 辨道話 (Értekezés az Útról, 1231) című, főként a buddhista tantételeket, a *Dharma* átadásának módszerét, illetve a *zazen* 座禪 meditáció gyakorlatát hangsúlyozó írásaira.¹³ A *Genjōkōan* újszerűségét a metaforákban és hasonlatokban gazdag fogalmazásmód adja, valamint a nyitó bekezdéstől jelenlévő szimbolikus képhasználat.¹⁴ A költői képek, nyelvtani fordulatok többrétűvé teszik a szöveget, éppen ebből adódnak a fejezet értelmezési, fordítási nehézségei.

A fentebb említett tények, mint például a fejezet kitüntetett helye a *Shōbōgenzō*n belül, a saját kezű feljegyzés egyedisége, illetve az, hogy a címzett világi hívő, arra engednek következtetni, hogy a *Genjōkōan* rendkívül jelentős gondolatokat közvetít. A fejezet első három sorának felépítése grammatikailag erős összefüggést mutat, mégis számos első ránézésre ellentmondásos elemet is tartalmaz, így hamar felmerült a kérdés, hogy mégis miféle kohézió fedezhető fel a sorok között. Továbbá a fejezet ezen rövid szakasza a buddhizmus alapvető terminusait tartalmazza, melyeket Dōgen egyenként, definíciószerűen kifejt. Az imént felsoroltak alapján esett a választásom a *Genjōkōan* első három sorára, és a korábban említett fogalmi nehézségek alapján döntöttem úgy, hogy szavanként elemzem a passzust.

Jelen tanulmány a *Genjōkōan* kezdősorainak lexikai, illetve grammatikai összetettségét hivatott bemutatni, s fő célja az, hogy a korábbi értelmezések, kutatások eredményeivel kiegészítve teljesebb, lehetőleg reális képet adjon a Dōgen mondataiban rejlő jelentések sokféleségéről. A *Genjōkōan* sorainak vizsgálata esetében kiemelem az adott szavakra használatos buddhista (szanszkrit) terminológiát, valamint azt a magyarázatot, amely a legrégebbiről fennmaradt, kommentárokkal kiegészített *Shōbōgenzō*-értelmezésben, a *Shōbōgenzō okikigaki*ban 正法眼藏御聞書,¹⁵ illetve az ezen alapuló *Shōbōgenzō shō*ban 正法眼藏抄 (*Okikigaki shō* 御聞書抄, *Goshō* 御抄) szerepel.¹⁶ Ezeket ellátom Dōgen írásaiból vett szövegrészletekkel, így definíciószerű magyarázatot adok Dōgen sorainak mondanivalójára. Az idézetek túlnyomórészt a *Genjōkōan* további

¹³ Heine 1981: 47.

¹⁴ Heine 1981: 47–48.

¹⁵ Nishio 2004: 545.

¹⁶ A Dōgen tanítványa, Senne 詮慧 (Kamakura-kor) által lejegyzett *Shōbōgenzō okikigaki* 正法眼藏御聞書 tekinthető a legelső (1303–1308) *Shōbōgenzō*-kommentárnak. Senne követőjének, Kyōgōnak 經豪 (1451–1492) a műve, a *Shōbōgenzō shō* a *Shōbōgenzō okikigaki*t szó szerint idézve magyaráz, ezért gyakran a kettő összefoglalójaként *Okikigaki shō* 御聞書抄, illetve *Goshō* 御抄 névvel illetik. Mind Senne, mind Kyōgō a hetvenöt kötetes *Shōbōgenzō*t használta a kommentárjához (‘*Shōbōgenzō*’ *shuppan no ashiato* 2009: 3–5).

bekezdéseiből, illetve az első fejezettel azonos vagy az azt megelőző években született írásokból származnak. Céлом, hogy a Dōgen munkásságának korai szakaszában uralkodó eszmeiség alapján értelmezem e tanulmány központi szövegét.

Végül főként a nyelvtani elemek, kifejezések asszociációtól mentes jelentésének elemzésére támaszkodva értelmezem a szöveget, s egy saját olvasatot adok a *Genjōkōan* első három sorának. Az első három sor szó szerinti fordítása:

Amikor minden *dharma* a Buddha *Dharma*, akkor van téveszme és felébredés, van gyakorlás, van születés, van halál, vannak Buddhák és vannak érző lények. Amikor a miriád *dharma* én nélküli, nincs téveszme és nincs felébredés, nincsenek Buddhák és nincsenek érző lények, nincs születés, nincs megszűnés. A Buddha Útja eredendően a bőszégből és szűkölködésből kitört, ezért van születés és megszűnés, van téveszme és felébredés, vannak érző lények és Buddhák.

諸法の仏法なる時節、すなはち迷悟あり、修行あり、生あり、死あり、諸仏あり、衆生あり。万法ともにわれにあらざる時節、まどひなくさとりなく、諸仏なく衆生なく、生なく滅なし。仏道、もとより豊儉より跳出せるゆへに、生滅あり、迷悟あり、生仏あり。¹⁷

Shohō no buppō naru jisetsu, sunahachi meigo ari, shugyō ari, shō ari, shi ari, shobutsu ari, shujō ari. Manbō tomo ni ware ni arazaru jisetsu, madohi naku satori naku, shobutsu naku shujō naku, shō naku, mechi nashi. Butsudō, motoyori hōken yori chōshutsu yuhe ni, shōmechi ari, meigo ari, shōbutsu ari.

Az első sor értelmezése

諸法の仏法なる時節、すなはち迷悟あり、修行あり、生あり、死あり、諸仏あり、衆生あり。¹⁸

A sor kezdő szava, a *shohō* 諸法 az „egyes *dharmák*, minden *dharma*” jelentéssel bír. A *Dharma* (*hō* 法) kifejezés a Buddha tanítása, létező dolgok, lételemek jelentéssel rendelkezik.¹⁹ A *shohō* ennek többes száma, vagyis az egyes *dharmák*, illetve „minden

¹⁷ CBETA, T82, no. 2582, p. 23, b28–c5.

¹⁸ CBETA, T82, no. 2582, p. 23, b28–c1.

¹⁹ Soothill – Hodous 2010: 267.

dharma” (*sarva-dharma*). Fontos tehát látnunk, hogy a *dharma* szónak van egy igen általános jelentése, ugyanakkor ez a terminus jelöli a Buddha Tanát is.

A különböző Dōgen-értelmezések alapján a szerzőnk szövegeinek kontextusában a *dharma* szónak a következő jelentései lehetnek: „dolgok, jelenségek”,²⁰ „négy elem” (föld, víz, tűz, levegő), az „öt *skandha*” (forma, érzet, észlelés, készítés, tudatosság), az én igaz alakja.²¹ Dōgen egyik korai feljegyzésében, a *Bendōwában* (1231), amelyet kínai útjáról visszatérve vetett papírra, a következőt írja: „Minden egyes *dharma* a formák sokaságával (jelenségekkel és dolgokkal) együtt teljes mértékben egyazon tudat (*citta*), s nincs olyan, hogy ne foglalná magába, ne egyesítené. 一切諸法、万象森羅ともにたゞこれ一心にして、こめずかねざることなし。”²² Így tehát megállja a helyét az értelmezés, miszerint a *shohō* a „dolgok és jelenségek” értelemmel bír. Az egyértelműség kedvéért az alábbiakban a „miriád *dharma*” szókapcsolat ezért egyben a „miriád dolog” jelentést is hordozza, ugyanakkor ebben a formában a Buddha *Dharmá*val fennálló párhuzama is világosan látszik, hiszen a *Genjōkōan* első tagmondata egyenlőséget von a két szó között: „amikor minden *dharma* a Buddha *Dharma*.” Dōgen a *Mahāprajñāpāramitā-sūtra* alapján mégis így „definiálja” a *shohō* kifejezést:

A Magasztos Buddha a Túlpartra Jutott Bölcsesség, s a Túlpartra Jutott Bölcsesség minden *dharma*. Minden *dharma* Üresség, nem születő, nem megszűnő, nem szennyes, nem tiszta, nem növekvő, nem csökkenő. Ezen Túlpartra Jutott Bölcsesség megvalósítása a Magasztos Buddha megvalósítása.

仏薄伽梵は般若波羅蜜多なり、般若波羅蜜多は是諸法なり。諸法は空相なり、不生不滅なり、不垢不淨、不増不滅なり。この般若波羅蜜多の現成せるは、仏薄伽梵の現成せるなり。²³

Az idézet *Shōbōgenzō Makahannyaharamitsu* 摩訶般若波羅蜜 (1233) című előadásából való, amely a *Genjōkōan* lejegyzésével azonos évben hangzott el Dōgen tanítványai körében, így időben, és feltételezhetően gondolatiságban is közel áll az általam elemzett kötethez. Az idézett szöveg alapján a *shohō* nem más, mint a Túlpartra Jutott Bölcsesség (*prajñāpāramitā*), a Magasztos Buddha, illetve maga az Üresség, vagyis *kū* 空 (*Sūnyatā*).

²⁰ *Shōbōgenzō shō* (Komazawa University Library), Matsuoka 1995: I/1. 10.

²¹ *Shōbōgenzō I.* 1990: 53, Maruyama 1969: 137.

²² CBETA, T82, no. 2582, p. 19, c29.

²³ CBETA, T82, no. 2582, p. 23, b11–15.

A következő kifejezés a *buppō* 仏法, azaz a Buddha *Dharma*, a Buddha Tana, Śākyamuni megvilágosodásra vezető iránymutatása. Egyes Dōgen-értelmezések szerint a *buppō* az a Törvény, mely egybefog és megvilágosodást nyújt minden létezőnek. Ahogy azt Dōgen később kifejti, az én a miriád *dharma* által világosodik meg, s ráébreszti az embert a megkülönböztetés nélküli valós világra.²⁴ Bizonyos interpretációk a fejezet címét, a *Genjōkōan* értelmezik hasonlóan: az (abszolút) valóság/jelen manifesztációja,²⁵ tehát fordíthatnánk úgy is a kötet kezdetét, hogy „amikor minden az abszolút valóság megnyilvánulása.” További értelmezések szerint a *Gyémánt-szútrában*, illetve Zhiyi (jap. Chigi) 智顓 (538–597), a kínai *Tiantai* 天台 irányzat pátriárkája *Mohe zhiguan* (jap. *Makashikan*) 摩訶止觀²⁶ című írásában található kifejezés, az *issaihō kai ze buppō* 一切法皆是仏法 alapján egyenlőségjelet lehet tenni a *shohō* és a *buppō* szó közé,²⁷ tehát minden *dharma* a Buddha *Dharma*. A két értelmezés voltaképpen jól összekapcsolható, hiszen ha „minden [dolog, jelenség] a Buddha *Dharma*”, akkor „minden *dharma* a Buddha *Dharma*”. A fordításban célszerű arra törekednünk, hogy a *hō* 法 két előfordulását a lehető legkevesebb elvétellel és hozzátoldással kifejezzük. Ezért használom a fent megadott fordításban az „Amikor minden *dharma* a Buddha *Dharma*...” megoldást.

A *jisetsu* 時節, „idő, amikor” kifejezés a *Genjōkōan* első tagmondatának nyelvtani szerkezetében kitüntetett szerepet kap, mely arra az időre, időszakra utal, amikor a dolgok és jelenségek, illetve minden *dharma* a Buddha *Dharma*.²⁸

Ezzel szemben több tanulmány a szöveg egészében elhelyezve értelmezi a mondatrészt, így egy merőben új magyarázatot ad a *jisetsu* szóösszetételnek. Ebben az esetben úgy lehetne fordítani az első tagmondatot, hogy „ha a dolgokat és jelenségeket Buddha *Dharmaként* fogjuk fel”.²⁹ Egyes kutatók véleménye szerint Dōgen egy meglehetősen rugalmas álláspontot képviselt, amely más utakat is elfogad a buddhizmuson kívül. Ennek megfelelően a *Genjōkōan* első sora értelmezhető úgy is, hogy „amikor minden *dharmát* Buddha *Tanként* fogunk fel, a buddhizmus valóságát éljük meg”. Ezek szerint létezik olyan szempont is, „amikor minden *dharma* Krisztus Tan”, illetve „amikor minden *dharma* Iszlám Tan”, tehát minden létező azonosítható egyéb vallásokkal is.³⁰

²⁴ *Nihon shisō taikai* 12. 1970: 35.

²⁵ *Nihon shisō taikai* 12. 1970: 35, Cook 1989.

²⁶ Matsumoto 2000: 192.

²⁷ Tsunoda 2007: 81.

²⁸ Waddell – Abe 2002: 39, Maruyama 1969: 136, Jaffe 1996, Nishijima 1992, Cleary 2005, Nishiyama – Stevens 1975.

²⁹ Tsunoda, 2007: 82, Matsuoka 1995 I/1. 22.

³⁰ Tsunoda 2007: 82.

Dōgen tanítványa, Koun Ejō 孤雲懷奘 (1198–1280) a következőket jegyezte fel Dōgen egyik beszéde során: „A buddhizmuson belüli, s azon kívüli tanok mind csak arra buzdítanak, hogy ne legyen olyan, amitől jutalmat [remélünk]. 内外の諸教に皆無所得なれとのみ勧むるなり。³¹” A *naige* 内外 (belső-külső)³² kifejezés ugyanis buddhista értelemben a Buddha Tanait és az azon kívüli, eretnek tanításokat jelöli. Az előbbi idézetben szereplő *mushotoku* 無所得³³ összetétel buddhista terminológiában azt jelenti, hogy az Üresség Igazságát megértvén nem ragaszkodunk többé a különböző dolgokhoz, illetve nincs, mit elérjünk. A Buddha Túlpartra Jutott Bölcsessége szerint így értelmezendő az, amit a hétköznapi értelemben „jutalom nélkülinek” nevezünk. Ennek megfelelően Dōgen a *Genjōkōan* első sorában a Buddha *Dharma* szempontjából értelmezett világra utal.

A *mei*, *mayohi* 迷, „téveszme, tévképzet” kifejezés nem más, mint az *avidyā*, a nem-tudás, illúzió. A *Genjōkōan* fejezetben a következő magyarázatot találjuk: „A miriád *dharma* gyakorlása és megvalósítása (megvilágosodás) úgy, hogy az ént magunkkal visszük: téveszme 自己をはこびて万法を修証するを迷とす.”³⁴ Ez különböző értelmezéseket enged meg. Az egyik az, hogy a megvilágosodáshoz vezető útra lépve nem hordozhatjuk többé az ént, tehát le kell vetkőznünk a megkülönböztető tudatunkat, egónkat. Dōgen erre a *shinjin datsuraku* 身心脱落 kifejezést használja, azaz „levetni a testet (egót) és a tudatot”. Egy hasonló értelmezés szerint, amikor az én, illetve az ember a miriád *dharma* abszolút, totális valójának felismerésére törekszik, akkor illúziókba kergeti önmagát. A *bushhō kenzaion* 仏性顕在論 (a nyilvánvaló buddha-természet elve)³⁵ alapján a miriád *dharma* magában „megvilágosodott”, a teljes *Dharma* megmutatkozik bennük, tehát azok az igaz valójukban léteznek. Ezt azonban a megkülönböztető tudatunk csak szeleteiben képes szemlélni, ahogy a *Genjōkōan*ban szereplő hasonlat is mutatja. A tengeren hajózva a víz kör alakúnak tűnik, és az ember nem veszi észre annak egyéb vonásait, igazi valóját. Ilyenkor az én hiába próbál az ébrenlét tengerén³⁶ evezni,³⁷ akárhová is megy, a víz tükrét megtöri, így az sosem fogja az univerzum

³¹ *Shōbōgenzō zuimonki* 2011: 26.

³² Matsumura 1992: 1776.

³³ „*Imushotokuko* 以無所得故” (‘mivel nincs mit elérni’). *Mahāprajñāpāramitā-sūtra* 571: 947.

³⁴ CBETA, T82, no. 2582, p. 23, c7–8.

³⁵ Matsumoto 2000: 191–244.

³⁶ *Kaiin zanmai* 海印三昧.

³⁷ *Sāgara-mudrā-samādhi*: a téveszméktől és világi vágyaktól mentes Buddha-tudat tükre, amely mint a végtelen tenger, tükrözi az univerzum egészét, minden dolgot és jelenséget (Matsumura 1992: 388).

egészét mutatni, csupán a valóság torz képét. „Az ember megvilágosodása olyan, mint a hold tükröződése a vízen. A hold nem lesz vizes, a víz nem törik meg. 人のさとりをうる、水に月のやどるがごとし。月ぬれず、水やぶれず。”³⁸ Az tehát téveszme, ha a hajóval, vagyis az énnel közeledünk a miriád *dharma* felé.

A *go*, *satori* 悟 jelentése felébredés, megvilágosodás, vagyis a *bodhi*. A felébredés a „*mahāyāna* buddhizmusban a *samsāra* és a *nirvāṇa* azonosságának felismerése.”³⁹

A *Genjōkōan* fejezetben az alábbi magyarázat olvasható a megvilágosodással kapcsolatban: „Megvilágosodás az, amikor a miriád *dharma* előrehaladva (gyakorolja) valósítja meg az ént. 方法すゝみて自己を修証するはさとりなり。”⁴⁰ Ez az én azonban semmiképpen sem az egót jelöli. A miriád *dharma* ráébreszti az embert a megkülönböztetés nélküli, valós világra. A *shugyō* 修行, gyakorlás szó megegyezik a meditáció fogalmával, amely a *mahāyāna* buddhizmuson belül értelmezve számos technikát takar. Dōgen a meditációs gyakorlatot mindenek elé helyezte. Ezt az eszmeiséget mutatja a *shikan taza* 只管打坐 (csak ülés) kifejezés is, amely révén az ember megszabadul minden fizikai, érzelmi és fogalmi kötöttségétől. A *Bendōwā*ban a következőt olvashatjuk: „Attól kezdve, hogy találkoztál az igaz mesterrel, egyáltalán nem használatos az illatáldozat, imádság, *nenbutsu*, bűnbánat, szent szövegek [néma] olvasása, inkább [csak] ülj, és érd el a test (ego) és a tudat levetését! 参見知識のはじめより、さらに焼香・礼拝・念仏・修懺・看経をもちゐず、たゞし打坐して身心脱落することおえよ。”⁴¹

Dōgen tanításaiban számos kifejezést találunk, amely azt tükrözi, hogy számára a „meditáció gyakorlása egyszerre eszköz és cél.”⁴² Ilyen például a *shushō ittō* 修証一等, vagyis a „gyakorlás és a megvilágosodás ugyanaz”.

„Ha a madár elhagyja az eget, azon nyomban meghal, ha a hal elhagyja a vizet, azon nyomban meghal. Meg kell értened, hogy a vizet életnek tartjuk, s meg kell értened, hogy az eget életnek tartjuk. A madár élet, a hal élet. Az élet minden bizonnyal madár, az élet minden bizonnyal hal. Ezen kívül még folytathatnánk. Így van ez a gyakorlással és a megvilágosodással, az élethosszal s az élettel [bírókkal].”

³⁸ CBETA, T82, no. 2582, p. 24, a24–25.

³⁹ Chen 2005: 237.

⁴⁰ CBETA, T82, no. 2582, p. 23, c8–9.

⁴¹ CBETA, T82, no. 2582, p. 15 c28 – p. 16 a1.

⁴² Szabó 2013: 219.

鳥もしそらをいづればたちまちに死す、魚もし水をいづればたちまちに死す。以水爲命しりぬべし、以空爲命しりぬべし。以鳥爲命あり、以魚爲命あり。以命爲鳥なるべし、以命爲魚なるべし。このほかさらに進歩あるべし。修証あり、その寿者命者あること、かくのごとし。⁴³

Nyilvánvaló tehát, hogy az érző lények számára nélkülözhetetlen a gyakorlás, akár a madárnak az ég vagy a halnak a víz, továbbá ez a gyakorlás egyenlő a felébredéssel.

A következő kifejezés a *shō* 生, születés, illetve a *shi* 死, halál. A születés és halál körforgása, tehát a *samsāra* maga a *nirvāṇa* (*shōji soku nehan* 生死即涅槃)⁴⁴ – tartja a *mahāyāna* buddhizmus egyik mondása. Az érző lények a téveszméik miatt megkülönböztetik a születést és a halált a *nirvāṇától*, pedig egymás nélkül nem létezik a kettő. Születés és halál híján nincs „kialvás”, és „kialvásról” sem beszélhetünk, ha nincs születés és halál.

„Az élet is egy pillanat állapota (pozíciója), a halál is egy pillanat állapota. 生も一時のくらゐなり、死も一時のくらゐなり。⁴⁵” Ennek megfelelően Dōgen szerint az élet és a halál az idő egy-egy pozícióját jelöli. Ez nem más, mint a *dharma* pozíció, vagyis *dharma-niyāmata* (*hōi* 法位). A Lótusz-szútra „*Hōbenbon*” fejezetében a következő kifejezés olvasható: *hōjū-hōi* 法住法位, vagyis a *dharmák* a *dharma* pozíciójukban lakoznak. Azaz minden dolog a saját helyén van, pontosan az, ami. Ebben a pozícióban minden abszolút, egymástól független, és valós „alakját” mutatja.

A *shobutsu* 諸仏 jelentése: buddhák. Dōgen ekként definiálja a kifejezést: „Akik [igazán] nagyon ráébrednek a tévelygésükre, azok Buddhák. 迷を大悟するは諸仏なり。”⁴⁶ Továbbá így ír: „Amikor a Buddhák valóban Buddhák, akkor nem szükséges ráébredniük arra, hogy [ők] Buddhák. Mégis megvilágosodott (megvalósított) Buddha, s továbbra is a Buddhát valósítja meg. 諸仏のまさしく諸仏なるときは、自己は諸仏なりと覚知することをもちゐず。しかあれども、証仏なり、仏を証してもてゆく。”⁴⁷ Dōgen szavai alapján a Buddhák azok, akik ráébrednek téveszméikre a gyakorlás által, hiszen a megvilágosodás (megvalósítás) maga a gyakorlás.

⁴³ CBETA, T82, no. 2582, p. 24, c2–9.

⁴⁴ CBETA, T30, no. 1564, p. 21, b18.

⁴⁵ CBETA, T82, no. 2582, p. 24, a20–21.

⁴⁶ CBETA, T82, no. 2582, p. 23, c9–10.

⁴⁷ CBETA, T82, no. 2582, p. 23, c12–15.

A *shujō* 衆生 nem más, mint a *sattva*; létező, érző lény. Dōgen a következő magyarázattal szolgál: „Akik nagyon eltévednek a megvilágosodásban, azok érző lények. 悟に大迷なるは衆生なり。”⁴⁸ Ahogy Dōgen egy esti beszédében⁴⁹ is elmondta, az embernek nem szabad belekapaszkodni a gondolatokba, fogalmakba, még a szútrák, szent szövegek alapján alkotott Buddha-képükbe sem. Tehát aki tévesen azt hiszi magáról, hogy megvilágosodott, az érző lény. Tudniillik, „amikor a Buddhák valóban Buddhák, akkor nem szükséges ráébredniük arra, hogy [ők] Buddhák.”

Bár az *ari* あり létige miatt azt gondolhatnánk, hogy egyszerű létezést ír le a mondat, a *Shōbōgenzō shō* alapján feltételezhető, hogy jelen esetben nem a „van-nincs” ellentétpárra utal a szöveg, hiszen lehetetlenség józan ésszel felfogni azt az „állapotot”, amikor minden *dharma* a Buddha *Dharma*. Ha meg is próbálnánk világi gondolatainkkal értelmezni, az olyan volna, mintha egy kerek lyukba négyszögletes formát akarnánk behelyezni.⁵⁰ Ez a lét-nemlét a buddhizmuson belül értelmezendő. A Buddha *Dharma* esetében azonban a „van” és a „nincs” közötti különbség megszűnik létezni. A *mahāyāna* buddhizmus túllép az egyszerű lét-nemlét fogalmán.⁵¹

Összegezve a *Genjōkōan* első sorát: ha a Buddha *Dharmán* keresztül látjuk a dolgokat, minden *dharmát*, vagyis az összes törvényt, amely a dolgokat rendezi, akkor ébredünk rá a téveszme, felébredés, gyakorlás, születés, halál, Buddhák és érző lények megkülönböztetés nélküli mibenlétére. Vagyis a szó szerinti fordítást kiegészítve: „Amikor minden *dharma* [törvény/dolog] a Buddha *Dharma* [a Buddha Törvényén keresztül jelenik meg], akkor [ébredünk rá, hogy miként is] van téveszme és felébredés, gyakorlás, születés, halál, Buddhák és érző lények.”

⁴⁸ CBETA, T82, no. 2582, p. 23, c10.

⁴⁹ *Shōbōgenzō zuimonki* 2011: 28–29.

⁵⁰ Itō 1982:137.

⁵¹ Matsuoka 1995: I/1. 10.

A második sor értelmezése

万法ともにわれにあらざる時節、まどひなくさとりなく、諸仏なく衆生なく、生なく滅なし。⁵²

A *manbō* 万法 jelentése *sarva-dharma*, vagyis miriád *dharma*. Dōgennél szintén „miriád *dharma*” jelentéssel bír. Rokonítható a *shohō* fogalmával,⁵³ tehát ugyanúgy a dolgok és jelenségek megnevezése is lehet. A szöveg bizonyos értelmezése szerint a *manbō* a valóság egészét takarja, tehát a múlt, jelen, jövő mindegyikére kiterjed, továbbá az összes természetes entitást magában foglalja.⁵⁴ Ahogy korábban láthattuk, a miriád *dharma* ébreszti fel, valósítja meg az ént. Ugyanakkor, mint alább látni fogjuk, az én „megvalósulása” az én elfeledésével egyenlő.

A *ware* われ (*jiko* 自己) jelentése: én. Ez leírható az *ātman* (*jiga* 自我), vagyis önvaló, én kifejezéssel. Dōgen a következőképpen definiálja: „A Buddha Útját tanulni [annyit tesz:] megtanulni az ént. Az ént megtanulni [annyit tesz:] az ént elfeledni. Az én elfeledése [nem más, mint] a miriád *dharma* által megvilágosodni.

仏道をならふといふは、自己をならふ也。自己をならふといふは、自己をわするゝなり。自己をわするゝといふは、万法に証せらるゝなり。”⁵⁵

Egyes interpretációk szerint az ént elfeledni nem más, mint megismerni a dolgokat úgy, hogy mégsem érintkezünk közvetlenül azokkal (*fusokuji* 不触事).⁵⁶ Tehát az ember nem a megszokott módon éri el a megvilágosodást, nem az „ego” értelemben vett énjével, és nem is az értelmével ragadja meg a dolgokat.

A következő kifejezés a *ware ni arazaru* われにあらざる, vagyis „nincs az énnel együtt”. Az *anātman* (*muga* 無我) a nem-én, az én téveszméje. Bizonyos értelmezések alapján Dōgen kifejezése rokonítható a *Zhuangzi* 莊子 című kínai gyűjteményben szereplő *wang wo* 忘我, illetve a *wang ji* 忘己 („az én elfeledése”) fogalmával, amely szerint az én és a miriád *dharma* egy és ugyanaz. Ezek a szöösszetételek azonban nagy valószínűséggel tartalmilag nem azonosak a Dōgen-féle *ware ni arazaru* kifejezéssel.⁵⁷

⁵² CBETA, T82, no. 2582, p. 23, c1–3.

⁵³ *Shōbōgenzō* 1. 1990: 53.

⁵⁴ *Nihon shisō taikēi* 12. 1970: 35.

⁵⁵ CBETA, T82, no. 2582, p. 23, c19–23.

⁵⁶ Itō 1982:142.

⁵⁷ Itō 1998: 444–446.

A *Genjōkōan* második sorának folytatása tehát: nincs az énnel együtt, így nem az én része.⁵⁸ Egyéb értelmezés alapján a mondatrész a következő értelemmel bír: amikor a dolgok nem kapcsolódnak az énhez, az énben nem léteznek, akkor a hozzájuk való ragaszkodás megszűnik, így elsajátítjuk a szükséges tudást.⁵⁹ Dōgen a fejezet későbbi bekezdésében hasonlat segítségével fejti ki a miriád *dharma* nélküli én mibenlétét.

„Az ember ugyan hajón utazik, mégis miként körbenéz és meglátja a partot, tévesen [azt hiheti, hogy] a part mozog. Ahogy azonban tekintetét a hajóhoz közel helyezi, megérti, hogy a hajó halad. Hasonlóképpen ahhoz, mikor a test (ego) és a tudat képzete zavaros, és megkülönböztetett módon ítéli meg a miriád *dharma*-t, tévesen [azt hihetné, hogy] önnön elméje s természete állandó. Ha [valaki] a gyakorlatot [a valódi énhez] közelítve visszatér eme helyre, világossá válik [számára] az Igazság (az ok),⁶⁰ mely szerint a miriád *dharma* én [változatlan, megkülönböztetetlen] nélküli.”

人、舟にのりてゆくに、めをめぐらして岸をみれば、きしのうつるとあやまる。目をしたしく舟につくれば、舟のすゝむをしるがごとく、身心を乱想して万法を辨肯するには、自心自性は常住なるかとあやまる。もし行李をしたしくして箇裡に帰すれば、万法のわれにあらぬ道理あきらけし。⁶¹

Tehát a mozdulatlan, tűnő én miatt hajlamos az ember csupán egy szemszögből (a hajóból, a megkülönböztető tudat által) érzékelni a világot.⁶² Magából kiindulva értelmezi, fogja fel a körülötte lévő jelenségeket, eseményeket, pedig éppen hogy a miriád *dharma* „fogja fel”, valósítja meg az ént, ahogy ezt a korábbiakban is olvashattuk. Dōgen tovább magyarázza: „A miriád *dharma* által megvilágosodni [nem más, mint] levetni az én testét (egóját) s tudatát, valamint más én testét (egóját) s tudatát. 万法に証せらるゝといふは、自己の身心をよび他己の身心をして脱落せしむるなり。”⁶³

⁵⁸ *Nihon shisō taikai* 12. 1970: 35, *Shōbōgenzō* 1990: 53. Maruyama 1969: 136, Waddell – Abe 2002: 39.

⁵⁹ *Nihon shisō taikai* 12. 1970: 35.

⁶⁰ A *dōri* 道理 szó „ok” jelentéssel is bír.

⁶¹ CBETA, T82, no. 2582, p. 23, c29 – 24, a8.

⁶² Arifuku 1998: 21.

⁶³ CBETA, T82, no. 2582, p. 23, c23–25.

Az ént leküzdeni nem csupán azt jelenti, hogy az ember megszabadul az „ego” értelemben vett énjétől. Egyben ráébred arra, hogy a világ dolgai, jelenségei megkülönböztettség nélküliek.⁶⁴

Shohō muga 諸法無我, *sarva-dharma-anātman*, vagyis minden *dharma* én nélküli. Ennek megfelelően a *Genjōkōan* második sorának első tagmondata értelmezhető úgy, hogy „amikor a miriád *dharma* megkülönböztettség nélküli”. Ez a magyarázat pedig jól összecseng a fejezet első sorának Cook-féle fordításával. „Amikor minden dolog éppen az, ami (megkülönböztettség nélküli)”⁶⁵ Nem meglepő tehát, hogy számos tanulmány osztja azt a nézetet, mely szerint a *Genjōkōan* első két sorának kezdete jelentésében megegyezik.⁶⁶

Ami azonban látszólag teljesen eltér az első sortól, az a mondat folytatása: „nincs téveszme és nincs felébredés, nincsenek Buddhák és nincsenek érző lények, nincs születés, nincs megszűnés. まどひなくさとりなく、諸仏なく衆生なく、生なく滅なし。”⁶⁷

A *mechi* 滅 megszűnést jelent, bár ugyanúgy halál (*shi* 死) jelentéssel bír, mégis *nirōdha* (megszüntetés) értelemben a *nirvāṇával* azonos fogalom. A főnevek utáni tagadás itt szintén nem a hétköznapi „lét-nemlét” ellentétpárt jelöli, hanem a buddhizmuson belül értelmezett „van-nincs” egységét. Amikor minden *dharma* a Buddha *Dharma*, akkor természetesen van téveszme és felébredés, hiszen a Buddha Tanai szerint fogjuk fel a világot.⁶⁸ Ha azonban a miriád *dharma* mind én (megkülönböztetés) nélküli, úgy nincs téveszme és nincs felébredés. Ezt a következőképpen értelmezhetjük: amikor a miriád dolgokat a különböző szempontoktól függetlenül, megkülönböztettség nélkül nézzük.⁶⁹

Tehát amennyiben az én nem ragaszkodik a miriád *dharmához*, úgy a Dōgen által oly gyakran idézett⁷⁰ Nāgārjuna tanításának megfelelően minden én-nélküli és enyém-nélküli, tehát „sem az én, sem az enyém nem létezik.”⁷¹ Dōgen erre a korábban már említett *shinjin datsuraku* kifejezést használja, azaz „levetni a testet (egót) és a tudatot”. Ez azt jelenti, hogy az ember megszabadul a dolgok és jelenségek

⁶⁴ Tsunoda 2007: 84.

⁶⁵ Cook 1989: 65. „Amikor minden dolog pont az, ami (megkülönböztettség nélküli).” “When all things are just what they are [apart from discrimination].”

⁶⁶ *Nihon shisō taikai* 12. 1970: 35, *Shōbōgenzō* 1990: 53, Itō 1982: 138.

⁶⁷ CBETA, T82, no. 2582, p. 23, c2–3.

⁶⁸ Itō 1982: 138.

⁶⁹ Tsunoda 2007: 84.

⁷⁰ Nagai 2011: 304–306.

⁷¹ Hamar 2009: 40.

béklyójától, elveti a megszokások, prekoncepciók „édes” hazugságát. A szavak és gondolatok mögött ugyanis nincs valós létező.⁷²

A legrégebbi kommentár, a *Shōbōgenzō okikigaki*, illetve a *Shōbōgenzō shō* egyenlőségjelet von a fejezet első két sora közé, hiszen e gondolatok a buddhizmus tanain belül értelmezendők.

A fenti magyarázatok alapján a második sort a következőképpen összegezhethetnénk: a megkülönböztetés nélküli világban nem beszélhetünk téveszméről és felébredésről, Buddhákról és érző lényekről, születésről és megszűnésről. Vagyis: „Amikor a miriád *dharma* én [tehát megkülönböztettség] nélküli, nincs téveszme és felébredés, Buddhák és érző lények, születés, megszűnés.”

A harmadik sor értelmezése

仏道、もとより豊儉より跳出せるゆへに、生滅あり、迷悟あり、生仏あり。⁷³

A *butsudō* 仏道 jelentése: a Buddha Útja, Buddha *Dharma*, Buddha-út, *bodhi*. Bizonyos Dōgen-értelmezések azonban a következő módon magyarázzák: a *butsudō* nem más, mint Buddhaként élni.⁷⁴ Dōgen a *Genjōkōan* későbbi passzusában így definiálja a Buddha Útját: „A Buddha Útját tanulni [annyit tesz:] megtanulni az ént. Az ént megtanulni [annyit tesz:] az ént elfeledni. Az én elfeledése [nem más, mint] a miriád *dharma* által megvilágosodni. 仏道をならふといふは、自己をならふ也。自己をならふといふは、自己をわするゝなり。自己をわするゝといふは、万法に証せらるゝなり。”⁷⁵ Ahogy korábban is láttuk, a miriád *dharma* valósítja meg az ént, s ráébreszti az embert a megkülönböztetés nélküli valós világra. Ez a Buddha Útja.

A *motoyori* もとより jelentése: eredendően. A határozószó ebben az esetben annyit tesz, eredendően,⁷⁶ kezdettől fogva,⁷⁷ jelentheti azonban azt is, hogy természetesen. Mindenesetre a szakirodalom nagy része az első értelemben használja a szót.

⁷² Fehér 1997: 12.

⁷³ *Nihon shisō taikai* 12. 1970: 35.

⁷⁴ *Shōbōgenzō I.* 1990: 53.

⁷⁵ CBETA, T82, no. 2582, p. 23, c19–23.

⁷⁶ Maruyama 1969: 136, Norman Waddell – Masao Abe 2002: 39.

⁷⁷ Cook 1989.

A *hōken* 豊儉 az írásjegyeket tekintve bőség és szűkölködés,⁷⁸ illetve gazdagság és szegénység⁷⁹ jelentéssel bír. Meg kell említeni, hogy létezik olyan értelmezés, miszerint a kevés és sok⁸⁰ szembenállására utal. Bármelyik magyarázatot vizsgáljuk is, a hangsúly az ellentétességre kerül.

Chōshutsu seru 跳出せる szó szerint azt jelenti, „kitört”, mégis számos tanulmányban a „meghalad” értelemmel ruházzák fel.⁸¹ A *Shōbōgenzō* fejezeteiben ez a kifejezés huszonöt alkalommal fordul elő, ezek közül azonban csak egyetlen egy esetben bír a „meghalad” jelentéssel.⁸² Egyes tanulmányok „megszületik”-ként értelmezik a „*chōshutsu seru*” kifejezést.⁸³

A *yuhe* (ni) ㄗへ(じ) kifejezés annyit tesz: „ezért, ez okból”. A *Genjōkōan* harmadik sorának első tagmondatát egy kötőszó zárja, amely azt jelenti, valami okán. A Buddha útja (a buddhizmus) eredendően a bőségből és szűkölködésből kizökken, ezért... – szól a mondat első fele.

Ezután az első sor második része köszön vissza: „Van születés és megszűnés, téveszme és felébredés, érző lények és Buddhák (生滅あり、迷悟あり、生仏あり).”⁸⁴

Az eddig említett magyarázatok tekintetében az utolsó sor a Buddha Út alapvetéseit hivatott bemutatni, tehát az első két sor összegzéseként, illetve azon túlmutató konklúzióként értelmezhető. A *hōken* (gazdagság–szegénység) ennek megfelelően jelentheti a sorok végén található ellentétpárokat: születés–halál, téveszme–felébredés, Buddha–éző lények.

Számos értelmezés szerint a *Genjōkōan* harmadik sora tulajdonképpen a *kū*, az üresség tanát írja le. Az emberek által elképzelt dialektikus világ tudniillik üresség, hiszen a szavak, gondolatok mögött nincsenek valóságos dolgok. A valóság partikularizációtól mentes, csupán az ember megkülönböztető fogalmi gondolkodása és verbális interpretációja hozza létre az (abszolút) Valóságot elhomályosító empirikus világot.⁸⁵ A Dōgen által használt *shinjin datsuraku* pontosan e koncepciótól és objektivációtól mentes „állapotra” utal,⁸⁶ amely kibillent a kontrasztok világából.

⁷⁸ Itō 1982: 139.

⁷⁹ Tsunoda 2007: 85, *Shōbōgenzō* 1990: 53.

⁸⁰ *Nihon shisō taikēi* 12. 1970: 35, Maruyama 1969: 136.

⁸¹ Tsunoda 2007: 85, Maruyama 1969: 136.

⁸² Matsuoka 1995: I/1. 33–34.

⁸³ Tsunoda 2007: 85.

⁸⁴ CBETA, T82, no. 2582, p. 23, c4–5.

⁸⁵ Fehér 1997: 12.

⁸⁶ Abe 1992: 23.

Az elmondottak szerint tehát a harmadik sor jelentése: „A Buddha Útja eredendően kizökönt a bőségből és szűkölködésből, ezért van [ébredünk rá, hogy mi is a] születés és megszűnés, téveszme és felébredés, érző lények és Buddhák.”

Itt viszont ki kell térnünk arra a buddhista alapvetésre, mely szerint Buddha és az érző lények, élet és halál nem a hétköznapi értelemben vett ellentétpár, illetve a Dōgen időszemlélete alapján kizárják egymást.⁸⁷ „Az ember az életében alaposan és teljesen él, a halálban pedig alaposan és teljesen hal meg”.⁸⁸ A *Genjōkōan* ezt az alábbi módon magyarázza:

„Így tehát az, hogy nem mondják: az élet halállá válik, a *Dharma* egy bevett szokása. Ezért hívják úgy: nem-élet. Az, hogy a halál nem válik életté, a Tankerek egy bevett fordulata. Ezért úgy hívják: nem-megszűnés.”

しかあるを、生の死になるといはざるは、仏法のさだまれるならひなり。このゆゑに不生といふ。死の生にならざる、法輪のさだまれる仏転なり。このゆへに不滅といふ。⁸⁹

Felmerülhet a kérdés, hogy miképpen lehet az élet egyszersmind nem-élet. Magyarázatul szolgál az abszolút jelen, *shikin / nikon* 而今 tana. Ha tovább gondoljuk, itt és most csak az élet van; ahhoz azonban, hogy élhessünk, meg kell halnunk. Ahhoz, hogy meghalhassunk, élnünk kell. Ezért mondják, hogy az élet nem-élet és a halál nem-halál.⁹⁰

Továbbá ennek megfelelően kizárja egymást a kettő: amikor élet van, akkor kizárólag az van, amikor halál van, akkor nincs más, csak a halál. Ahogy ezt a korábban említett *hōi* 法位, *dharma* szint abszolút jellege mutatja.

Ezt jelölheti tehát a *Genjōkōan* első sora: „van téveszme és felébredés, van gyakorlás, van születés, van halál, vannak Buddhák és vannak érző lények.” Bár csak külön-külön említhetnénk ezeket, hiszen ha az egyik van, akkor a másik nincs, mégis, mivel a buddhizmuson belül értelmezzük, nem keletkezik paradoxon.⁹¹

A *Genjōkōan* második sora szerint, ha egységében szemlélünk minden *dharmát*, vagyis megkülönböztetés nélkül, akkor „nincs téveszme és nincs felébredés, nincsenek Buddhák és nincsenek érző lények, nincs születés, nincs megszűnés.” A *Madhyamaka*

⁸⁷ Itō 1982: 138.

⁸⁸ Arifuku 1994: 176.

⁸⁹ CBETA, T82, no. 2582, p. 24, a16–20.

⁹⁰ Arifuku 1994: 175.

⁹¹ Itō 1982: 138.

tana alapján a létezők és a jelenségek nem szubsztanciálisak, hanem függenek egymástól,⁹² azaz „az üres elemekből csupán üres elemek keletkeznek”.⁹³ Ennek megfelelően nincs sem élet, sem halál. Így alakul tehát a *Genjōkōan* második sora.

Végül a harmadik rész, bár az első sorhoz hasonlóan azt állítja, hogy „van születés és megszűnés, téveszme és felébredés, érző lények és Buddhák”, mégis az előző két sorból következik, erre utal a *hōken* kifejezés is, ezért jelentése nem-élet, nem-halál.⁹⁴

Méltán nevezhetjük tehát a *Genjōkōan* első három sorát a dōgeni Buddha Út kvintesszenciájának.

További lehetséges értelmezések

A *Genjōkōan* létrejöttének körülményei, illetve a *Shōbōgenzō*ban elfoglalt helye alapján szükségesnek tartom a fejezet első három sorának szerkezeti szempontból történő elemzését.

„Jobb, ha kezdettől fogva a lényeg megértésére törekszetek. A Tan-magyarázó szövegek írásánál is, ha a fogalmazás szabályai által megköveteltek próbáljátok leírni, vagy ha zavar benneteket, hogy rímeknek és a hangzásnak nem feleltek meg, az a megtanultak hibája. A nyelvezet és a fogalmazás lehet bárhogy. Hogy megpróbáljátok leírni pontosan azt, amit Igazságnak gondoltok, még ha a jövőben rossznak is találják a fogalmazásmódot, amennyiben az Igazság szemernyit is érthetővé válik, az [az] Út [szempontjából] nagyon fontos.”

初めより道理を心ろえて行かばよかるべきなり。法語等を書くにも、文章におほせて書んとし、韻声差へば礙へられなんどするは、知りたる咎なり。語言文章はいかにもあれ、思ふ儘の理を頼と書きたらんは、後來も文はわろしと思ふとも、理だにも聞ふたちば道のためには大切なり。⁹⁵

A következőkben a „lényeg megértésére” törekedve értelmezem a *Genjōkōan* első három sorát. Véleményem szerint ugyanis a grammatikai komponensek

⁹² Arifuku 1994: 175.

⁹³ Hamar 2009: 34.

⁹⁴ Arifuku 1994: 175.

⁹⁵ *Shōbōgenzō zuimonki* 2011: 55.

nyomatékosító szerepkört töltenek be, illetve a lexikális elemek helyzete, esetleges hiánya jelentőséggel bír.

„Amikor minden *dharma* a Buddha *Dharma*, akkor van téveszme és felébredés, van gyakorlás, van születés, van halál, vannak Buddhák és vannak érző lények. Amikor a miriád *dharma* én nélküli, nincs téveszme és nincs felébredés, nincsenek Buddhák és nincsenek érző lények, nincs születés, nincs megszűnés. A Buddha Útja eredendően a bőségből és szűkölködésből kitört, ezért van születés és megszűnés, van téveszme és felébredés, vannak érző lények és Buddhák.”

Az első két mondatban szerepel az „amikor” szó, tehát egy időpontra utal, valamint mindkettőben megjelenik a *dharma* kifejezés, amely a mondat közös alanyát jelöli. Dōgen az első sorban azt az időt mutatja be, amikor az összes *dharma* a Buddha *Dharma*. „Mégis a gyakorlás és a tanulás eredendően a Buddha *Dharma*”, tehát ha az ember tanulmányozni kezdi Buddha Tanait, mivel van gyakorlás, ezért vannak születéssel és halállal bíró érző lények, akik felébredhetnek, vannak Buddhák, amelyek továbbra is a Buddhát valósítják meg. Egyik nélkül ugyanis nem létezik a másik.

Az első sor láthatóan a meditálásra (*shikan taza*) fekteti a hangsúlyt, tudniillik a három sor második tagmondatában szereplő felsorolásánál csak ez esetben jelenik meg a „gyakorlás” szó. Ez alapján a *Genjōkōan* első sorát egy buddhista kifejezéssel szeretném összegezni, amely nem más, mint a *bodhi*-tudat felébredése (*bodhicitta*), vagyis a „megvilágosodás utáni törekvés felkeltése”. Dōgen így ír: „Kinek van kezdettől fogva *Bodhi*-tudata? Csak ha felébredted azt, amit nehéz felébredíteni, gyakorlod azt, amit nehéz gyakorolni, úgy fogsz természetes módon előrejutni. 誰人か初めより道心ある。只かくの如く発し難きを発し、行じがたきを行わずれば、自然に増進するなり。⁹⁶” Véleményem szerint a *Genjōkōan* első sora a *bodhi*-tudat felébredésének mozzanatát írja le, amitől a „csak ülés” gyakorlata elválaszthatatlan.

A második sor az én-nélküli *Dharmát* írja le. Amikor az ember rájön arra, hogy minden Üresség, szubsztancia nélküli, állandótlan, akkor nem különbözteti meg az érző lényeket, Buddhákat, felébredést, téveszmét, születést, avagy keletkezést és megszűnést, tehát *samsārát* és *nirvānát*. Éppen ezen „egyszerű”, életet és halált meghaladó buddhista felfogás alapján kerülhetett a második és harmadik sorba a *shi* kifejezés helyett a *mechi*, vagyis megszűnni.

⁹⁶ *Shōbōgenzō zuimonki* 2011: 34.

Ezt a sort a *shinjin datsuraku* kifejezéssel szeretném összegezni. Véleményem szerint a *Genjōkōan* második sora ennek a pillanatát írja le. A szubjektivitás illúziójától mentes én levette az egót és a megkülönböztető tudatot felfogja a szubsztancia nélküli *Dharmát* (Valóságot). Úgy gondolom, hogy első két sor *jisetsu* kifejezése nem egy jövőbeli potenciális időpontot, időszakot jelöl, ezért is használok a „mozzanat”, illetve „pillanat” szavakat. Az érző lények állandónak hitt énjüket a középpontba helyezve úgy láthatják, hogy az idő telik, ezért beszélnek múlttól, jelenről és jövőről. Dōgen a *Nirvāṇa-szútra* „amikor elérkezik az idő, a Buddha-természet megvalósul” (*jisetsu nyakushi, busshō genzen* 時節若至、仏性現前)⁹⁷ passzusát a következőképpen értelmezi: „Az, hogy elérkezik, olyan, mintha azt mondanánk, már érkezett. 「若至」は、既至といはんがごとし。”⁹⁸ Továbbá „egyáltalán nem volt még idő, mely ne érkezett volna el, és nincs Buddha-természet, mely ne valósult volna meg.”⁹⁹ Nincs tehát olyan pillanat, ami ne lenne a megfelelő pillanat, és ahhoz, hogy ezt felfogjuk, rá kell jönnünk arra, hogy „minden létező [maga a] Buddha-természet” (*shitsu-u busshō* 悉有仏性),¹⁰⁰ minden megkülönböztettség nélküli.

A harmadik sor a Buddha Útját írja le, és mivel szerepel benne az „eredendően” szó, ezért feltehetően nem más, mint Dōgen buddhizmus-definíciója. A Buddha Útja „a bőségből és szűkölködésből kitört”. Jelentsen ez akár ellentétességet, akár szélsőségeket, a buddhizmus a kettősségből kizökölt. Mégsem beszélhetünk arról, hogy elérve a megvilágosodást, megpihenhetünk. Az eszköz a cél, és a cél az eszköz. A felébredés által válik világossá, hogy ez a bőség (jelen kontextusban mondhatjuk: *bodhi*) és szűkölködés (hasonló logika mentén: *avidyā*) egymástól elválaszthatatlanok. Itt merül fel az a kifejezés, amely véleményem szerint korrelál a harmadik sorral, ez pedig nem más, mint a *mujō busshō* 無常仏性 (állandótlan Buddha-természet), amely visszavezet minket az első sorhoz.

A megvilágosodásról azt hihetnénk, hogy egy állandó, „transzcendens” buddhai állapot, s a meditációnk célja, pedig valójában az örök körforgás egy momentuma. *Shushō ittō*, vagyis a „gyakorlás és a megvilágosodás ugyanaz”. Sőt a megvilágosodás állapotába elmerülni, és tudomást sem venni a többi lény szenvedéséről, megint csak téveszme. Ez a világ maga a *samsāra* és *nirvāṇa*,

⁹⁷ CBETA, T82, no. 2582, p. 92, c6.

⁹⁸ CBETA, T82, no. 2582, p. 93, a11–12.

⁹⁹ おほよそ時節の若至せざる時節いまだならず、仏性の現前せざる仏性あらざるなり。
Nihon shisō taikai 12. 1970: 48.

¹⁰⁰ *Nihon shisō taikai* 12. 1970: 45.

s „akik [igazán] nagyon ráébrednek a tévelygésükre, azok Buddhák”, és „akik nagyon eltévednek a megvilágosodásban, azok érző lények.”

A Dōgen által lefestett állandótlanságnak és szubsztancia-nélküliségnek köszönhetően beszélhetünk arról, hogy „van születés és megszűnés, van téveszme és felébredés, vannak érző lények és Buddhák.” Minden dolog a saját *dharma* szintjén az, ami, vagyis abszolút, ez azonban csak az adott pillanatra igaz. Ezért nem mondhatjuk, hogy – Dōgen szavaival élve – a tűzifából hamu, a télből tavasz, az életből pedig halál lesz. Mind külön *dharma* szinten vannak, így a tűzifa tűzifa, a hamu hamu. Ám ezt csak akkor foghatjuk fel, ha a gyakorlás által megvalósítjuk az abszolút jelent, amelyben minden megkülönböztetés nélküli, igaz „alakját” mutatja, nincs se előtte, se utána. Csak ülni – ez a Buddha Útja, s amit a *Genjōkōan* harmadik sora sugall. Így aztán nem meglepő, hogy a „gyakorlás” kifejezés hiányzik a mondatból, hiszen a sorkezdő szó tökéletesen kifejezi azt.

„Az ülés maga: Buddha gyakorlása. Az ülés maga: nem-cselekvés. Ez nem más, mint az én valós alakja. Ezen kívül nincs más, amit Buddha *Dharmaként* keresnünk kellene.”

坐はすなはち仏行なり、座はすなはち不爲なり。是れ更ち自己の正体なり。此の外別に仏法の求むべき無きなり。¹⁰¹

¹⁰¹ *Shōbōgenzō zuimonki* 2011: 65.

Elsődleges források

Nihon shisō taikai 12. Dōgen jō 日本思想大系 1 2 · 道元上 [A japán eszmeiség kivonata 12 . Dōgen első kötet]. Terada Tōru – Mizuno Yaoko (eds). 1970. Tōkyō: Iwanami shoten.

Nihon shisō taikai 13. Dōgen ge 日本思想大系 1 3 · 道元下 [A japán eszmeiség kivonata 13. Dōgen második kötet]. 1987. Terada Tōru – Mizuno Yaoko (eds). 1987. Tōkyō: Iwanami shoten.

Shōbōgenzō 1. 正法眼藏 1 [Az Igaz Dharma Drágakő-szeme 1.]. Mizuno Yaoko (ed.) 1990. Tōkyō: Iwanami shoten, illetve CBETA, T82, no. 2582.

Shōbōgenzō shō 眼藏聞書抄 [Shōbōgenzō kommentár]. Komazawa University Library, Zenseki Zenpon Zuroku 禅籍善本図録 [Illustrated catalogue of rare Zen books in the Komazawa University Library] 1. kötet, 12–39.

Shōbōgenzō zuimonki 正法眼藏随聞記 [Az Igaz Dharma Drágakő-szeméről hallottak hí megjegyzése]. Watsuji Tetsurō (ed.) 2011. Tōkyō: Iwanami shoten.

Hivatkozott szakirodalom

Abe Masao 1992. *A Study of Dōgen: His Philosophy and Religion*. Albany, NY: State University of New York Press.

Arifuku Kōgaku 1994. „A halálhoz viszonyuló lét fogalma’ és az ‘élet és halál osztatlanságának’ gondolata.” [Papp Zoltán (ford.)] *Athenaeum* II.3 [„a semmi helye”]: 185–195.

Arifuku Kōgaku 有福 孝岳新 1998. „Shinbunka genri toshite no *Shōbōgenzō*. 新文化原理としての「正法眼藏」 [A *Shōbōgenzō* mint egy új kulturális alapelv].” *Institute for Zen Studies Bulletin (Aichigakuin University)* 26: 17–31.

Chen, Guangsheng 2005. *A Chinese-English Dictionary of Buddhist Terms*. Beijing: Foreign Languages Press.

Cleary, Thomas 2005. „The Issue at Hand.” In: Thomas Cleary (trans.) *Classics of Buddhism and Zen*. Boston: Shambala, 275–280.

- Cook, Francis H. 1989. „Manifesting Absolute Reality.” In: Francis H. Cook (trans.) *Sounds of Valley Streams*. Albany, NY: State University of New York Press, 65–69.
- Fehér Judit 1997. „A buddhista középút filozófiája – Buddhapálita Múlamadhjamakavritti.” In: Fehér Judit (szerk.) *Tibeti buddhista filozófia*. Budapest: Orientalisztikai Munkaközösség Balassi Kiadó, 7–58
- Hamar Imre 2007. „Buddhizmus a Heian-korban: Szaicsó és Kúkai.” In: Szerdahelyi István – Wintermantel Péter (szerk.) *Japanológiai körkép*. Budapest: ELTE Eötvös Kiadó, 183–201.
- Hamar Imre 2009. „Egy Nāgārjuna-mű a Csoma-Gyűjteményben: A függően keletkezés.” *Távol-keleti Tanulmányok* 2009/1: 27–42.
- Hashimoto Hiromichi 橋本弘道 2003. „Dōgen no bukkyōkan 道元の仏教観 [Dōgen buddhizmus-szemlélete].” *Nihon Daigaku Daigakuin Sōgō Shakai Jōhō Kenkyūka Kiyō* 日本大学大学院総合社会情報研究科紀要 4: 392–402.
- Heine, Stevens 1981. „Multiple Dimensions of Impermanence in Dōgen’s Genjōkōan.” *Journal of the International Association of Buddhist Studies* 4/2: 44–62.
- Ishii Kiyozumi 石井清純 1997. „Shōbōgenzō Genjōkōan no setsuji nitsuite 『正法眼蔵』 「現成公案」の説示について [A Shōbōgenzō Genjōkōan fejezetének magyarázata].” *Journal of Indian and Buddhist Studies* 59/2: 716–720.
- Itō Shūken 伊藤秀憲 1982. „Shōbōgenzō kōgoyaku no kokoromi – Genjōkōan 1. 『正法眼蔵抄』口語訳の試み—現成公案（一） [A Shōbōgenzō modern nyelvre történő átültetésének kísérlete – Genjōkōan 1.]” *Journal of Buddhist Studies (Komazawa University)* 13: 133–149.
- Itō Shūken 伊藤秀憲 1998. *Dōgenzen kenkyū* 道元禅研究 [Dōgen-zen tanulmány]. Tōkyō: Daizō shuppan.
- Jaffe, Paul 1996. „Shobo Genzo.” In: Hakuun Yasutani Paul Jaffe *Flowers Fall: a commentary on Dōgen’s Genjōkōan*. Boston: Shambhala, 101–107.
- Maruyama Masao 丸山真男 (szerk.) 1969. *Nihon no shisō* 2. 日本の思想 第2 [Japán eszmeiség]. Tōkyō: Chikuma shobō.

- Matsumoto Shirō 松本 史朗 2000. *Dōgen shisōron* 道元思想論 [Tanulmány Dōgen eszmeiségéről]. Tōkyō: Daizō shuppan.
- Matsumura Akira 松村 明 (ed.) 1992. *Daijirin* 大辞林. Tōkyō: Sanseidō.
- Matsuoka Yukako 松岡 由香子 1995. *Kobutsu Dōgen no shui* 古佛道元の思惟 [Az ősi Buddha, Dōgen gondolatai]. Kyōto: International Research Institute for Zen Buddhism, Hanazono University.
- Murakami Kyōichi 村上 恭一 2007. „Dōgen no Yūji no maki wo yomu 道元の「有時」の巻を読む [Dōgen ‘Yūji’ kötetének olvasata].” *Hosei University Repository* 2007/1: 406–385.
- Nagai Yoshitaka 永井 賢隆 2011. „Dōgenzenji to Daichidoron 道元禅師と『大智度論』 [Dōgen zen mester és a *Mahāprajñāpāramitā-sāstra*].” *Journal of Indian and Buddhist studies* 125: 211–214.
- Nishijima, Gudo Wafu 1992. *Understanding the Shobogenzo*. Woods Hole, MA: Windbell Publications. [Online elérhetőség: <http://www.thezensite.com/zenwritings/understandingShobogenzo.pdf>, utoljára megtekintve: 2014. dec.]
- Nishio Katsuhiko 西尾 勝彦 2004. „Senpuku-ji bon no *Shōbōgenzō kikigakishō* no shomondai 泉福寺本の『正法眼蔵聞書抄』の諸問題 [A *Shōbōgenzō kikigakishō* Senpuku-ji kéziratának problematikái].” *Journal of Indian and Buddhist studies* 52/2: 545–548.
- Nishiyama, Kosen – Stevens, John (trans.) 1975. *Shōbōgenzō: the Eye and Treasury of the True Law*. Vol. 1. Tokyo: Nakayama Shobo.
- ‘*Shōbōgenzō*’ shuppan no ashiato 『正法眼蔵』出版の足跡 [A *Shōbōgenzō* kiadásának lenyomatai]. 2009. Tōkyō: The Museum of Zen Culture and History.
- Soothill, W.E. – Hodous, L. 2010. *A Dictionary of Chinese Buddhist Terms*. Taipei: Dharma Drum Buddhist College.
- Szabó Balázs 2013. „A buddhizmus Japánban.” In: Szilágyi Zsolt – Hidas Gergely (eds.) *Buddhizmus*. Budapest: L’Harmattan Kiadó, 207–226.
- Tsugunari Kubo – Akira Yuyama (trans.) 2007. *The Lotus Sutra (Taishō Volume 9, Number 262)*. Berkeley: Numata Center for Buddhist Translation and Research.

- Tsunoda Tairyū 角田 泰隆 2007. „*Shōbōgenzō Genjōkōan*-kan bōtō no issetsu no kaishaku 『正法眼藏』 「現成公案」 卷冒頭の一節の解釈 [A *Shōbōgenzō Genjōkōan* kötét kezdeti sorainak interpretációja].” *Journal of Indian and Buddhist studies* 56/1: 80–86.
- Waddell, Norman – Abe Masao 2002. „Manifesting Suchness.” In: Norman Waddell – Masao Abe (trans.) *The Heart of Dōgen’s Shōbōgenzō*. Albany, NY: State University of New York Press, 39–45.

Vörös Erika

Benzaiten istennő alakjának szimbolikája a 14. századi *Keiran shūyōshū* alapján

Benzaiten 弁財天 az egyik legősibb indiai istennő, Sarasvatī alakjára vezethető vissza, amely a buddhizmus közvetítésével, Kínán keresztül került be Japánba.¹ A helyi hitvilág és az újonnan érkező vallás kölcsönhatásának hatására alakja hamarosan önálló fejlődésnek indult az országban, amely folyamat a Kamakura-kort (1185–1333) követően teljesedett ki. Az általában a „hét szerencseisten” (*shichi fukujin* 七福神) egyikeként ismert Benzaiten az ezoterikus buddhizmusban mélyebb értelmezést is nyert, ami számos írásban tetten érhető.

Ezek közé tartozik a *Keiran shūyōshū* 溪嵐拾葉集, a tendai 天台 irányzat 14. századi, enciklopédikus jellegű szövege, amely több fejezeten keresztül foglalkozik az istennő alakjának értelmezésével. A *Keiran shūyōshū* a japán középkor vallásos elképzeléseire jellemző szinkretikus világkép uralja. Kölcsönös megfeleltetéseken alapuló világa komplex rendszert alkot, amely jóval összetettebb annál, mint hogy teljes bemutatására a jelen írás keretében vállalkozhatnánk. A Benzaitennel foglalkozó fejezetek mégis jó példával szolgálnak arra, hogy miként változik és értelmeződik újra egy istenalak a különböző kultúrák, illetve vallásos rendszerek találkozásának hatására.

Mielőtt rátérnénk a mű vizsgálatára, érdemes áttekinteni Benzaiten Japánba kerülésének, valamint alakváltozásainak történetét.

Sarasvatī

Sarasvatī eredetileg a Himalájából eredő, azonos nevű folyót személyesítette meg, amely különböző tektonikus mozgások következtében egy bizonyos korban eltűnt a föld felszínéről, a közhiedelem szerint azonban továbbra is folyik a föld alatt. Alakjához a hívők sikerességért, élelemért, jólétért, valamint kreativitásban megnyilvánuló termékenységért, azaz inspirációért imádkoztak. Az utóbbinak

¹ Az istennő nevének egy másik írásmódja is ismert Japánban (弁才天). A kettő közötti különbségre a tanulmány egy későbbi része ad választ.

köszönhetően válhatott az istennő a tudományok és művészetek pártfogójává, amely később első számú feladatköre lett. Emellett, részben talán a folyó áramlásához társult képzetek miatt, Sarasvatīt a beszéd istennőjével, Vāc-csal is azonosították.² Lótusztrónon ülő, gyönyörű nőként ábrázolják. Kettő vagy négy karja lehet, amelyekben a tiszta tudást vagy a *Védákat* szimbolizáló könyvet, a spiritualitás erejét jelző kristályolvasót, valamint a tudás kifejeződését szimbolizáló indiai lantot, *vīnát* tart.

Sarasvatī alakját számos más indiai istenséggel együtt a buddhizmus is beemelte a védelmezői közé. A legfontosabb szöveg, amelyben alakja megjelenik, az *Aranyfény-szútra* (*Suvarṇaprabhāsottama-sūtra*, japán: *Konkōmyō-saishō-kyō* 金光明最勝王經 vagy *Konkōmyō-kyō* 金光明經), egy i. sz. 4. századból származó *mahāyāna* szútra, amelyben már megfigyelhetők az ezoterikus buddhizmus bizonyos jellegzetességei. Ide sorolható többek között az égtájórző *lokapālák* (*shitennō* 四天王), valamint a hindu istennők – Sarasvatīn kívül a szerencseistennő Lakṣmī és a földistennő Ḍṛdha – varázsigéikkel (*dhāraṇī*) együtt történő szerepeltetése.³

A szútra elsődleges témája az állam védelme. Fejezetei a *lokapālák* és más istenségek védelmét ígérik azoknak az uralkodóknak, akik a buddhizmust támogatják. Emellett a mű a népszerű hindu istennők – valamint az általuk ígért különböző természetű jótétemények – révén nemcsak az uralkodókhoz, de különböző egyéb rétegekhez is szólni kíván. A buddhizmus köznép körében való elterjedésével ugyanis elsősorban a hinduizmusból beemelt istenségek vagy *devák* feladatköre volt az, hogy megfeleljenek az egyszerű emberek világiasabb természetű elvárásainak.⁴

A Sarasvatīról elnevezett fejezetben (*Sarasvatī-parivarta*) az istennő megfogadja Buddhának, hogy a Tan és a szútra fenntartásának érdekében ékesszólással, jó memóriával és bölcsességgel áldja meg azokat, akik a szútrát hirdetik, hallgatóságát pedig bölcsességgel, kreativitással, valamint a különböző művészetekben és mesterségekben való jártassággal ruházza fel. Ezt követően elmagyarázza egy rituális fürdő végrehajtását, amely által elérhető a tökéletes megvilágosodás.⁵

² Ludvik 2007a: 15–16, Ludvik 2007b: 97–115.

³ Kanaoka 2001: 26–30.

⁴ Suzuki 2008: 1178–1186.

⁵ A Taishō kiadású buddhista kánon három kínai változatát rögzíti az *Aranyfény-szútrának*, különböző szanszkrit eredetiknek megfelelően: Dharmakṣema (CBETA, T16, no. 663), Baogui 寶貴 (T. 16, 664) és Yijing 義淨 fordítása (CBETA, T16, no. 665).

Szerepe tehát hasonló, mint a *Védák*ban, ezúttal a Tan hirdetéséhez szükséges ékesszólásra és bölcsességre vonatkoztatva. Habár az általa ígért segítség világi elemeket is tartalmaz, a világi jellegű jótétemények, amelyeket a szútra hallása okoz, mind a Buddha megvilágosodásából erednek. Ez foglaltatik benne a szútrában, amelyen keresztül az ki tudja fejteni áldásos tevékenységét. A világi és transzcendentális célok tehát nem zárják ki egymást, a buddhizmus végső célja, a megvilágosodás az érző lények jólétével is összefüggésben áll.⁶

Sarasvatī alakváltozásai Japánban

Sarasvatī alakja kínai közvetítéssel, a 7–8. században került be Japánba. Alakját elsősorban az *Aranyfény-szútrán* keresztül ismerték meg, amely az állam védelmére irányuló témája miatt hamarosan az egyik legfontosabb szútra lett az országban. Az istennő nevét Biancaitianként 辯才天, az „ékesszólás istennőjeként” fordították kínaira, amelynek mintájára Japánban a Benzaiten 弁才天 megnevezés terjedt el.

A szútra Yijing 義淨 (635–713) nevéhez fűződő fordításában az istennő nyolckarú formában jelenik meg. A kezeiben tartott eszközök: az intenzív koncentrációt jelképező íj és nyíl, a tudatlanságot elvágó kard, a vágy, a viszolygás és a tudatlanság feletti győzedelmeskedést szimbolizáló háromágú szigony, a megvilágosodás útjában álló akadályokat elhárító szekerce, a tudat szilárdságát jelképező *vajra* (gyémántjogar), a tankerék, valamint a kószáló gondolatokat megkötő lasszó.⁷ A japán ábrázolások elsősorban ezt a leírást vették alapul, ám a shingon 真言 irányzat szövegei, valamint az Anyaméh-világ mandala alapján elterjedt az istennő japán lantot vagy *biwát* 琵琶 tartó, kétkarú formája (*Myōon-ten* 妙音天) is, amely jobban megfelelt az eredeti hindu ábrázolásoknak.⁸

A Kamakura-kortól (1185–1333) hirtelen ugrásszerűen megnőtt a Benzaiten-ábrázolások száma. Ez volt az az időszak, amikor az ezoterikus buddhizmusnak köszönhetően a *honji-suijaku* 本地垂迹 elmélet széles körben elterjedt Japánban.⁹ Ennek a folyamatnak a részeként a buddhákat és bódhiszattvákat, valamint azok

⁶ Suzuki 2010: 1108–1109.

⁷ CBETA, T16, no. 665, p. 434, b27–c10.

⁸ Ludvik 2007: 19.

⁹ A tendai irányzathoz köthető elképzelés, amely szerint a buddhákat a lények megmentésének érdekében különböző alakokat öltve – így Japánban *kamikként* – jelennek meg a világban. A buddha a valódi lényeg (*honji* 本地), a vele azonosított *kami* pedig annak csak adott időben, adott helyen működő megnyilvánulási formája (*suijaku* 垂迹).

kísérőit, a hindu eredetű *devákat* is megfeleltették különböző őshonos istenségeknek (*kami* 神). Folyóisten eredete miatt Benzaitent a helyi vízisteneknek feleltették meg, ezért szentélyei kivétel nélkül folyók, tavak vagy a tenger közelében fekvő területekre épültek. Ezek a helyek régtől fogva kultikus jelentőséggel bírtak: vízzel és hegygel összefüggő természetistenek lakhelyei voltak, amelyeket könnyen azonosíthattak a folyóistennő Benzaitennel.

Mivel a vízzel és hegygel összefüggésben álló istenek Japánban többnyire kígyó vagy sárkány alakját vették fel, hamarosan Benzaiten ábrázolásaiban is megjelent ezeknek a lényeknek a motívuma. Ez a folyamat akkor érte el végpontját, amikor a tendai 天台 irányzat az istennő alakját összekapcsolta a kígyó alakú vízistenek képviselőjének tekinthető Uga-jinnal, vagy Uka-no-kamival 宇賀神.

Az Uga-jin nevű istenség eredete a mai napig homályos. A gabona, valamint a termékenység és bőség *kamijaként* tisztelt istenséget kígyó alakban, általában öregember fejjel ábrázolják. Nevét a *Japán nyelvi nagyszótár* az *uke* 食, „élelem” kifejezésre vezeti vissza, a név valódi eredete azonban egyelőre még nem tisztázott teljes mértékben.¹⁰ Többnyire a krónikában megjelenő Uka-no-mitama nevű gabonaistenre vezetik vissza, Benzaiten alakjától függetlenül azonban nem szerepel írásos forrásban, ezért valószínűleg helyi, vagy több gabonaisten összeolvadásából létrejött istenség lehet, amely a víz és termékenység jelképeként került bele Benzaiten ábrázolásába.¹¹

Az őshonos istenek mellett a buddhizmus elképzelései is fontos szerepet játszottak abban, hogy a kígyó-szimbolika megjelent a Benzaiten-ábrázolásokban. Benzaiten alakját ugyanis a *nāgák*kal, az indiai hitvilág vizeket őrző, kígyószerű lényeivel is összefüggésbe hozták, amelyeket a buddhizmus tanvédő istenségként emelt be a rendszerébe. Az azonosítás egyik alapja a kígyószerű lények vízzel való kapcsolata lehetett, a másik pedig a bőség vagy jólét motívuma, amely ezekhez az alakokhoz kapcsolódott. A hagyomány szerint ugyanis a *nāgák* virágzást és jólétet hozhatnak a felügyeletük alá tartozó területekre, emellett birtokukban található a „kívánságteljesítő drágakő” vagy *cintāmaṇi* (japánul: *nyoi hōju* 如意宝珠), amely a Benzaiten ábrázolások egyik leggyakoribb motívumává vált Japánban.

Mindezek hatására az *Aranyfény-szútrában* leírt, nyolckarú forma a 13. századra a kígyóval együtt ábrázolt Uga-Benzaitenné 宇賀弁財天 változott. Ez az ábrázolás azokon az apokrif szövegeken alapul, amelyeket „Benten három szútrájának”

¹⁰ *Nihon kokugo daijiten* 日本国語大辞典 I. 1972: „Uga-jin” szócikk.

¹¹ Getty 1941.

(*Benten sanbukyō* 弁天三部經) is neveznek. A *szútrák* a Kamakura-kor elején íródtak Japánban, és olyan gyakorlatokat tartalmaznak, amelyek révén Benzaiten segítségével rövid idő alatt boldogsághoz juttató érdemek szerezhetőek.¹²

A szövegekben az istennő nyolckarú formában jelenik meg, amelyekben a baloldalon lándzsát, drágakő kereket, drágakő íjat és „kívánságteljesítő drágakövet” tart, a jobb oldalon pedig kardot, botot, kulcsot és drágakő nyilat. Az *Aranyfény-szútrában* szereplő balta, *vajra* és lasszó tehát lecserélődött botra, kívánságteljesítő drágakőre és kulcsra. Ezek által az attribútumok által Benzaiten jóléttel való kapcsolata került hangsúlyozásra. A fején található *shintō* kapu (*torii* 鳥居) mögött emberarcú fehér kígyó alakjában jelenik meg Uga-jin. Egyes ábrázolásokon nemcsak a kíséretében jelenik meg a kígyó, de az istennő maga is kígyó alakot ölt. Ide sorolhatóak a Tenkawa Benzaiten mandala 天川弁財天曼荼羅 néven ismert szentképek, amelyeken az istennő maga is kígyó alakban jelenik meg.¹³ A szöveges források közül említést érdemel többek között az Enoshima Engi, ez a Kōkei 皇慶 (997?-1049) Tendai szerzetesnek tulajdonított, 1047-ben keletkezett mű, amelyben Benzaiten a Munetsuchi 無熱池 (Anavatapta) nevű *nāga*-király harmadik lányaként jelenik meg.¹⁴

Ahogy az ábrázolásokból is kitűnik, az *Aranyfény-szútrában* még a bölcsesség istennőjeként megjelenő Benzaiten szerepköre lassan megváltozott. A termékenység szimbolizáló kígyóval, valamint a „kívánságteljesítő drágakövet” őrző *nāgákkal* való kapcsolatának köszönhetően a bőség és jólét istennője lett. Amikor a Muromachi-korban 室町 (1392–1573) kialakult a „hét szerencseisten” koncepciója, az alakok közé Benzaitent is beemelték, aminek köszönhetően

¹² A három szöveg a következő: *Bussetsu saishō gokoku Ugaya tontoku nyoi hōju daranikyō* 仏説最勝護国宇賀耶頓得如意宝珠陀羅尼經 (A Buddha által tanított dhāraṇī szútra az ország leghatékonyabb védelméről, Ugaya azonnal hozzáférhető, kívánságteljesítő drágaköve által); *Bussetsu sokushin hin den fukutoku enman Uga shinshō bosatsu byakuja jigen sannichi jōjūkyō* 仏説即身貧軫福德円満宇賀神將菩薩白蛇示現三日成就經 (A Buddha által tanított szútra arról, hogyan változtassuk a szegénységet háromnap alatt tökéletes boldogsággá jelen életünkben, az isteni hadvezér és bódhiszattva, Uga fehér kígyóként való megjelenése által); *Bussetsu Ugajinnō fukutoku enman daranikyō* 仏説宇賀神王福德円満陀羅尼經 (A Buddha által tanított dhāraṇī szútra a tökéletes boldogság Uga-jin király általi eléréséről).

¹³ Jelenleg négy példány ismert, amelyeket a következő helyeken őriznek: két példányt a Nara-tartománybeli Sakurai-városban 桜井 található Hase-dera Nōman-in templomában 長谷寺能満院 (Az egyik Rinzen 琳賢 alkotása 1546-ból, a másik egy Takuma Hōgannak 詫間法眼 tulajdonított példány a Muromachi-korból); egy példányt a Shiga-tartománybeli Ōtsu-városban 大津 található Ishiyama-derában 石山寺, egy másik Muromachi-kori példányt pedig a Kōya-hegyi Shinnō-inben 高野山親王院 (Nakajima 2009: 128–138).

¹⁴ Érdekes összecsengés, hogy az eredeti Szaraszvati-folyó a Himalájában eredt, azon a helyen, ahol az Anavatapta-tóval azonosított Manaszarovár-tó is található. A hagyomány szerint a tóból négy mitikus folyó ered, amelyek az egész emberi világot ellátják vízzel.

a nevében is változás ment végbe: a „képességet, tehetséget” jelentő *zai* 才 írásjegyét az azonos olvasatú, „vagyon” jelentő írásjegy 財 váltotta fel.

Benzaiten kultuszában azonban nemcsak az evilági célok kerültek előtérbe, tisztelete ugyanis szoros kapcsolatban állt az ezoterikus buddhizmussal. Mind a shingon, mind a tendai irányzat hegyre helyezte a központját, így különösen fontos volt számukra, hogy a vízellátást biztosító vízisteneket, köztük Benzaitent is, irányzatuk védelmezőiként beemeljék a panteonjukba. Az istennő alakjához ezoterikus értelmezés is kapcsolódott, amely a buddhizmus szempontjából magyarázta annak ikonográfiai jellegzetességeit, tiszteleti helyeit és szerepkörét. Ebben az ezoterikus értelmezésben kiemelt szerepet játszott a kettősségek – az anyagi és a transzcendens világ, vagy a végső valóság és a konvencionális igazság kettőssége – mögött rejlő egység gondolata, amely leginkább a kígyóval ábrázolt Uga-Benzaiten alak értelmezésében érhető tetten.

A Keiran shūyōshū

Az egyik mű, amely részletesen foglalkozik a témával, az 1348-ra datált *Keiran shūyōshū* 溪嵐拾葉集 (*Viharos hegyi patakokban gyűjtött levelek gyűjteménye*), amely a *Taishō shinshū daizōkyō* 大正新脩大藏經 76. kötetében található 2410-es számmal. Az enciklopédikus jellegű művet a tendai szerzetes, Kōshū 光宗 (Más olvasattal: Kōjū, 1276–1350) nevéhez kötik, aki 1311 és 1347 között jegyezte le művét. Eredetileg 300 részből (*kan* 卷) állt, amelyből 113 maradt fenn máig. Elsősorban a tendai irányzat kultikus gyakorlatait, tanításait és filozófiáját tartalmazza, de a buddhista tanítások mellett számos egyéb témát is érint, például a politika, orvoslás, költészet, harci stratégia, földművelés vagy az asztronómia területeit. A műben erősen érezhető a *shinbutsu shūgō* 神仏習合, azaz a buddhák és az őshonos japán istenségek összeegyeztetésének a hatása, amely a középkori vallásos gondolkodás fő áramlatának tekinthető, és amely a tendai irányzathoz kötődő *honji-suijaku* elméletben teljesedett ki.

Benzaitenhez két fejezet kapcsolódik: a *Benzaiten hiketsu* 辨財天秘訣 („Benzaiten tiszteletének titkos módszerei”),¹⁵ amely az istenalak szimbolikus jelentésének értelmezésével és kultikus gyakorlataival foglalkozik, valamint a *Benzaiten engi* 辨財天縁起 („Benzaiten karmikus eredettörténetei”), amely a

¹⁵ SAT, T76, no. 2410, p. 619, c02 – p. 624, c01.

főbb tiszteleti helyeket tárgyalja.¹⁶ A jelen tanulmány a *Benzaiten hiketsu* című fejezet alapján tekinti át a kettősségek meghaladásának gondolatára vonatkozó legfontosabb megállapításokat.

Benzaiten mint a nem-kettősség megtestesítője a *Keiran shūyōshū* szimbolikájában

A *Benzaiten hiketsu Honji no koto* 本地事 („A *honji* alakokról”)¹⁷ című alfejezetében a következő magyarázatot találjuk a Benzaitennel összefüggésbe hozott Uga-jin istenség nevére vonatkozóan:

(...) Továbbá Sange daishi¹⁸ magyarázata úgy szól: [Benzaiten] Ég és Föld összefüggéseinek varázslatos gyermeke. Ezért Ég és Föld, valamint a *yin* és a *yang* erő a valóság végső elve és a megismerés nem-kettősségéből [egységéből] hozza létre Uga-jin testét. Ez az Uga-Benzaiten érdeme. A titkos tanítás ezért úgy szól: „Az *u* [szótag] az Ég. Az Ég játssza az apa szerepét. [Ez a] Gyémánt [Világ]. A *ga* [szótag] a Föld. A Föld játssza az anya szerepét. [Ez az] Anyaméh [Világ]. A *jin* [szótag] az Ember. Ennek lényege¹⁹ a nem-kettősség. Ez a *Susiddhi* [világát] jelöli. Együtt Eget, Földet és Embert, e hármat Uga-jin királynak nevezzük.

或又山家大師御釋云。天地經緯ノ靈童也 云々 仍天地陰陽以理智不二ヲ爲宇賀神ノ體ト也。是ハ宇賀辨才ノ徳也。故祕決云。宇ハ者天也。以天爲父 金剛 賀ハ者地也。以地爲母 胎藏 神者人也。以不二爲體。 蘇悉地意也 兼タルヲ天地人ノ三際ヲ名字賀神王ト也。²⁰

¹⁶ SAT, T76, no. 2410, 624, c03 – p. 628, c07. Az *engi* műfajmegjelölés, amely templomok és *shintō* szentélyek eredetét, különleges jelentőségét magyarázza a *shinbutsu shūgō* elve alapján.

¹⁷ A *honji* megnevezés azokra a buddhákra vagy bódhiszattvákra utal, amelyek Benzaiten alakját mint ideiglenes megnyilvánulást (*suijaku* 垂迹) öltik magukra, hogy a lényeket a nekik legmegfelelőbb formában segíthessék. Habár Benzaiten a buddhizmussal került Japánba, mint hinduizmusból beemelt tanvédő istenséget *suijaku* formaként értelmezték, egyszóval a *shintō* istenségekkel azonos kategóriába sorolták. Talán ezért is lehet, hogy tiszteleti helyei elnevezésükben is kivétel nélkül *shintō* szentélyek (*jinja* 神社), nem pedig buddhista templomok.

¹⁸ Saichō 最澄 (767–822), a tendai irányzat megalapítója.

¹⁹ Szó szerint: a formája, teste. Mivel ez esetben nem kizárólag az ember fizikai testéről van szó, hanem a szöveg a fizikai és a transzcendens sík kettősségének feloldódását látja a *Susiddhi* világgal azonosított emberben, a „lényeg” szót használtam a fordításban.

²⁰ SAT, T76, no. 2410, p. 620, a26–b02.

A valóság végső elve (*ri* 理) és a megismerő tudatosság (*chi* 智) értelmezhető az alany és tárgy kettősségeként, amely a végső valóság szintjén feloldódik. A *rit* a világot alkotó hat elemmel (föld, víz, tűz, levegő, tér és tudatosság), a *chit* pedig a hatodik elemmel, a tudatossággal hozzák összefüggésbe. A kettő nem áll szemben egymással, hanem egymástól függ, és kölcsönösen feltételezi egymást.

Az ezoterikus buddhizmus központi elképzelése a nem-kettősség (*funi* 不二) fogalma, azaz a relatív és végső igazság lényegi azonossága, amely az ezoterikus iskolák rituáléi során használt Két Világ mandalában (*ryōkai mandara* 兩界曼荼羅) is visszatükröződik. A Gyémántvilág mandala (*kongōkai mandara* 金剛界曼荼羅; szanszkrit: *vajradhātu-maṇḍala*) a végső igazság elpusztíthatatlanságának jelképe. Dainichi buddha 大日如来 (Mahāvairocana) bölcsességét szimbolizálja, akinek a megvilágosodása olyan szilárd és minden szenvedést összetörő, akár a gyémánt. Az Anyaméhvilág mandala (*taizōkai mandara* 胎藏界曼荼羅; szanszkrit: *garbhadhātu-maṇḍala*) ennek a relatív, anyagi világban való működését, Dainichi együttérzését fejezi ki: az összes buddha és bódhiszattva belőle jelenik meg, hogy a lényeket a megvilágosodás felé vezesse, hasonlóan ahhoz, ahogy az anyaméh táplálja, neveli a magzatot, és mindent magába foglal. E két ellentét egyesüléséből épül fel a világ, a valóság teljessége, amelyet a transzcendens buddha, Dainichi szimbolizál. A két mandalában tehát a végső és relatív igazság, a transzcendens és anyagi világ azonossága fejeződik ki, amelyet a *ri* és *chi* fogalompárnak is megfeleltettek: a *ri* az Anyaméh világgal, a *chi* pedig a Gyémánt világgal áll összefüggésben.

A tendai irányzatban a kettősségek feloldása a hármasságok (*sanbu* 三部) bevezetése révén ment végbe, ami több ponton is visszaköszön a filozófiájában. Ide sorolható többek között a Hármasság (japán: *sandai* 三諦) tanítása is, amely szerint a végső valóságnak megfelelő „Üresség Igazsága” (*kūtai* 空諦), a konvencionális valóságnak megfelelő „Látszólagos Igazság” (*ketai* 假諦), valamint a kettő elválaszthatatlanságát kifejező „Közép Igazsága” (*chūtai* 中諦) között nem áll fenn sem időbeli, sem hierarchikus viszony. A három mindig tökéletesen áthatja, és kölcsönösen magában foglalja egymást. A mandalákra vonatkoztatva a hármasságok szerepe úgy mutatkozott meg, hogy a Gyémánt és Anyaméh világ mellé a kettő egységének birodalmát is beemelték (*Susiddhi*, „tökéletes megvalósítás”, japánul: *Soshitsuji* 蘇悉地).²¹

²¹ Ez a három megfelel a három *tendai* átadási hagyománynak, vagy beavatásnak: Gyémánt Világ, Anyaméh Világ és Soshitsuji.

A szöveg Ugajin nevének három szótagját megfelelteti a két mandalának, valamint az egységüket jelképező Susiddhi birodalmának. A leírás érdekessége, hogy a kínai filozófia fogalmait is beemeli a rendszerbe. A *yin* és *yang* egymást kiegészítő működését párosítja a kettőségek mögött rejlő végső egység buddhista gondolatával, a tendai irányzat filozófiájában jelentős szerepet játszó hármasságok sorát pedig kiegészíti az Ég-Föld-Ember hármassággal. Ezeken a képzettársításokon keresztül a szöveg az univerzum teljességét sűríti az istenség nevébe. A szimbolika folytatódik az alak ikonográfiai jellegzetességeinek tárgyalása során is:

Amikor ennek *suijaku* formájáról beszélünk, fehér kígyó alakban jelenik meg. A kígyótest a három méreg²² szélsőséges felhalmozódásának formája, ezért magában foglalja a három kedvezőtlen ösvényt.²³ A fehér szín a tiszta jót fejezi ki, ezért magában foglalja a három kedvező ösvényt.²⁴ A fentiek alapján a fehér kígyótest mind a hat világot magában rejti. Továbbá, ez a tiszteletreméltó alak jobb kezében a bölcsesség kardját fogja. Minden *dharma* (lételem) elműlik, ezért ez az üresség-szemlélet két kocsijának (a *śrāvakák* és *pratyekabuddhák*) világa. Bal kezében a kívánságteljesítő drágakövet tartja. Minden *dharma* sárkányszülött,²⁵ ezért ez a konvencionális igazság bódhiszattva világa. A feje tetején található egy öregember alakja. Ez a buddhaság gyümölcsének felmerülése, ezért a középút buddha-gyümölcsének Tan-kapuja. A fentiek alapján ennek [az alaknak] a megjelenése teljesen magában foglal százezer világot.

サレハ其垂迹ヲ云時。以白蛇爲體。蛇身是三毒極盛ノ體ナル故ニ。三惡道ノ攝ル也。白色ナルハ表スルカ白善。故ニ。三善道ヲ攝ル也。已上以テ白色ノ蛇體ヲ六法界ヲ攝盡ル也。云々 次此尊ノ右ノ手ニ持智劍ヲ。萬法亡泯ノ故ニ。空觀ノ二乘界也。左手持如意寶珠ヲ。萬法龍生ノ故ニ。假諦ノ菩薩界也。頂上ニ有老翁形。是佛果ノ昇出ノ故ニ。中道ノ佛果ノ法門也。已上以テ此形貌ヲ十萬界ヲ窮盡ル也。²⁶

²² A sóvárgás, ellenszenv és tudatlanság, azaz a létesülést és szenvedést generáló három gyökérok.

²³ Az újjászületések három legkedvezőtlenebb módja: pokollakó lények, éhező szellemek és állatok.

²⁴ Az emberek, az *asurák* (hadakozó istenek, félistenek) és az istenek világa.

²⁵ Ez a kijelentés a későbbiekben talán érthetővé válik a *Keiran shūyōshū* szimbolikájának ismeretében, amely a sárkányban vagy kígyóban az eredendő megvilágosodás szimbólumát látta.

²⁶ SAT, T76, no. 2410, p. 620, b17–b25.

A szövegrészlet az istenség megjelenésének elemeit felelteti meg a buddhizmus tíz világának. Alakja egyszerre tartalmazza a kedvező és kedvezőtlen létformákat: a létforgatag (*samsāra*) világait Uga-jin kígyótestével hozza összefüggésbe, a magasabb létformákat pedig a Benzaiten kezeiben tartott attribútumokkal, valamint a feje tetején található kígyóalak öregember-fejével. Láthatjuk, hogy maga az istenalak szimbolikusan valamennyi létformát és világot magában foglalja. A kígyó formát a létesülést és szenvedést generáló három gyökérok megtestesítőjeként azonosítja, azaz a világhoz kötöttség legszélsőségesebb és legnegatívabb formájában nyilvánul meg benne. Az, hogy ez a kígyótest „fehér”, a *samsārāban* létezés kedvezőbb aspektusait képviseli, ám a kígyóalak még így is a létforgatagba merülés, a világhoz kötöttség megtestesülése.

A *Benzaiten hiketsu* fejezet különlegessége, hogy a buddhista kozmológia alapján elképzelt univerzumot az emberi testtel és pszichével is analógiába állítja, amely rendszerben Benzaitennek is meghatározott helye van. Erről részletesen a *Shōjin Benzai no koto* 生身辨財事, azaz a „Benzaiten a fizikai testben” című alfejezetben olvashatunk:

Először is arról, hogy a sárkányistenség a tenger legmélyén él: Általánosan elmondható, hogy a sárkány teste²⁷ a három mérge végső kibontakozásának formája. A születés-halál körforgásába merülés eredendő forrása. Ezért lakik a tenger legmélyén. Továbbá, a világban tartózkodás igaz tanításában [mindez] ilyen kifejeződést nyer: A mi „víz-kerekünkben” található a tüdő szerve.²⁸ Abban arany színű víz van. Ebben egy három *sun*²⁹ hosszúságú kígyó lakozik. Ez a mi hatodik tudatosságunk királya. A tüdő az, ahol a nyugati irány Csodálatos Megfigyelő Bölcsessége³⁰ lakozik. A Csodálatos Megfigyelő Bölcsesség a hatodik tudatosság, a helytelen és helyes megkülönböztetésének tudatossága [átalakított formában]. Egyszóval nem más, mint az igaz-hamis [kategóriáiban való] gondolkodásunk megvilágosodott formája. [Szanszkrit] mag-szótagja (*bīja*)³¹ a *hūṃ*. Ez nem más, mint Benzaiten mag-szótagja.

²⁷ *Eshin* 依身: a test mint az érzékszervek alapja, fizikai test.

²⁸ *Suirin* 水輪, szanszkrit *jala-maṇḍala*: a buddhista kozmológia szerint a világ kialakulásának folyamatában létrejövő, a világot hordozó négy „kerék”, vagy „korong” (tér, szél, víz, fém/arany) közül a harmadik. Itt a mikrokozmoszként megközelített testben jelöli a vízzel összefüggésbe hozott területeket.

²⁹ A kínai eredetű mértékegység (*cun* 寸) kb. 3 cm.

³⁰ *Myōkanzatchi* 妙觀察智, szanszkrit: *pratyavekṣā-jñāna*.

³¹ Japán: *shuji* 種子. A *Siddham* írás betűivel leírt szanszkrit szótagok, amelyek spirituális tartalmakat

Egyszóval a mi nem-alkotott, eredendő megvilágosodásunk³² kezdetektől meglévő egésze kígyó alakú.”

先龍神ハ居大海最底ニ事ハ。凡龍畜ノ依身ハ三毒極成ノ體。生死沈沒ノ本源也。故ニ大海ノ最底ニ居住ス 又能居ノ正法ニモ有此表示。我等カ水輪ノ中ニ有肺ノ藏。其中ニ有金色ノ水。其中ニ三寸ノ蛇在之。我等カ第六ノ心王也。肺ノ藏ハ西方ノ妙觀察智ノ所在也。妙觀察智ハ第六識邪正分別識也。即是我等是非思量ノ覺體也。其種子ヲ云ハ⁵字也。此字即辨才天ノ種子也。所詮我等カ無作本覺ノ本有全體ハ蛇形也。³³

Az ezoterikus buddhizmus gyakorlata a test, a beszéd és a tudat hármasságának elsősorban szimbolikus gyakorlatok által végbevitt átalakítására irányul oly módon, hogy az kiváltsa a buddhává válás állapotát. A gyakorlat középpontjában a tudat áll, amelyben a testi szinten a *mudrāk*, a beszéd szintjén a *mantrāk*, a tudat szintjén pedig a mandalák segítségével történő vizualizáció révén felkelthető a megvilágosodás magja, a *bodhicitta*. Ez a folyamat visszahat a testre is, azaz az ezoterikus buddhizmus elképzelése szerint a gyakorló már ebben a fizikai testében elérheti a buddhaságot (japán: *sokushin jōbutsu* 即身成仏). A *Keiran shūyōshū* leírásában az emberi test mint mikrokozmosz a mandalaként elképzelt univerzum leképeződése. A buddhista kozmológiában a világ egyik alapját képező „víz-kerék” a tüdő területének felel meg, amely az elemek közül a vízzel áll összefüggésben. A *nāgāk* vízi lények, ebből következik a gondolat, hogy a testben található vizes régiókban is él egy kígyó, amely mentális szinten a hatodik tudatosságnak felel meg.

A *yogācāra* filozófia a tudatosság nyolc szintjét különbözteti meg. Az első öt az egyes érzékszervekhez kötődik. A hatodik tudatosság, a *mano vijñāna* (japán: *ishiki* 意識) mint hatodik érzék a bejövő információkat rendszerezve ítéleteket alkot. A hetedik tudatosság az ego kialakulásáért felelős *manas* (japán: *mana-shiki* 末那識), végül a nyolcadik az *ālaya vijñāna* (japán: *araya-shiki* 阿頼耶識), vagy „tárház-tudatosság”, amely a karmikus tapasztalatok alapjaként szolgáló magokat hordozza. A tudat megtisztításával ez a nyolc tudatosság átalakítható a négy bölcsességgé (*catvāri jñānāni*; japán: *shichi* 四智), amelyet az ezoterikus

hordoznak.

³² *Hongaku* 本覺: „eredendő megvilágosodás”. A *tendai* filozófiája szerint minden tapasztalati jelenség, legyen az jó vagy rossz, ennek a megnyilvánulása.

³³ SAT, T76, no. 2410, p. 623, b01–b10.

buddhizmus kiegészített egy ötödik bölcsességgel, hogy egyenként megfeleltethesse őket a mandalákon ábrázolt öt bölcsesség-buddhának.³⁴

Ebben a rendszerben a hatodik tudatosság felel a megkülönböztetésekért, egyszóval ez képezi az elhomályosult, kettősségekben való gondolkodás forrását. A szöveg a kígyóval szimbolizálja a tudatnak ezt a potenciális veszélyt hordozó aspektusát. Ez a tudatosság ugyanakkor megfelelő módszerekkel a Csodálatos Megfigyelő Bölcsességgé (*myōkanzatchi* 妙觀察智) alakítható, amely látni képes minden lény és jelenség általános és egyéni jellegzetességeit. Ezt a víz elemével, a nyugati iránnyal, valamint Amitābha buddhával hozzák összefüggésbe.

A *nāga* a buddhizmusban eredendően ambivalens természettel bír: számos történet tanúskodik arról, hogy a hinduizmus sokszor zabolázatlan természettel bíró istenségeit a Tan ereje állítja a buddhizmus szolgálatába, aminek köszönhetően a későbbiekben a *nāgák* a Buddha megvilágosodásának erejét hordozó ereklyék vagy tanítások őrzőjeként jelennek meg. Ez alapján az elképzelés alapján az e világhoz kötődést, ragaszkodást szimbolizáló *nāgának* birtokában van a megvilágosodás forrása is.³⁵

Az azonos mag-szótag, valamint a kígyóval való asszociáció miatt jelenik meg a rendszerben Benzaiten alakja. A korábbiakban láttuk, hogy a Benzaiten-szimbolikában nagy jelentősége van a kettősségeknek, illetve azok meghaladásának, hiszen annak megjelenése is tartalmazta az anyagi világ és a buddha-világok, valamint a negatív késztetések és a megvilágosodás jelképeit. Nem különös ezek után, hogy a szöveg a kettősségek kialakulásáért felelős tudatosság transzformációját valamilyen módon Benzaiten alakjához köti, és az istennő vizualizálásával, valamint a vele összefüggésbe hozott szimbólumok használata által teszi lehetővé.

³⁴ Az öt érzék tudatossága *krtyānuṣṭhāna-jñānā*vá alakítható (japán: *jō shosa chi* 成所作智, „a bölcsesség, amely tökéletességre viszi, amit meg kell tenni”, a képesség, hogy az érző lények javára legyünk), amely a levegő eleméhez, az északi irányhoz és Amoghasiddhi buddhához köthető. A *manasból* jön létre a *samatā-jñāna* (japán: *byōdōshō chi* 平等性智, „a megkülönböztetés nélküli természet bölcsessége”, a minden jelenséget egyenlően kezelő bölcsesség), amely a tűz elemével, a déli iránnyal és Ratnasambhavával áll összefüggésben. Az *ālaya-vijñāna* átalakításának eredményeképpen jön létre az *adarśana-jñāna* (japán: *daienyō chi* 大圓鏡智, „hatalmas, tökéletes tükörbölcsesség”, a világ valós természetét torzítás nélkül visszatükröző bölcsesség), amely a föld elemével, a keleti iránnyal és Akṣobhyával hozható összefüggésbe. Az ezoterikus buddhizmus által bevezetett ötödik bölcsesség a *dharmadhātu-prakṛti-jñāna* (japán: *hokkai taishōchi* 法界體性智, „a *dharmakāya* lényegi természetének bölcsessége”, a valóság természetének valós megértése), amelyet a tiszta tudatosságból, az *amala-vijñānából* vezetnek le. Ez Mahāvairocana buddhával, a középpel és a tér elemével áll összefüggésben.

³⁵ Bloss 1973: 43–44. A szerző a Tang-kori kínai zarándok, Xuanzang 玄奘 (i. sz. 602–664) feljegyzéseire hivatkozik.

A gondolat, hogy a kettősségeket magában foglaló Benzaiten révén a potenciális veszélyt jelentő erők jó irányba terelhetőek, nem itt jelenik meg először a műben. A *Honji no koto* fejezet idéz egy történetet, amely a *Bussetsu Ugajinnō fukutoku enman daranikyō* 仏説宇賀神王福德円満陀羅尼經 (*A Buddha által tanított dhāranī szútra a tökéletes boldogság Uga-jin király általi eléréséről*) című apokrif szútrából származik.³⁶ A történet szerint, habár a három világ buddhái az érző lényeket bölcsességgel és jóléttel látják el, a „zabolátlan, vad istenségek” (*kōjin* 荒神) vezetője haragra kel, és három istenséget küld, hogy elrabolják ezeket a jótéteményeket a lényektől. A három istenség a sóvárgás, az éhség-szomjúság, valamint az akadályok istensége, a *kōjinek* feje pedig nem más, mint az eredendő nem-tudás maga. A szöveg szerint az Uga-Benzaiten jobb kezében tartott kard segít elhárítani az akadályokat, a bal kezében tartott kívánságteljesítő drágakő segít megszüntetni az éhséget és szomjúságot, a feje tetején található fehér kígyó pedig segít elúzni a sóvárgás istenségét.³⁷ A *Kōjin* a buddhizmus és a hagyományos japán hitvilág kölcsönhatásának következtében kialakult istenség vagy istenségcsoport. Buddhista értelmezésben azt az erőt szimbolizálja, amelyből minden akadály ered, ez pedig nem más, mint a tudat megvilágosulatlan aspektusa, az eredendő nem-tudás.³⁸ Az *Amoghavajrának* (705–774) tulajdonított apokrif szöveg, a *Bussetsu daikōjin seyo fukutoku enman darani kyō* 仏説大荒神施与福德円満陀羅尼經 (*A Buddha által elmondott tökéletes dhāranī szútra a nagy Kōjin által adományozott jótéteményekről*) szerint ugyanakkor a *Kōjin* nem más, mint a Buddha egyik ideiglenes megjelenési formája, amelyet egyfajta ügyes eszközként (*upāya*) ölt magára, hogy a hitet és a gyakorlás iránti elkötelezettséget felkeltse az emberekben.³⁹ A hétköznapi tapasztalataink szintjén gátló tényezőkként megjelenő jelenségek és érzelmek, amelyeket a *Kōjin* szimbolizál, ugyanarra a forrásra vezethetőek vissza, mint a megvilágosodás, amelyet a Buddha képvisel, ez a forrás pedig nem más, mint a tudat. A szövegek tanúsága szerint a létforgatag szintjén negatív tényezőként megjelenő akadályok átalakítása Benzaiten alakja, valamint *mantrái* révén mehet végbe, amelyek által a buddhák jótéteménye

³⁶ Kanamoto Takuji tanulmánya teljes terjedelmében közli a *sūtrát* (Kanamoto 2002: 91–92).

³⁷ SAT, T76, no. 2410, p. 620, b25–c04.

³⁸ A népi vallásosság szintjén a *Kōjin* a tűzzel, természeti erőkkel vagy az elhunytak lelkével összefüggésbe hozott, ambivalens természetű házi istenség, amely különböző megbékítő rítusok révén tudja kifejezni áldásos tevékenységét. Érdekes adalék, hogy az elsősorban Nyugat-Japánban elterjed istenség a népi színjátékok és rítusok során többnyire kígyó alakban jelenik meg.

³⁹ Kanamoto tanulmánya ezt a szöveget is teljes terjedelmében közli (Kanamoto 2002: 90–91).

és bölcsessége eljuthat a lényekhez, azaz a tudat megvilágosodott aspektusában nyilvánulhat meg.

Úgy tűnik tehát, hogy Benzaiten alakja nemcsak magában foglalja a kettősségeket, valamint az azok mögött álló lényegi egységet, de funkciója éppen a negatív aspektusok legyőzésében, azok átalakításában áll.

A kígyó szimbolikája a *Keiran shūyōshū*ban

Még egy gondolatra érdemes figyelmet fordítani, ez pedig nem más, mint a középkori tendai filozófiában kiteljesedő kígyó-sárkány szimbolika, amely a *Keiran shūyōshū* Benzaitenhez kötődő fejezeteit erőteljesen áthatja. A fent idézet szövegrészlet szerint „nem-alkotott, eredendő megvilágosodásunk kezdetektől meglévő egésze kígyó alakú.”⁴⁰ A mondatban megjelenik egy különös jelentőséggel bíró kifejezés, az „eredendő megvilágosodás” (*hongaku* 本覺), amely a középkori tendai filozófia egyik központi gondolatának tekinthető.⁴¹

Az „eredendő megvilágosodás elmélete” (*hongaku siszō* 本覺思想) szerint a megvilágosodás nemcsak lehetőségként van jelen az érző lényekben, hanem minden lény és minden jelenség már eredendően megvilágosodott. Egész tapasztalati jelenségvilágunk, az élet minden megnyilvánulása, még az elhomályosult gondolatok is, úgy, ahogy vannak, valójában az eredendően megvilágosodott tudat megnyilvánulásai, kifejeződései. Ennek következtében a megvilágosodás megközelíthető, elérhető ezeken a jelenségeken keresztül, akár fizikai testünkben, ebben az életünkben is. A *hongaku* elméletet mindezek miatt az evilág abszolút igenléseként, megerősítéseként értékelik.⁴²

A *Keiran shūyōshū* szövegéből is kiténik, hogy a középkori tendai gondolkodók szemében a kígyó szimbolizálta ezt a mindent magában foglaló potencialitást, amely egyszerre szolgál a jelenségvilág és a végső valóság forrásaként. A szimbolikában nagy szerepet játszott a tendai irányzat központi szövegében, a *Lótusz-szútrában* (*Saddharma Puṇḍarīka sūtra*, japán: *Myōhō renga kyō* 妙法蓮華經)⁴³ megjelenő sárkánykirály lányának alakja. A szútra *Devadatta* fejezetében

⁴⁰ SAT, T76, no. 2410, p. 623, b10.

⁴¹ A tendai irányzatban játszott szerepét mutatja, hogy *tendai hongaku shisō*nak 天台本学思想 is nevezik.

⁴² Az „eredendő megvilágosodásról” lásd Habito 1995, Stone 1995, Sueki 1995, Tamura 1987.

⁴³ SAT, T9, no. 262.

leírt epizód szerint a Sāgara sárkánykirály palotájából Buddha elé járuló Mañjuśrī bódhiszattva a sárkánykirály nyolcéves lányát hozza fel példaként a *Lótusz-szútra* erejét bizonyítandó. Amikor Sāriputra kétségbe vonja, hogy a *nāga* nő létére már ebben az életében elérte a megvilágosodást, a sárkánykirály lánya átnyújt egy értékes gyöngyöt a Buddhának, majd férfivá változva a déli világban eléri a tökéletes megvilágosodást.

A sárkánykirály lányának alakja, valamint az epizód értelmezése több helyen is felbukkan a *Benzaiten hiketsu* fejezetben. A *Ryūnyo o motte Benzaiten o narau koto* 以龍女習辨財天事 („A Benzaiten-tisztelet gyakorlása a sárkánykirály lányán keresztül”) című alfejezetben a szöveg a sárkánykirály lányának alakját beemeli a Benzaitenhez kapcsolt asszociációk körébe. Ennek érdekében a sárkánykirály lányát először Nyoirin Kannonnal 如意輪觀音 azonosítja, amely Benzaiten eredeti, *honji* alakjaként is szolgál. Az is hozzájárulhat a különböző alakok közötti kapcsolathoz, hogy a tengerből kiemelkedő sziklán ábrázolt Kannont szintén gyakran kötötték a víz eleméhez. A szöveg emellett a drágakő motívumával igazolja a megfeleltetéseket: a sárkánykirály lányának értékes gyöngye összecseng a „kívánságteljesítő drágakővel”, amely mind Benzaiten, mind Nyoirin Kannon legfőbb attribútumának tekinthető.⁴⁴

Érdeemes megemlíteni, hogy a kívánságteljesítő drágakövet gyakran azonosították a Buddha-ereklyékkel, amelyek a hagyomány szerint a *nāgák* birtokában vannak. A *Keiran shūyōshū* a sárkánykirály lányának drágakövével kapcsolatban hozzát teszi, hogy az ereklyék azért kerülnek elő a tengerből, mert ez azt fejezi ki, hogy a sárkány kezdettől fogva birtokában van az eredendő megvilágosodás Tathágata-ereklyéjének, azaz benne rejlik a *dharmakāya*-al.⁴⁵ A drágakő tehát nemcsak a történelmi Buddha ereklyéire utal, hanem a *bodhicitta* (japán: *bodaishin* 菩提心), a megvilágosodásra irányuló tudat szimbóluma is, amely az ezoterikus buddhizmus értelmezésében magával a megvilágosodással egyenlő. Erre vonatkozik a *Keiran shūyōshū* egy másik részlete:

A sárkány-istenségek végső alapja a kívánságteljesítő drágakő. Ez a kívánságteljesítő drágakő az egyetlen tudat *samaya* formája.⁴⁶

⁴⁴ SAT, T76, no. 2410, p. 622, b11–b17.

⁴⁵ 仍テ本來本覺ノ如來ノ以舍利ヲ。我モ此本有法身也ト。SAT, T76, no. 2410, p. 622, c06–c07. A *dharmakāya* („Tan-test”) a buddhaság abszolút aspektusa.

⁴⁶ A *samaya* alak (*samaya-gyō* 三昧耶形) egy olyan tárgy vagy szimbólum, amelyben egy istenség vagy buddha fogadalma kifejeződik. P. 624, b08–b11.

龍神ノ本源ト者窮ル如意寶珠ニ。此寶珠ハ一心ノ三摩耶也。

A sárkány drágakövében tehát az a gondolat nyilvánul meg, hogy a létforgatagba süllyedt forma is eredendően hordozza a megvilágosodást, hiszen az eredendően megvilágosodott tudat kifejeződése. A sárkánykirály lányának megvilágosodásával kapcsolatban a szöveg a következőt írja:

Az egy életen belüli megvilágosodás működése a sárkánykirály lányában, ebben az egy lényben éri el végpontját. Ezért a sárkánykirály lányának hirtelen megvalósítása minden érző lény buddhává válásának mintája.

一代開悟ノ機用ハ龍女一人ニ窮ル也。故ニ龍女力頓成ハ一切衆生成佛ノ手本也。⁴⁷

A sárkánykirály lányának példája tehát az ezoterikus buddhizmusnak azt a gondolatát is jelképezi, hogy minden lény már ebben a testben, ebben az életben is elérheti a megvilágosodást (*sokushin jōbutsu* 即身成佛). A szimbolikát a *Keiran shūyōshū* a mikrokozmoszként felfogott emberi testre is visszavetíti:

Minden érző lény nem-alkotott, eredendően birtokolt tudatának formája a kígyó alakú tudat. (...) Minden érző lény eredendő buddha-természete is ezzel a formával rendelkezik. Ezért a titkos tanítás azt mondja: a drágakő miért a *bhūtatathatā* óceánjának⁴⁸ mélyén található? A *bhūtatathatā* óceánja a bennünk lévő óceán legmélyére utal. Erről az óceánról: a mi „víz-kerekünkben” van egy nyolcszirmú lótusz. Ezt a nyolc tengernek nevezik. Van továbbá [bennünk] egy kilenctekervényű bél. Ezt a kilenc hegynek nevezik. A kilenc hegy a Gyémánt világ kilenc részből álló mandalája. A nyolcszirmú lótusz az Anyaméh Világ nyolcszirmú mandalája. Ezért úgy nevezik: „Titkos fenséges virág méhének dicsősége”. Ennek a közepében trónol az eredendően velünk született *Mahāvairocana*. Ezt Kongősattának (Vajrasattva) is nevezik. Ez a *sattva*⁴⁹ most a sárkánylány.

⁴⁷ SAT, T76, no. 2410, p. 623, a01–02.

⁴⁸ A *dharma-kāya* mindent felölelő természetének szimbóluma.

⁴⁹ *Bodhisattva*, itt: Vajrasattva.

一切衆生ツクロハザル本有ノ念體蛇曲ノ心也。(…)一切衆生ノ有本ノ佛性ト云モ持此念體ヲ也。仍テ祕密云寶珠何在性海ノ之底ニ。性海ト者指我等カ大海ノ最底ヲ也。其大海ト者水輪ノ中ニ有八葉。是ヲ名八海ト。又有九迴ノ腸。是ヲ名九山ト。九山ト者金界九會曼荼羅也。八葉ト者胎藏八葉曼荼羅也。以之名ク密嚴花藏莊嚴ト。其中央ニ自性本有ノ大日御座ス。是ノ亦名ク金剛薩埵トモ。其薩埵ト者今龍女是也。⁵⁰

A szöveg ezzel a megfeleltetések láncolatán keresztül a mikrokozmoszként megközelített testbe nemcsak Benzaitennek vagy a hatodik tudatosság kígyójának, de a sárkánykirály lányának alakját is beemeli. Az, hogy nemcsak minden lény elhomályosult tudata, de a buddha-természet is kígyó alakkal rendelkezik, az eredendő megvilágosodás mindent felölelő természetére utal. A *dharmakāya* mindent felölelő óceánjának analógiája megtalálható az emberi testben, amely nemcsak az anyagi és transzcendens világot jelképező két *mandalát* foglalja magában, de a buddhista kozmológia szerint elképzelt világ elemeit is: a Sumeru-hegyet körülvevő kilenc koncentrikus hegyláncot, valamint az azt elválasztó nyolc tengert. Bennünk lakozik a buddhaság abszolút aspektusát jelképező Mahāvairocana buddha is, éppen ott, ahol a kígyó, a „víz-kerék” területén.

Összefoglalás

A középkori japán vallásos gondolkodásban egy rendkívül bonyolult asszociációs rendszer volt érvényben, amely kiterjedt nemcsak a különböző – őshonos és buddhista – istenségek egymás közötti kapcsolatrendszerére, de a velük összefüggésbe hozható szimbólumok és jelenségek teljes tárházára, földrajzi helyekre, vagy akár az emberi testre is. Ez a gondolkodás tükröződik a *Keiran shūyōshū*-ban, többek között Benzaiten istennő alakjában.

Az eredetileg hindu istenség Benzaiten nemcsak az őshonos japán kígyó-istenségeket olvasztotta magába, de a buddhista Tant őrző *nāgák*, köztük a *Lótusz-szútrában* megjelenő sárkánykirály lányának alakját is. Ezek a megfeleltetések azokon a jellegzetességeken alapultak, amelyek kapcsolódási pontként szolgáltak a különböző alakok között: a víz, a bőség és jólét, vagy az ezt jelképező drágakő

⁵⁰ SAT, T76, no. 2410, p. 623, b12–b22.

szimbóluma. Ide sorolható a kígyó alakja által magában hordozott kettős természet is, amely Benzaiten értelmezésének egyik kulcsa.

Benzaiten az evilág és a transzcendens világ között közvetít, az általa adományozott jótétemények között éppúgy szerepel az anyagi jólét, mint a magasabb rendű tudás. Kettősségeket meghaladó alakja szerepet játszik a megkülönböztetésekben gondolkodó tudat bölcsességgé változtatásában, valamint a tudat – kígyó által szimbolizált – megvilágosulatlan aspektusának átalakításában, hogy a jelenségek mögött rejlő, mindent magában foglaló, eredendő megvilágosodás megnyilváníthassa magát.

Elsődleges források

Kōshū 光宗: *Keiran shūyōshū* 溪嵐拾葉集 [Viharos hegyi patakokban gyűjtött levelek gyűjteménye] Taishō shinshū Daizōkyō 大正新脩大藏經 76, no. 2410. [online] The SAT Daizōkyō Text Database: <http://21dzk.l.u-tokyo.ac.jp/SAT/ddb-bdk-sat2.php?lang=en> (Utolsó letöltés: 2014. október 2.)

Yijing 義淨 (trans.): *Jingguangming zuishengwang jing* 金光明最勝王經 [Aranyfény győzedelmes királyainak szútrája]. Taishō shinshū Daizōkyō 大正新修大藏經 16, no. 665. [online] http://tripitaka.cbeta.org/T16n0665_ (Utolsó letöltés: 2014. november 2.)

Hivatkozott szakirodalom

Bialock, David, T. 2002. „Outcasts, Emperorship, and Dragon Cults in The Tale of the Heike.” *Cahiers d’Extrême-Asie* 13: 227–310.

Bloss, Lowell W. 1973. „The Buddha and the Nāga: A Study in Buddhist Folk Religiosity.” *History of Religions* 13/1: 36–53.

Getty, Alice 1940. „Uga-jin: The Coiled-Serpent God with a Human Head.” *Artibus Asiae* 8/1: 36–48.

Habito, Ruben F.L. 1995. „The Logic of Nonduality and Absolute Affirmation: Deconstructing Tendai Hongaku Writings.” *Japanese Journal of Religious Studies* 22.1–2: 83–101.

- Kanamoto Takauji 金本拓士 2002. „Shingonsū ni okeru Kōjin no mondai 真言宗における荒神の問題 [A Kōjin kérdése a *shingon* irányzatban].” *Gendai mikkyō* 現代密教 15: 81–92.
- Kanaoka Shūyū 金岡秀友 2001. *Mikkyō no tetsugaku* 密教の哲学 [Az ezoterikus buddhizmus filozófiája]. Tōkyō: Kōdansha Gakujutsu Bunko.
- Ludvik, Catherine 2007a. „Researching Benzaiten.” In: Fister, Patricia – Hosokawa Shūhei (eds.) *Japanese Studies Around the World 2006: Research on Art and Music in Japan – A Colloquy with Foreign Scholars Resident in Japan*. Kyoto: International Research Center for Japanese Studies, 15–16.
- Ludvik, Catherine 2007b. *Sarasvatī Riverine Goddess of Knowledge – From the Manuscript Carrying Vīṇā-player to the Weapon-wielding Defender of the Dharma*. Leiden – Boston: Brill.
- Nakajima Ayaka 中島彩花 2009. „Chūsei Benzaiten mandara ni miru shinbutsu no kagen: Tenkawa Benzaiten zuzō o chūshin ni 中世弁才天曼荼羅にみる神仏の化現・天川弁才天図像を中心に [Az istenek és buddhák megjelenése a világban a középkori Benzaiten-mandalák alapján – A Tenkawa Benzaiten ábrázolásokkal a középpontban].” *Joshihi Daigaku Kenkyū Kiyō* 女子美大学研究紀要 39:128–138.
- Nihon kokugo daijiten I*. 日本国語大辞典 [Japán nyelvi nagyszótár] 1972. Tōkyō: Shōgakusan.
- Stone, Jacqueline 1995. „Medieval Tendai Hongaku Thought and the New Kamakura Buddhism: A Reconsideration.” *Japanese Journal of Religious Studies* 22.1–2:17–48.
- Sueki Fumihiko 1995. „The Seemingly Contradictory Aspect of the Teaching of Innate Enlightenment (hongaku) in Medieval Japan.” *Japanese Journal of Religious Studies*, 22.1–2: 3–16.
- Suzuki Takayasu 2008. „The Characteristics of the Five chapters on the Various Gods and Goddesses’ in the *Suvarṇaprabhāsa*.” *Journal of Indian and Buddhist Studies* 56.3: 1178–1186.
- Suzuki Takayasu 2010. „Linking the Buddha’s Attainment of Supreme Enlightenment to the Welfare of Beings in the *Suvarṇaprabhāsa*.” *Journal of Indian and Buddhist Studies* 58.3: 1108–1109.
- Tamura Yoshirō 1987. „Japanese Culture and The Tendai Concept of Original Enlightenment.” *Japanese Journal of Religious Studies* 14.2–3: 203–210.

Szabó Balázs

Idegenek a láthatáron: Tokugawa Nariaki felirata a shōguni kormányhoz 1853-ban

Matthew Calbraith Perry sorhajókapitány 1853. július 8-án érkezett az Edói-öbölbe hajóival, s tíz napot töltött ott a japán hatóságokkal tárgyalva. Távozásakor jelezte tárgyalópartnereinek, hogy a következő év tavaszán visszatér makaói bázisáról a válaszáért – ennek megfelelően 1854. február 13-án újra behajózott az öbölbe, immár hét hajóval, s a japán fél által a tárgyalásra kijelölt Yokohama faluban május 31-én amerikai részről aláírta a japán–amerikai barátsági szerződést.¹ Ez az esemény nemcsak, hogy véget vetett az ország 250 éven át tartó bezárkózásának,² de a körülötte fellángoló politikai viták végül a shōguni kormány (*bakufu* 幕府) bukásához és a Meiji-restaurációhoz vezettek. Jelen írás a *bakufu* tanácsadójaként felszólaló Tokugawa Nariaki 徳川斉昭 (1800–1860) véleményét, tágabban pedig az általa uralt Mito 水戸 birtokon³ kifejlődött tudományos-politikai iskola, a *mitogaku* 水戸学 álláspontját kívánja bemutatni. Az iskola eszméinek óriási hatása volt a kor közgondolkodására, Nariaki pedig Tokugawa-családtagként igen befolyásos ember volt, akinek a véleményét a shōguni kormányzat komolyan vette.

Az Edo-kor politikai rendszerének alaptétele volt, hogy az országos ügyeket a shōguni kormányzat intézi, abba beleszólni sem a császári udvarnak, sem az ország területének nagy részét sajátjukként kormányzó feudális nagyuraknak (*daimyō* 大名) nem volt lehetőségük. Az ország az 1630-as évek óta a külvilágtól elzártn létezett, kereskedelmi kapcsolatokat csak Kínával és Hollandiával tartott fenn, azonban

¹ *Treaty of Peace, Amity and Commerce*, japánul *Nichiei washin jōyaku* 日米和親条約. A korabeli japán vélemények egy része, mint Tokugawa Nariaki jelen tanulmány témájául szolgáló írása is, meg volt győződve arról, hogy az amerikaiak szándéka nemcsak a kereskedelemre irányul. A félelmek nem teljesen alaptalanok voltak, igazolja a Perry-expedícióban részt vevő egyik tisz, George Henry Preble mentorának, Alexander Dallas Bache-nak írt levele, amelyben Japán USA általi annexiójáról mint „távoli lehetőségről” beszél (MacLeod 1943: 233). Conrad Totman (1980: 4) is úgy véli, egy korabeli japán számára teljesen racionális volt azt gondolni, hogy az idegenek veszélyt jelentenek, és jelenlétük a dolgokat rossz irányba befolyásolja majd.

² A korabeli kifejezéssel „tengerre szállás tilalmának” (*kinkai* 禁海) nevezett bezárkózás kialakulásáról, rendeleti háttéréről lásd Mikami 1977.2: 204–220.

³ A mitói uradalom Hitachi 常陸 tartományban (ma Ibaraki 茨城 prefektúra) volt található.

a kínai és holland kereskedőket Nagasaki 長崎 városába korlátozta, a hollandokat (akik nyugatiakként veszélyesebbnek voltak ítélve) az öböl egy kis szigetére szorították.

A nyugati hatalmak Japán iránti érdeklődése Oroszország jóvoltából ébredt fel újra: az Orosz Birodalom belső viszonyai Nagy Katalin (ur. 1762–1796) idejében stabilizálódtak annyira, hogy témává váljon az ország távol-keleti határainak felderítése, feltérképezése is. Ugyan a 18. század első felében, már Nagy Péter (ur. 1682–1725) alatt is történtek kísérletek Kamcsatka irányából a japán fennhatóság alatt álló területek felderítésére, amely akciók során felmerültek diplomáciai célok is, ám ezek csupán kalandorok által végrehajtott, meglehetősen ellentmondásos próbálkozások voltak.⁴ A későbbi, már a diplomácia játékszabályai szerint eljuttatott orosz felkéréseket⁵ kikötők megnyitására és a kereskedelem engedélyezésére a japánok minden alkalommal elutasították – ezt követően pedig a napóleoni háborúk viharai elfordították az orosz figyelmet Japánról.

Japán kapuja a külföld felé Nagasaki volt, amelynek kikötőjét már a harmadik Tokugawa shōgun, Iemitsu 家光 (1623–1651) idejében megerősítették.⁶ Nagasaki volt a nyugatiakként egyedül megtűrt holland kolónia lakhelye, amelynek tagjai a *bakufu* teljes megelégedésére kizárólag a kereskedelemre és az abból nyerhető haszonra koncentráltak.⁷ Nagasaki védelmét már Rezanov is bírálta, 1804-es

⁴ 1711-ben Ivan Petrovics Kozirevszkij kelt át a Kuril-szigetsor legészakibb szigetére, ezt a kísérletet a japán források ellenséges behatolásként kezelték, aminek az is jogalapot ad, hogy maga Kozirevszkij is „hódító flottaként” tekintett hat evezős bárkájára. Partra szállva tüzet nyitottak a helyiekre, többeket megöltek közülük, az elfogottakat pedig „örök időkre” felekkelték a cárra. 1712-ben és 1713-ban az oroszok megismételték a szigetek felderítésére tett próbálkozásait. 1739-ben pedig a dán származású, de orosz szolgálatban dolgozó felfedező, Vitus Bering egyik kapitánya, a szintén dán Martin Spangberg indított expedíciót, amely a hajónaplója szerint Mitóig jutott, ahol a japán hatóságok nagy örömmel fogadták és ajándékokkal halmozták el – ezek a bejegyzések azonban hamisnak bizonyultak (Wildes 1945: 70–72). 1771-ben Benyovszky Móric és kamcsatkai orosz fogságból szökött társai Taiwanig hajózva több helyen is kikötöttek Japánban, bár az útjukról szóló beszámoló jelentős része kitalációnak bizonyult (Király 2009: 11–12).

⁵ A. K. Laxmann 1792-es látogatása után N. P. Rezanov próbálkozott újra 1804-ben. Ezek még az idegen hajókra amúgy idegesen reagáló *bakufu* mércéjével mérve sem számítottak ellenséges kísérletnek, az oroszok a hollandokon keresztül előre értesítették a japán hatóságokat az érkezésükről, Nagasakiban tartózkodásuk idejére pedig átadták a hajók fegyvereit és lőszerkészletét (Wilson 2010: 14).

⁶ Nagasaki védelmének megerősítésére az után került sor, hogy 1640-ben a *bakufu* felgyújtatott egy, a kereskedelmi kapcsolatok újrafelvételét kérelmezni érkezett portugál hajót, hatvanegy fős legénységét pedig kivégeztette. A portugálok bosszújára számítva Iemitsu előbb a Fukuoka 福岡, majd hozzá a Saga 嵯峨 *hant* bízta meg a kikötő védelmével (Wilson 2010: 7).

⁷ Itt is volt azonban, ami, bár jóval a történések után, de komoly japán félelmetet ébresztett. Engelbert Kaempfer (1651–1716) veszfáliai orvos 1690–92 között tartózkodott a kolónián, ahová honfitársaitól eltérően azzal a szándékkal érkezett, hogy tudományos művet írjon Japánról – 1692-ben tagja volt annak a küldöttségnek, amely Edóba utazhatott találkozni Tokugawa Tsunayoshi 徳川綱吉 shōgunnal. Hazatérése után megírta művét, amelyet azután a 19. század elején hollandból japánra fordítottak, és a korabeli *rangakushák*, „holland tudománnyal” foglalkozók közül többen olvasták. Közülük egy, Aoki Okikatsu 青木興勝 1804-ben azt írta a *bakufu* címzett jelentésében, hogy bárkinek, aki még sosem volt Japánban, mindössze el kell olvasnia Kaempfer művét, hogy tájékozottá váljék – rögtön javasolta is a külföldiek teljes kitiltását az országból (Bodart-Bailey 1993: 295–296).

látogatásáról írt emlékirataiban azt írta a kikötőt védő ütegek ágyúiról, hogy azok inkább látszottak gyerekek játékaiknak, mint fegyvereknek.⁸ Az orosz követ megfigyeléseinek pontossága aztán fájdalmasan kiderült a japánok számára 1808-ban, a Phaeton nevű angol fregatt behatolásának idején, amikor egyrészt a Phaeton a kikötőt védő erődök ágyúinak a lőtávólán kívül tudott maradni mindvégig, másrészt világossá vált, hogy az elvileg állandó szolgálatban levő ezerfős helyőrség helyett Nagasakit aznap mindössze százötven samuráj védte, amivel szemben az angol fregatt háromszáz haditengerészt és 48 ágyút tudott felmutatni.⁹

A századfordulós élénk orosz érdeklődés és az ismétlődő, idegen hajókkal kapcsolatos incidensek Japán egy sajátos korszakában történtek és nagy jelentőségű folyamatok katalizátorává lettek: ekkor kapott erőre és lett egyre ismertebb az a filozófiai irányzat, amit az utókor *kokugakuként* 国学, „japán tudományként” ismert meg, illetve ekkor élte másodvirágzását a Mito-hanban 水戸藩 kifejlődött iskola, amit a birtok nevééről *mitogakunak*, mitói tudománynak neveztek. Ez a három dolog, valamint Nariaki itt tárgyalt levelében kifejtett álláspontja együttesen járult hozzá annak az intellektuális közegnek a kialakulásához, amely kellett ahhoz, hogy a Perry kapitány érkezésekor kialakuló helyzetben a shōguni kormányzat úgy érezze, nem intézheti a szokásoknak megfelelően, azaz a belső nyilvánosság teljes kizárásával ezt az ügyet. Az amerikai elnök levelét lefordították és szétküldték a *daimyō*knak, küldtek belőle Kiotóba, a császári udvarhoz is, s felszólították a *hanokat* 藩 véleményük közlésére – példátlan esemény volt ez a Tokugawa-*bakufu* 250 éves történetében.

A *bakufu* rendhagyó reakcióját megalapozó, előbb említett három tényező közül a *kokugaku* meglehetősen jól ismert irodalmi-tudományos irányzat, amelynek hatása a japán nemzettudat alakulására,¹⁰ a császári udvar szerepének felértékelődésére volt jelentős, a *mitogaku* azonban más úton bár, de ugyanoda jutott el. Különös helyzete ennek az iskolának abból adódott, hogy a mitói Tokugawa család a shōgun családjának közeli rokonaként a shōguni rendszer feltétlen híve volt,¹¹ tehát az iskola követőinek a következtetéseikben végig a fennálló rend keretein

⁸ Wilson 2010: 3.

⁹ Az incidens végül az angol hajó szabad távozásával és a nagasaki *bugyō* 奉行 öngyilkosságával ért véget (Wilson 2010: 15–16).

¹⁰ A japán nemzettudat mint „elképzelt közösség” kialakulásáról, s ebben a *kokugaku* szerepéről részletesen ír Farkas Ildikó egyik legutóbbi tanulmányában (Farkas 2013). A *kokugaku* legnagyobb alakjának, Motoori Norinagának 本居宣長 nézeteiről jelen tanulmány szerzője bátorodik saját, korábbi írását ajánlani (Szabó 2011).

¹¹ Mito olyannyira közel állt a bakufu vezetéséhez, hogy Mito urát a helyi közbeszédben *fuku-shōgunnak* 副將軍, a shōgun helyettesének nevezték (Seya 1973: 508).

belül kellett maradniuk, az ország jövőjét a császári udvar és a Tokugawa shōgun együttműködésében látták. Ez teszi rendkívül érdekessé a Mito-han urának, Tokugawa Nariakinak a *bakufu*hoz küldött levelét, hiszen ő nemcsak a harcos házak (*buke* 武家) képviselője volt, de a Tokugawa család belső köreihez tartozott, így számára nem volt kérdés, hogy bárhogyan is alakulnak a dolgok Japánban, a vezetést a shōgunnak kell a kezében tartania.

A levél tartalma mögötti ideológiát a *mitogaku* adta, amelynek Edo-kori története során megkülönböztetjük korai és késői változatát. E kettőnek sok köze volt ugyan egymáshoz, de érdeklődésük és hangsúlyaik jelentősen különböztek. A korai mito-iskola (*zenki mitogaku* 前期水戸学) a Mito-han második urának, Tokugawa Mitsukuninak 徳川光圀 abból az 1657-ben született elhatározásából indult ki, hogy tudósaival elkészíteti *Japán történetét* (*Dai Nipponshi* 大日本史). Mitsukuni a korban gyorsan uralkodóvá váló konfuciánus tanok híve volt, maga is sokat tett azok fejlődéséért¹² – döntése, hogy a régi szövegek filológiai elemzésében járatos konfuciánus tudósokkal írattja meg országa történetét, gyakorlatilag megteremtette a japán historiográfiát. E nagyszabású munka során kialakuló, a Mito-hanban zajló tudományos közéletet nevezzük korai *mitogakunak*, amelynek jelentősége leginkább talán abban állt, hogy a császári családnak Japánnak mint államnak a szimbólumaként való tételezése (amelyet a császári udvarhoz köthető vélemények mindig is hangsúlyoztak) ezúttal a szamurájság elitjéből érkezett, ami különösen nagy hatásúvá tette azt az udvarral szemben sokszor bizalmatlan *bushi* 武士 réteg köreiben.¹³ A munka elvégzésére létrehozták az először Shikyokunak 史局 (Történeti Hivatal),

¹² Mitsukuni karolta fel a Ming-dinasztia bukásakor Japánba menekült kínai tudóst, Zhu Shunshuit 朱舜水 is, aki azt írta egy Kínába küldött levelében pártfogójáról, hogy erényes, bátor, éles eszű és művelt. Megemlíti, hogy ha ez az ember Kínában született volna, és elnyeri néhány hatalommal bíró úr támogatását, bizonyosan békét és harmóniát hoz a birodalomra (Ching 1975: 186). Zhu tanítványai közül többen részt vettek a *Dai Nipponshi* munkálataiban is (Ching 1975: 187–188). Matthew Lamberti úgy véli, hogy a japán nacionalista érzelmek 17. századi megszületésében nagy szerepük volt a Ming menekülteknek, illetve azok nacionalista érzelmektől fűtött agitációjának az idegen Qing-ház ellen (Lamberti 1972: 104).

¹³ Míg a császár tiszteletén alapuló politikai álláspont *bushi*-oldali megfogalmazásában a korai *mitogaku* jelentősége igen nagy (Hoshiyama 2008: 112, Lamberti 1972: 103), addig a császár politikai szerepére való utalások szamurájhatalom-ellenes éllel történtek inkább (mint pl. a tosai *shōya* 小屋 státuszú helyi vezetők esetében, lásd részletesen Jansen 1959: 203). Hozzá kell tennünk azonban, hogy Yamaga Sokō 山鹿素行 (1622–1685) már egészen korán, 1669-ben megfogalmazta a mitói iskolától független álláspontját *Chūjō jijitsu* 中朝事実 című munkájában, a császári család jelentőségét hangsúlyozva Japán történetében (Kurozumi 1994: 342, Tucker 1995: 27, és különösen Tucker 1996: 73). Bár a gondolat alapjául a Kínával való versengés szolgált (Nakai 1980: 180), Yamaga meglátása mély gyökereket eresztett a korabeli japán intellektuális életbe – ebben bizonyosan szerepe volt annak, hogy ő egyszerre volt konfuciánus tudós és hadtudós is (bővebben Yamaga Sokō szerepéről és hatásáról: Szabó 2013). Fontos megjegyezni azonban, hogy Yamaga számára a császár visszahelyezése a hatalomba soha nem volt realitás (Wakabayashi 1991: 28).

később pedig Shōkōkannak 彰考館 nevezett hivatalt, amelynek mindenkori vezetője egyfajta főszerkesztő is volt.¹⁴ Fontos megjegyezni, hogy a Shōkōkan sohasem volt klasszikus értelemben vett iskola, oktatási tevékenységet nem folytatott, így a korai *mitogaku* szerepe – akár csupán a Mito-han szamurájainak eszmei háttereként – mindig közvetett maradt.¹⁵ A korai *mitogaku* történelemszemléletének azonban óriási hatása volt az iskola késői korszakában kialakuló, politikai-közéleti hangsúlyokkal bíró késői *mitogakura*, amely viszont a korabeli japán szamuráj-közvélemény formálásában – ezt nyugodtan lehet állítani – a legjelentősebb tényező volt.

A *Dai Nipponshi* szerkesztési munkái Mitsukuni halála után elakadtak, de 1786-ban újult erővel indultak meg ismét.¹⁶ Ekkor azonban már jelentősen megváltozott az ország tájékozottabb felének hangulata, a gazdasági problémák mindenki számára nyilvánvalóvá tették, hogy a rendszer messze nem működik tökéletesen, az északi orosz próbálkozások és a nyolcadik shōgun, Tokugawa Yoshimune 徳川吉宗 nyugati könyvekre vonatkozó behozatali enyhítései pedig tudatosították a nyugat létezését – ez a századfordulós orosz kapcsolat-felvételi kísérletek hatására kifejezetten veszélyérzetté változott. A veszélyérzet amúgy végig meghatározó eleme volt a kora újkori japán politikai és katonai gondolkodásnak, amit jól kifejezett Sasaki Kindai 佐々木琴台 hadtudós 1791-es, nagy hatású munkájában, amelyben a háború típusait osztályozva öt változatot különböztetett meg: 1) behódoltatás, amikor az uralkodó a hatalma alá hajtja az ország nagyurait; 2) belviszály, amikor két uralkodójelölt és a melléjük állt nagyurak harcolnak; 3) széthúzás, amikor a nagyurak saját érdekeik szerint harcolnak egymással; 4) lázadás, amikor a lakosság felkel, és 5) külső támadás, amikor egy idegen hatalom támadja meg az országot. A 18. század második felében Japánban mindenki egyetértett azzal, hogy az országot az utolsóként említett konfliktus veszélye fenyegeti.¹⁷

Amitogaku ekkor kezd határozott közéleti, politikai színezetet kapni, köszönhetően elsősorban a Shōkōkan 1807-ben kinevezett vezetőjének, Fujita Yūkōkunak 藤田幽谷 (1774–1826), aki az iskola késői korszakának elindítója volt, s akinek tanítványai közül a késői *mitogaku* fő gondolkodói, mint Aizawa Seishisai 会沢正志¹⁸ vagy Fujita Tōko 藤田東湖 is kiemelkedtek. A 19. század elején még vita folyt Japánban arról,

¹⁴ Kitano 2008: 44.

¹⁵ Morooka 1991: 213.

¹⁶ Suzuki 1987: 48.

¹⁷ Noguchi 1991: 26–27.

¹⁸ Aizawa nézeteinek alakulása különösen érdekes a késő Tokugawa-kor eszmetörténeti kutatásának szempontjából – remek áttekintést ad róla Donald Keene egyik tanulmányában (Keene 2007: 74–84). 1825-ben írt, *Shinron* 新論 (Új értekezés vagy Új eszmék) című munkája megtalálható a *Nihon shisō taikēi* 日本思想体系 53., a *mitogaku*nak szentelt kötetében (Seya – Bitō 1973: 381–422), angol fordítását Bob Tadashi Wakabayashi készítette el (Wakabayashi 1986: 147–277).

hogy a külföldről leselkedő fő veszélyt a nyugatiak vagy pedig a Qing Kína jelenti. A Japánok az ópiumháborúig Kínára igazi nagyhatalomként tekintettek, amelyhez képest a nyugatiak csak „közepes” hatalmak.¹⁹ Satō Nobuhiro 佐藤信淵 (1769–1850) 1806-os művében (*Bōkaisaku* 防海策) azt javasolta, hogy Japán a Qing Birodalommal lépjen szövetségre, mert az jóval nagyobb fenyegetés, mint Oroszország. Mások, mint Watanabe Kazan 渡辺華山 (1793–1841) már inkább a nyugattól félték: ő *Gaikoku jijōsho* 外国事情書 című művében arra figyelmeztet, hogy egyetlen európai (ez alatt oroszra értett) hadihajó el tudna pusztítani egy nagy japán sereget.²⁰ A külső veszélyről alkotott képet bizonyosan árnyalta az 1808-es Phaeton-incidens, amikor egy angol fregatt behatolt Nagasaki kikötőjébe, és három napig ott állomásozott anélkül, hogy a nagasaki hatóságok bármit tehettek volna ellene,²¹ de lényegi változást csak az ópiumháború hozott.²²

Ebben a hangulatban bontakozik ki a késői *mitogaku*, amelynek hatása a Tokugawa-kor végére oly nagy volt, hogy az ország egész területéről zarándokoltak a véleményformáló értelmiség tagjai Mitóba, hogy találkozhassanak az iskola tudósaival, és tanulhassanak tőlük. A késői *mitogakut* Tenpōgakunak 天保学 is nevezték, utalva arra, hogy felfutása, hírének országos elterjedése a Tenpō 天保 éveire (1830–1844) volt tehető, illetve használatban volt a *Suifu no gaku* 水府の学 kifejezés is, Mito tartomány iskolájára vonatkoztatva.²³ Az iskola második, késői korszakának elindítójaként tisztelt Fujita Yūkaku 藤田幽谷 már igen korán kifejezésre juttatta, hogy foglalkoztatja az idegen hatalmak által Japánra jelentett veszély; mindössze 18 évesen megírta *Seimeiron* 正名論, Értekezés a helyes nevekről című művét, amelyben már arról értekezett, hogy az idegen hatalmak befolyása veszélyezteti Japán ősidőktől fennálló hierarchikus rendjét,²⁴ ezért minden

¹⁹ Tették ezt némi joggal: a Qing Birodalom 18. századi történelme Kína számára a béke és nyugalom korszaka volt, a lakosság lélekszáma megnégyszereződött, a világ akkori össztermelésének mintegy 30%-át Kína adta (Salát 2009: 73–74). Ez a nézet egészen az ópiumháborúig tartotta magát Japánban, még a *mitogaku* tudós, Aizawa Seishisai is ezt vallotta *Shinron* (Új értekezés) című munkájában.

²⁰ Wakabayashi 1992: 2–3.

²¹ Az incidensről bővebben lásd Wilson 2010.

²² Az ópiumháború előestéjén, 1839-ben Tokugawa Nariaki még annak a véleményének adott hangot, hogy a Qing túl nagy birodalom ahhoz, hogy a nyugatiak elbírjanak vele, a térségben Korea és Ryūkyū pedig jelentéktelen, ezért a nyugatiak minden bizonnyal először Japánra fognak támadni (idézi Wakabayashi 1992: 3).

²³ Hoshiyama 2008: 112, Seya 1973: 507.

²⁴ A Tokugawa-kori Japán társadalmi rendjéről áttekintést ad Nakane 1991, Conrad Totman pedig fontos szempontokra hívja fel a figyelmet, amikor rámutat, hogy miként alakult ki a szigorú elitizmus a Tokugawa-kori szamurájok gondolkodásában a korszak története során (Totman 1993: 357).

eszközzel harcolni kell ellenük.²⁵ Fujita Yūkaku idegenellenességét azután fia, Tōko 東湖 és tanítványa, Aizawa Seishisai 会沢正志齋²⁶ (1782–1863) vitték tovább, így a késői *mitogaku* a kibontakozó idegenellenes mozgalom (*jōi* 攘夷) hivatkozási alapjává vált.²⁷ Ha tehát olyan, a 19–20. századi, alapvető japán eszmék forrását keressük, mint a császártisztelet, a külfölddel szembeni ellenséges érzület vagy akár a „nemzettest” (*kokutai* 国体), mindannyiszor a *mitogaku*hoz jutunk el, ami jól mutatja ennek az iskolának a korabeli japán gondolkodásra gyakorolt hatását.²⁸

²⁵ *Seimeiron*. Imai et al. 1973: 370. Mito idegenekkel szembeni érzékenységét minden bizonnyal fokozta, hogy igen hosszú tengerparti szakasza volt, számos potenciális kikötőhellyel – ez már igen korán aggodalommal töltötte el a *han* vezetőit, utasítást adtak például az idegen hajókat figyelő kilátók építésére (Hoshiyama 2008: 112–113). Fujita Yūkaku egyébként már 15 évesen írt egy tudományos értekezést *Shigakuron* 志学論 címmel (Imai 1973: 525).

²⁶ Aizawa maga hosszú élete során a kompromisszumoktól mentes idegenelleneségtől (*Shinron*, 1825, Imai et al. 1973: 381–422) az ország megnyitásának és a kereskedelmi kapcsolatok felvételének hangsúlyozásához (*Jimusaku*, 1862, Imai et al. 1973: 361–368) jut el (utóbbiról angol fordítást és teljes elemzést ad Keene 2007).

²⁷ A *mitogaku* idegenellenessége kifejezetten intellektuális alapon fejlődött, a japán nacionalizmus eszméjével párhuzamosan. Tokugawa Nariaki volt az, aki ezt a gondolatot a gyakorlatba igyekezett átültetni később. Sok hasonlóságot mutat ez a folyamat azzal, ami a Chōshū-hanban ment végbe, ahol Yoshida Shōin 吉田松陰 intellektuális *sonnō-jōi* 尊王攘夷 megközelítését a *bakufu* általi kivégzése, 1861 után a birtok radikális samurájai igyekeztek valósággá tenni (Craig 1959: 193). Az intellektuális *jōi*-eszméje a korai Meiji-korban végképp sutba lett dobva, amikor Japán Koreával szemben kísértetiesen hasonló országnyitást kényszerített ki, mint amit maga szenvedett el az amerikaiaktól húsz évvel korábban (Csoma 2011: 84).

²⁸ Farkas Ildikó a *mitogaku* és a *kokugaku* kapcsolatát illetően éppen fordított állásponton van: úgy véli, a *sonnō-jōi* eszméje a késői *mitogakuban* a *kokugaku* hatására alakult ki (Farkas 2013: 94. n. 39). Véleményem szerint nem szükséges külső hatást keresni a *mitogaku* esetében, hiszen a császár iránti tisztelet (*sonnō* 尊王) már a korai *mitogaku* fontos eszméjének tekinthető (áttekintést ad erről Nagoya 1992: 95–114), az idegenek elűzésének gondolata (*jōi* 攘夷) pedig már az iskola vezetőjének, Fujita Yūkakunak a Laxman-látogatáskor (1792) hangoztatott meggyőződése volt (Hoshiyama 2008: 112). Ezen túl, Aizawa Seishisai *Shinron*jának *kokutai*-definíciója kísértetiesen hasonlít a Yamaga Sokō 1669-es, *Chūjō jijitsu* című művében megfogalmazottakra, így korántsem túlzás feltételezni, hogy a *mitogaku*-tudós Yamagához nyúlt vissza *kokutai*-értelmezésében is. Hasonló állásponton van John Allen Tucker is, bár úgy véli, a *Chūjō jijitsu* az Edo-korban nem volt széles körben ismert mű (Tucker 1996: 73). Ezzel némiképp vitatkozva hozzátenném, hogy ugyanakkor Yamaga hadtudományi iskolája, a Yamaga-ryū 山鹿流 *heigaku* 兵学 számos *tozama-hanban* 外様藩 virágzott, ahol műveit olvasták és másolták is. A két iskola között létezett intellektuális kapcsolatra bizonyíték például a chōshūi Yoshida Shōin, akinek a családja egy, Yamaga tanításait követő katonai iskolát működtetett (Tsunoda et al. 2005: 187). Yoshida pedig több chōshūi társával együtt személyesen ment Mitóba, hogy a *mitogaku* mestereitől tanulhasson (Kitano 2008: 44). A késői *mitogakut* Koyasu Nobukuni 子安宣邦, az Edo-kor eszmetörténetének neves kutatója is a *kokutai*-gondolatot mintegy vallási köntösbe öltöztető, korai Meiji „állami *shintō*”-eszméje egyik forrásaként azonosítja (Koyasu 2005). Ezen túl érdekes adalék, hogy amint Bitō Masahide 尾藤正英 felhívja rá a figyelmet, a chōshūi 長州 *hankō* 藩校, a Meirinkan 明倫館 vezetője, Yamagata Taika 山県太華 Yoshida Shōin és társai *mitogakuba* vetett hitét kritizálva így fakadt ki: „A *kokutai* olyan fogalom, ami a Song Kínában sokszor felbukkant ugyan, de japán szövegekben soha, amíg a mitóiak használni nem kezdték” (Bitō 1973: 557). Valójában a *kokutai* (kínai *guoti*) fogalmát a japánok jellemzően a *Hanshu* 漢書 című krónikára vezették vissza, bár az már korábbi forrásokban is felbukkant – eredetileg azonban egy ország jellemzőit, államrendjét, éghajlatát és földrajzát értették alatta (Lamberti 1972: 104 n. 13).

A késői *mitogaku* eszmerendszere Kitano Yūji 北野雄士 remek összefoglalása szerint három pilléren állt: államelmélet, a külső veszély kezelésére vonatkozó elképzelések, illetve a politika megvalósíthatóságáról szóló tanítások. Az első csoportba a nemzeti egység (*kokutai*) és a császártisztelet (*sonnō* 尊王), a másodikba az idegenellenesség (*jōi* 攘夷), a gazdag országot (*fukoku* 富国) és erős hadsereget (*kyōhei* 強兵) célzó reformpolitika, a politika szolgálatában álló vallás (*seisai icchi* 政祭一致), a harmadikba pedig a gyakorlatias tudomány (*gakumon-jigyō-icchi* 学問事業一致), a politikát szolgáló oktatás (*chikyō-icchi* 治教一致) és a civil és hadtudományok párhuzamos oktatása (*bunbu-icchi* 文武一致) tartoztak.²⁹ Erről a sokrétű eszmei palettáról szinte minden kortárs politikai gondolkodó kiválaszhatta a neki tetszőt, mely rugalmasság nagyban hozzájárult a *mitogaku bakumatsu*-kori népszerűségéhez.

A késői *mitogaku* országos ismertsége a Mito-han kilencedik urának, Tokugawa Nariakinak volt köszönhető, aki alighogy 1829-ben átvette a birtok feletti hatalmat, azonnal mélyreható reformokat hirdetett meg. Reformjainak fontos része volt egy iskola alapítása, amely elképzelései szerint a *shintō* és a konfucianizmus megfeleltetésén (*shinju-icchi* 神儒一致), illetve az általános műveltség és a hadtudomány egységén (*bunbu-gōhei* 文武合併) kellett, hogy alapuljon. A Kōdōkan 弘道館 nevet kapó iskola pénzügyi nehézségek miatt végül csak 1841-ben nyílt meg, akkortól kezdve viszont létezése elválaszthatatlanul összefonódott a Mitóban zajló reformfolyamattal, így érthető, hogy a hasonló reformokat fontolgató *hanok* iskolaalapításaikor elsődleges modellként szolgált.³⁰

Nariaki reformjai a rá jellemző aktivitással és végletes konoksággal lettek végrehajtva, komoly terheket róva az amúgy is a nélkülözés határán tántorgó mitói szamurájságra. Igyekezett eltávolítani minden olyan tisztviselőt, aki nem támogatta kellően a reformjait, a harmincas-egyvenes években majdnem belső háborúba taszítva ezzel Mitót.³¹ Közben egy pillanatig sem szűnt meg kritizálni a *bakufu* működését, átfogó reformokra igyekezve kényszeríteni azt. Mindezt a *bakufu* akkori vezetője, Mizuno Tadakuni 水野忠邦 (1794–1851) 1841-ben elégelte meg, Nariakit a reformok leállítására, a *bakufu* felé való tanácsadás beszüntetésére

²⁹ Kitano 2008: 45.

³⁰ Morooka 1991: 212–214. Az iskola alapítólevele, amelyet Tokugawa Nariaki írt *Kōdōkanki* 弘道館記 címmel, erős politikai üzenetei és hitvallásszerű megfogalmazása okán szintén jól ismert dokumentummá vált (*Kōdōkanki*, Imai et al. 1973: 231–232).

³¹ Nariaki reformjainak az alacsonyabb jövedelmű *bushi*-családokra gyakorolt hatásáról beszámol Yamakawa Kikue 山川菊栄 (1992: 150–151, 171–172).

és a birtokain tartózkodásra kötelezve. Nariaki kiszorítottsága azonban nem tartott sokáig, 1843-ban Mizuno, akinek a *bakufun* belüli helyzete megingása miatt nagy szüksége volt szövetségesekre,³² újból felkarolta őt, ám a helyzeten ez csak rontott. Nariaki újraéledő lelkesedéssel vetette magát reformjaiba, amelyek ellenében belső ellenzéke Mizuno egyik főemberéhez, Torii Tadaakihoz 鳥居忠耀 (1796–1873) fordult segítségért. Nariaki számára igen kedvezőtlen fordulatként Mizuno hamarosan megbukott, s Torii gyorsan átállt utódjának, Doi Toshitsuranak 土井利位 (1789–1848) a táborába, aminek eredményeképpen a *bakufu* új vezetője lényegében a mitói ellenzék szövetségesé lett.³³ Nariakit felmentették edói szolgálata alól, és megparancsolták neki, hogy mondjon le Mito vezetéséről is fia, Tokugawa Yoshiatsu 徳川慶篤 javára.

Nariaki száműzetése a politikai életből a Mito-hanon belül a vele és reformjaival szemben álló konzervatív erők győzelmét hozta el, a birtok ügyeinek irányítása azok vezetőjének, Yūki Tomomichinek 結城朝道 (1818–1856) a kezébe került. A Nariaki által a *han* elitjével szemben erősen támogatott mitói alsó samurájréteg azonban nem szűnő ellenséges érzelmeket táplált az új vezetés iránt, ami Yūki bukásához vezetett, Nariaki pedig ismét utat talált magának az edói döntéshozókhoz. Tokugawa Nariaki politikai manővernek tekintette, és gyakran élt azzal az eszközzel, hogy szándékait nem közvetlenül a *bakufu*val közölte, hanem kiotói udvari kapcsolatain keresztül a császári udvar álláspontjaként igyekezett láttatni őket. Ez a számára csak korlátozott sikereket hozó taktika olyan precedenst teremtett, amit azután Nariakinál jóval radikálisabb politikai elemek szívesen használtak – azt mondhatjuk, Nariaki taktikázása veszélyes láncreakciót indított el, ami az udvart a politikai küzdelem közepébe rántotta, s közvetve hozzájárult a shōguni rendszer bukásához.³⁴

Nariaki idegenellenessége olyan stigma lett, amely úgy ragadt rá erre a rendkívül dinamikus, nézeteit gyakran a tapasztalatainak megfelelően módosító késő Edo-kori politikusra, hogy tettei és szavai korántsem mindig támasztották azt alá. Nariaki démonizálásában a külföldiek is jeleskedtek, rá jellemző kirohanásait némiképp túlreagálva: amikor beszámoltak neki Hotta Masayoshi 堀田正睦 és Townsend

³² Mizuno reformjainak remek összefoglalását adja Marius B. Jansen (Jansen 1961: 14–15).

³³ Totman 1966: 113–114.

³⁴ Az 1830-as, '40-es években Tokugawa Nariakinak udvari kapcsolatai, a Tokugawa-rendszeren belüli helyzete olyan befolyást és mozgásteret adtak, amivel talán senki más sem rendelkezett (Lamberti 1972: 122–123). Taktikai húzása, amellyel bevonta az udvart a politikába (és amivel csak akkor élt, ha a *bakufun* belüli helyzete éppen gyenge volt), olyan mintát teremtett, amit azután a radikálisok a Tokugawa-hatalom erodálására használtak fel (Ono 1975: 308).

Harris tárgyalásairól és a küszöbön álló megegyezésről, dühösen jegyezte meg, hogy Hottát *seppukura* 切腹 kellene kényszeríteni, Harrisnak pedig a fejét venni, amit az amerikai konzul saját személye ellen irányuló halálos fenyegetésként értékelt.³⁵ Harris magánfeljegyzései arról tanúskodnak, hogy az amerikai konzul minden külföldiek ellen elkövetett gyilkosság mögött Nariakit sejtette, aki szerinte így akart kiprovokálni egy, az idegenekkel vívott háborút.³⁶

Perry sorhajókapitány érkezésekor, 1853 nyarán Tokugawa Nariaki újra közel állt a shōguni kormányzathoz: az új vezető, Abe Masahiro 阿部正弘 (1819–1857) hasznos szövetségest látott benne ellenfelei, a *bakufu* konzervatívjai ellenében, így a védelmi tanácsadó posztját járta ki neki, és minden jelentősebb kérdésben kikérte a véleményét.³⁷ Így volt ez Perry érkezését követően is, Nariaki pedig, aki sohasem szűkölködött tanácsokban, hosszú levélben válaszolt a 8. hónap 3. napján. Nariakinak a levélből kiolvasható álláspontja mindvégig szilárdan a késői *mitogaku* vonalát követi: a nemzet egységének fontossága (vö. *kokutai*), a hadi felkészültség, a partok védelme és a háború melletti kiállás a *mitogaku jōi*-eszméjének alapvető részei voltak. Érdekes, és Nariaki nézeteinek nagyfokú rugalmasságát mutatja a tény, hogy a levélben a *mitogaku* másik jelentős pilléréről, a császár tiszteletéről (*sonnō*) szó sem esik: a szerző a levél megírásának idején éppen igen közel állt a *bakufu* belső köreihez, ebben a helyzetben pedig nem különösebben törődött az udvarral, bár sok szálon kötődött Kiotóhoz.³⁸ A levél szövegéből kibontakozó szellemiség tökéletesen jellemzi Tokugawa Nariakit: hihetetlen agilitás, harci kedv, az azonnali cselekvés kedvéért még a józan megfontolást is mellőzni képes aktivitás árad a sorokból.³⁹ Ezekkel a tulajdonságaival nagyon kiemelkedett a *bakufu* és az udvar hezitáló, döntésképtelen vezetői közül.

³⁵ Yanaga 1940: 114 n. 7.

³⁶ McMaster 1967: 338–339.

³⁷ Lamberti 1972: 107.

³⁸ Anyja is arisztokrata származású volt, főfeleségként egy herceg lányát vette el, két húga pedig magas rangú udvari nemesekhez ment feleségül (Lamberti 1972: 102). Az ilyen típusú, az udvari arisztokrácia tagjaival kötött házasságok részben a shōgun családjának hasonló gyakorlatát utánozták, részben pedig az adott család preeminens státuszát, a négy osztály (*shimin* 四民) rendszere fölött állását voltak hivatottak jelezni (Howland 2001: 358).

³⁹ Jellegetes, ahogy a könnyen elképzelhető vereség sem tartja vissza őt, mindent jobbnak tart a tétlenségnél. A korabeli japán hadseregfejlesztésekről kitűnő elemzés olvasható Hyman Kublin tanulmányában (Kublin 1949).

A Mitói volt középső tanácsos, Nariaki 8. hó 3-án
[1853. szeptember 5.] kelt felirata a *rōjū*hoz,
az amerikai hajók érkezéséhez kapcsolódóan

Szerény vélemény a tengerpart védelméről, benyújtva Kaei 6. évének 8. havában, a 3. napon.

1. Amennyiben az idegen hajók érkezésével kapcsolatos tennivalókról gyorsan határozat születik, és politikai reformok lépnek életbe, csak úgy érhető el, hogy az emberek szíve eggyé váljék.

Az utóbbi időben alkalmam volt a tisztségviselők véleményét megtudakolni, s amikor ezeket összességében áttekintettem, a törvényeinket minden áron betartatni kívánók és a kereskedelmet engedni szándékozók két álláspontja bontakozott ki, egyszerűbben megfogalmazva megegyezés (béke) és háború között oszlanak meg a vélemények. Ahogyan ezt már korábban is jeleztem, ha ez előbb említett megegyezés vagy háború kérdésében nem születik gyors döntés, úgy az emberek lelke megosztott marad, s ha legközelebb újra idegen hajók érkeznek úgy, mint a 6. hónapban, féltő, hogy vereséget fogunk szenvedni. Amint már szó volt róla, a döntésnek mielőbb meg kell születnie, ám addig is, ha az emberek lelke nem egységes, a katonai előkészületek, a szükséges javak előteremtése és előkészítése nem történik meg, és stratégia nélkül, pusztán le-lecsapva rájuk küzdünk meg velük, a vereség elkerülhetetlen.

Vannak, akik amiatt aggódnak, hogy mit szól [Japán viselkedéséhez] a világ, megfontoltan kívánnak cselekedni, és a kereskedelmi kapcsolatok felvételét sürgetik. Ez rendkívül gyáva dolog, az előbb elmondottak szellemében, még ha [a kereskedelem során] nagy hajókra és ágyúkra teszünk is szert, attól még a védelmi rendszerünk nem lesz jobb.

Az első dolog tehát az kellene, hogy legyen, hogy a jelen petíciómban javasoltak alapján ne engedjük meg, hogy az idegenek országunk nagyurait megnyerjék maguknak, hogy azok tétova magatartásukkal szégyent hozzanak a családjukra. Következésképpen meg kell emberelnünk magunkat, és belátnunk, hogy a háború elkerülhetetlen, be kell látnunk, hogy nincs igazuk azoknak, akik azt magyarázzák, hogy a [külföldieknek mutatott] felszínen békésnek kell maradnunk, s szívünknek hűséggel és felháborodással kell megtelnie! Ha jól választjuk meg a minket

körülvevő embereket, s azok szándékainkat megértve követnek minket, ha egy ember sincs köztük, aki ne értené, [miért harcolunk], akkor amint ők [ti. az idegenek] háborút indítanak ellenünk, a mi embereink szívében oly nagy harag gyúlna, s oly lelkesedéssel vetnék magukat a védekezésbe, hogy egy közülük tíz ellenséggel is felérne, akkor pedig a győzelem nem kétséges. Még abban az esetben is, ha vereséget szenvednénk, legyőznének minket, és nem tudnánk megakadályozni, hogy az idegenek országunk belsejébe hatoljanak, nem volna okunk szégyenkezni.

Ha azonban nem tudunk elhatározásra jutni a béke vagy háború kérdésében, összevisszaság támad, és saját magunktól szenvedünk vereséget – mit tudunk akkor felhozni mentségünkre őseink szelleme, a nagy Tokugawa Ieyasu emléke előtt? Ha mindezt nem tudjuk felmérni és határozott politikát folytatni, úgy a japánok szelleme lehanyatlik, s az események magukkal ragadnak minket. Ötven nap telt el az idegenek távozása óta, akik azt mondták, jövő tavasszal újra el fognak jönni – meg kell szűnnie addigra ennek a kétségbeejtő bizonytalanságnak, országunknak egységet kell mutatnia!

Fontos lenne, hogy az idegenek levelének másolatai a *daimyō*-házakhoz továbbíttassanak, hogy az azzal kapcsolatos véleményüket tudathassák. Ezeknek a véleményeknek a beérkezését sürgetni kell, nincs idő sokat várni: ha a megadott időpontig tízből hét-nyolc beérkezik, az már elég arra, hogy általános képet alkossunk. Ennek alapján ki lehet alakítani politikánk kiindulópontjait, a levelek hangulatából következtetni lehet az emberek általános lelkiületére. Ha belül mindenki készen áll a harcra, kifelé még mindig mutathatunk békés szándékot, a harci szellemünk attól nem csillapodik le. Elmerülve a szöveg aprólékos értelmezésében el fogunk késni, ám én azt szeretném, ha minél előbb megtennék a szükséges intézkedéseket.

Mindezek után még néhány kérdésben kifejténém a véleményemet.

2. A négy ház, Hikone 彦根 és Aizu 会津 vezetésével nem hagyhatja el a helyét.

Korábban már elmondtam az álláspontomat arról, hogy [a tervek szerint] Hikone⁴⁰ és Aizu⁴¹ visszahúzódna a beltengerre. Ehhez kapcsolódóan még annyit mondanék, hogy ha a tőlük érkező kérés alapján könnyedén megváltoztatnánk egy hosszú évek óta működő rendszert, akkor a többi ház is egymás után lépne fel önkényes kérelmeivel.

⁴⁰ A Hikone-han Ōmi 近江 tartományban (a mai Shiga prefektúra) volt, az Ii 伊井 család birtokolta.

⁴¹ Az Aizu-han Mutsu 陸奥 tartományban volt, a mai Ishikawa 石川 és Fukushima 福島 prefektúrák területén. Birtokosa a Hoshina-ház 保科 volt, akik később a Tokugawa-családtól a Matsudaira 松平 családnév viselésének jogát kapták meg.

Úgy értesültem, hogy Shimōsa-no-kami 下総守⁴² már be is adta a rá kiszabott terület megváltoztatása iránti kérelmét. Higo-no-kami 肥後守⁴³ és Shimōsa-no-kami mind rokonaim, így nehéz megfelelően kezelnem a kérésüket, ha a személyes érzelmeimet veszem figyelembe, ám nem az állam érdekeit kell-e elsősorban figyelnünk?

Uraga 浦賀 most olyan, mintha egy ajtó nélküli átjárót kellene védeni, így érthető, hogy Hikone és a többiek húzódoznak ettől. Eddig a védelem abból állt, hogy [hajóink] a tengeren cirkáltak, de mi lenne, ha visszarendelnénk őket [a part közelébe], így nehezítve meg, hogy [az idegen hajók] közelebb jöjjenek? A beltenger természetesen fontos terület, de jelenleg ami nagyobb hajónk van, azokat mindenképpen Uraga környékére kell vezényelni, hogy visszatartsa őket. Ha pedig erre sor kerül, a véleményem az, hogy Hikone és a többiek Uragánál kell, hogy legyenek. Ha az idegen hajók megérkeznek, egymás után be lehet vetni ellentük a megfelelő erőket, s először is Uragánál állítani meg őket. Ha nem értik meg, [hogy nem kívánatosak Japánban,] s behajóznak a beltengerre, akkor Hikone és a négy ház erejéből el kell különíteni a megfelelő létszámot, a rendelkezésükre kell bocsátani több száz kisebb-nagyobb áruszállító és halászhajót, felszerelni őket puskákkal, és könnyű órhajókként alkalmazni őket. Ezek a hajók körbeveszik az idegen hajókat, s ha azok ennek ellenére ellenségesen lépnek fel, minden irányból tüzet lehet nyitni rájuk, ez volna ennek a taktikának a lényege. Ha több ezer puskával szerelünk fel ötszáz hajót, akkor ez a módszer működni fog, s ha az idegen hajók mégis idejőnnének, mindenfelé csak ellenséget látnak majd, s megértik, milyen erőkkkel állnak szemben. Hikone, a négy ház nem kell, hogy egy ajtó nélküli átjárót őrizzenek.

A négy ház katonái közül a tengerparton csak az ágyúk mellett szolgálókat kell hagyni, a többiek húzódjanak vissza a hegyek árnyékába, erős állásokba, és ott állomásozzanak feltűnés nélkül. Ha az idegenek úgy gondolják, a tengerpart gyengén védett, és partra szállnak, villámgyorsan kirontva az állásaikból visszaverik őket. Ha az idegen hajók behatolnak a beltengerre, ahogy előbb írtam, több száz hajóval hátulról meg lehet támadni őket – az idegenek erre nem fognak számítani, és bizonyosan megzavarodnak. A parton paravánokat kell kifeszíteni, lándzsákat és zászlókat helyezni el, s ha arcátlanul mégis behajóznak a beltengerre, pontos terveik úgysem lesznek, s ezzel a taktikával, megtévesztéssel, csellel elérhetjük, hogy a vér megfagyjon az ereikben.

⁴² Manabe Akikatsu 間部詮勝 (1804–1884), a Sabae-han 鯖江藩 ura, a *rōjū* tagja.

⁴³ Matsudaira Katamori 松平容保 (1836–1893), az Aizu-han ura.

3. A *hatamoto*k⁴⁴ közül természetesen, de még a *gokenine*k 御家人 közül is, ha van kiemelkedő ember, azt be kell vonni a politika végrehajtásába.

Ez idáig az volt a gyakorlat, hogy a megfelelőnek talált emberek egy részét közvetlen szolgálatra és különböző feladatokra alkalmazták, a maradék pedig nem került alkalmazásra. Például, ha voltak olyan emberek, akik egyvalamiben nagyon jók voltak, akkor előfordult, hogy az egyiket azért vetették el, mert valamiben nem volt jó, a másikat azért, mert korábban volt valami szóbeszéd vele kapcsolatban. A világ pedig csak olyan, hogy nem lehet olyan embert találni, akinek feddhetetlen a mindennapi élete, egyaránt jeleskedik a civil és a hadi tudományokban, tehetsége olyan, hogy mindenhez ért, mindenben felkészült! Fel kell mérni az embereket, s megfelelő szolgálatba kell venni azokat, akik egyvalamiben kiválóak, például jól értenek a katonai dolgokhoz, vagy mintaszerűen intézik a mindennapi ügyeket.

4. A *bakufu* területein élő *rōnin*ok⁴⁵ közül, ha van olyan, aki híres harcművészeti tudásáról, számos tanítványa van, azt ellenőrizni kell, s ha megfelelőnek találtatik, szolgálatba kell fogadni.

A harcművészetek oktatói közül azokat, akiknek bár sok tanítványuk van, de a tudásuk nem gyakorlatias, például a tűzfegyverek szakértői, de inkább csak a tűzijátékban jeleskednek, esetleg lándzsa- vagy kardvívást tanítanak ugyan, de csak a formákat gyakorolják, természetesen nem szabad alkalmazni.

5. Mivel az utóbbi években a fémből készült termékek mennyisége nagyon lecsökkent, fel kell hívni az emberek figyelmét arra, hogy a jelenlegi mennyiséget meg kell őrizni, még akkor is, ha a használatban levő fémtárgyak kétségtelenül eltörnek néha. A következő évekre vonatkozóan pedig egy korlátozott évi mennyiségen túl új harangok, lámpások, lámpatartók, fegyverek vagy evőeszközök készítését meg kell tiltani. Ha ez nem történik meg, a *daimyō*k nem tudnak majd fegyvereket gyártani.

⁴⁴ Hatamoto 旗本: „zászló alatt szolgáló”, magasabb rangú samuráj.

⁴⁵ Rōnin 浪人: „vándorló” samuráj, hűbérurat nem szolgáló, így jövedelemmel sem rendelkező samuráj.

Nemrégiben is egy ravatalozóban bronzlámpásokat láttam – ilyen célokra persze a *daimyō*k továbbra is engedélyezhetik bronzlámpák, állványok használatát, de nehéz felmérni, mi a megfelelő mennyiség. Mindenképpen szükség van egy évi korlát alkalmazására, és ki kell alakítani a helyes szemléletet, a fémlámpákat például kőlámpákkal helyettesítve.

A zen templomokban is, eddigi látogatásaim során soha nem láttam, hogy nagyon ki lennének világítva – ha pedig a gyülekezet fölött nem szükséges, hogy nagy fényű lámpák legyenek, akkor nem lehetséges ezeket hajólámpákkal helyettesíteni?

6. Mi a véleményük arról, hogy a *daimyō*knak engedélyezzük, hogy egyedül örökösüket hagyják a *bakufu* területén, feleségeiket és lányukat kivételesen saját birtokukon helyezhessék el?

Hallani olyan felvetéseket is, hogy a váltott rezidencia intézményének lazítása volna szükséges, például három évet egyhuzamban a birtokon lehessen tartózkodni, a család is költözhessen a birtokra – természetes, hogy felmerül az igény az ilyen könnyítésekre, de nem azt jelentené ez, hogy felszámoljuk a váltott rezidencia hagyományát? Javasolnám, hogy engedélyezzük nagyobb hajók építését, így ha tengeri úton lehetne lebonyolítani a költözést, az északi és nyugati *daimyō*knak sem kellene nagyobb költségekkel számolniuk, ezzel pedig a váltott rezidencia régi szokása fenntartható volna. A szükséges megfontolás után a magam részéről a kastélyba látogatás és az ajándékozás intézményét is megőrizném.

7. Javaslom, hogy mivel a nemzedékváltás kapcsán igen sok változtatás, átalakítás valószínűsíthető, ezeket minden alkalommal, teljes részletességgel a szamurájok, falvak és városok tudomására hozni felesleges, elegendő csak nagy vonalakban tájékoztatni őket, nem érintve minden dolgot.

Az mondják, a Kansei-reformok 寛政 nem érték el a Kyōhō 享保 idejében alkalmazottak sikerét, a Tenpō-reformok pedig még a Kansei-reformokét sem. Ha a könnyítéseket azonnal, részleteiben az emberek elé tárjuk, elfordítjuk [a nemzeti ügytől] a szívüket, ezért ez alkalommal figyelni kellene arra, hogy jóakarátú kormányzással, jutalmakkal és büntetésekkel irányítsuk őket. Például, ha egy nagy tudású és a katonai tudományok terén is jeleskedő szamuráj kap meg

egy adott megbízatást, akkor a könnyű lelkű, a szórakozásokat kedvelő harcosok szégyellni fogják magukat. Ha a kiváló, a törvényeket betartó városi ember jutalmat kap, akkor a hitvány, dőzsölő városlakók mind megijednek. Előbb meg kell próbálni törvények meghozatala nélkül irányítani az embereket, s ha nem engedelmeskednek, még mindig lehet átgondolt törvényeket hozni. Az okok és eredmények felmérése nélkül hozott törvények csak három napig élnek, ahogy a mondás is tartja – ezt el kell kerülnünk.

8. A hadszervezet kérdéséről szólva: Kai-féle 甲斐流, Echigo-féle 越後流, sokféle iskola létezik ugyan,⁴⁶ de egyrészt [ezek létrejötte óta] a világ nagyot változott, másrészt pedig nem úgy lettek kiépítve, hogy a külföldi országok [támadása] elleni védekezést szolgálják. Mi a véleményük arról, hogy az országos hadszervezetünk kerüljön átalakításra, s erre szólítsuk fel a *daimyō*kat is?

Az országos hadszervezetnek elsősorban a partvédelmet kell szolgálnia. Ennek megfelelően fel kell mérni a katonai tudományokban jeleskedő embereket, a *hatamoto*któl kezdve a *gokenine*kig, minden fiatalabb fiút, örökbeadott fiút is, érintőleg meg kell vizsgálni az életkorukat, a tudományukat, s belőlük kell felállítani a hadszervezet egységeit. A hadseregnek hasznos részekből kell állnia, így például azok az emberek, akik korábban íjászcsoportok parancsnokaiként szolgáltak, a mai világban már hasztalanok, nevetséges is katonának nevezni őket.

9. Mindenhol épüljenek iskolák, amelyekben civil és hadi tudományt egyaránt oktatnak, különös tekintettel a partvédelem⁴⁷ módszereire.

Ez szerepelt már a kormányzat ellenőreinek jelentésében is, magam pedig messzemenően egyetértek vele. Ahogy levelem előző részében is bátorkodtam felhívni rá a figyelmet, a *hatamoto*ók, a *daimyō*ók fiatalabb fiai és a samurájok soraiból tízezreket lehet a leírtak szerint szolgálatba állítani. Ha ezt nem tesszük meg, s a külső és belső partvédelmet a *daimyō*okra bízuk, akkor az ő hatalmuk ugyan erősebb lesz, de a *hatamoto*ókat már nem tudjuk megnyerni az ügynek.

⁴⁶ A hadtudományi (*heihō* 兵法 vagy *gunpō* 軍法, *gungaku* 軍学) iskolákra gondol. A Kai-féle a Kōshū-ryū 甲州流, az Echigo-féle a Kenshin-ryū 謙信流 iskolákra történő utalás.

⁴⁷ A partvédelem, japánul *bōkai* 防海 a késői *mitogaku* gyakorlatiasabb gondolkodású tudósait régóta foglalkoztató kérdéskör volt, egyikük, Toyoda Tenkō 豊田天功 a Perry-incidens kapcsán esszét is szentelt a kérdésnek (*Bōkai shinsaku* 防海新策, Imai et al. 1973: 339–352).

Ezért azt javaslom, hogy az előző szakaszban leírtak szerint alapos vizsgálat során válogassunk ki [alkalmas] embereket, s őket meghatározott csapatokba beosztva rendeljük meghatározott helyekre, amelyeknek aztán a védelmét el kell, hogy lássák.

Szintén az előzőekhez kapcsolódik, hogy például Hanedában és Ōmoriban a civil és katonai tudományokat egyaránt oktató iskolákat kell építeni, azokat tanárokkal ellátva oda beiskolázni a *bakufu* területén szolgáló samurájok ifjabb fiait, öccseit, akik ott a hétköznapiakon csiszolhatnák műveltségüket és katonai tudásukat, jártasságuk szerint beosztva puskával, lándzsával, karddal gyakorolnának. Az idegen hajók megjelenésekor ők a védekezésben azonnal bevetethetők lennének, nem jelentene akadályt a család vagy más körülmény sem. Így megvalósítható lenne, hogy egységesen ösztönözzük őket arra, hogy minden egyes edői tartózkodás alatt fejlesszék műveltségüket, katonai tudásukat. Az ehhez szükséges anyagiakat, a megvalósítás egyéb feltételeit meg kell vizsgálni.

10. A régi és új rizsre egyaránt vonatkozóan értesíteni kell az embereket, hogy a lehető legtöbb tartalékoljanak belőle. A *daimyōk* legyenek felkérve, hogy hatáskörükben korlátozzák a fogyasztást, s halmozzanak fel rizsből és más élelmiszerekből, valamint biztassák erre az alájuk tartozó háztartásokat is.

Mivel bármennyi élelmiszert is tartalékolunk, ha az eddig megszokott könnyelműséggel és pazarlással bánunk az ennivalóval, nem lesz elegendő, ezért magától értetődő, hogy fel kell számolnunk a lakosság körében a gondatlan pazarlást.

11. Mi a véleményük arról, hogy Takanawától 高輪 Susakiig 洲崎⁴⁸ a *daimyō*-rezidenciákból a nőket és öregeket mind költöztessük másik helyre, a tengerparti épületekből pedig csak azokat hagyjuk meg, amelyek partvédelmi célokat szolgálnak?

Ha megfogadják a levelemben tanácsoltakat, az idegen hajók érkezésekor megfelelő embereket rendelve oda ezek a házak az erős védelmi rendszer részeként szolgálnak majd, ahonnan nyíl- és golyózáport lehet zúdítani rájuk.

⁴⁸ A korabeli Edo városrészei.

12. Az ugyanezek a területen álló városi házakra vonatkozóan, azokat szükséges volna alaposan felmérni, és [a katonai célra nem megfelelőket] lebontani.

Annak megfelelően, ahogy az a 6. hónapban a *daimyō*knak egyértelműen a tudomására lett hozva, s miként az az *otsukaiban* jelentésében is látható, a városi házak összevisszasága lehetetlenné teszi a hadállások kiépítését. Egy korlátozott számú ház alkalmas arra, hogy a felső szintjét [állások kialakítására] használjuk, vagy élelmet, vizet tároljunk bennük, de az előbbi okokból kifolyólag vészhelyzetben nagy az esélye a pánik kialakulásának. A házakat elbontva a tengerparton sáncokat kell építeni, a Honganjiban 本願寺 és más templomokban meghatározott légénységgel ellátott erődített védőállásokat kell kialakítani. A házak elbontása súlyos intézkedés ugyan, de intézkedni kell bérlakásokról, illetve a Yamanote 山手 környékén számos üres ház is áll, oda szervezeten el lehet költöztetni a lakosokat, cserelakást ajánlva fel nekik saját házuk helyett, így ez a probléma egy éven belül megoldható.

13. Ha idegen hajók érnek a partjainkhoz, és a Yaesunál 八重洲 felállított vészharangokat megkongatják, ki fog törni a pánik, amiből nagy baj származhat. Mi volna, ha Uragától Shinagawáig 品川 a megfelelő helyeken füstjelzések leadására alkalmas pontokat alakítanánk ki, megbeszélte jelekkel, amelyekkel az idegen hajók távolságáról, mozgásáról is tudósítani lehet? [Ezekre a jelzőpontokra] megfelelő létszámot biztosítva és a városban is mozgósítva az erőket a zavargások megelőzhetőek lennének.

Ezek egy öregember zagyaságai csupán, mégis kérem Önöket, fontolják meg a leírtakat.

Hivatkozott szakirodalom

- Aizawa Seishisai 会沢正志齋 1973a. „Jimusaku 時務策 [Időszerű feladataink].” In: Imai–Seya–Bitō 1973: 361–368.
- Aizawa Seishisai 会沢正志齋 1973b. „Shinron 新論 [Új elmélet].” In: Imai–Seya–Bitō 1973: 381–422.
- Bitō Masahide 尾藤正英 1973. „Mitogaku no tokushitsu 水戸学の特質 [A Mitoiskola jellegzetességei].” In: Imai–Seya–Bitō 1973: 556–582.
- Bodart-Bailey, Beatrice 1993. „The persecution of Confucianism in early Tokugawa Japan.” *Monumenta Nipponica* 48.3: 293–314.
- Ching, Julia 1975. „Chu Shun-shui, 1600–82: a Chinese Confucian scholar in Tokugawa Japan.” *Monumenta Nipponica* 30.2: 177–192.
- Craig, Albert 1959. „The Restoration Movement in Choshu.” *The Journal of Asian Studies* 18.2: 187–197.
- Csoma Mózes 2011. *Koreai csaták és harcosok*. Budapest: Oriental History Project.
- Farkas, Ildikó 2013. „The Japanese Nation Building in European Comparison.” *Acta Asiatica Varsoviensia* 26: 7–27.
- Fujita Yūkaku 藤田幽谷. „Seimeiron 正名論 [Értekezés a helyes nevekről].” In: Imai–Seya–Bitō 1973: 370–371.
- Hoshiyama Kyōko 星山京子 2008. „Mitogaku to kindai Nihon 水戸学と近代日本 [A Mito-tudomány és a modern Japán].” In: Karube Tadashi 苅部直 – Kataoka Ryū 片岡龍. *Nihon shisōshi handobukku* 日本思想史ハンドブック [A japán eszmetörténet kézikönyve]. Tokyo: Shinshokan, 112–115.
- Howland, Douglas R. 2001. „Samurai Status, Class, and Bureaucracy: a Historiographical Essay.” *The Journal of Asian Studies* 60.2: 353–380.
- Imai Usaburō 今井宇三郎 1973. „Mitogaku ni okeru jukyō no juyō – Fujita Yūkaku, Aizawa Seishisai wo shu toshite 水戸学における儒教の受容 — 藤田幽谷・会沢正志齋を主として [Konfucianus hatások a Mito-iskolában – Fujita Yūkakut és Aizawa Seishisait középpontba állítva].” In: Imai–Seya–Bitō 1973: 525–555.

- Imai Usaburō 今井宇三郎 – Seya Yoshihiko 瀬谷義彦 – Bitō Masahide 尾藤正英 (eds.) 1973. *Mitogaku* 水戸学 [A Mito-iskola] [Nihon shisō taikai 日本思想体系 53]. Tokyo: Iwanami.
- Jansen, Marius B. 1959. „Takechi Zuizan and the Tosa Loyalist Party.” *The Journal of Japanese Studies* 18.2: 199–212.
- Jansen, Marius B. 1961. *Sakamoto Ryōma and the Meiji restoration*. Princeton: Princeton University Press.
- Keene, Donald 2007. „A Plan for Tasks at Hand: Aizawa Seishisai’s *Jimusaku*.” *Monumenta Nipponica* 62.1: 75–86.
- Király Attila 2009. „A japán Benyovszky-kutatás.” In: Farkas Ildikó – Szerdahelyi István – Umemura Yuko – Wintermantel Péter (eds.) *Tanulmányok a magyar-japán kapcsolatok történetéből*. Budapest: Eötvös, 9–26.
- Kitano Yūji 北野雄士 2008. „Mitogaku to bakumatsu bushisō. Yokoi Shōnan ni yoru juyō to hihan o megutte 水戸学と幕末武士層:横井小楠による受容と批判 [A Mito-iskola és a késői Edo-kor samuráj-osztálya. Yokoi Shōnan befogadó és kritikai hozzáállása].” *Ōsaka Sangyō Daigaku ronshū* 大阪産業大学論集 [Ószakai Gazdasági Egyetem Tanulmányosorozata] 7: 43–65.
- Kublin, Hyman 1949. „The ‘Modern’ Army of Early Meiji Japan.” *The Far Eastern Quarterly* 9.1: 20–41.
- Lamberti, Matthew V. 1972. „Tokugawa Nariaki and the Japanese imperial institution: 1853–1858.” *Harvard Journal of Asiatic Studies* 32: 97–123.
- MacLeod, Julia H. 1943: „Three letters relating to the Perry expedition to Japan.” *Huntington Library Quarterly* 62: 228–237.
- McMaster, John 1967. „Alcock and Harris. Foreign diplomacy in bakumatsu Japan.” *Monumenta Nipponica* 22.3–4: 305–367.
- Mikami Sanji 三上参次 1977. *Edo jidai shi* 江戸時代史 [Az Edo-kor története]. Vol 1–3. Tokyo: Kōdansha.
- Morooka Sukeyuki 師岡佑行 1991. „Kōdōkan – Mito-han 弘道館 - 水戸藩 [A Mito-birtok Kōdōkan iskolája].” In: Kiyowara Yasumasa 清原康正 – Suzuki Sadami 鈴木貞美 (eds.) *Seiyō e no mado* 西洋への窓 [Ablak a nyugatra]. [Shiwa – Nihon no rekishi 史話 — 日本の歴史 14.] Tokyo: Sakuhinsha, 210–231.

- Nagoya Tokimasa 名越時正 1992. *Mitogaku no tassei to tenkai* 水戸學の達成と展開 [A mitogaku kialakulása és fejlődése]. Tokyo: Kinseisha.
- Nakane, Chie 1991. „Tokugawa society.” In: Chie Nakane – Shinzaburo Oishi (eds.) *Tokugawa Japan. The Social and Economic Antecedents of Modern Japan*. Tokyo: University of Tokyo Press, 213–231.
- Noguchi Takehiko 野口武彦 1991. *Edo no heigaku shisō* 江戸の兵学思想 [Az Edo-kori hadtudomány-elmélet]. Tokyo: Chūōkōronsha.
- Ono Masao 小野正雄 1975. „Bakuhan kenryoku no kaitai 幕藩権力の解体 [A bakuhan-rendszer felbomlása].” In: Hara Hideichirō 原秀一郎 – Minegishi Sumio 峰岸純夫 – Sasaki Junnosuke 佐々木潤之助 – Nakamura Masanori 中村政則 (eds.) *Taiki Nihon kokkashi 3 Kinsei* 体系日本国家史 3 近世 [A japán államtörténet antológiája 3: Kora-újkor]. Tokyo: Tōkyō Daigaku Shuppankai, 307–336.
- 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.
- Seya Yoshihiko 瀬谷義彦 1973. „Mitogaku no haikai 水戸学の背景 [A Mitoskola háttere].” In: Imai–Seya–Bitō 1973: 507–524.
- Suzuki Hideichi 鈴木英一 1987. *Mito-han gakumon, kyōikushi no kenkyū* 水戸藩学問・教育史の研究 [A Mito-hanbeli tudomány és oktatás története]. Tokyo: Yoshikawa kōbunkan.
- Szabó Balázs 2011. „Motoori Norinaga: Naobi no mitama.” *Vallástudományi Szemle* 2011.3: 149–168.
- Szabó Balázs 2013. „A rendszerbarát lázadó: Yamaga Soko munkái és hatása.” *Keletkutatás* 2013. tavasz: 77–88.
- Tokugawa Nariaki 徳川斉昭. „Kōdōkanki 弘道館記 [Feljegyzés a Kōdōkan iskoláról].” In: Imai–Seya–Bitō 1973: 231–232.
- Tokunaga Shin’ichirō 徳永真一郎 1989. *Bakumatsu kakuryōden* 幕末閣僚伝 [A shōgunátus végének miniszterei]. Tokyo: PHP Shinsho.
- Totman, Conrad 1966. „Political succession in the Tokugawa bakufu: Abe Masahiro’s rise to power.” *Harvard Journal of Asiatic Studies* 26: 102–124.

- Totman, Conrad 1980. „From saikoku to kaikoku. The transformation of foreign-policy attitudes, 1853–1868.” *Monumenta Nipponica* 35.1: 1–19.
- Totman, Conrad 1993. *Early Modern Japan*. Berkeley & Los Angeles: University of California Press.
- Toyoda Tenkō 豊田天功. „Bōkai shinsaku 防海新策 [A partvédelem új megközelítése].” In: Imai–Seya–Bitō 1973: 339–352.
- Tsunoda Ryusaku – De Bary, William Theodore – Keene, Donald 2005 (eds.) *Sources of Japanese Tradition: From Earliest Times to 1600*, Volume 1. New York: Columbia University Press.
- Wakabayashi, Bob Tadashi 1986. *Anti-foreignism and Western Learning in Early-modern Japan. The New Thesis of 1825*. Cambridge: Harvard University Press.
- Wakabayashi, Bob Tadashi 1991. „In Name Only: Imperial Sovereignty in Early Modern Japan.” *The Journal of Japanese Studies* 17.1: 25–57.
- Wakabayashi, Bob Tadashi 1992. „Opium, Expulsion, Sovereignty. China’s Lessons for Bakumatsu Japan.” *Monumenta Nipponica* 47.1: 1–25.
- Wildes, Harry Emerson 1945. „Russia’s attempts to open Japan.” *Russian Review* 5.1: 70–79.
- Wilson, Noell 2010. „Tokugawa Defense Redux: Organizational Failure in the Phaeton Incident of 1808.” *The Journal of Japanese Studies* 36.1: 1–32.
- Yamakawa Kikue 1992. *Women of the Mito Domain. Recollections of Samurai Family Life*. Tokyo: University of Tokyo Press.
- Yanaga, Chitoshi 1940. „The First Japanese Embassy to the United States.” *Pacific Historical Review* 9.2: 113–138.

Papp Melinda

A család intézményének átalakulása az ünnepi szokások tükrében a háború előtti Japánban (1868–1945)

Ebben a cikkben a Meiji-restauráció (1868) utáni korszak Japánjában lefolyt társadalmi változásokkal foglalkozom, különös tekintettel a városi életmód alakulására és annak a család életére gyakorolt hatására.¹ Ez a korszak intenzív társadalmi átalakulások ideje Japánban, amikor is a nyugatról érkező újdonságok mind szellemi, mind gyakorlati szinten mélyreható változásokat indítottak el a japán társadalomban. A nyugati világból jövő újdonságok az előző történelmi korszak hagyatékával ütközve alakították egyrészt az ország politikai irányvonalát, másrészt az emberek mindennapjait, ezen belül azt is, hogy mit tekintettek „modernnek”, mit „hagyományosnak”, de megőrzendőnek, illetve mit „hagyományosnak” és éppen ezért elvetendőnek. Az elemzés egyik tárgyának az ünnepi kultúrát választottam, mivel az ünnep egy olyan sajátos kulturális és kommunikációs forma, amelynél az „autenticitás” megőrzésének egyik feltétele a hagyományos elemek átörökítése, az „aktualitás” és fennmaradás feltétele azonban az adott kor körülményeihez való alkalmazkodás, a változások követése. A „rég” és az „új” elemek egyensúlya határozza meg, mennyire érzik az emberek fontosnak az adott ünnepi szokás megtartását, illetve milyen tartalommal tudják azt megtölteni változó világukban.

A kapcsolódó szakirodalom elemzésén kívül a tanulmány megírásához a korabeli nyomtatott médiát – napilapokat és folyóiratokat – elemeztem. Japánban elsőként a 19. század végén kezdtek megjelenni a nagy számban nyomtatott napilapok, és néhány év alatt tekintélyes olvasótáborot tudhattak magukénak. A *Yomiuri Shinbun* 読売新聞 1874-ben adták ki először, az *Asahi Shinbun* 朝日新聞 1879-ben.² A *Yomiuri*, az *Asahi* és részben a *Mainichi* 毎日 napilapok tokiói kiadásait vizsgáltam, pontosabban azokat a cikkeket, amelyek az általam vizsgált rítussal hozhatók kapcsolatba, megemlítik azt. A cikkeken kívül vizsgáltam

¹ Itt szeretném megköszönni a szakvéleményt nyújtó lektornak a cikk véleményezését és értékes javaslatait.

² Az *Asahi Shinbun* első száma Ószakában jelent meg 1879-ben. Tokióban pár évvel később indult a kiadása.

a hirdetések és a fényképeket is. A nyomtatott média elemzése ebből az időszakból olyan információkkal szolgál az emberek mindennapjairól, ezen belül az ünnepi kultúráról, amelyek egyébként nem állnak rendelkezésünkre. Az ünnepekkel hagyományosan a néprajzi kutatás foglalkozik, ez azonban általában a vidéki gyakorlatra összpontosul, a népi kultúra hagyományain belül térképezi fel az ünnepi szokásokat, azok jelentését és gyakorlatát. Így a városi környezet szinte teljesen kimaradt ezekből az elemzésekből, habár a japán társadalom már a huszadik század elején is jelentős mértékben urbanizáltak tekinthető. A nyomtatott média, amely ebben a korszakban elsősorban a városi életet tükrözi, fontos forrás lehet a korabeli városi környezet kultúrájának vizsgálatánál, pontos képet ad a kor emberéről, arról, hogy mi foglalkoztatta, mi került a nyilvánosság figyelmének központjába, mik voltak a divatok. Kutatásomban ezekre az információkra összpontosítottam, majd ezeket helyeztem a történelmi időszak szociokulturális és politikai kontextusába.

Ha a japán városi kultúra kialakulásáról beszélünk, a Tokugawa-korba (1600–1868) szükséges visszamennünk, mert ekkorra tehetők az urbanizációs folyamatok kezdetei. Az urbanizáció már ebben a korszakban „kitermelt” egy olyan városi réteget és annak kultúráját, amely nagyban meghatározta a későbbi korok fejlődését, annak irányát. Az 1868-as Meiji-restauráció után bekövetkező gazdasági és politikai változások tovább formálták ezt a városi kultúrát, másfelől az előző korszakban megkezdődött urbanizációs folyamat az ország azon, többségében még vidékies részeit is elérte, amelyek korábban viszonylagos elszigeteltségben éltek. Az információk terjesztésének, disszeminációjának új eszközei nagyban segítettek ezeket a folyamatokat. A nyomdaipar fejlődésének köszönhetően az 1880-as évektől egyre nagyobb számban jelentek meg napilapok, majd a huszadik század elején folyóiratok. A tankötelezettség bevezetése szélesebb rétegeknek tette lehetővé, hogy ezeket a kiadványokat olvassák, és a közlekedési infrastruktúra kiépítése (úthálózat, vasút) a főleg Tokióban és Ószakában kiadott napilapokat eljuttatta az ország minden részébe. Ez többek közt azt is eredményezte, hogy az újdonságok, divattrendek már nem csupán a nagyvárosok lakóinak életére lehettek hatással, hanem a vidéken élők is tudomást szerezhettek arról, ami a városokban zajlik, az épp aktuális divatokról és szokásokról. Ez a korszak elővetítette azt a társadalmi átalakulást, amely később, a második világháború utáni évtizedekben az életstílus általános egységesítéséhez vezetett, eltörölve a városi és a vidéki életforma közötti lényeges különbségeket.

Az urbanizáció és az iparosodás intenzívebbé tette a vidékről a nagyvárosokba irányuló migrációt. A gyárak, a munkalehetőségek nagy tömegeket vonzottak,

ami viszont hozzájárult a hagyományos családszerkezet átalakulásához. A nagycsaládok sok helyen szétestek, és a nagyvárosokban megnőtt a nukleáris családok száma.³ A Meiji-kormány által végrehajtott reformok a gazdaság terén (különösen a mezőgazdaságban) tovább gyorsították a vidékre évszázadok óta jellemző zárt közösségi életforma felbomlását.⁴ A régi szokások eltűnőben voltak, teret hagyva így az új szokásoknak. Az 1898-as Meiji Polgárjogi Törvénykönyv (*Minpō* 民法) a hagyományos családrendszert, az *ie*-t 家 tette a társadalom alapjává.⁵ Az *ie*-modell már a Tokugawa-korban is általános érvényű volt, a Meiji-alkotmány azonban a törvény erejével hatalmazta fel az addig csak a szokásjog alapján működő patriarchális rendszert. Az *ie* család-rendszer korábban elsősorban a szamuráj társadalomra volt jellemző, a Meiji törvényhozás azonban kiterjesztette a társadalom minden rétegére. A törvény kimondta, hogy az *ie* hierarchikusan szerveződött kapcsolatrendszerében a férfi családfő képviseli a legfőbb autoritást a család többi tagja felett, a családfő örökli a vagyont, joga van dönteni minden olyan ügyben, amely a vagyon kezelését illeti, és a család többi tagja csak az ő engedélyével alapíthat saját családot, illetve költözhet el. A Meiji-kormány azon elhatározásának hátterében, hogy megerősítse az *ie* törvény szerinti pozícióját, többek közt az állt, hogy befolyása alatt kívánta tartani a különféle reformtörekvéseket, mint például a feminista mozgalmat. A törvény egészen a második világháború végéig volt érvényben, amikor is az új alkotmány a modern értelemben vett nukleáris családdal helyettesítette az *ie* rendszerét.⁶

A család azonban nem csupán passzív elviselője volt a politikai döntéseknek és gazdasági hatásoknak, hanem elindítója is több fontos változásnak; ezen belül számos változás központi figurája a nő volt.⁷ A társadalomban zajló átalakulás jelentősen kihatott a nők mint anyák, feleségek és nagymamák szerepére, és nem

³ A nuklearizáció folyamatának részletesebb elemzését lásd Kato 2013.

⁴ Tipton 2008: 58.

⁵ Az *ie* pontos fordítása problematikus, mivel nem a nyugati mintájú családot jelöli, hanem egy nem szükségszerűen vérségi alapú közösséget, társadalmi intézményt, amely sokrétű gazdasági és vallási vonatkozással rendelkezik. Ezért helyesebb minden esetben szövegkörnyezettől függően fordítani, és a következő fogalmak közül választani: nemzetség, ház, házrendszer, családrendszer, esetleg dinasztia (magyar kontextusban az Árpád-ház hozható fel példaként).

⁶ A hagyományos családszerkezet egyes formái a mai napig elsősorban azoknál a családoknál találhatók meg, amelyek számára a mesterség vagy a vagyon továbbörökítése meghatározó. Ilyenek például a mezőgazdasággal foglalkozó vagy hagyományos mesterséget folytató családok (Hendry 1981, 1986). Ezen kívül vidéken máig elfogadott, hogy a legidősebb fiú és felesége a szülői házban maradjanak, illetve visszatérjenek oda egy későbbi időpontban, amikor a szülők már idősek. Ebben az esetben a legidősebb fiú örökli a család vagyonát (bővebben lásd Kato 2013).

⁷ White 1996: 209.

utolsósorban munkaerőként betöltött szerepükre. A századforduló körül a család eszményképe is változóban volt. Az *ie* filozófiáján alapuló családrendszer kezdett nem megfelelni a kor követelményeinek, ahogy a modern Japán képeinek sem. A modernizáció egyik fontos terévé a család vált, hiszen a modern család volt az, ahol a kialakulófélben lévő középosztály életmódja megvalósulhatott. A modern család elképzelésében és a hozzá kapcsolódó életmód kialakításában a nőnek, feleségnek és anyának központi szerep jutott.⁸ Ennek következményeképpen a nők jelenléte a nyilvános szférában fokozatosan gyengült, és társadalmi szerepük egyre jobban a család privát szférájára korlátozódott. Habár továbbra is jelentős volt a nők részvétele a munkaerőpiacon (például a textiliparban), ennek társadalmi elismerése nagyon korlátozott maradt. Amíg az *ie* ideológiájában a férfi családfő és a fiúgyermek kapott központi szerepet, addig a „modern család” elképzelésében a gyermek és anya kapcsolatára helyeződött a hangsúly. A gyermek itt már elsősorban nem a család, illetve a ház fennmaradását volt hivatott biztosítani, hanem a társadalom előrehaladását. A *ryōsai kenbo* 良妻賢母 („jó feleség, bölcs anya”) jelszavával ismertté vált ideológia ezen eszmény megvalósításában az anyának tulajdonította a legfontosabb szerepet.⁹ Habár a jelszó később, a háború kitöréséhez közeledve egyre jobban azt hirdette, hogy az anyák kötelesek gyermekeikből engedelmes, a császárhoz hű alattvalókat nevelni, a század elején ez még nem volt ennyire világosan megfogalmazva.

A hagyományos családszerkezeten belül a nők helyzetét a családtagok közti hierarchikusan szerveződő kapcsolatrendszer határozta meg. Itt az egyén pozíciója elsősorban a házban töltött évei számának függvényében alakult.¹⁰ A házasságkötés után a fiatal feleségnek sokáig a leggyengébb pozíció jutott a családon belül, hiszen ő érkezett a családba legutoljára. Ez a pozíció egyrészt az évek múlásával, másrészt a fiúgyermek, az örökös születésével megerősödött. Japán azon részein, ahol a családfői pozíciót nem automatikusan kapta meg az örökös, a fiatal feleség az anyós felügyelete alatt állt, aki a háztartás vezetését a kezében tartotta mindaddig, amíg férje, a családfő, nem vonult nyugdíjba. Amikor az idős családfő átadta fiának a pozícióját, akkor kaphatta meg a fiatal feleség is a háztartás vezetését és az ezzel járó tiszteletet. A fiatal feleség azonban a családba kerülésétől kezdve aktívan vette ki a részét a család gazdasági tevékenységéből. Az *ie* ugyanis nemcsak társadalmi,

⁸ Ambaras 1998.

⁹ A *ryōsai kenbo* jelszóval jelölt ideológia befolyása a háború utáni időszakban sem szűnt meg, lásd még a témában Uno 1993.

¹⁰ Hendry 1981: 14–26.

hanem gazdasági egységként is működött a kora újkori Japánban. A menyecske munkájára gyakran nagyobb szükség volt a család gazdasági tevékenységében, mint a gyermekei nevelésében. A gyereknevelés szinte teljes mértékben a nagyszülőkre hárult, és a gyereknevelést illetően az anyós autoritása és tudása megkérdőjelezhetetlen volt. Az anyós volt az, akit a tudásáért tiszteltek (*atama wo tsukau hito* 頭を使う人), a fiatal menyecskét pedig a fizikai erejéért (*karada wo tsukau hito* 体を使う人).¹¹

Ami a gyerekeket illeti, a gyerekkor mint az emberi élet önálló identitással rendelkező korszaka, illetve a gyerekről mint a család alapjáról és középpontjáról alkotott elképzelés a modernitás egyik terméke.¹² Japánban Yoshiharu Iijima volt az, aki a francia történész, Philippe Ariès kutatásának mintájára meghatározta a gyermekkor szemlélete alakulásának fontosabb mérföldköveit.¹³ Kutatásai szerint Japánban a gyermekre mint önálló, a felnőttektől különálló entitásra tekintő szemlélet csak a középkorban, az *ie*-rendszer (*ie seido* 家制度) kialakulásával kezdett elterjedni. Ekkortól szerveződött a mezőgazdasági tevékenység jellemzően nagycsaládi vállalkozások formájában. A megélhetés a családtagok – beleértve a gyerekeket is – munkájától függött. A gyerekek voltak továbbá annak a biztosítékai, hogy az *ie* mint gazdasági és spirituális egység is folytatódni fog a következő generációban. A nagyrészt mezőgazdasági tevékenységből élő közösségekben a gyerekek korán kivették a részüket a munkából mind a háztartásban, mind a földeken. Ezért a gyereknevelésben különös hangsúlyt fektettek a kitartás és a kemény munka értékének korai átadására.¹⁴

Habár a japán társadalom a gyerekekre hagyományosan mint fontos értékre tekintett, az *ie*-n belül a gyerek helyzetét elsősorban az határozta meg, hogy mekkora volt annak valószínűsége, hogy ő örökölje a családfő szerepét. Az örökösnek megkülönböztetett figyelem jutott a családban, szinte a születése pillanatától. Mark A. Jones a gyermekkel kapcsolatos modern szemlélet kialakulásának kezdeteit a Meiji–Taishō időszakra helyezi.¹⁵ Ez volt az az korszak, amikor a különféle

¹¹ Tsuru 2005: 70.

¹² Jones 2010.

¹³ Iijima 1991.

¹⁴ A nyugati kultúrában hasonló irányvonalú fejlődést ír le a francia történész, Philippe Ariès (1962). Nézete szerint Európában a gyerekkor modern koncepciója a 17. században kezd kialakulni. Korábban a gyerekekre mint „kis felnőttekre” tekintettek, és nem tulajdonítottak nekik külön identitást. Ariès a hétéves kort határozza meg mint azt a határt, amikortól a kisgyermek fokozatosan már a felnőtt társadalomba integrálódott, és a közösség részévé vált. A 17–18. századtól kezdve azonban a polgárosodás folyamatával párhuzamosan egy újfajta szemlélet kezdett kialakulni, amelyben a gyermek a család összetartozásának jelképévé vált (Ariès 1962: 351).

¹⁵ Jones 2010.

gyereknevelési nézetek, amelyek a Meiji előtti Japánban léteztek, és elsősorban a társadalmi hovatartozás szerint különültek el, elkezdtek összemósódni, és az eredmény egy többé-kevésbé egységes szemlélet lett.¹⁶ A modern gyerekszemlélet szerves része volt a modern családszemléletnek, és mint olyan központi helyet foglalt el Japán modernizációjában.¹⁷ A hierarchikus, patriarchális *ie*-modellel szemben a modern családszemlélet a gyereket helyezte a család centrumába, így hamarosan kialakítva az ún. „utódok kultuszát” (*shison sūhai shugi* 子孫崇拜主義), ahogy azt a korabeli média emlegette, szembe helyezve az új trendet a hagyományos „ősök kultuszával” (*sosen sūhai* 祖先崇拜, *sorei shinkō* 祖靈信仰).¹⁸ A középosztály státuszára vágyó családok egyre jobban a gyerekekben látták céljuk megvalósításának egyik eszközét, egyúttal a társadalmi ranglétrán való feljebb jutás lehetőségeként tekintettek gyermekeikre. Jones elemzése alapján a századfordulón a modern gyerekszemlélet jelentése még nem volt végleges, és három egymástól eltérő nézet versengett: az első a „kis állampolgár” (*shōkokumin* 小国民) eszménye volt, a másik a „gyermekies gyerek” (*kodomorashii kodomo* 子供らしい子供), a harmadik az „eminens diák” (*yūtōsei* 優等生) ideálja volt.¹⁹ Az 1920–1930-as években azonban fokozatosan a *yūtōsei* ideálja kezdett előtérbe kerülni. A japán társadalomban egyre nagyobb hangsúlyt kapott a meritokrácia, aminek eredményeként a jó iskolai előmenetel egyre fontosabb értékévé vált a családok szemében. A modern gyereknevelésnek egyik alappillére lett az oktatás és annak biztosítása. Az oktatásra a társadalom kezdett úgy tekinteni, mint egy olyan fontos eszközre, amelynek segítségével a család társadalmi pozícióján is javíthat.

Ebben az időszakban a családot érintő társadalmi változásoknak egy másik fontos aspektusa a család politikai funkciójával hozható összefüggésbe.²⁰ A militarizmus erősödésével a család egyre nagyobb mértékű instrumentalizációja ment végbe a japán politikában. A „Szülj és sokasodj!” (*Umeyo, fuyaseyo* 産めよ増やせよ) azon jelszavak egyike volt, amelyek jól illusztrálják a kor uralkodó hangulatát.²¹ A gyerekek a jövő felnőtt polgárai voltak, és mint ilyenek, értéket képviseltek a militarizálódó állam számára. Az anyáknak itt újra jelentős szerep jutott, hiszen ők voltak azok, akiktől az állam elvárta, hogy gyerekeket szüljenek,

¹⁶ Jones 2010: 92–93.

¹⁷ A modernizáció folyamatairól és történelmi előzményeiről magyar nyelven lásd Farkas 2013.

¹⁸ Jones 2010: 125. Fontos hangsúlyozni, hogy itt nem a szigorúan vett hivatalos ideológiáról, hanem a korabeli értelmiségi reformerek által hangoztatott és propagált szemléletekről van szó.

¹⁹ Jones 2010: 30–35.

²⁰ Itabashi 2007.

²¹ Jones 2010: 253.

és nem utolsósorban azokat „jó és engedelmes” állampolgárokká neveljék. Más szóval, a gyermekkel szemben egyre több elvárás született úgy a család, mint az állam részéről, aminek egyik következménye a gyerekre fókuszáló figyelem megerősödése volt.

A huszadik század eleji modern család ideológiája a család privát szféráját teljesen elválasztotta a nyilvánostól, és ebben a nők helye és szerepe a privát szférára korlátozódott. Ez az ideológia a kor népszerű jelszavában öltött testet: *ryōsai kenbo*, „jó feleség, bölcs anya”, és ez a jelszó a következő néhány évtizedre meghatározta a japán társadalom nőkkel kapcsolatos gondolkodásmódját. A háztartásbeli nő, feleség és anya képviselte a privát szférát, az anyagi hátteret a család számára biztosító férj pedig a nyilvános szférát. A feleségre hárult a háztartás vezetése, a gyereknevelés és a férj igényeinek kiszolgálása. Az ilyen irányú fejlődés nemcsak Japánra volt jellemző, hanem más – nyugati – társadalmakban is megfigyelhető. Az észak-amerikai társadalomban a jelenség megnevezésére a szakirodalom a „háziasság kultusza” („cult of domesticity”) kifejezést használja.²² Japánban azonban a nőkre nemcsak a háztartás vezetésének a felelőssége hárult, hanem ezzel kezükbe került a család pénzügyeinek igazgatása is, tehát a napi bevásárlás és gyakran a nagyobb kiadások feletti döntés joga is. Mark Mertzelt mutat rá arra, hogy ennek az ideológiának is köszönhető, hogy Japánban a nőket egyre jobban a gazdaság „kereslet” oldalával kezdték azonosítani, míg a férfiakat a „termelői” oldallal.²³ Ennek tudható be az is, hogy Japánban ekkor, és a következő az időszakban is, a fogyasztói kultúra negatívumaiért elsősorban a nőket tették felelőssé.

A modernizáció előrehaladtával az 1920-as és 1930-as években az életkörülmények változóban voltak, és a nukleáris családmódel kezdett teret hódítani a városi környezetben. A vidékről beköltözők földrajzilag távol kerültek a rokonoktól, egyben távol a családi kötelezettségektől, amelyek a szoros kapcsolatrendszerben élő közösségeket jellemezték. A fiatal feleségek távol kerültek az anyósok szemétől, cserébe viszont egyedül maradtak a gyereknevelésre és a háztartás vezetésére, nem számíthattak senki segítségére. A feleségek mint teljes munkaidős háztartásbeliek szerepe a család működésének feltételévé is vált, hiszen a férjen kívül, aki nem volt jelen a nap nagy részében, más rokon nem élt együtt a családdal. Emellett a nők életciklusa is átalakulóban volt. A Meiji időszak

²² A témáról részletesebben lásd még Schmidt 1995 és Pleck 2000.

²³ Mertzelt 2004: 327.

második felében (századforduló) született nők még átlagban öt gyermeket szültek 12 éven belül. Az 1927 után született nők esetében ez a periódus már a felére csökkent (tehát a legfiatalabb gyermek születésénél 30 éves volt a nő), mivel a világra hozott gyermekek száma fokozatosan lecsökkent (egy családra számítva 1940-ben elérte a 4.27-es születésszámot). Ugyanazon időszak alatt az élethossz 63 évről 70-re nőtt. A csökkenő születésszám a háború utáni években egy időre újra növekedésnek indult, hogy 1950 után újra és egyben véglegesen a csökkenő tendencia lépjen a helyébe (1952-ben a születésszám 3.5 volt).²⁴

A század elején azonban a modern család eszményképe még csak kialakulóban volt. A társadalmat megreformálni kívánó, főleg értelmiségi elit réteg a kor publikációiban igyekezett propagálni nézeteit és gondolatait.²⁵ Írásaik olyan folyóiratokban jelentek meg, mint a *Fujin no tomo* 婦人之友 vagy a *Fujin sekai* 婦人世界, amelyeket elsősorban nők olvastak.²⁶ Az értelmiségi reformerek kiálltak a „modern család” kialakításának szükségessége mellett, amelyben nagy szerepet kaptak a gyereknevelésről alkotott elképzelések. A nyomtatott médián kívül a propaganda egyik fontos eszközévé a nagy üzletházak váltak.²⁷ A modern életstílus, a modernitás fontos részét alkotta az anyagi kultúra, és ezt elsősorban az üzletházak közvetítették a városi emberek felé. Habár a városi lakosság nagy része még nem engedhette meg magának a kiállított újdonságok megvásárlását, az üzletházakban megtekinthették őket és megismerkedhettek velük. A század elején a legjelentősebb üzletházak, közöttük elsőként a Mitsukoshi 三越, kiállításokat kezdtek el szervezni, amelyek hamarosan nagy népszerűsége tettek szert a vásárlók körében. A kiállítások általában egy bizonyos téma köré szerveződtek, és ezek a rendezvények jelentős szerepet játszottak a modernitás eszméjének és az ennek részét képező anyagi kultúrának a nagyvárosi emberek körében történő népszerűsítésében. A Mitsukoshi volt az első, amely a „gyerek/gyereknevelés” témájával szervezett kiállítást. Ennek jelentős sikere után hamarosan országszerte a többi nagy üzletház is követte a példáját. Itt nemcsak játékokkal és a modern gyereknevelés kellékeivel ismerkedhetett meg az ide látogató közönség, hanem előadásokat hallgathattak meg a kor vezető szakembereitől. Az előadások témái

²⁴ Yoshizumi 1995: 2–5.

²⁵ Jones 2010: 60–64.

²⁶ Lásd többek közt a kommentárokat, amelyek a *Fujin no tomo* (6.7, 1912. július) és a *Fujin sekai* (8.13, 1913. november) számaiban jelentek meg (Jones 2010: 160–161).

²⁷ Az üzletházak szerepéről a japán társadalom modernizációjánál lásd még Creighton 1992 és Francks 2009.

érintették a „modern család” alapelveit, amelynek középpontjába a gyereket helyezték. A gyerekekre itt már nem mint az *ie* potenciális örökösére tekintettek, hanem mint a nukleáris család ideájának megtestesítőjére, a család identitásának kifejezőjére. A gyereknevelés újraértelmezett alapelveihez természetesen specifikus anyagi kultúra is kapcsolódott: saját gyerekszoba, nyugati stílusú bútor (íróasztal, szék), nyugati ruházat, gyermekápolási eszközök stb. Habár a lakosság széles köreiből ezek majd csak a háború utáni évtizedekben váltak a mindennapi élet részévé, a huszadik század elején nagyban hozzájárultak a „modern család” gondolatának elterjedéséhez Japánban. A gyereknevelés témájú kiállítás keretében a hagyományos rítusokat, többek közt a *shichigosan* 七五三 is érintették. Az 1916-os Mitsukoshi kiállításon például a gyermekkort hét jelentős periódusra osztották, amelyeket a hagyományos és újonnan bevezetett ünnepi, illetve jelentős alkalmak választottak el egymástól: születés, első évszakünnep (*hatsusekku* 初節句), óvoda kezdete, *shichigosan*, alapiskola kezdete, a gyerek saját szobájának kialakítása, iskolai sportrendezvények.²⁸ Mindegyik periódushoz tárgyakat, árukat rendeltek, amelyeket külön szektorokban állítottak ki – a modern marketing egyik első példjaként.

A „modern család” ünnepei

Ami az ünnepi szokásokat illeti, itt is nagy változásoknak lehetünk tanúi. A Meiji-kor előtti Japán a szokásformák és az ünnepi kultúra nagy változatossága jellemezte. Az egyes ünnepeknek jellemzően rengeteg formájuk élt, a helyi szokások határozták meg az adott ünnep formáját, idejét és jelentőségét az ott élő közösség számára. Vidéken a különféle szokások még sokáig éltek, egyes helyeken még ma is tovább hagyományozódnak. Ezzel szemben bizonyos ünnepeknek már az előző korban, a Tokugawa-kor városi kontextusában kialakultak ún. városi formái, amelyek több, „hagyományos” ünnepforma elemeit a városi életforma elemeivel vegyítették. Ilyen volt például a *shichigosan*, amelynek elnevezése is e kornak és környezetnek a terméke.²⁹ A Tokugawa-korban ezek az újonnan kialakult városi formák megmaradtak a nagyvárosok határain belül, és csak ritkán terjedtek el azokon kívül. A Meiji-restauráció után az urbanizációnak,

²⁸ Jones 2010: 80–85.

²⁹ Lásd Pappova 2011.

a közlekedési infrastruktúra fejlődésének, az ipar átrendeződésének és a nyomdaipari technológia tökéletesedésének köszönhetően a helyi szokások társadalmi és gazdasági háttere jelentős átalakuláson ment keresztül. A nyomtatott média a városi lakosság értékrendszerét és életstílusát tükrözte és közvetítette a vidéki olvasók felé, ezzel jelentősen hozzájárult a vidék és a város közti különbségek fokozatos elmosódásához. A huszadik század első évtizedeire az olyan napilapok, mint például a *Yomiuri*, a *Mainichi* és az *Asahi*, széles olvasóréteget értek el. 1924-ben a *Mainichi* és az *Asahi* napilapok közel egymillió olvasótáborral rendelkeztek.³⁰ A média hatókörének növekedésével párhuzamosan a reklámpiar is fejlődésnek indult. A napilapokat olvasók számának emelkedése vonzóvá tette a médiát az üzleti szektor számára, és az 1920-as évektől egyre több üzleti tevékenység kezdte kihasználni a napilapok és folyóiratok oldalait termékei és szolgáltatása hirdetésére.

A *shichigosan* ünnep esettanulmányán keresztül a fent vázolt folyamatok és azok egyes fázisai konkrétabb formát öltenek. Az ünnep „jelenléte” a médiában, a kapcsolódó cikkek tartalma pontos képet ad az ünnepforma és annak népszerűségének alakulásáról. A *shichigosan* az ún. átmeneti rítusok kategóriájába tartozó ünnepként egyike azon ünnepi alkalmaknak, amelyek az emberi életet végigkísérik, azt fejlődési szakaszokra bontják, egymástól elválasztják.³¹ Japánban a néprajzi irodalom különösen sok, az emberi életciklust kísérő átmeneti rítust tart számon.³² Ezekből többet a mai napig ünnepelnek, habár a jelenkorban általában megváltozott formával és jelentőséggel bírnak. A múltban különösen a gyermekkor korai időszakában követték egymást nagy gyakorisággal az ünnepi szokások, mivel ezt az időszakot Japánban hagyományosan számos hiedelem, tabu övezte.³³ Ez a periódus egészen a gyerek hét éves koráig tartott, és a *shichigosan* részét képező egyik rítus, az *obitoki* 帯解き éppen ezen időszak rituális lezárásához kapcsolódik.

Maga az elnevezés a 18. század folyamán keletkezett és került használatba Edo városában (a mai Tokióban), ugyanekkor alakult ki nagy vonalaiban

³⁰ Gordon 2007.

³¹ Az átmeneti rítusok kategóriáját a huszadik század elején Arnold van Gennep belga antropológus határozta meg és nevezte el. A. van Gennep különböző kultúrákat tanulmányozva felismerte, hogy majdnem minden kultúra rendelkezik olyan rítusokkal, amelyek az élet egyes fázisaihoz kötődnek, és az azok közötti átmenetet hivatottak jelölni. Ezeket csoportosítva a ‘rite de passage’ gyűjtőnevet adta a kategóriának. Az általa bevezetett fogalmat később a neves brit antropológus, Victor Turner fejlesztette tovább (van Gennep 1960, Turner 1969).

³² Yagi 2001.

³³ Papp 2013.

az a formája, ahogy ma ismerjük.³⁴ Az ünnep városi formája három rítust egyesített, amelyeket addig külön-külön ünnepeltek (*obitoki*, *hakamagi* 袴儀, *kamioki* 髪置き). A névegyesítésen kívül több változás is történt az ünnepformán belül. A három rítus különbségei eltörölődtek, ekként egyesítve nemcsak az elnevezést, hanem a tartalmat és az ünnep időpontját is (november 15). Gyengült a rítusok eredetileg szoros kapcsolata az *ujigami* 氏神, helyi védőszellem kultuszával, aminek a helyét elfoglalta a város ismert és népszerű szentélyébe tett látogatás.³⁵ Az ünnep „publikus” részei hangsúlyosabb jelentőséget kaptak, többek közt a gyerekek ünnepi ruhája, a családtagok – elsősorban az anya – ruhája, vagy a szolgák által kísért gyakran látványos ünnepi menet a város központi elhelyezésű (sintó) szentélyébe (ritkábban buddhista templomába). Az ünnep ebben a formában a huszadik század elejéig elsősorban a tokiói családok körében volt ismert, majd a huszadik század elején terjedni kezdett az ország más területein is.³⁶

A *shichigosan* formájának és népszerűségének Meiji- és Taishō-kori alakulásáról csekély szakirodalom áll rendelkezésre. A rítusokkal és ünnepi szokásokkal hagyományosan a néprajz foglalkozik, ez azonban szinte kizárólagosan a népi kultúrát térképezte fel ebben a korszakban,³⁷ a korabeli média elemzése tehát értékes forrás lehet annak, aki a hagyományos kultúra századeleji átalakulását szeretné vizsgálni. A Meiji-kor második felében megjelenő cikkeket vizsgálva fény derül arra a folyamatra, amely a *shichigosan* ünnepét a modern japán család egyik fontos ünnepévé tette.³⁸ Az Edo-korban kialakult ünnepforma a századfordulón a tokiói lakosság körében már meglehetősen népszerű volt. Korabeli publikációk is említik már, mint olyan alkalmat, amikor a családok „megmutatják vagyoni helyzetüket”, illetve „kitűnhetnek a gyermekükön keresztül”.³⁹ Míg a tokiói napilapokban

³⁴ A *shichigosan* elnevezés három, egymástól elkülönülő, de mégis hasonló jelentésű rítust foglal össze: *shichi*–hét, *go*–öt, *san*–három azokat az életkorokat jelöli, amikor a három rítus megünneplésre került. A már említett *obitoki* hétéves, *hakamagi* ötéves, *kamioki* hároméves gyerekek ünnepe volt. Mindhárom átmeneti rítus a gyermek fejlődésének egy újabb szakaszba való átlépését szimbolizálta.

³⁵ Az *ujigami* kultusz szerepéről és annak átalakulásáról a jelenkorban lásd Ishii 2009: 142–151.

³⁶ Vidéken elszórva még ma is találhatunk olyan közösségeket, ahol a helyi hagyományok szerint ünneplik a hét-öt-hároméves korhoz fűződő ünnepeket. A városi ünnepforma bizonyos elemei azonban általában itt is fellelhetők (pl. fényképstúdió szolgáltatásainak beiktatása stb.).

³⁷ Lásd többek közt Yanagida 1935, 1957, Ōto 1968, 1990, Iijima 1991, Suzuki 2000, Kuraishi et al. 2000, Yagi 2001.

³⁸ Ma a *shichigosan* az egyik legünnepeltebb hagyományosnak tekintett ünnepe a japán családnak.

³⁹ Inoue 1911: 229. A hagyományosnak tekinthető helyi ünnepformák közül kiténik a Saitama 埼玉 prefektúrában elterjedt szokás. Már a korabeli írások feljegyezték, hogy 1870 körül szokás volt a helyi tehető kereskedők családjainak körében Tokióból rendelni hétéves lányaik számára az ünnepi kimonót (Shiochi 1986: 62).

több-kevesebb rendszerességgel jelentek meg beszámolók az aktuális év *shichigosan* ünnepéről, Japán más nagyvárosaiban ekkor még csak ritkán kerül említésre, amiből arra következtethetünk, hogy ebben a formában még nem terjedt el Tokión kívül. Ószakában és Kóbéban az 1930-as évektől kezdenek megjelenni az első olyan cikkek, amelyek már *shichigosan* néven említik az ünnepet.⁴⁰

A napilapok elemzésénél, amely az 1879–1945 közötti időszakot ölelte fel, minden olyan cikket, hirdetést, közölt fényképet megvizsgáltam, amely tartalmazta a *shichigosan* kifejezést.⁴¹ A cikkek tartalma az évek folyamán változott, de általában három témakört ölelnek fel: gyakorlati tanácsok az ünnep megszervezéséhez (ruha kiválasztása, aktuális trendek, ünnepi ebéd); a rítus történelmi hagyományainak, illetve eredetének leírása; az ünnep napján Tokió ismertebb szentélyeibe látogató családok számának követése, a nap eseményeinek leírása. A cikkek mellett a napilapok hasábjain megjelenő hirdetéseket is megvizsgáltam. A hirdetések tartalmának és növekvő, illetve csökkenő tendenciájának megfigyelése pontos képet festhet a rítust körülölelő kommercializmus alakulásáról. Az egyes szolgáltatások és új termékek bevezetése jelentős mértékben befolyásolta az ünnepforma alakulását, egyúttal a változó igényekről is hírt adott. Nem utolsósorban a napilapokban publikált fényképek is információval szolgálnak. A többnyire illusztrációként megjelenő fényképek száma az 1920-as és 1930-as évek között megsokszorozódott, a fényképező technológia elterjedésének is köszönhetően. A *Mainichi Shinbun*ban például 1929 és 1943 között 22, a *shichigosan*hoz kapcsolható fotó jelent meg.

A konkrét számokat tekintve a *Yomiuri Shinbun*ban az első *shichigosan* kommentáló cikk 1879-ben jelent meg, majd 1885-től kezdődően szinte minden évben egy-egy cikk említést tett a rítusról. A cikkek száma jelentős mértékben csak 1901-től növekedett meg, ekkortól átlagban 3–4, majd az 1926–1943 közötti időszakban 4–5 cikk jelent meg a témában.⁴² Az *Asahi Shinbun*ban a legelső cikk 1889-ben jelent meg, majd 1900-ig évente egy-egy cikk található a napilapban, később, az 1900–1927 közötti időszakban már évente 3–6-ra nő ez a szám. A *shichigosan* ünnepével kapcsolatos első hirdetés a *Yomiuri*ban jelent meg 1922-ben, de 1927 és 1932 között már 8–10 hirdetésre, 1934–1936 között pedig évente 16–19-re ugrik meg a mennyiség. Az *Asahiban* 1910-ben jelenik meg az első hirdetés, és 1920-ra már évente 6–10 hirdetéssel találkozhat az olvasó.

⁴⁰ Az első cikk az ószakai *Asahi Shinbun*ban 1930. november 16-án, Kóbéban pedig a *Mainichi Shinbun*ban 1938. november 16-án jelent meg.

⁴¹ A teljesség igénye nélkül, a *Yomiuri* és az *Asahi* napilapokban az általam vizsgált cikkek száma megközelítette a 320-at.

⁴² A háború utolsó két évében a *shichigosan*ról már nem írtak az újságok.

Magának az ünnepnek a népszerűségéről a cikkek és a hirdetések száma is sokat elmond, de a cikkek tartalma még több információval szolgál. A legelső *shichigosan* témájú cikk a *Yomiuriban* 1879. november 15-én a családapák azon felelősségéről szól, amely gyermekeik ünnepi ruhájának a költsége miatt terheli a vállukat. Ebből többek közt az is kiviláglik, hogy a vidéken elterjedt szokással ellentétben, ahol az ünnepi ruhát általában az anyai nagyszülők küldték ajándékba az unokáknak, Tokióban a ruha biztosításának a feladata már a családapára hárult.⁴³ A századforduló táján megjelenő cikkekből tudomást szerezhetünk azokról a szentélyekről és templomokról is, amelyek a tokiói családok körében a legnépszerűbbek voltak. Ide tartoztak a Hie Jinja 日枝神社, a Kanda Myōjin 神田明神, a Suitengū 水天宮 és később a Meiji Jingū 明治神宮. Szintén gyakori témát adtak a cikkeknek a ruhaszalonok, ahol a gyerekek ünnepi ruhája készült. Mielőtt a nagyvárosi üzletházak megnyíltak volna, a gyerekek ünnepi ruháját általában a város valamelyik stúdiójában rendelték meg a szülők. A november tizenötödike előtti néhány hét ezért az ismertebb stúdiók számára rendkívüli elfoglaltsággal járó időszaknak számított, amikor is igyekeztek kielégíteni a megrendelők kívánságait. Egy 1882-ből származó *Yomiuri*-cikk (1882/11/15) arról számol be, hogy a gazdasági nehézségek ellenére meglepően magas számban rendelnek a családok ruhákat a *shichigosan* alkalmából. Az újságírók között szokás volt az is, hogy az ünnep napján kilátogattak a város népszerű szentélyeinek egyikébe, hogy személyesen, első kézből gyűjthessenek adatokat az ünneplő családok számáról, az éppen aktuális divattrendről stb. A *Yomiuri* újságírója már 1885-ben 467 családot számolt a Hie 日枝 szentélyben. Két évtizeddel később egy cikk arról számolt be, hogy a Kanda 神田 szentélyben közel 5000, a Hie szentélyben pedig 3000 család ünnepelte az az évi *shichigosant* (*Yomiuri* 1909/11/15). A szentély kiválasztásánál egyre fontosabb szerepet kapott a szentély elhelyezkedése, ismertsége.

A reklámpar fejlődésével a napilapok lapjain megjelentek a híresebb üzletházak, a Mitsukoshi, a Daimaru 大丸 és a Matsuya 松屋 hirdetései is, általában az ünnepi ruházatot ajánlgató reklámokkal.⁴⁴ Az első hirdetés, amely a *shichigosant* ünneplő családokat célozta meg, az *Asahiban* jelent meg 1910-ben, a *Yomiuriban* pedig 1922-ben. Az 1920-as években gyors tempóban növekedett a hirdetések száma, évente 8–10, az 1930-as években 16–18 *shichigosan*hoz kapcsolódó hirdetés jelent meg a *Yomiuriban*. A hirdetések számának növekedése egyrészt a reklámpar

⁴³ A gyermekkor rítusainak népi szokásairól magyar nyelven lásd Papp 2013.

⁴⁴ Az első *shichigosan* témájú reklámpakát a tokiói Hirdetések Múzeumában (アド・ミュージアム ADMT) 1928-ból származik.

fejlődéséről, másrészt a rítus köré szerveződő iparágak sokasodásáról ad tanúbizonyságot. A társadalom kommercializálódása már a háború előtti időszakban elkezdődött Japánban, és ez alól nem képeztek kivételt az ünnepek sem.

Másrésztől, a cikkek töretlenül emelkedő száma az ünnep növekedő népszerűségét bizonyítja. Habár az Edo-kori szokásokból számos nem élte túl a modernizációt, a *shichigosan* rítusa sikeresen adaptálódott a megváltozott körülményekhez a modernizáció éveiben. Ennek egyik oka a már említett Edo-kori városi ünnepforma kialakulása volt. A hagyományos népi kultúra részét képező szokások, rítusok többsége a hagyományos életforma felbomlásával elvesztette azt a táptalajt, amely a hagyományos rítuskultúra fennmaradásának feltétele volt. A *shichigosan* néven elterjedt ünnepforma azonban, habár a hagyományos életszemléletből eredt, már az Edo-kori sajátos városi kultúra és életmód terméke volt, és ez alkalmassá tette arra, hogy a modern élet részévé váljon.

Amásikok, amely fennmaradását segítette, a fent leírt „modern családszemlélettel” való kompatibilitásában keresendő. A modernizáció évtizedeiben a *shichigosan* hamarosan a modern család egyik fontos ünnepévé vált. A gyerekszemlélet változásával a gyerek a család szimbolikus középpontjába helyeződött, egyre több figyelmet kapott a társadalomtól, és ezáltal a családtól is. A gyerek fontos tényezővé vált a modern család identitásának felépítésében, a modern család eszményének megteremtésében. A *shichigosan*, amely a korai gyermekkor három életkorát jelöli meg rituálisan, tökéletesen illett ehhez az új gyermek- és családszemlélethez. Fontos alkalmává vált a családi életnek, amelyen keresztül mind a gyermek szimbolikus értéke, mind pedig a család összetartozása kifejezésre juthatott. Ezen felül az ünnep egy másik téren is alkalmasnak mutatkozott a modernizált életstílus kifejezésére. A fogyasztói kultúra, amelynek gyökerei Japánban az Edo-korba nyúlnak vissza, a háború előtti Japán városi környezetében egyre nagyobb teret kezdett hódítani. A külsőségekre helyezett hangsúly, a „megmutatkozás” fontossága a családok számára, mind vonzóvá tette az ünnepet az üzleti szféra szemében, amely ezt hamarosan ki is használta. A családok azonban legalább ugyanannyira profitáltak a szolgáltatásokból és a termékekből, mint egyes iparágak és üzletek.

A teljes képhez ugyanakkor az a tény is hozzátartozik, hogy az 1920-as évektől egyre jobban erősödtek a túlzott költekezést bíráló hangok a társadalomban. Kritika illette a *shichigosan* ünneplési módját is, hiszen az ünnepi öltözék, az ünnepi ebéd és az ajándékok sok családot jelentős költekezésre bírtak. Ezen alkalmakkor általában a kevésbé tehető családok is erejükön felül költöttek a gyerekeikre.

Ezeknek a bírálóknak a háttérben az általános gazdasági és politikai helyzet állt. Az 1920-as években fellépő gazdasági válság előtérbe hozta a megtakarításra ösztönző törekvéseket, amelyek különösen az 1923-as kantói földrengés után erősödtek fel. Különböző polgári csoportosulások jöttek létre, részben a központi kormány támogatásával, amelyek a lakosságot megtakarításra ösztönözték és tanították a kor jelszava, a „racionalizálás” (*gōrika* 合理化) szerint.⁴⁵

Ezen törekvések célpontjába került több ünnep is, mint például a házasságkötés vagy a *shichigosan*. Az ünnepek költségekkel jártak a családok számára, és a megtakarítást szorgalmazó politika szemében ez a fajta költekezés értelmetlen és felesleges volt. 1925-ben egy *Yomiuri*-cikk például egy háztartásbeli nő által szervezett csoport tanfolyamáról ad hírt, ahol a *shichigosan* „helyes”, tehát költségtakarékos ünneplési módszereire tanították az anyákat (*Yomiuri* 1925/10/14).⁴⁶ Hatszázötven nő vett részt a tanfolyamon, és az érintett témák között volt például az otthoni ruhakészítés vagy szépítkezési tanácsok. Egy 1924-es cikk a *shichigosan* a „ruhák csatájának” (*hareki no sensō* 晴れ着の戦争) nevezte (*Yomiuri* 1924/11/9), ezzel jelezve azt, ahogy a családok sokszor egymás elismerését próbálták kivívni azzal, hogy gyermekeiket drága ruhákba öltöztették. A kritikusok szerint az ünnepély a költekezés közepette elvesztette „autentikus voltát”, aminek bizonyítékát a kritikusok a külsőségekre helyezett hangsúlyban vélték felfedezni. A bírálók felvetették, hogy az ünnep csak azt a célt szolgálja, hogy a családok a rokonaik és ismerőseik előtt fitogtathassák vagyonukat. A kritika szerint a gyermek kikerült az ünnep középpontjából, és így a rítus elvesztette „valódi” és „eredeti” értelmét. A cikkek írói szorgalmazták, hogy a családok változtassák meg az ünneplés módját, utasítsák el a költekezést a ruhákra, az ebédre és az ajándékokra, és helyezték vissza a gyermeket az ünnep középpontjába (*Yomiuri*, 1929/11/15). Kérdés azonban, hogy mit értettek a korabeli kritikusok és reformerek „valódi”, „hagyományos” vagy „autentikus” alatt. Hiszen míg az egyik oldalon a magas költségük miatt bírálták a „rég”i ünnepeket, a másik oldalon viszont a „hagyományos” ünnepnek olyan idealizált képét keltették, amelyben a külsőségek nem játszottak szerepet, és a gyerek köré összpontosult minden. Ez a fajta ünnepmód azonban nem felelt meg a történelmi valóságnak, mivel úgy a népi hagyományok szerint ünnepelt rítusoknak, mint az Edo-kori városi ünnepformának

⁴⁵ Francks 2009: 138, Mertz 2004: 26–32.

⁴⁶ A hivatalos ideológiáról, amely Japánban a nőket tette felelőssé a túlzott költekezésért és ezért a gazdasági krízisért, lásd Mark Mertz kutatását (Mertz 2004).

voltak olyan elemei és funkciói, amelyek a családok társadalmi rangját – ezen belül vagyoni helyzetét is – voltak hivatottak előtérbe helyezni, illetve a nyilvánosság felé láthatóvá tenni.⁴⁷ Ez a fajta érvelés sokkal inkább a kor ideológiájának tudható be, amely szerint egyrészt a modern család eszményének a gyermekközpontúság felelt meg, másrészt az aktuális politika szemében a megtakarítás és racionalizálás vált követendő példává az állampolgárok számára.⁴⁸

A Meiji-korévtizedei és a Taishō-kor olyan időszakok voltak Japán történelmében, amelyekben a jelenkori japán társadalom számos intézménye és sajátos szemlélete kialakulásának kezdetére bukkanhatunk. A modern család koncepciója – ezen belül a nők társadalmi szerepe és a gyermekekkel kapcsolatos szemlélet – ebben az időszakban keletkezett és vált irányadóvá a modernizálódó társadalom számára. A második világháború utáni gazdasági csoda évtizedeiben a középosztály ideológiájában továbbra is központi helyet foglalt el a család. A család képviselte azt a szimbolikus és fizikai teret, amelyben a középosztály eszménye konkrét formát ölthetett, és az életstílusához szorosan fűződő anyagi kultúra kifejezést kaphatott.⁴⁹ Elmondhatjuk, hogy a második világháborút megelőző évtizedekben formálódnak a középosztálynak a keretei, és az, hogy milyen jelentéstartalommal rendelkezik majd a fogalom a háború utáni időszakban. Hasonlóan, ebben az időszakban alakul ki az elképzelés, amely szerint a modern család eszményének megvalósítása elsősorban a nő (feleség, anya) feladata, ahogy a modern gyereknevelés elveinek követése és kivitelezése is.

A modern gyerekszemlélet szerint a gyerek került a család figyelmének középpontjába, és a családi élet a gyerek köré szerveződött. Az egyre behatároltabb rokonsági kapcsolati hálózattal rendelkező családnak saját identitásának kialakításához új jelképekre és új eszközökre lett szüksége. Ebben a kontextusban a család ünnepei is új jelentőségre tettek szert. A gyermekközpontú ünnepek megújult tartalmat kaptak, és nagyban hozzájárultak a család változó képének kialakításához. Az új szemlélet szerint a gyermekkor egyes fejlődési szakaszai jelentős hangsúlyt kaptak, és ebben az új fajta felfogásban a gyermekre fókuszáló rítusok, ünnepek fontos szerepet játszottak, hiszen ezek segítségével emelték ki a gyermeknek, a gyermekornak mint olyannak, és a gyermekkor egyes fázisainak fontosságát is. A hagyományosnak tekintett rítusokon kívül, mint amilyen

⁴⁷ Papp 2011.

⁴⁸ Jones 2010: 160–161.

⁴⁹ A japán középosztály által képviselt életstílusról és értékrendszeréről és az ehhez kapcsolódó ideológiáról lásd még Vogel 1961, 1963, Vogel 1996, Sugimoto 2003.

a *shichigosan* (vagy a kislányok ünnepe, a *hina matsuri* 雛祭 és a kisfiúk ünnepe, a *tango no sekku* 端午の節句) is volt, új rítusok is helyet kaptak a család ünnepi naptárában, mint például a gyerekek születésnapja.⁵⁰

Mindezen rítusok ünneplési formáját tekintve a reformerek azokat az ünnepformákat támogatták, amelyek hangsúlyosan a gyerek „gyermeki lényét”, illetve „gyermekiességét” emelték ki, tehát a gyermek érdekeit szem előtt tartó formákat helyezték a család anyagi helyzetét demonstráló formák fölé. Miközben ezeket a törekvéseket a háború előtti évtizedekben főképpen a társadalom haladó értelmiségi csoportjai képviselték, és sokkal korlátozottabb mértékben voltak jellemzők a társadalom szélesebb rétegeire, addig a háború utáni időszakban, a gyors gazdasági növekedés idején a gyermekközpontú szemlélet a modern család központi fogalmává és értékévé vált.

Ennek a modern, gyermekközpontú szemléletnek is köszönhetően az ünnepek – mint szimbolikus kifejezésformák – a család számára fontos eszközökké váltak ahhoz, hogy a család értékrendjét, egybetartozását, sorsközösségét, egységét és funkcionalitását kifejezzék, megerősítsék és igazolják. Ugyanakkor arról sem szabad megfeledkeznünk, hogy a század eleji reformtörekvések ellenére ezek az ünnepek fontos alkalmává váltak az egyre nagyobb jelentőséggel bíró anyagi kultúra demonstrálásának is egy olyan társadalomban, amely néhány évtized múlva a világ egyik vezető fogyasztói társadalmává nőtte ki magát.

Hivatkozott szakirodalom

Ambaras, David R. 1998. „Social Knowledge, Cultural Capital, and the New Middle Class in Japan. 1895–1912.” *The Journal of Japanese Studies* 24.1: 1–33.

Ariès, Philippe 1962. *Centuries of Childhood. A Social History of Family Life*. New York: Vintage Books.

Creighton, Millie R. 1992. „The Depāto: Merchandising the West while Selling Japaneseness.” In: Tobin, Joseph J. (ed.) *Re-Made in Japan. Everyday Life and Consumer Taste in a Changing Society*. New Haven and London: Yale University Press, 42–57.

⁵⁰ A hagyományos szokások szerint a gyerekek (és felnőttek) születésnapját, az első születésnapon (*hatsutanjō* 初誕生) kívül, nem ünnepelték Japánban.

- Farkas, Ildikó 2013. „A japán modernizáció előzményeiről.” *Világtörténet* 3 (35): 165–193.
- Francks, Penelope 2009. *The Japanese Consumer. An Alternative Economic History of Modern Japan*. Cambridge: Cambridge University Press.
- van Gennep, Arnold 1960. *Rites of Passage*. London: Routledge and Kegan Paul.
- Gordon, Andrew 2007. „Consumption, Leisure and the Middle Class in Transwar Japan.” *Social Science Japan Journal* 10: 1–21.
- Hendry, Joy 1981. *Marriage in Changing Japan: Community and Society*. London: Crum Helm.
- Hendry, Joy 1986. *Becoming Japanese. The world of the pre-school child*. Manchester: Manchester University Press.
- Iijima, Yoshiharu 飯島 吉晴 1991. *Kodomo no Minzokugaku* 子供の民俗学 [A gyermek néprajza]. Tokyo: Shinyōsha.
- Inoue, Yukichi 1911. *Home Life in Tokyo*. Tokyo: Tokyo Printing Company.
- Ishii, Kenji 石井 研士 2009 [2005]. *Nihonjin no ichinen to isshō. Kawariyuku nihonjin no shinsei* 日本人の一年と一生、変わり行く日本人の心性 [A japánok élete és naptári éve. A japánok változó jelleme]. Tokyo: Shunjusha.
- Itabashi, Haruo 板橋 春夫 2007. *Tanjō to shi no minzokugaku* 誕生と死の民俗学 [A születés és halál néprajza]. Tokyo: Yoshikawa Kōbunkan.
- Jones, Mark A. 2010. *Children as Treasures: Childhood and the Middle Class in Early Twentieth Century Japan*. Cambridge and London: Harvard University Press.
- Kato, Akihiko 2013. „The Japanese Family System: Change, Continuity, and Regionality over the Twentieth Century.” *MPIDR Working Papers WP 2013-004*. Rostock: Max Planck Institute for Demographic Research, 1–48.
- Kuraishi, Atsuko 倉石 あつ子 – Komatsu, Kazuhiko 小松 和彦 – Miyata, Noboru 宮田 登 (eds.) 2000. *Jinsei girei jiten* 人生儀礼辞典 [Az életciklus rítusainak lexikonja]. Tokyo: Shōgakukan.
- Mertzel, Mark. 2004. „Woman’s Place in Japan’s Great Depression: Reflections on Moral Economy of Deflation.” *The Journal of Japanese Studies* 30.2: 315–352.

- Ōtō, Yuki 大藤 ゆき 1968. *Jiyarai* 児やらい [Gyermeknevelés]. Tokyo: Iwasaki Bijutsusha.
- Ōtō, Yuki 大藤 ゆき 1990. *Kosodate no minzoku* 子育ての民俗 [Gyermeknevelés néprajza]. Tokyo: Iwata Shoin.
- Pappova (Papp), Melinda. 2011. „History of a Rite of Passage. The Birth of Shichi-Go-San and the Rise of its Commercialization during the Tokugawa Period.” *Orientalia Parthenopea* XII: 135–154.
- Papp, Melinda. 2012. „Conspicuous Consumption in Postwar Japan: The Case of a Rite of Passage.” *Human Affairs* 22: 196–213.
- Papp, Melinda. 2013. „A korai gyermekkor rítusai Japánban és a hozzákapcsolódó hagyományos népi hitvilág.” *Távol-keleti Tanulmányok* 3.1–2: 227–248.
- Pleck, Elizabeth H. 2000. *Celebrating the Family. Ethnicity, Consumer Culture, and Family Rituals*. Cambridge, London: Harvard University Press.
- Schmidt, Leigh Eric 1995. *Consumer Rites. The Buying and Selling of American Holidays*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- Shiochi, Etsusaburō 潮地 悦三郎 1986. *Jinsei no shūzoku* 人生の習俗 [Az emberi élet szokásai]. Tokyo: Shoten.
- Sugimoto, Yoshio 2003. *An Introduction to Japanese Society*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Suzuki, Masataka 鈴木 正崇 2000. „Shichigosan 七五三 [A shichigosan rítusa].” In: Kuraishi, Atsuko – Komatsu, Kazuhiko – Miyata, Noboru (eds.) *Jinsei girei jiten* 人生儀礼辞典 [Az életciklus rítusainak lexikonja]. Tokyo: Shōgakukan, 62–66.
- Tipton, Elise K. 2008 [2002]. *Modern Japan. A Social and Political History*. London, New York: Routledge. Nissan Institute.
- Tsuru, Rieko 鶴理 恵子. 2005. „Hensen no aprōchi to ganzen no mondai, kosodate no hensen wo tōshite 変遷のアプローチと眼前の問題、子育ての変遷を通して [Viszonyulás a változáshoz, közvetlen problémák. Gyereknevelés változásain keresztül vizsgálva].” *Josei to Keiken* 女性と経験 30: 65–78.

- Turner, Victor 1969. *The Ritual Process. Structure and Anti-structure*. Ithaca, New York: Cornell University Press.
- Uno, Kathleen 1993. „The death of ‘good wife, wise mother’?” In: Gordon, Andrew (ed.) *Postwar Japan as History*. Berkeley, CA: University of California Press, 293–322.
- Yagi, Tōru 八木 透 (ed.) 2001. *Nihon no tsūkagirei 日本の通過儀礼* [Japán átmeneti rítusai]. Kyoto: Shibunkaku Shuppan.
- Yanagida, Kunio 柳田 國男. 1935. *San'iku shūzoku goi 産育習俗語彙* [Gyerekevelés és a hozzá kapcsolódó szokások szójegyzéke]. Tokyo: Onshi Zaidan Aiikukai.
- Yanagida, Kunio 1957. *Japanese Manners and Customs in the Meiji Era*. Transl. by Charles Terry. Tokyo: Ōbunsha.
- Yoshizumi, Kyōko 1995. „Teikashitsuzukeru gōkei tokushu shusseiritsu — Shōsan shōshi jidai 低下し続ける合計特殊出生率 — 少産少死時代 [Csökkenő teljes termékenységi arányszám – Alacsony számú születések és halálozások időszaka].” In: Inoue, Teruko 井上 輝子 – Ehara, Yumiko 江原 由美子 (eds.) *Josei no Dētabukku 女性のデータブック*. Tokyo: Yūhikaku, 4–5.
- Vogel, Ezra 1961. „The Democratization of Family Relations in Japanese Urban Society.” *Asian Survey* 1 (June): 18–24.
- Vogel, Ezra 1963. *Japan's New Middle Class: The Salaryman and His Family in a Tokyo Suburb*. Berkeley: University of California.
- Vogel, Suzanne H. 1996. „Urban Middle-Class Japanese Family Life, 1958–1996: A Personal and Evolving Perspective.” In: Shwalb, David W. – Shwalb, Barbara J. (eds.) *Japanese Childrearing. Two Generations of Scholarship*. New York, London: The Guilford Press, 177–200.
- White, Merry 1996. „Renewing the New Middle Class: Japan's Next Families.” In: Shwalb, David W. – Shwalb, Barbara J. (eds.) *Japanese Childrearing. Two Generations of Scholarship*. New York, London: The Guilford Press, 208–218.

Strausz Janka

A tisztátalanság gondolatvilága a faluhatár térbelisége és az elhatárolódás szándéka kapcsán

A japán falu világa önmagában zárt egység, önálló univerzum, amely a határain kívül eső világot tisztátalan és veszélyt hordozó dimenzióként definiálja. Minden, ami a faluhatáron túlról, időt és teret átlépve közelíti meg a falut, potenciális veszélyt jelent az ottaniakra nézve, hiszen tisztátalanságot hordoz magában. A faluhatár az a köztes tér, amely hatalmas ereje révén felfog minden tisztátalanságot, viszont önmagában nézve legalább olyan szennyezett és veszélyes, mint az ismeretlen külvilág, miközben szent erők gyűjtőhelye is egyben. A következőkben a „tisztátalanság” kifejezés fogalmi vizsgálata nyomán a falu határában rejlő szennyezettség kérdésköreit, legendáit és a faluhatáron belüli lehetséges megnyilvánulási formáit elemzem.

1. A tisztátalanság fogalma és gondolatvilága

A szennyezettség gondolata nem csupán a rég letűnt, népi hiedelemvilág részét képezi, hanem a diszkrimináció egyik lehetséges, rejtett eszközeként mindmáig megmutatkozik a japán társadalom kirekesztést célzó jelenségeiben is, így elmondható, hogy a tisztátalanság nagy szerepet játszott, illetve játszik a zárt közösségek elhatárolódási folyamatában.¹ A tisztátalanság fogalmának kifejezésére több szinonima is létezik: ilyen a 'szennyezettség' (*kegare* ケガレ), amely egy igen erőteljes félelmet takar, valamint a hasonló értelmű 'tisztátalanság' (*fujō* 不浄), ami elsősorban vallásos közegben értelmezhető fogalmat jelent. Ezek mindegyike a szellemi síkon megnyilvánuló szennyezettségre utal, amely adott esetben fizikai formát is ölthet (például egy betegség megnyilvánulása). A szemmel látható 'kosz' (*yogore* 汚れ) vagy 'mocskosság' (*kitanasa* 汚さ) másodlagos jelentőséggel bír: ezek csupán előjelei vagy tünetei lehetnek a veszélynek, nem képezik közvetlenül a félelem tárgyát.²

¹ Namihira 1987: 65.

² Namihira 1987: 71.

A tisztátalanság okozta félelem, amely már az ősi időktől kezdve meghatározta a közösség életét, szorosan összefonódott a *sintó* rituálék világával, így hozva létre a *shokue shisō* 触穢思想 fogalmát. Ez azt jelenti, hogy a tisztátalan személlyel történő érintkezés kerülendő, hiszen a szennyezettséget terjesztő, gonosz szellem (*akuryō* 悪霊) megszállhatja a tiszta lelket – nem csak közvetlen érintkezés, hanem az azonos térben való tartózkodás során is.³

A faluhatáron – emberi közvetítéssel –, könnyen átszivároghat a szennyeződés, amely a falun belül mindig káoszt, azaz természeti csapásokat és szerencsétlenséget (*wazawai* 災い) eredményez, és amelynek felszámolása a rend helyreállítására tett kísérlet is egyben.⁴ A társadalmi rend fenntartása és a közösségi értékrend tisztelőben tartása fontos szempont, hiszen a szabályok ellen vétők kivívják a *kamik*⁵ 神 haragját, akik égi büntetéssel sújthatják az egész falut. Míg a rend betartása különféle kötöttségekkel jár, a rendtelenség szabályok nélküli, „korlátlan” jelleggel bír, így a megszokott világban létező elemekre nézve veszélyes, mivel hatalmas ereje révén elpusztíthatja őket.⁶ Az ismert világ határain túl húzóódó tér így formátlan és bizonytalan, s energiái a formák által összetartott falu határában csapódhatnak le, ahol szintén nagy erő lakozik, amely megakadályozza a tisztátalanság behatolását a faluba.⁷

Mary Douglas lényegében négy kategóriába sorolja azt a közösségi tudatot, ami a tisztátalansághoz fűződő veszélyérzet gondolatiságát ragadja meg.⁸ Megközelítésében kevésbé veszélyesnek számít a biztonságos világ határain kívüli szférában létező tisztátalanság, ami ideális esetben semmilyen hatással nincs a falu belső szférájára (1). Ugyanakkor nagyobb gondot jelent az, amikor a határon keresztül bejut a településre (2). Szintén erős szennyezettség-tudat társul magához a védelmi vonalként funkcionáló határhoz is, emiatt szerinte a határpontok térben történő átlépése már önmagában is tisztátalanságot eredményez, amit a megfelelő módon kell kezelni (3). A legsúlyosabb fokozat az, amikor a tisztátalanság bejut a belső körbe, majd bomlasztani kezdi a fennálló rendet úgy, hogy a rendszer működésében belső ellentmondást keltve igyekszik szétfeszíteni annak kereteit (4). Így Douglas szerint mindaz, ami a társadalom megszokott rendjébe nem illik

³ Yokoi 1975: 238.

⁴ Douglas 1966: 3.

⁵ Az ősi japán hitvilágban, a *sintó*ban megnyilvánuló entitás, amelynek fogalma természeti jelenségekben, különleges tárgyakban lakozó szellemi erőt jelöl.

⁶ Douglas 1966: 95.

⁷ Douglas 1966: 115.

⁸ Douglas 1966: 123–124.

bele, az potenciális veszélyt hordoz,⁹ például ilyenek a hontalan csavargók, akiknek társadalmi státusza bizonytalan, éppen ezért nem kívánatos jelenlétük a falvak közelében.

Az elhatárolódás szándéka és a tisztátalanság tudata nem csupán az adott személy társadalmi háttérével, hanem magával az emberi testtel is kapcsolatba hozható. A test a faluhoz hasonló, kicsinyített univerzum, amely szintén a kint és bent ellentétpárjára osztható fel. Az emberi test a különféle társadalmi normák és értékek fizikai formában történő leképződése, amely ha megfelelően működik, akkor azzal a rend meglétét jelzi, viszont ha megbomlik az egyensúly, akkor a tisztátalanság veszélyére hívja fel a figyelmet.¹⁰ Mivel minden struktúra a határpontoknál a leginkább veszélyeztetett, így az emberi test esetében a testnyílások jelentik a tisztátalanság forrását: minden testnedv, ami a külvilágba jut, a közösség létét fenyegeti. Ebből a félelemből adódóan bélyegezték meg azokat, akik az emberi testből származó nedvekkel, illetve magával a testtel érintkeztek: a szülő és menstruáló nőket, a hajvágókat valamint a halottakkal foglalkozókat.¹¹

A határszéleken élő népekkel szemben kialakult erős ellenérzés is a tisztátalanság okozta elhatárolódás motivációjával magyarázható.¹² Mivel az alacsony társadalmi státuszúak többször telepedtek le az adómentes övezetnek számító folyópartok közelében, ezért „folyópartiakknak” (*kawara mono* 河原者) hívták őket, amely kifejezésbe a mindenféle jöttment, a koldus és a tisztátalan munkát végző egyaránt beletartozott. Azok, akik a hagyományos mezőgazdasági társadalmak szokásait és gondolatiságát mellőzve éltek, társadalmon kívülinek minősültek.¹³ A középkor folyamán öntudatra ébredt falusi közösségek társadalmi rendjével szembenállók, akik megkérdőjelezték a falusi rend létjogosultságát, nem lehettek a közösség tagjai, ezért nem foglalkozhattak mezőgazdasági munkával sem, így végül a folyóparton kényszerültek letelepedni, ahol – a közhiedelem szerint – megszabadulhattak a személyüket övező tisztátalanságtól is.

Nem meglepő, ha a folyópart a társadalom peremén élő tisztátalanok miatt fokozatosan szennyezett térként épült be a köztudatba. Ez azt is jelenti, hogy a társadalmi diszkrimináció elsősorban a térhez kötődő tisztátalanság tudata miatt alakult ki, nem pedig az adott személy leszármazásának, családi hovatartozásának

⁹ Douglas 1966: 96.

¹⁰ Douglas 1966: 115.

¹¹ Douglas 1966: 124–125.

¹² Namihira 2009: 234.

¹³ Yokoi 1975: 236–237.

kérdése kapcsán.¹⁴ Emellett a duális világlátás is nagy szerepet játszott, amelynek értelmében az emberi világon túl létező szféra ellentmondásos, ezért az onnan érkezőkhöz nem lehet a hétköznapi módon viszonyulni. A külvilágból a falu határához meghatározott időpontokban¹⁵ vagy egy véletlenszerű alkalommal is érkehetnek emberek, illetve túlvilági lények és *kamik*, akik jó és rossz energiák hordozói egyben. Ambivalens természetűek, akik a másik világ hétköznapiól elütő jellegét tükrözik vissza, így ha megfelelő tisztelettel kezelik őket, akkor jó szerencsét is hozhatnak, viszont ha elhanyagolják őket, akkor ártalmasak lehetnek.¹⁶ A társadalmon kívüliek azonban eredendően tisztátlanok: eltérő szokásaik és gondolkodásmódjuk révén nem hat rájuk az adott település purifikációs rituáléja, ezért nem lehet a falu határain belülre engedni őket. Sőt, egyes elképzelések szerint a kutya- és rókadémonok előszeretettel szállják meg őket, hogy közvetítésükkel jussanak át a határon, ezért az idegen és a megszállt személy képzelete szorosan összefonódott a falusiak szemében.¹⁷

2. A falu határában megnyilvánuló tisztátalanság

A szennyezettség tudata tehát erősen kötődik a térhez, mégpedig olyan helyszínekhez, ahol sok baleset, halál vagy megmagyarázhatatlan jelenség történt, így ezek ún. tisztátalan dimenzióknak minősülnek (*kegare no kukan* ケガレの空間).¹⁸ Mivel a falu határában gyakran fordultak elő hasonló szerencsétlenségek, ezért számos legenda épült a faluhatár köré, amelyek nagyban meghatározták az ott élők világlátását. Nem meglepő, hogy a falusiak az itt lakozó veszedelemtől rituálék elvégzése révén igyekeztek megvédeni magukat, csak így tudták átmenetileg biztonságosabbá tenni a tisztátalan útszakaszt – bár az ártó erőket teljesen kizárni még ekkor sem tudták.¹⁹ Különösen nagy veszélyt jelentettek azok a határpontok, amelyek az út folyamatosságát megszakították, azaz „két világ” között helyezkedtek el: ilyenek az útkereszteződések, a hidak vagy a hegyi hágók. Csakhogy ezek a helyszínek erősen ambivalens jelleggel bírnak, hiszen azon

¹⁴ Namihira 2009: 236.

¹⁵ Elsősorban a fontosabb évközi ünnepek: újév és halottak napja alkalmával, valamint az évszakok változásakor látogathatnak el a faluhoz.

¹⁶ Namihira 2009: 237.

¹⁷ Yoshida 1977: 401.

¹⁸ Namihira 2009: 209.

¹⁹ Namihira 2009: 210.

kívül, hogy tisztátalanok, szent terek is egyben, amelyek hatalmas, túlvilági erők hordozói. Ezt az erőt az itt elhelyezett határjelző hivatott megtestesíteni, amely a térben rejlő tisztátalanság okozta veszélyektől is megóvjá az arra járókat.²⁰

A halál mint a legsúlyosabb tisztátalanság képzete is szorosan fűződik a falu határához, ugyanis előszeretettel tanyáznak itt a holt lelkek, mint az állapotosan elhunyt nők szellemei (*ubume* 産女). Az ilyen lélek többszörösen is szennyezett, mert a terhesség és a halál jelensége összeadódva csapódik le, ezzel okozva nyugtalanságot a megtisztulásra képtelen nőnek, aki nem tud mást tenni, mint hogy a keresztutaknál elhaladóktól próbál ételt kérni a meg nem született gyermeke számára.²¹ Rosszabb esetben a határnál rejtőzködő gonoszabb lények, mint például a *hidarugami*²² ヒタル神, megszállhatják az embert, akit ekkor csillapíthatatlan éhség kerít hatalmába, majd a vérszegénységhez hasonló tünetek lépnek fel nála. Mindezt a szellemben rejlő tisztátalanság okozza, amivel megfertőzi áldozatát, így súlyosabb esetben a végtagok megbénulása, izzadás, hasi fájdalom és ájulás is jelentkezhet.²³ Ha a megszállás előrehaladottabb fázisba jut, akkor az illető az éhség hatására a leveleket és növényeket is megeszi, sőt, a tenyerére rajzolt rizs írásjegyet nyalogatva próbál táplálékhoz jutni.²⁴ Annak érdekében, hogy a *hidarugami* ne szállhassa meg őt, az arra haladó pár falatnyi ételt ajánl fel számára, illetve ügyel arra, nehogy éhesen keljen át a hágón. A *hidarugami* eredetére nézve számos elmélet látott napvilágot, de annyi bizonyos, hogy valaha egy olyan ember volt, aki természetellenes halált halt: öngyilkosságot követhetett el, esetleg éhen halt, ezért erősen tisztátalanná vált a lelke a halál utáni létben. Ráadásul a hétköznapi világ rendjéből kiszakadt személy lehetett, tehát spirituális erővel bíró utazó, koldus vagy szerzetes. Mivel nem kaphatott megfelelő végtisztességet, ezért a halál okozta tisztátalanság esetében soha nem gyengül, és nem is lesz képes elérni a megvilágosodás állapotát. Az éhség érzete a halál utáni létben megmutatkozó, általános érvényű jelenség, ugyanis az élet megszűntével minden lélek éhes lesz, ezért szükséges a buddhista rituálék keretei között végzett étel- és italfelajánlás gesztusa (*kuyō* 供養). Az éhség ugyanis a meggyengült életenergia által létrehívott, tisztátalan állapotot eredményez, ezért számos éhező szellemet (*gaki* 餓鬼) tart számon a néphagyomány. Ilyen többek között a *himojiigami* ヒモジイ神 alakja is,

²⁰ Namihira 2009: 211.

²¹ Namihira 2009: 211.

²² Az elhagyatott helyeken áldozatukra leső túlvilági lények, az *ikiaigamik* 行合神 közé tartozik.

²³ Namihira 2009: 211.

²⁴ Namihira 2009: 212.

aki szintén egy állandó éhségérzettől szenvedő lény, és aki a keresztutakon, hegyi hágóknál tűnik fel, hogy egy falatnyi ételt kérjen.²⁵

A házasságtöréshez hasonló, szerelmi alapon történő, tisztátalan bűnök megtorlásának, illetve megakadályozására tett kísérleteknek és a különféle nemi betegségek esetén a gyógyulásért való fohászkodásnak a helyszíne is a faluhatár volt. Annak érdekében, hogy a férje ne csalhassa meg többé, a feleség kijárt imádkozni ide, hogy a *kamik* támogatása révén ellehetetlenítse férje szerelmi életét.²⁶ Mivel gyakran jelentek meg prostituáltak a határ közelében, így a határhelyhez erőteljes szexuális képzet is társult, amely a *dōsojin* 道祖神 alakjával szintén kapcsolatba hozható. A népszerű határvédő *kamit* ugyanis sokszor egymással ölelkező férfi-női pár alakjában örökítették meg, ami így a két világ, azaz a falun belüli tiszta és az azon kívüli tisztátalan szféra energiáinak egyesüléséből születő különleges erőt jelképezte.²⁷ Mivel a nőn és a férfin kívül nincs másnak helye a közelükben, mintegy kiszorítják az oda nem illő elemeket, távol tartják a veszélyt.²⁸ Hasonló értelmet takar az útkereszteződés két, egymást metsző szakasza is, amely így a két ellentétes energia egyesülésének a szimbóluma.²⁹

A határhely ambivalens jellegéből adódóan nem volt mindig egyértelműen tisztátalan szféra. Kezdetben tiszta tér (*hare no kūkan* ハレの空間) lehetett, amely valamilyen okból adódóan szennyezett jelleget öltött magára, a tisztaság ugyanis könnyen csaphat át tisztátalanságba, és fordítva, annak megfelelően, hogy milyen jelentőséget tulajdonítanak az adott térnek.³⁰ Annyi azonban bizonyos, hogy ha a helyszín kiemelkedő szerepénél fogva egyszer beépül a köztudatba, akkor az mindig fennmarad, egyedül a hozzá fűződő gondolatvilág változik meg. Ez azt is jelenti, hogy az emberkéz által érintett terület semmi esetre sem válik ismét hétköznapi helyszínné, még akkor sem, ha teljesen elhanyagolják, ugyanis épp emiatt válik majd tisztátalanná. A többé már nem gondozott, elhagyatott vidéken pedig különleges és veszélyes erők jelennek meg, amelyeket minél inkább igyekeznek elkerülni a falusiak.

A faluhatár, amely a hétköznapi élettevékenység helyszínéül szolgáló belső világból nézve periférikus dimenzió, részben tiszta, részben tisztátalan térnek

²⁵ Namihira 2009: 213.

²⁶ Tanaka 1954: 23–24.

²⁷ Fukuta 1995: 50.

²⁸ Yanagita 1925: 157.

²⁹ Namihira 2009: 222.

³⁰ Namihira 2009: 224–225.

minősül. Egyszerre okozhat szennyezettséget, és nyújthat teret a purifikáció rituáléjához. Innen úzik ki a faluból a különféle szerencsétlen jelenségeket, mint ahogyan az a rizstermést károsító rovarok esetében végzett szertartás (*mushi okuri* 虫送り) során is megfigyelhető. Csakhogy ha az adott település egyszer elvégezte a tisztító rituálét, akkor a szomszédos falvak is minden esetben végrehajtották, nehogy rájuk szálljon a másik falut sújtó csapás. A saját településen kívüli falu ugyanis a másik világ részét képezte, ahonnan betegségeket okozó *kami*, *ekijin* 疫神 is érkezhetett. Járványok idején megszüntették a két település közti átjárást, így zárva ki a külvilág ártalmait. A tűzesetek után pedig senki sem hagyhatta el a falut addig, amíg az egész lakosságot meg nem tisztították a tűz okozta szennyezettségtől.³¹ Így űzték az ártalmat okozó *kamikat* faluról falura, amíg végül vissza nem tértek oda, ahonnan származtak: a hegyekbe, folyóvízbe, tengerbe, tehát a természetbe.³²

A hegy a *shugendō*³³ 修験道 irányzat gondolatiságában is szimbolikus értelmű motívum: a túlvilág, azaz a holtak lelkeinek nyughelye, ezért a falusiak sok esetben alakították ki közösségi temetőiket a falu határain túl húzódó hegyi utak mentén vagy a hegy lábánál. A kétsíros rendszer (*ryōbosei* 兩墓制) értelmében ide a holttestet temették, míg megemlékezés céljából a falu határain belül is felállítottak egy másik temetőt. A hegyi temetőt ugyanis sok esetben nem látogatták már a temetést követően, mivel tartottak a szennyezett holttesthez ragaszkodó lelkek haragjától.³⁴ Mivel a tengert is a holtak birodalmával hozták összefüggésbe, a szárazföld és a tenger közti határmezsgyén, a tengerparton szintén elhelyezhették a sírokat. Úgy tartották, hogy a tengervíz közvetítő ereje révén képes átsegíteni a lelket a túlvilágba, illetve elűzi a halál okozta tisztátalanságot.³⁵

³¹ Namihira 2009: 237.

³² Takeuchi 1960: 1430.

³³ Vallási szinkretizmuson alapuló, ezoterikus buddhista irányzat, melynek hívei a hegyek mélyén végzett aszketikus gyakorlatok révén igyekeznek elérni a megvilágosodást.

³⁴ Harumi 1977: 169–172.

³⁵ Namihira 2009: 232.

3. A falu határain belül megnyilvánuló tisztátalanság

3.1. Halál okozta szennyezettség

Bár valójában többféle típusú és különböző mértékű szennyezettség létezik, a legjelentősebbek közé tartozó, a halállal, illetve a holttesttel kapcsolatos közösségi elképzelések már a 8. század elején összeállított *Kojiki* 古事記 és a *Nihonshoki* 日本書紀 történeteiben is felbukkannak. Ezek a munkák egyértelmű bizonyítékkul szolgálnak arra, hogy már az ókorban is központi kérdésnek számítottak a halál tisztátalanságával összefüggésbe hozható jelenségek, azaz a halál helyszíne, az elhunyt lelke, a temetés során használt eszközök, sőt még a hozzátartozók személye is. Habár a népi hiedelemvilágban a halálon kívül tisztátalannak minősült az ember fiziológiai adottságaihoz kötődő összes jelenség: a terhesség, a szülés, a vérzés, a betegség és a testi fogyatékoság, a testi érintkezés, illetve azok a tárgyak, amelyeket a résztvevők megérinthettek az adott esemény során, mégis a halál számított a legtisztátalanabb eseménynek.³⁶ Ha a szennyezettség a falu határain keresztül jutva gyökeret vert, akkor annak eredményeként a halálhoz hasonlatos szerencsétlenségek és különféle természeti katasztrófák üthették fel a fejüket. Tehát a falu szabályokkal működtetett belső rendjét ekkor felborította a káosz, amelynek látható bizonyítéka a hétköznapitól elütő jelenségek váratlan megnyilvánulása volt (pl. vulkán kitörése, cunami, óriási szél, hirtelen bekövetkezett halálesetek).

A szennyezettség felszámolására, illetve térnyerésének megakadályozására a kérdéses személyt és annak családját gyakran kirekesztették a közösség köreiből, miközben nagy hangsúlyt helyeztek a purifikációs célzatú rituálékra. A purifikáció (*harae* 禊 ぎ) nemcsak a népi hitvilágban, hanem a *sintó* hagyományaiban is különösen fontos tényezőnek számít, hiszen a *kamik*kal való találkozás során nélkülözhetetlen: ha elhanyagolják, akkor a *kamit* feldühíti a szennyezettség tudata, és áldás helyett ártalmat küldhet a falusiakra. A buddhista elképzelésekben is megjelenik a lélek megtisztításának gondolata, hiszen a halál pillanatában beszennyeződött lélek csak a bizonyos időközönként megtartott megemlékező szertartások és tisztító célzatú rituálék után bekövetkező bódhiszattvává válás nyomán lesz tökéletesen tiszta.³⁷ Lényegében a falusi közösség, valamint az azt alkotó családok fennmaradásának érdekében fontos, hogy megfelelően végezzék

³⁶ Namihira 1987: 66.

³⁷ Namihira 1987: 65.

az elhunyt ősökről való megemlékezési szertartásokat, máskülönben a tisztátalan lélek vést hozhat – nemcsak a leszármazottakra, hanem az egész falura.

A halál mint „fekete tisztátalanságnak” (*kuro fujō* 黒不浄) hívott jelenség a mindennapi élethelyzetektől eltérő, emiatt megkülönböztetett tudatállapotot jelöl, amelyhez vidékenként eltérő és egyben igen gazdag hiedelemvilág társul. Ha a fekete tisztátalanság felüti valahol a fejét, akkor a megszokott világrend felborul, így a halottas házban, illetve a temetés során is éppen fordítva végzik az adott tevékenységet: ilyenkor másképp szolgálják fel a temetési ételt a tálcán, a kimonót is fordítva hajtva adják a holttestre, sőt a halottas házban levő tárgyakat fejjel lefelé állítják, vagy kifordítva helyezik el.³⁸ Az irányok megfordulásával az élet hétköznapi rendjéhez tartozó jobb oldal helyett a bal oldal válik hangsúlyossá, azaz balról jobbra mutató mozdulatsorokat figyelhetünk meg. Ezzel a szimbolikus jelentőségű inverzióval olyan rituális szférát hoznak létre, amellyel jelzik az esemény különleges mivoltát, valamint azt, hogy az adott tér szoros kapcsolatban áll az elhunyttal.

A halál okozta tisztátalanság felszámolására gyakran használnak sót és vizet, amelyeket a szennyezettnek vélt terek és személyek (közvetlen hozzátartozók, temetésen résztvevők) esetében alkalmaznak. Mikor a *Nihonshokiban* Izanagi 伊弉諾 a holtak birodalmába merészkedik, hogy szülőágyon elhunyt kedvesét megpillanthassa, szembesül a fekete tisztátalansággal: tisztátalanok a holttestek, akik csillapíthatatlan éhséggel küszködnek (ezért szükséges, hogy a haláluk után rögtön ételfelajánlást kaphassanak). Izanagi végül a halál okozta szennyeződést vízzel történő tisztálkodással és átöltözéssel űzi el, így tisztítva meg magát fizikai és szellemi értelemben egyaránt.³⁹

„Izanagi no mikoto már hazaért, mikor megbánta, hogy [kedvesét] követte [a másvilágba], és így szólt: »Bár az imént nem ért veszedelem, mégiscsak egy tisztátalan helyen voltam. Megyek tehát, és lemosom a rám tapadt szennyeződést.« Ekkor a felkelő nap fényében fürdő, *Tsukushiban* található⁴⁰ tengerszorosnál levő sziget⁴¹ folyótorkolatához érve a parton megtisztította lelkét. Azért, hogy a testét is megtisztíthassa, ekképpen vélekedett magában: »A folyó felső részének sodrása túlságosan erős, míg az alsóé nagyon gyenge.«

³⁸ Namihira 1987: 66.

³⁹ Akasaka 2002: 289.

⁴⁰ A mai Kyūshū régi elnevezése.

⁴¹ A mai Hikoshima 彦島 szigetének megfelelője.

Ezzel megfürdött a kettő közötti részen. A [testéről lemosott tisztátalanságból] megszületett *kami*t elnevezte *Yasomagatsuhinak*.⁴²

伊弉諾尊、既に還りて、乃ち追ひて悔いて曰わく、「吾前に不須也凶目き汚穢き処に到る。故、吾が身の濁穢を滌ひ去てむ」とのたまひて、乃ち往きて筑紫の日向の小戸の橘の櫛原に至りまして、祓ぎ除へたまふ。遂に身の所汚を盪滌ぎたまはむとして、乃ち興言して日はく、「上瀬は是太だ疾し、下瀬は是太だ弱し」とのなまひて、更ち中瀬に濯ぎたまふ。因りて生める神を号けて八十柱津日神と日す。⁴³

Nem mellékesen, a *Nihonshoki* történetei kapcsán a halálhoz fűződő szennyezettség igen jelentős hatással bírt a kiotói császári udvarban élő nemességre is, akik a fővárost sújtó természeti katasztrófák láttán minden erejükkel igyekeztek elkerülni mindazt, ami a halálhoz köthető, miközben a vést hozó túlvilági lelkek megbékítéséért tevékenykedtek.⁴⁴

3.2. *Nők okozta szennyezettség*

A japán falvak gondolatvilágában ősi időktől fogva gyökerező elképzelés az, amely szerint a nők jelenléte veszélyesnek és károsnak minősül, ha bizonyos, tilalom alá eső helyekre teszik be a lábukat. Többek között ilyen helyszínnek számított az a munkaterület, ahol alapvetően férfiak tartózkodtak, például a halászcsonak vagy a bánya.⁴⁵ A halászcsonak esetében a halászokat védő *kami*, a *funadama* 船玉 haragját vívták volna ki, aki könnyen megirigyelhette a nők szépségét. A *funadama* alakjához nagyban hasonlít még a *hashihime* 橋姫, a hídhercegnő is, aki a számos népi legenda központi motívumaként jelentős szerepet betöltő híd közelében bukkan fel. A *hashihime* meglehetősen ambivalens lényként jelenik meg a japán régiók népmeséiben, hiszen egyfelől az adott hidat védő nőistenségként, de az irigységtől józan eszét veszített, olykor pedig a szerelmére hiába várakozó, szépséges nőként ábrázolják.⁴⁶ Mivel régebben még erősebben élt az irigy *hashihime* képe a falusiakban, ezért kialakult az a szokás, hogy a házassági ceremónia során a menet nem közelíti meg a hidat, vagy ha mindenképpen

⁴² Yasomagatsuhi 八十柱津日 a *sintó kami*k egyike, aki a természeti csapások feletti hatalommal bír, ezért gyakran intéztek hozzá félelemmel teli fohászokat.

⁴³ Akasaka 2002: 289.

⁴⁴ Namihira 1987: 67.

⁴⁵ Namihira 1987: 68.

⁴⁶ Yanagita 1962: 228.

szükséges átkelni a folyón, akkor csakis a híd alatt, egy csónakon keresztül teszik meg, máskülönben az örömteli esemény miatt kivívnák a hídhercegnő haragját.

Másfelől azonban a nők, fiziológiai felépítésük révén, a fizikai formában is megnyilvánuló tisztátalanság, azaz a vér forrásai is lehetnek (*aka fujō* 赤不浄), ezért nem mászhatták meg a szent hegyeket, de kiszorultak a *sintō* rituálék végzésének lehetőségéből is. Sőt, a *Meiji*-kor első feléig (19. század vége) számos part menti halászfaluban élt a szokás, hogy a falusi épületektől távol álló, jól látható módon elkülönített kunyhóba (*ubuya* 産屋) száműzték őket a szülés vagy a havi vérzés idejére.⁴⁷ Mivel a kunyhó egy olyan tisztátalan szférába tartozott, amely kívül esett a falu hétköznapi szféráján, így ide a férfiak – saját biztonságuk érdekében – nem léphettek be. Megjegyzendő, hogy habár a középkor során az uralkodó *bushi* réteg hatására a nép körében is fokozatosan kezdtek háttérbe szorulni a nők a férfiakkal szemben, a központi hatalomtól távol eső szigeteken mindentől függetlenül minősítették a vért, emiatt pedig a nőket tisztátalannak.⁴⁸

3.3. Bűn okozta szennyezettség

A *Kojiki* és a *Nihonshoki* leírásainak értelmében két csoportba sorolható bűnök léteznek: az égi büntettek (*amatsu tsumi* 天津罪) és a földiek (*kunitsu tsumi* 国津罪), amelyek elkövetése tisztátalanságot eredményez, s ez nemcsak az elkövetőt, hanem annak családját is komolyan érintheti.⁴⁹ Nem véletlen, hogy az Edo-kor (1603–1868) során elfogott bűnözők tisztátalannak vélt rabkötele (*fujō nawa* 不浄縄) körül is legendák keringtek, sőt még a velük érintkező büntetés-végrehajtót is szennyezett személynek tartották. Azaz nem csupán a bűn, hanem maga a megtorlás is a halál okozta szennyezettséghez hasonló megítélés alá esett.

A bűn az emberi világ működésében súlyos zavart kelt, amely hosszú távon a természet működésében is kifejti negatív hatását. Aki tehát a bűn elkövetésével megzavarja a közösség rendjét, és vészt hoz ezzel a falura, az tisztátalan személy, akinek büntették a családi regiszterben (*koseki* 戸籍) piros tussal tették jól láthatóvá. Ekképpen az elkövető és családja gyakran vált a közösségi bántalmazások és kiközösítések áldozatává, így lehetetlenült el életük az adott falun belül.

⁴⁷ Namihira 1987: 68.

⁴⁸ Namihira 1987: 68–69.

⁴⁹ Namihira 1987: 69.

3.4. Betegség okozta szennyezettség

A betegség minden esetben a falun kívüli világból érkező, okkal történő büntetés fizikai formájú megnyilvánulása, amely egy előírás vagy tabu megszegése miatt, esetenként pedig nyugtalan túlvilági lelkek tevékenységének következtében alakulhat ki. A nagyobb kiterjedésű járványok háttérében a betegséget okozó *kami* rosszindulata vagy egy *goryō*⁵⁰ 御霊, azaz bosszúszomjas lélek állhat, így az általuk terjesztett tisztátalanság felszámolására számtalan purifikációs rituálé honosodott meg: a gondot okozó démont tárgyakba száműzik, amelyeket elhajigálnak, elégetnek vagy vízbe dobnak.⁵¹

A betegségek terjesztésével kapcsolatba hozható a híres félszemű lény, az *okoto-sama*⁵² オコト様 alakja, aki az évszakok váltakozásakor látogat el a falvakba. Ahol az *okoto-sama* piszkos házat talál, ott mindenkit megbetegít, ezért az új évszak beköszöntével közösségi szintű nagytakarítást végeznek. Mivel a térben és időben húzódozó, látható és láthatatlan határpontok átlépése önmagában is tisztátalan tettnek minősül, így az *okoto-sama* többszörösen is szennyezett: nemcsak hogy testi fogyatékossgal bír, hanem a faluhatáron átlépve, az évszakváltás pillanatában érkezik az emberi világba, ezért alakja nagy félelmet kelt. Egyedül az segíthet, ha az eresz alá kosarat függesztenek fel: mivel a kosárnak több szeme van, ezért nem merészkedik be a házba.⁵³ Ekképpen a betegség (pl. kolera), a testi fogyatékossg és a bőrproblémák mindenféle formája (isteni büntetésként) a tisztátalanság egyértelmű jele volt, így nem meglepő, ha a beteget és annak hozzátartozóit kirekesztette a közösség. A betegség ugyanis nem csupán egyéni szinten okozhatott veszedelmet, hanem könnyen felbomlaszthatta a falu belső világát is, ezért fontos volt megakadályozni, hogy a külvilágból bejuthasson a faluba.

⁵⁰ A *sintó* gondolatvilágban gyökerező, különféle természeti csapásokat, járványokat előidéző, nagyhatalmú lélek.

⁵¹ Namihira 1987:70.

⁵² Elsősorban Kantó északi részén, Tōhoku és Hokuriku régiók népi hiedelemvilágában tűnik fel.

⁵³ Namihira 1987: 70.

Összefoglalás

A faluhatár tisztátalan tér, amelynek átlépése önmagában is szennyezettséget eredményez, ezért fontos a purifikációs rituálék végzése és a tabuk szigorú betartása. Mindazok, akik a határon túlról érkeznek, veszélyesek, mert közvetítésükkel könnyen bejuthatnak a faluba a tisztátalanságot terjesztő, ártó szándékú *kamik* és démonok. Ha a falun belül felütötte a fejét a szennyezettség, akkor annak jeleként felborul a természet, ezzel együtt a közösség rendje: bűnözés, betegség, vér és halál, esetenként pedig természeti csapások sújtják a falut. Emiatt a tisztátalanságtól való félelem okozta elhatárolódási szándék azokkal szemben volt erős, akik a hétköznapi világ rendjébe nem illettek bele, azaz akikről azt feltételezték, hogy a közösség értékrendjének, szokásainak ellentmondó cselekedeteket hajtottak végre, amivel kivívták a *kamik* haragját. Emiatt nemcsak a faluhatáron túlról érkezőkkel, hanem adott esetben a közösség tagjaival szemben is megszokott és elfogadott jelenség volt a diszkrimináció büntetésként való gyakorlása.

Tisztázandó kérdés, hogy a falusi közösségből történő kirekesztés folyamata milyen fokozatok és módszerek szerint történt, illetve hogy a mai japán társadalomban megmutatkozó, belső és külső (*uchi-soto* 内外) körökre oszló csoporttudatosság kapcsán miként mutatható ki az elhatárolódás igénye, így ennek megértéséhez további kutatások szükségesek 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.

Douglas, Mary 1966. *Purity and Danger: an Analysis of the Concepts of Pollution and Taboo*. London: Routledge.

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 (ed.) 坪井 洋文 *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.

- Harumi Befu 栗田 靖之 1977. *Nihon: bunka jinrui gaku-teki nyūmon* 日本: 文化人類学的入門 [Japán: bevezetés a kulturális antropológiába]. Tokió: Shakai Shisōsha.
- Namihira Emiko 1987. „Pollution in Folk Belief System.” *Current Anthropology* 28.4: 65–74.
- Namihira Emiko 波平 恵美子 2009. *Kegare ケガレ* [Szennyezettség]. Tokió: Kōdansha Gakujutsu Bunko.
- Takeuchi Toshimi 竹内 利美 1960. „Mushi okuri むしおくり [Bogárúzás].” In: *Nihon Minzoku Gakkyōkai* 日本民族協学会 (ed.) *Nihon Shakai Minzoku Jiten 4*. 日本社会民俗辞典 4. [Japán társadalom-néprajzi szótár 4.] Tokió: Seibundō Shinkōsha, 1425–1442.
- Tanaka Shigeo 田中 重雄 1954. „Yotsu tsuji no jujutsu 四ッ辻の呪術 [A négyes útkereszteződések mágiája].” *Minkan Denshō* 民間伝承 18.1: 23–24.
- Yanagita Kunio 柳田 國男 1925. „Hidarugami no koto ひだる神のこと [Hidarugami].” *Minzoku* 民族 1.1: 157–159.
- Yanagita Kunio 柳田 國男 1962. „Hitome kozō sono ta 一目小僧その他 [A félszemű gyerek és más történetek].” In: *Teihon Yanagita Kunio shū* 5. 定本柳田國男集 5. [Yanagita Kunio végső gyűjteménye 5.] Tokió: Chikuma Shobō, 111–340.
- Yokoi Kiyoshi 横井 清 1975. *Chūsei minshū no seikatsu bunka* 中世民衆の生活文化 [A középkori nép életének kultúrája]. Tokió: Tōkyō Daigaku Shuppankai.
- Yoshida Teigo 吉田 禎吾 1977. „Yoso mono, raihōsha no kannen よそ者・来訪者の観念 [Az idegenek és a látogatók elmélete].” In: Umesao Tadao 梅棹忠夫 (ed.) *Kōza hikaku bunka* 6. 講座比較文化 6. [Interkulturális előadások 6.] Tokió: Kenkyūsha, 398–413.

Jambajantsan Delgermaa Amina

Ember- és állatáldozatok a középkori (13–15. századi) mongol társadalomban

Jelen tanulmány a középkori (13–15. századi) mongolok közt gyakorolt ember- és állatáldozatok formáit vizsgálja, amelyekről korabeli és későbbi források is említést tesznek. A dolgozat egyik fő szempontja a *jükeli*,¹ a *qoyilya* és a kultikus rítusok közti különbség vizsgálata, illetve annak tisztázása, hogy mikor és milyen céllal mutatták be ezeket az áldozatokat.

A korabeli mongolok temetkezési és egyéb rítusairól főleg idegen nyelvű forrásokból szerezhetünk információkat. Számos európai, kínai, perzsa szerző örökölte meg a mongolokhoz tett utazását. Megfigyeléseik egy része személyes tapasztalat lehetett, de a temetkezéseket kísérő rítusokról szóló értesüléseik – azok titkossága miatt – másod- vagy harmadkézből származhattak. A mongol nyelvű források jellemzően későbbi korszakból valók (16–17. század), de már a legkorábbi mongol forrás, a 13. századi *A mongolok titkos története* is – amely Dzsingisz kán halála után született – említést tesz az ősöknek bemutatott áldozatról. Ez a rész így hangzik Ligeti Lajos magyar nyelvű fordításában: „(70) Ezen a tavaszon Ambakaj kagán feleségei: Örbej és Szokataj kivonultak, hogy áldozatot mutassanak be az ősöknek. Höeliin nagyasszony is odament, de késve érkezett.”² Ugyanez a részlet klasszikus mongol átírásban: „*tere qabur ambaqai gahan-nu qatud örbei soqatai jirin yekes-e qařar-u ineru qaruqsan-dur. högelun üjün odču*”.³ A „*yekes-e qařar-u ineru qaruqsan-dur*” kifejezést úgy fordították, hogy „*ikhsiin*

¹ A *jükeli* és a *qoyilya* kifejezéseket klasszikus formában adom meg, kivéve, ha nem mongol nyelvű forrásból idézek. Amennyiben burját nyelvű kifejezést használok, vagy forrásból idézek, úgy zárójelben megjegyzem azt (bur.). Ahol lehetséges, ott a klasszikus mongol átírást használom, kivéve, ha cirill betűs mongol szöveget idézek. Cirill betűs mongol szöveg átírásánál a Mongol Tudományos Akadémia által elfogadott és a Mongol Oktatásügyi Minisztérium által kibocsátott MNS 5217:2012 számú rendeletet alkalmaztam.

² Ligeti 2004: 19.

³ Gaadamba 1990: 27.

gazar taylga gargasand”,⁴ így a mongol nyelvű cirill átírtasos kötetben már ebben a formában szerepel: „Тэр хавар Амбагай хааны хатад Орбай, Сохатай жирин ихсээ газраа тавиг тайлга гаргасанд, Өэлүн үжин одож хожид хүрч...”⁵ A mai mongol nyelvben a *tayilya*⁶ szó jelentése „áldozati szertartás”, mint ahogyan a *takilya*⁷ szó is áldozatbemutatást, áldozást jelent. A két gyűjtőszó valamikor különböző, de rokon jelentéssel bírhatott, amelyek a későbbiekben összeolvadtak. A mongol nyelvvel ellentétben a burját nyelv megőrizte a két szó külön jelentését. I. A. Manžigeev *Burjatskie šamanističeskie i došamanističeskie terminy* című terminológiai szótára, amely több mint ezer mitológiai és szertartási kifejezést tartalmaz, s amelyet a szerző egyedülálló történelmi forrásokból, folklór- és néprajzi kutatásokból állított össze, a következőképpen írja le a két értelmezést:

„*Tayilya* (bur. тайлаган) – szellemeknek hozott áldozat (helyi hegyek, folyók, tavak és források gazdaszellemeinek), amelyet a meleg évszakokban (tavasszal, nyáron, ősszel) az egész törzs vagy törzsek szövetsége mutatott be. A szertartást a törzs vénei végezték. Mivel a *tayilya* mint szertartás még a sámánkultusz előtt jött létre, a régi hagyomány szerint a sámánok nem vehettek részt benne, mint vallási vezetők. A *tayilyat* mint közösségi áldozatbemutatást, a sámánok által bemutatott áldozatoktól eltérően (amelyet a sámán házában vagy udvarán mutatnak be) általában magas helyeken rendezték. Ugyanakkor a *tayilya* törzsek vagy nemzetségek által tartott ünnepség is volt, olyan versenyekkel kísértve, mint célba nyilazás, birkózás, lóverseny. A *tayilyaba* olyan rítusok tartoztak, mint a *xaxali barih* (bur. сасали барих),⁸ *dalga barih* (bur. далга барих),⁹

⁴ Ligeti Lajos ezt írja: „Az ősöknek bemutatott áldozati szertartásról szóló mongol szöveg pontos nyelvi értelmezése nehézségekbe ütközik, minthogy az akkor közismert szokásra utaló, hiányos célzásokból nem rekonstruálható a szertartás teljes menete és értelme. Egykorú kínai források alapján valószínűnek látszik, hogy az „étel elégetése” néven ismert szertartással van dolgunk. E szertartást, amelyen részt vesznek az elhunyt hozzátartozói is, a sámánok végzik: kisebb gödröt ásna a földbe, ebben égetik el az áldozati (hús)ételeket, melyeket szeszes itallal és kancatejjel meghintettek; a szertartás nyilván valamiféle szöveg elmondásával volt összekapcsolva. A szertartás végeztével a résztvevők a maradék húsokat és italokat elfogyasztották” (Ligeti 2004: 120).

⁵ Tsanžid 2006: 35.

⁶ *майла* – áldozat(i) szertartás [*tayilya*] (Kara 1998: 420).

⁷ *махула* – áldozatbemutatás, áldozás [*takily-a*] (Kara 1998: 431).

⁸ *сасали барих* – áldozati szertartás, amelyet a szellemeknek mutattak be a napfelkelte irányába tej és vodka hintésével. A szertartást azzal fejezték be, hogy a csészét a maradékával együtt kelet felé hajították. A tej vagy vodka hintése fontos része volt mind a közösségi, mind a családi „*xaxali*” áldozatbemutatásnak (Manžigeev 1978: 67).

⁹ *далга барих* – áldozati hús felajánlása a szellemeknek. A burjátoknál a közösségi áldozatbemutatási szertartásokon a „dalga” közvetlenül a résztvevők által került felajánlásra, míg a személyes vagy családi esetekben a sámán mint a szellemek és a felajánló közötti közvetítő által (Manžigeev 1978: 42).

hurylha (bur. хурьлха)¹⁰ és egyebek. A *xaxali barih* rituálé után a résztvevők megitták a tejpálinkát, amelyet a szellemeknek vagy istenségeknek ajánlottak fel, a *hurylha* után pedig az áldozati állatok húsát a résztvevők között osztották szét, mint *hubi* (bur. хуби)¹¹

A *takilya* kifejezés értelmezése a burját nyelvben így hangzik: „*Tahil* (bur. *maxul*) – otthoni vagy családi sámánisztikus áldozatbemutató a szellemeknek. A betegségek szellemeinek mutatták be, eltérően a *tayilyatól*, amelyet a hegyek, folyók, tavak és hasonlók gazdáinak hoztak. Idesorolhatóak a *zaxal* (bur. *засал*)¹² és a *hereg* (bur. *хэрэг*)¹³.”¹⁴ Tehát a *tayilya* törzsi áldozást jelentett; valamint korábbi, még a sámánizmus megerősödése előtti időből származik, mint a *tahil*, amely inkább családi jellegű volt. A következőkben a *jükeli* és a *qoyilya* áldozatokat mutatom be részletesebben.

I. *jükeli*

A *jükeli* szóról igen megoszlanak az értelmezések. A mai mongol szótárban, bár nem szerepel pontosan ez a kifejezés, de Kara György több rokon szót felsorol, úgymint:

„зүхэл – átok, szitok, szitkozódás [jükel]

зүхэх – átkoz *vkít*; szitkozódik, káromkodik, átkozódik (занах, хараах) [jüke-]

зүхүүгүлэх – szidni/szidalmazni *v* átkozni hagy *v* késztet [jükegül-]”¹⁵

¹⁰ *хурьлха* (szó szerint „felkiáltani, előhívni”) – 1) a sámánizmus előtti vallási hagyomány záró részlete, amikor az „Uj, hury” felkiáltással kísérve az áldozati állatok húsából hajítanak az „áldozóoltárra”, miközben balról jobbra köröznek körülötte. 2) mágikus rítus, amelynek során a gyermek eltévedt lelkét „hívják” vissza a testhez (Manžigeev 1978: 89). Lásd *сүнэсэ хурьлха* (szó szerint „lelket visszahívni”) – mágikus rítus, amelyet a beteg gyermek lelkének „visszahívására” végeztek, amikor a lélek eltévedt az ijedségtől, és lehetséges, hogy ellenséges lelkek ejtették foglyul (Manžigeev 1978: 96).

¹¹ Manžigeev 1978: 69.

¹² *засал* (szó szerint „kijavítás”) – állatáldozatot bemutató ismétlődő sámán szertartás, amelynek célja, hogy az előzőleg valamelyik szellemnek bemutatott szertartás alatt vétett hibát kijavítsák (Manžigeev 1978: 52).

¹³ *хэрэг* (szó szerint „tett”, „cselekedet”): az összes olyan sámánisztikus gyűjtőneve, amelynek alkalmából áldozatot mutatnak be – 1) könyörgés, amelyet akkor végeznek el, amikor valamelyik családtag beteg; 2) megelőzés, nehogy valaki a családban megbetegedjen; 3) úti (lásd *Харгынси*); 4) születés előtt; 5) szolgálat előtt, mielőtt valaki belépne a hadseregbe vagy intézménybe; 6) tanulmány előtt, amikor valaki tanintézetbe kerül; 7) periodikus (havi és/vagy évi) stb. A *хэрэг* költsége, vagyis az áldozati állatok vételára, a szertartás rendezésének ára, a sámán munkájának díjazása stb. átlagban a sámán éves bevételének harmadát tette ki (Manžigeev I. A. 1978: 93).

¹⁴ Manžigeev 1978: 71.

¹⁵ Kara 1998: 219.

Bese Lajos véleménye szerint „a *ĵükeli* alkalmi jellegű, vértelen áldozat, amelyet akkor mutattak be, amikor a törzs, a nemzetség, a család bajba került, és az istenségek, túlvilági szellemek valamelyikéhez fordult segítségért. A *ĵükeli* tehát nem az ősöknek bemutatott áldozat, hanem segítségkérő áldozat volt”.¹⁶ Ettől eltérően Ligeti Lajos fordítása és később De Rachewiltz véleménye szerint ez az ősöknek bemutatandó áldozatot jelenti. Rajtuk kívül a témában írtak vagy említést tettek róla Erich Haenisch,¹⁷ Jean-Paul Roux,¹⁸ Francis Woodman Cleaves¹⁹, Nicholas Poppe²⁰, John Andrew Boyle,²¹ Ligeti Lajos,²² Sárközi Alice²³ és A. G. Jurčenko.²⁴

A *züheli*²⁵ (bur. зүхэли) szó jelentése az 1973-ban megjelent burját-orosz szótár szerint:

1. „régies – az áldozati állat bőre a fejjel és az alsó lábszárakkal (hosszú póznára tűzve), tahligata zühelite uula²⁶ – hegy, ahol sámánszertartásokra kerül sor”
2. „átvitt – magas, szikár ember; égimeszelő”.²⁷

Visszatérve I. A. Manžigeev szógyűjteményéhez, a burjátoknál nem csak a halál után állítottak fel *ĵükelit*, hanem betegség esetén vagy egyéb könyörgés okán is: „A *ĵükelit* az állat feje, négy végtagja, bőre és farka alkotja, ezeket a törzstől elválasztották, mintha ki akarnák tömni, és egy nyírfára póznára erősítették; a pózna egyik végét a földbe szúrták, a fejet különféle színű szalagokkal díszítik, a fogai közé fenyőkérgyet szorítanak, és fejjel a felkelő nap felé fordítják. A sámánok szerint a *ĵükelinek*, pontosabban az idealizált alakjának az égbe kell emelkednie, és ott visszakapva izmait és csontjait, amelyeket a rituális étkezés alatt elvesztett, visszatérnie a földre. A *ĵükeli* nyírfára való felállítása a sámán animisztikus hitét fejezte ki, miszerint a lélek átköltözésével a feláldozott állat újjászületik. Továbbá a sámán szerint a *ĵükeli* arra emlékezteti az istenségeket, hogy áldozatot mutattak

¹⁶ Bese 1986, 1987

¹⁷ Haenisch 1939.

¹⁸ Roux 1963.

¹⁹ Cleaves 1982.

²⁰ Poppe 1972.

²¹ Boyle 1963, 1977.

²² Ligeti 1973.

²³ Sárközi 1979.

²⁴ Jurčenko 2008.

²⁵ Átírás a burját nyelvből.

²⁶ Átírás a burját nyelvből.

²⁷ Čeremisov 1973: 270.

be nekik, ezért a betegnek meg kell gyógyulnia, a háziállatoknak pedig sokasodnia. A sámánista tabu megtiltotta a *jükeli* levételét, ezért az addig állt ott a sámán lakhelyénél, amíg szét nem mállott. A sámán lakhelyén folyamatosan jelenlévő néhány enyésző *jükeli* nyomasztó hatással volt az emberekre.”²⁸

Mongol forrásokban a legkorábbi említése *A mongolok titkos történetében*²⁹ fordul elő. Itt a 13. századi nomád mongol apajogú társadalom egyik szabályának működése figyelhető meg – az áldozati szertartásokon csakis a nemzetség, a család tagjai vehetnek részt:

„(43) Bodončar maga választotta feleségétől született fiát Barimsiiratu-kabičinak hívták. Kabiči-baatur anyjának hozományba hozott szolgálóját Bodončar magához vette ágyasul, tőle is született egy fia. Ennek Dževüredej lett a neve. Dževüredej kezdetben részt vehetett az áldozati szertartásokon.”

(44) De amikor Bodončar meghalt, Dževüredejt kitiltották az áldozati szertartásokról; azt mondták róla, hogy a házban állandóan ott tartózkodott egy Adangka-Urjangkaj nemzetségbeli ember, s ő bizonyosan attól való.”³⁰

Európai szerzetesek: C. de Bridia, Plano Carpini, Vincent de Beauvais és Rubruk részletesen írnak róla:

„Egy lovat a barátok fogyasztanak el, a bőrét pedig megtömjék szénával, és cölöpökre emelik.”³¹ (C. de Bridia)

„Annak a lónak csontjait pedig, amelyet elköltöttek, a halott lelkéért elégetik; az asszonyok egyébként is gyakorta összeülnek az emberek lelkéért történő csonthamvasztásra, amint azt tulajdon szemünkkel láttuk és másoktól is hallottuk e tájon.”³² (Plano Carpini)

²⁸ Manžigeev 1978: 55–56.

²⁹ „(43) *Bodončar-un ablin eme-deče töregsen Barim Sigiratu Qabiči neretü bülege. tere Qabiči bayatur-un eke-yin inje iregsen-i Bodončar tataju bülege. nigen köbegün törebe. jegüredei neterü bülege. jegüredei urida жүкeli-dü oron bülege.*”

„(44) *Bodončar ügei boluysan-u qoyina tere jegüredei-yi ger daruγa Adangqa Uriyangqadai kümün aluya. tegünükei büi-je kemejü жүкeli-deče γaryajū jegüredeyid oboγtu bolyqju jegüredün ebüge tere bolba*” (Gaadamba 1990).

³⁰ Ligeti 2004: 14.

³¹ Jurčenko 2002: 91.

³² Györffy 1986: 98–104.

„Egy másik lovat pedig megesznek, teletömik szalmával, magasabbra helyezik két vagy négy boton, és mindezt az elhunytért teszik, hogy legyen neki tábora is, kancája is, hogy a kancától kapjon tejet, legyenek lovai, és lovagoljon rajtuk ahova akar. Az elfogyasztott lónak a csontjait elégetik az elhunyt lelke üdvéért. Valamint a nők összegyűlnek csontokat égetni az elhunytak lelkének megmentéséért.

Ha pedig a tatárok közül valaki gazdag és fontos hal meg, akkor őt díszes ruhákban temetik, és mindenkitől távol egy titkos helyen, hogy ne lopják el díszeit. És a barátai feldarabolják a lovat, a fejétől kezdve a farkáig, kivágnak a sörényétől az egész ló bőrének hosszában egy nem túl széles övet, majd leszedve az egész bőrt, teletöltik pelyvával az elhunyt emlékéért, egy lándzsát használva a ló gerince gyanánt, és végül, kiaggatják őt, felhúzza kétfelé. A ló húsát pedig, mint mondvá volt, később megeszik a lelke emlékére, és siratást rendeznek 30 napon át, de előfordul, hogy több vagy kevesebb napig.”³³ (Vincent de Beauvais)

„Láttam egy nemrégiben elhunytat, akinek magas póznák közé tizenhat lóbőrt akasztottak fel, minden égtáj felé négyet, és kumiszt tettek oda, hogy igyék, meg húsokat, hogy egyék, pedig a halott állítólag meg volt keresztelkedve.”³⁴ (Rubruk)

Bár ők a temetkezési szokásokhoz kötik ezt a jelenséget, beszámolóikban nem egyértelmű, hogy ezt az áldozati lovat pontosan hol helyezik el, de mivel előzetesen megjegyzik, hogy az elhunytat titokban temetik, így nem valószínű, hogy a sír fölött/mellett helyezték volna el. A korabeli örmény szerzők közül Kirakosz Gandzakeci jegyezte fel ezt a rítust:

„És amikor az elhunyt emlékét akarták megőrizni emlékezetükben, felyitották egy ló hasát, és ezen a nyíláson át kiszedték az összes húsát a csontok nélkül, majd elégették a belsőségeket és a csontokat, és összevarrták a hasát, mintha az egész teste teljes lenne. Majd kiélezve egy hosszú rudat, a hasán át a ló szájába vezették, és így emelték fel egy fára, vagy valamilyen magasabb helyre.”³⁵

³³ Jurčenko 2008: 300.

³⁴ Györffy 1986: 222.

³⁵ Hanlarjan 1976: 173.

Úgy vélem, a „lelki üdvéért” magyarázat elsősorban a nyugati, keresztény felfogást tükrözte, illetve azt így lehetett a legvilágosabban és legerőteljesebben közvetíteni a keresztény közönség felé.

A kínai nyelvű források sajnos nem írnak egyértelműen erről a témáról. Egyedül Xiao Daheng 蕭大亨 (*Beilu fengsu* 北虜風俗, „Az északi rabszolgák szokásai”, 1594)³⁶ tesz említést lovak maradványairól a sírhely körül, de nem írja, hogy azok rúdon lógtak volna: „Ha valaki ellopta a ruhákat vagy páncélt, amelyek a sírba voltak temetve, vagy a lovak maradványait a sírhely körül, vagy akár csak egy növénykét vagy fát vett el onnan, akkor elfogva őt halálra ítélték, a gyerekeit pedig rabszolgaságba taszították, nem beszélve a vagyonáról.”³⁷ Ő a 16. században írt a mongolokról, és közlése alapján a lovak áldozása akkor is érvényben lehetett.

A *jükeli* felállításának okairól szintén megoszlanak a vélemények. John Andrew Boyle brit orientalista több magyarázatot is elképzelhetőnek tart. Az egyik magyarázat szerint a lovak a rúdon talán a gonosz szellemektől védték meg az elhunytat, és a kipcsakoktól vették át ezt a szokást. Von Strahlenbergre hivatkozik, aki azt írta a cseremiszekekről 1738-ban, hogy „ők szent fáikra aggatják rohadni a leölt lovak bőrét és csontjait, és így áldoznak az Égnek.”³⁸ Boyle szerint az Oguzoknál azért volt szükség a halott lovakra, mert gazdájuk rajtuk lovagolt el a paradicsomba. De kizárólag az együtt temetett lovak kerültek gazdájukkal a paradicsomba. Ugyanakkor lehetségesnek tartotta azt is, hogy ezeket a lovakat a Tengrinek ajánlották.³⁹

Bese Lajos orientalista szerint a burjátoknál nem kizárólag csak lovakat áldozhattak fel *jükeliként*, hanem előfordult, hogy kecskét vagy juhot áldoztak, de semmiképpen sem szarvasmarhát, mivel a hiedelem szerint az istenségek, túlvilági szellemek stb. csak ló- és juhhúst fogyasztanak.⁴⁰

Bereczki Gábor professzor, a finnugor nyelvek kutatója szerint a cseremiszeknél az utolsó nagy lóáldozatot 1922-ben tartották.⁴¹

Sántha István antropológus és Somfai Kara Dávid mongolisták burjátoknál végzett terepgyűjtése szerint a *jükeli* gyakorlata még napjainkban is előfordul, és szorosan kapcsolódik a *jolij* néven ismert „lélek csere-üzlethez”. Ez a szertartás arra szolgált,

³⁶ A szerző sokáig Kína északi határán viselt hivatalt, és hosszasan állt kapcsolatban a mongol nomádokkal. Többségében személyes tapasztalatait örökítette meg, szemtanúk beszámolóival kiegészítve.

³⁷ Rykin 2010: 259–260.

³⁸ „The Hides and Bones of such Cattle as they sacrifice, they hang about these their holy Trees, to rot, by Way of Sacrifice, to the Air” (Boyle 1965: 148).

³⁹ Boyle 1977: 307.

⁴⁰ Bese 1987: 9.

⁴¹ Bálint 1971: 95.

hogy az isteneknél (vagy egy istennél, pontosabban Erlig kánnál, az alvilág uránál) egy beteg ember lelkét „kiváltásák” egy egészséges ember lelkére, így a beteg meggyógyul, és az egészséges hal meg helyette.⁴² Elmondásuk szerint ez a fajta mágia nem minden törzsnél/nemzetségnél fordul elő, ahol viszont ismerték ezt a rítust, ott interjúalanyaik nem szívesen beszéltek róla. A szertartáshoz fekete kost vagy kecskebakot használtak.

A fentiek alapján a *ĵükeli* olyan lovat (néha juhót) jelöl, amelyet leölése után megnyúztak, majd a fejét, végtagjait és farkát meghagyva egy hosszú póznára tűzve felállítottak egy arra kijelölt vagy alkalmas helyszínen. Általában a család vagy törzs mutatta be az áldozatot a sámán vezetésével, aminek különböző okai is lehettek.

II. *qoyilya*

A mai halha nyelvben a *qoyilya* szó régi értelmezése „halotti áldozat”, a „halottnak áldozott ló”.⁴³ A burját nyelvben a *хоўло* (bur.) értelmezése I. A. Manžigeev szótára szerint: ló, amelyen az elhunytat temették.⁴⁴ G. R. Galdanova burját kutató szerint a „*qoyilya* az egy olyan ló, amellyel minden embernek rendelkeznie kell, ugyanis ezt a lovat a szüleitől kapja, tőlük öröklí. Ez az a ló, amelyen majd visszatér az ősohöz. A lónak fehér színűnek kell lennie, mert a fény, amely belőle árad, megvilágítja a halott útját. A *qoyilya* szóban a „hoj” az „észak” szóból ered, mivel a burjátok az északi oldalon temetkeznek. Így a *qoyilya* az a ló, „amely északra megy”.⁴⁵

A *ĵükeli*vel ellentétben, amely a felszínen „kapott” helyett, a *qoyilyaként* áldozott állatokat a sírban helyezték el. A 13. századi szerzők szerint az együtt temetett állatoknak gyakorlati funkciójuk volt: élelemként, illetve hatáslóként szolgáltak a túlvilágon. Ilyen együtt temetett lovakról számos szerző ír:

„Veletemetnek egy kancát a csikájával meg egy felkantározott és felnyergelt lovat... hogy legyen a halottnak... kancája, mely ellássa tejjel, tudjon lovakat tenyészteni, és legyenek hatáslovai.”⁴⁶ (Plano Carpini)

⁴² Somfai–Kunkovác 2014: 160–161.

⁴³ Kara 1998: 578.

⁴⁴ „Valószínűleg a régi burjátok ezt a lovat a sírnál ölték le, de egy idő után felhagytak ezzel a szokással, amely magyarázható a burjátok mezőgazdaságra való átállásával, amikor is a ló fontos gazdasági szerepet nyert mint igavonó állat, és a legelők egy részét szántóföldekké alakították át. Ezen a lovon tilos volt áldozatbemutatásra, esküvőre, vendégségbe stb. lovagolni, és csak nehéz munkára volt fogható” (Manžigeev 1978: 86).

⁴⁵ Galdanova 1987: 56–57.

⁴⁶ Györffy 1986: 103.

„Ugyanúgy vele temetnek egy kancát a csikájával, egy felkantározott és felnyergelt lovat... Hisznek abban, hogy a következő életben minderre szüksége lesz [a halottnak]: a kancára, hogy legyen teje; lóra, hogy legyen min lovagolni; és másra is, amit vele együtt tettek”.⁴⁷ (Bridia)

„Ugyan így vele temetnek egy kancát a csikájával, és egy lovat nyereggel és kantárral... és mindezt az elhunytért teszik, hogy legyen neki tábora is, kancája is, hogy a kancától kapjon tejet, legyenek lovai, és lovagoljon rajtuk, ahova akar”.⁴⁸ (Vincent de Beauvais)

Kirakosz is ír ezekről a lovokról, de ő már együtt temetett emberekről is beszámol: „És ha valaki a nemesek közül volt, vele együtt temették a sírba szolgálait és szolgálólányait, azért, hogy szolgáljanak majd neki, mint ahogy mondták. Lovakat is ástak el vele, mert azt beszélték, hogy ott kemény harcok vannak.”⁴⁹

Ezennel rátérve az emberáldozatokra, szintén több forrás említi a rabszolga vagy rabszolgák kivégzését. Plano Carpini (az első idézetben) és Bridia is tudósítanak erről, de mindkettejük szerint a rabszolga megkapja a szabadulás esélyét, ha túléli a próbát:

„A halott legkedvesebb szolgáját a holttest alá fektetik; addig fekszik ott, amíg már-már haldokolni kezd, akkor kihúzzák, hogy lélegzethez jusson, s ezt háromszor megismétlik. Ha életben marad, utána felszabadul, s azt csinál, ami neki tetszik, és nagy tekintélyre tesz szert volt gazdája szállásán és rokonai között. Azt a rabszolgát pedig, akit a halott az életében a többiekénél jobban kedvelt [értékelt], a halott teste alá teszik, nyitva hagyva a sírt. Ha a harmadik napon a rabszolga szenvedések között felemelkedett, akkor szabaddá vált és az egész család által tisztelt és hatalmas lesz”.⁵⁰

Amikor a rabszolga halál közeli állapotban van, pontosabban amikor „haldokolni kezd, és kihúzzák, hogy lélegzethez jusson”, akkor egyfajta kíséretként szolgálhat urának útján, amely az élők világából a holtak birodalmába vezet. De Kirakossal megegyezően a domonkos szerzetes, Jordan de Severac is azt írta, hogy mindenképpen megölik a rabszolgákat: „Az előkelő urakat a lovukkal és egy vagy két legkedvesebb szolgájukkal temetik, ezeket a szolgákat a temetés órájában végzik ki.”⁵¹

⁴⁷ Jurčenko 2002: 91.

⁴⁸ Jurčenko 2008: 300.

⁴⁹ Hanlarjan 1976: 173.

⁵⁰ Györfy 1986: 92.

⁵¹ Rykin 2010: 256.

A kínai források közül a 16. századi Xiao Daheng igen szűkszavúan ír az emberáldozatokról: „Halála napján megölték minden rabszolgáját és kedvenc rabszolganőjét, valamint a legjobb lovát. Ennek ugyanaz volt az oka, mint azoknak az eltemetése, akik a Qin-beli Mu herceget kísérték a sírba”,⁵² de nem ad rá magyarázatot, mint ahogyan az arab és perzsa történetírók sem. A perzsa források is tudósítanak az emberáldozatokról:

„Batu körülbelül 28 év uralkodás után elhunyt... Mongol szokás szerint temették el... Azon a helyen temették el némely feleségét és szolgáját is, férfiakat vagy nőket, valamint azt az embert, akit a legjobban szeretett.”⁵³ (Jowzjāni)⁵⁴

„Sok aranyat és drágakövet temettek Hülegü kánnal; a kánnal együtt leengedtek a sírba valamennyi csinos lányt szép ruhákban és drágaságokban.”⁵⁵ (Waṣṣāf)⁵⁶

Később Marco Polo közlése szerint a nagyánokat minden alkalommal hazaszállították Mongóliába, hogy a szülőföldjükön temethessék el őket; ő túlvilági rabszolgasággal magyarázza az együtt temetett emberek szerepét:

„Mikor az uralkodó holttestét elhozzák ide a többi mellé, a tetemet vivő menet kardélre hány mindenkit, akivel az úton találkozik, mondván: »Eredj, és szolgálj uradat a másvilágon!« Mert szilárdan hiszik, hogy mindazok, kiket ily módon leöltek, szolgálni fogják az elköltözöttet a másvilágon. Ugyanezt cselekszik

⁵² Rykin 2010: 259.

⁵³ *Ṭabaqāt-e nāseri* 1881: 1173.

⁵⁴ Serāj-al-Din Jowzjāni, teljes nevén Menhāj-al-Din Abu 'Amr 'Otmān b. Serāj-al-Din Moḥammad Jowzjāni 1193 körül született a mai Afganisztán területén lévő Jowzjānban. A Gurida-dinasztia udvarában szolgált Firuzkuhban és Bamianban, de 1226-ban Indiába menekült a mongol seregek elől. Haláláig Indiában maradt, a Delhiben lévő Nasziri medreszét vezette. 1260-ban fejezte be a perzsa nyelven íródott *Ṭabaqāt-e nāseri* című művét. A mű 23 részből áll, és a Guridák és Delhi történelmének fontos forrása. A szerző Delhi Sultan Ilutmiš fiának, Nāser-al-Din Abu'l-Mozaffar Maḥmud-šāhnak ajánlotta munkáját, így kapta a Nāser történetei címet. Az utolsó, XXIII. rész a mongol uralkodók leírásáról szól, valamint Horaszán megtámadásáról Dzsingisz kán serege által. Az iráni szavak átírásához az *Encyclopædia Iranica* által megadott átírást használtam.

⁵⁵ Bartol'd 1966: 385.

⁵⁶ Šaraf-al-Din 'Abd-Allāh Waṣṣāf-e Hazrat perzsa történész Shirazból származott, és eredetileg hivatalnok volt Fársz tartományban Gazan és Öldzeit kán idejében. Néha Waṣṣāf-e al-Hadratként is említik, ami „udvari dicsőítő”-t jelent. Művét, a *Tāriḫ-e Waṣṣāf-e-t* 1300-ban kezdte el írni, és Jovayni *Tāriḫ-e jahān-gošāy* folytatásának szánta. Mōngke kán halálával kezdődik, az első négy részt Öldzeit kán és Rašīd al-Dīn hagyta jóvá 1312-ben, míg az ötödik részt 1328-ban fejezte be. Művében hivatali dokumentumokat, Rašīd al-Dīn és Jovayni munkáit használja fel, valamint szemtanúk és saját megfigyeléseit írja le.

a lovakkal is. Mert amikor a császár meghal, legjobb lovait leölik, hogy hitük szerint hasznukat vehesse a túlvilágon. És úgy igaz, ahogy mondom Nektek, amikor Möngke, az ötödik kán meghalt, több mint húszezer embert mészároltak le az említett módon, mert útközben találkoztak a holttesttel.”⁵⁷

A mészárlást Rašid al-Dīn is leírta, bár ő nem adott erre magyarázatot:

„Az emírek, Dzsingisz kán parancsa szerint, titkolták a halálát, addig, amíg ők [tangutok] ki nem jöttek a városból. [Akkor] az összeset legyilkolták. Ezután, fogva a koporsóját, elindultak visszafelé. Az útjukon megöltek minden élőlényt, akármi is került eléjük, amíg nem vitték el [a koporsót] az ordájába [Dzsingisz kán és gyermekeibe]. Az összes herceg, feleségek és emírek, akik a közelben voltak, összegyűltek, és siratták az elhunytat.”⁵⁸

A 17. századi ismeretlen szerző által írt *Altan Tobči* arról számol be, hogy halála előtt Dzsingisz kán azt kívánta, hogy „katunjaim közül Börte, minisztereim közül Boorči és Mukali haljon velem.”⁵⁹ Ekkor Külügetej-bagatur meggyőzte a nagykánt, hogy ez nem tenne jót a családjának, se birodalmának, így Dzsingisz kán lemondott erről a kíséretéről. A szintén 17. századi Šira Tudžiban is az szerepel, hogy Dzsingisz kán nem óhajtott egyedül lenni a túlvilágon, bár itt nincsenek megnevezve, kiket óhajtott kísérőként.⁶⁰

A feleség megölése nem lehetett annyira gyakori, mivel több szerző (pl. Plano Carpini, Rašid al-Dīn) is beszámol arról a szokásról, hogy ha meghal a férj, akkor a feleség hozzámehet a férj fiútestvéréhez. A szerzők nem térnek ki arra, hogy ez esetben a fő- vagy mellékfeleségek közt van-e különbség.

A későbbi források is írnak a *qoyilya* gyakorlatáról, mint ahogyan a 17. században Sagan Secen az *Erdeni-yin Tobči*ban (77): „Korábban, amikor egy mongol meghalt, akkor sok-sok tevét és lovat öltek le, majd *qoyilyaként* a gazdájával temették.”⁶¹ Szerinte a *qoyilya* lehetett nő, hadifogoly, gyermek, de akár állat is. Ugyanitt, amikor a buddhizmus második hulláma kezdetén Altan kán és Szönám Gyacó (tibeti: *bsod nams rgya mtsho*) megállapodásának alkalmából (1578) több vallási

⁵⁷ Vajda 1963: 118.

⁵⁸ Khetagurova 1952: 234–235.

⁵⁹ Choimaa 2006: 69.

⁶⁰ Šastina 1957: 134.

⁶¹ Gō et al. 2010: 152: urida mongγol ulus kümün ükübesu: činege činegeber-iyen temegen morin-i alaju: qoyilay-a kemon qamtu bulaqu buluge.

tilalmat vezettek be, ezt jegyezte fel: „Betiltották az *ongonokat* és a *qoyilyakat*, azaz halotti áldozatokat, amelyeket az elhunyttal temetnek.”⁶² Így megtiltották a nők, hadifoglyok és állatok „mellékelését” az elhunyttal, valamint betiltották az állatok tömeges feláldozását a havi és egyéb szokásos alkalmakkor, amelyet a helyi istenségeknek rendeztek”.⁶³

A rendelet megírása után három évvel később Altan kán meghalt. A tiltás gyakorlatba ültetésének nehézségeit híven ábrázolja Altan kán harmadik feleségének esete, aki elvesztette közös gyermeküket:

„Altan kánnak és egyik feleségének, Molan katunnak volt egy Töbed nevű fia. Amikor a herceg meghalt, akkor a katun, nem félve a bűn elkövetésétől, száz gyereket akart adni a hercegnek kíséretül a túlvilágra, és száz teveborjút akart megöletni, hogy anyjukat megrikássa. Mikor már negyven gyereket megöletett, és mielőtt a nép szembeszállt vele, akkor Mongolžin Šinhey örlük fia, Žundulay kia tajdži azt kérte, ne bántsa a többi gyereket, inkább őt adja oda kíséretül elhunyt fiának. A katun tudta, hogy nem öletheti meg Žundulay tajdžit, így felhagyott a mészárlással, és eltemette fiát.”⁶⁴

Itt érdemes óvatosan kezelni az adatokat és a számokat, mivel úgy folytatja a történetet, hogy „és a dalai láma lecsendesítette a katunt, aki megbánta bűneit. A dalai láma imákat olvasott, és elégette a katun ruháit, amelyekből egy gyík mászott elő, de a láma imával legyőzte azt”.⁶⁵ A történet váratlan fordulata hasonlatos azokhoz a buddhista tanpéldákhoz, amelyekben maga Buddha, valamely tanítványa vagy követője legyőznek különböző entitásokat vagy személyeket, akik a „lecsendesítés” után a buddhizmus híveivé és védelmezőivé válnak.

⁶² Gō et al. 2010: 152.

⁶³ Kítinov 2004: 92.

⁶⁴ „Molan qatun kemekü-yi: ecige-yügen tengri boluysan qoyina: Altan qayan abuysan ajuyu: tegünce Töbed tayiji kemekü γaγca köbegün buyu: tere köbegüninü ügei boluysan-dur: qatun eke inu kilince-ece ülü ayuqu-yin tula: jaγun kümün-ü keüken-i alaju dayuγulqu: jaγun ingge-yin botayan-i alaju buyilayulqu kemen: döcün ilegü keüked-i alayulun бүкүй-e: yeke ulus ebderel bolun jabduqui-dur: Mongγoljin-ü Sinekei örlüg-ün köbegün Juγantulai kiy-a (tayiji) kemekü. busu kümün tere γajar-a keüken jobayaqu: bi odcu namayi alaju dayuγul kemegsen-dür: tegüni alaju ülü bolqu-yin tula oγoraju: tegünce qoyitu-yi inu alaqui-ban oγorajuqui: tendece tere qatun yegüdkegsen çaytur: kegür-i inu бүкүйli onγolaysan ajuyu: edüge tere qatun kilince-yin tula: erlig inu çoγcas-aca ülü qaγacan: atar bolun bosur-a: degegsi önde-yin aγsan-i: boyda Dalai lam-a tegüni ayilad=cu nomoγadqar-un” (Gō et al. 2010: 161–162).

⁶⁵ Gō et al. 2010: 162.

Ehhez az áldozati formához tartozik a „párna” fogalma is, amelyre egyetlen korabeli vagy későbbi forrásban sem találunk részletes leírást vagy magyarázatot, de valószínűleg az az elképzelés állt a háttérben, hogy a megölt ellenség (vagy szolgálja) a túlvilágon szolgálni fogja legyőzőjét. A *mongolok titkos története* több példát is felhoz a „párna” gyakorlatáról. Az egyik példa az a részlet (154), amikor a foglyul ejtett tatárok védekeznek a tanácskozás után, amelynek döntését Belgütej kikotyogja: „A magukat eltorlaszolt tatárokat végül is nagy kinnal megadásra kényszerítve megtörték, és a tengelyszeghez állítva le akarták őket mészárolni. A tatárok azonban abban egyeztek meg, hogy minden ember kést rejt ruhája ujjába, s úgy hal meg, hogy párnát visz magával a halálba.”⁶⁶

Ugyancsak erre látunk példát a tajcsiutok főnöke, Tarkutaj-kiriltuk esetében is, amikor őt akarta vinni párnának a nicsügüt-baarinok közül való Sirgüetü apó:

„Sirgüetü apó felszállt a kocsira, lovagló ülésben ráült a felállni nem tudó Tarkutaj hátára, kihúzta kardját, és így szól: jönnek a fiaid meg az öcséid, hogy visszaragadjanak téged. Ha nem is öllek meg, de mivel rád, kánomra kezemet emeltem, ha megölni is megöllek, mivel rád, kánomra kezemet emeltem, egyként akkor is megölnek engem. Minthogy így is, úgy is meg kell halnom, úgy halok meg, hogy magammal viszlek téged párnának. Erre lovagló ülésben rátelepedett, s kardjával éppen a torkát akarta elvágni, mikor Tarkutaj-kiriltuk harsányan öccseit, fiait szólítva ezt mondta: Sirgüetü meg akar engem ölni. Ha már megölt engem, és holt, élettelen tetememet elviszitek, mit kezdtek vele? Mielőtt megölne, forduljatok vissza gyorsan. Temüdzsin nem fog megölni engem.”⁶⁷

Az egyik *Altan Tobči* szerzője, Lubsan Danzan újdonságként tesz hozzá az előbbiekhöz egy közlést a „párnáról”. Mint látjuk, ebben az esetben éppen megtisztelő feladat „párnaként szolgálni”:

„Mendü-örlük, Agbulad és Bagbulad bátya otthon a saját jurtatáborában aludt. Két lova, akiket Hulaganának és Haraganának hívtak [szerencsétlenséget érezve] ütögették patájukkal a földet és sóhajtoztak. Mendü-örlük meghallva a sóhajokat reggel a kánhoz sietett. Mielőtt odaért volna, a kánt és a testvéreit már megölték. Mendü-örlük az egyik öccsét a kán feje alá helyezte és párnát csinált belőle,

⁶⁶ Ligeti 2004: 50.

⁶⁷ Ligeti 2004: 47.

a másik öccsére a kán lábait helyezte, és így temette el őket (szó szerint az *ongyula* kifejezést használta, amely ongon „csinálást”, ongonná tevést jelent).⁶⁸

Ez a részlet szintén szerepel az ismeretlen szerző által írt *Altan Tobčib*ban is. Kh. Perlee mongol kutató a „Mongol temetkezési hagyományról”⁶⁹ című cikkében, illetve Tomka Péter a „Lovas temetkezések a mongolok közt”⁷⁰ című cikkében elemzik a *khoilgo* és a *khamnigan khoilgo* kifejezéseket főleg régészeti szempontokból.

Felmerülhet a kérdés, hogy vajon a *qoyilyan*nak szánt embereket vagy állatokat egy sírhelybe temették-e a „gazdájukkal”. A források nem hagytak ránk „gyakorlati” útmutatásokat, de figyelembe véve azt a tényt, hogy Belső-Ázsiában gyakoriak voltak a lovas temetkezések (ember mellett teljes lócsontváz), így valószínűleg igyekeztek együtt egy sírgödörbe helyezni őket. De rendelkezünk olyan régészeti adatokkal Oroszországból (Gornij Altaj), ahol legalább két olyan középkori kurgánt tártak fel, amelyben nem volt ember eltemetve, csupán egy teljes ló csontváza került elő. A régészek szerint talán a ló előbb halt meg, mint gazdája, és így igyekeztek biztosítani a másvilágon való találkozásukat. A Szaján-Altajban is előfordulnak hasonló sírok, amelyekben egyedül a lovat temették el, de ugyanott tártak fel olyan sírokat is, amelyekben az embert és lovát külön-külön sírgödörökben helyezték el (általánosságban sokkal gyakoribb, amikor az elhunyt közvetlen közelébe helyezik a lovat).⁷¹ A mai Mongólia területén is több lovas temetkezést tártak fel, amelyek keletkezése a szkíta kortól kezdve a középkorig datálható, de ott is általában lovat és gazdáját egy sírgödörben helyezték el.

Tehát, a források alapján a *qoyilya* a temetkezés része, és gyakorlati okokkal magyarázható, amely a másvilági hitből ered. Az emberáldozat inkább a magasabb rangú egyének kiváltsága volt, míg az állatáldozásokat szélesebb körben gyakorolták. Az együtt eltemetett emberek kísérők voltak, illetve szolgai feladatot láttak el a halott mellett a másvilágon, míg az állatok ételként és hátasként voltak hivatottak szolgálni. Az elhunyt és a kísérői általában egy sírgödörbe kerülhettek, de a régészeti adatok szerint lehetséges volt a külön sírgödör is. A másvilágon való sikeres találkozáshoz szükséges volt a lovat is megfelelő módon eltemetni.

⁶⁸ Šastina 1973: 264.

⁶⁹ Perlee 1956.

⁷⁰ Tomka 1969.

⁷¹ Iljušin 2003.

III. Szakrális áldozatok

A továbbiakban a kultikus ember- és állatáldozatokról lesz szó, amelyeket valamilyen istenségnek, szellemnek, természeti jelenségnek vagy földrajzi helységnek ajánlottak fel. A szakrális áldozatok célja a fenti entitások kiengesztelése, jóindulatának kivívása, esetleg a már megkapott sikerek meghálálása lehetett. Ezt az áldozatot nem mutatták be még élő embernek, viszont előfordult, hogy halott emberek szellemét tisztelték meg vele. Rubruk a 13. század közepén leírja ennek az áldozatnak a hétköznapiak során gyakorolt változatát, amelyben italt ajánlottak fel:

„Amikor összejönnek inni, először az úr feje fölött levő bálványnak lötyyintenek az italból, azután sorjában a többi bálványnak; utána az egyik szolgálattelvő kimegy a házból egy serlegben itallal, és háromszor lötyyint dél felé, mindannyiszor térdet hajtva – ezt a tűz tiszteletére teszi, majd kelet felé az ég tiszteletére, aztán nyugat felé a víz tiszteletére; végül északra a halottakért. Mikor a ház ura kezében tartja a serleget, és inni készül, az első korty előtt a földre loccsantja azt, ami a földet illeti”.⁷²

Korábban Plano Carpini megfigyelte és leírta a Dzsingisz kán bálványának bemutatott ló- és állatáldozatot:

„Az első kánnak is csináltak bálványt, melyet a jurta előtt, kocsiban állítottak díszhelyre, mint azt a mostani kán ordája előtt láttuk, és sok adományt visznek elébe; áldoznak neki lovakat is, melyekre egész leölésükig senki nem szállhat fel; más állatokat szintén felajánlanak neki, s ha ezeket elfogyasztásra levágják, egyetlen csontjukat se törik el, hanem tűzben elhamvasztják. Miként Istennek, e bálványnak is meghajolnak dél felé fordulva, és meghajolni készítenek minden előkelő urat, aki elébük járul”.⁷³

Ezt a meghajlást annyira fontosnak tartották, hogy halálbüntetés járt a megtagadásáért.⁷⁴ Az ilyenkor felajánlott állatok csontjának eltörését az az elképzelés tiltotta, mely szerint

⁷² Györfly 1986: 210.

⁷³ Györfly 1986: 99.

⁷⁴ „(4) Így történt nemrégiben Mihállyal, aki Oroszország nagyfejedelmeinek egyike volt, amikor hódolni jött Batuhoz; először kényszerítették, hogy két tűz között menjen át. Azután azt mondták neki, hogy hajoljon meg dél felé Dzsingisz kán előtt, mire ő azt felelte, hogy Batunak és szolgálainak örömet meghajol, de egy halott képmásának nem hajol meg, mert ezt keresztény embernek nem szabad megtennie. És miután ismételtelen felszólították, hogy hajoljon meg, s ő nem akart, a szóban forgó Batu kán tudtára adta fia, Jarosláv által, hogy ha nem hajlik meg, megöleti. Ő azt válaszolta, hogy inkább kész a halálra, semmint olyan tegyen, amit nem szabad. Ekkor a vezér odaküldte egyik csatlósát, s az sarkával addig taposta Mihály gyomrát a szíve tájékán, míg csak [a nagyfejedelmet] ereje el nem hagyta. Ekkor Mihály egyik vitéze, aki a közelében állt, bátorításul odaszólt neki: »Légy erős, mert nem fog soká tartani megpróbáltatásod, s utána rögtön az örök boldogság következik.» Ezek után türelme levágták Mihály fejét. Az említett katonának is fejét vették törrel« (Györfly 1986: 99).

az egyik lélek a csontokban lakozik. Így ír erről Birtalan Ágnes: „Az áldozati állatok és egyes vadállatok csontjait tilos eltörni, mivel a megzavart lélek így nem lesz képes az újjászületésre, vagy ha újjá is születik, akkor nem lesz olyan értékes a szellemeknek és isteneknek, mivel a csontok törésének helyén sebei lesznek.”⁷⁵

Úgy vélem, hogy ha halottnak ajánlották ezt az áldozatot, úgy főleg az ősök szelleme számára tehették ezt, mivel hitük szerint az elhunyt a család védelmezőjévé válik. Szintén hittek abban, hogy Dzsingisz kán halála után birodalma védelmezője lett, így a halála után négy évvel, Ögödej kán trónra lépésének alkalmából rendezett ünnepségről ezt írta Rašid al-Dīn:

„Amikor [Ögödej kán] befejezte a lakomázást és ajándékozást, megparancsolta, hogy a hagyomány és szabály szerint a következő három napban Dzsingisz kán lelkének érdemeiért osztogassanak eledelt. Majd kiválasztottak negyven szép fiatal nőt az ott jelen lévő emírek [urak] nemzeteiből és családjából, és arannyal és drágakövekkel díszített drága ruhákban, negyven válogatott lóval áldozatként ajánlották fel őket a szellemének.”⁷⁶

Ebben az esetben nem teljesen egyértelmű, hogy szakrális áldozatról van-e szó, azaz Ögödej kán és a nép a hálóját fejezi ki Dzsingisz kán szellemének, avagy a nők túlvilági társaságként szolgálnak majd. Továbbá nagyon érdekes kérdés az is, hogy ez a negyven nő milyen módon lett feláldozva? És vajon elvitték-e őket Dzsingisz kán sírhelyéhez, vagy Ögödej trónra lépésének helyszíné közelében temették el őket? A legvalószínűbb, hogy elhamvasztották őket, és egy Dzsingisz-áldozó helyen füstáldozat formájában teljesítették be feladatukat.

Kirakosz és Rašid al-Dīn beszámolnak egy másfajta emberáldozatról is, amely során a Tigris-folyónak áldoznak. Kirakosz Bagdad ostroma és bevétele után írja, hogy a bagdadi kalifa kijött Hülegü kánhoz megadni magát, és magával hozta két fiát is hatalmas mennyiségű arany, ezüst, drágakő és ruhák mellett. De Hülegü kán „a saját kezével végezte ki, ezt mondva: Nagy megtiszteltetés neked, hogy én öllek meg, és nem valaki más”. Fiának megparancsolta, hogy ölje meg a kalifa egyik fiát, a másik fiút pedig áldozza fel a Tigris-folyónak, mivel „ő nem vétett ellenünk, hanem segítségünkre volt az istentelenek elpusztításában.”⁷⁷

⁷⁵ Birtalan 2003: 55. Az állatcsontok közül az egyik legfontosabb a csigacsont (*astragalus*), erről bővebben lásd Birtalan 2006.

⁷⁶ Khetagurova 1952: 20.

⁷⁷ Hanlarjan 1976: 230.

Rašīd al-Dīn leírásában megint csak Hülegü kán végeztetett ki valakit, majd áldozta fel annak fiát:

„Szalihot bekenték zsírral, szőnyegbe csavarták, erősen összekötözték, és kidobták a nyári napsütésre. Egy hét múlva tele lett kukacokkal, amelyek elkezdtek megenni a szerencsétlent, majd kínok közt egy hónap múlva kiadta a lelkét. Volt egy hároméves fia is; őt elküldték Moszulba, hogy ott a Tigris partján félbevágják. Testét a város két oldalára függesztették ki, amíg szét nem porladt.”⁷⁸

Lehetséges, hogy *A mongolok titkos történetében* is szerepel egy további, nagyon burkolt utalás az emberáldozatra:

Kaataj-darmalának,

Kit elfogva idehoztak,

Békót vertek nyakára,

Bizgatták, vezesse őket

*Burkan-kaldun irányába*⁷⁹

T. D. Skrynnikova mongolista véleménye szerint, amikor Dzsingisz kán visszaszerezte Börtét, és elfogta Kaataj-darmalát, akkor utóbbit azért vitték a Burkan-kaldunra, hogy „feláldozzák a hegynek, mint ahogyan a sikeres csata után a hadifoglyokkal tették.”⁸⁰

A mongolok titkos történetében szerepel még egy példa, amely a helyszellemekhez köthető. Ez megint csak a *joliγ*, amelyről már tettem említést a *jükel*i áldozatoknál, de ebben az esetben nem rendelkezünk információval az egészséges egyén halálán kívül más áldozatról. Ögödej 1231-ben hadba vonult a kitanok ellen, akiket legyőzött, de „ekkor Ögödej kán betegségbe esett. Amikor elvesztette beszélőképességét, s igen rosszul érezte magát, jósoltatni kezdtek mindenféle táltosokkal meg jóvendőmondókkal. Kiderült, hogy a kitan nép földjének, vizének szellemurai és fejedelmei azért tombolnak olyan veszedelmesen, mert népüket kirabolták, városaikat és erődítéseiket lerombolták”.⁸¹ A mongolok hiába kínálták fel aranyat, ezüstöt, állatokat és élelmet, a kán még betegebb lett. Végül

⁷⁸ Arends 1946: 58.

⁷⁹ Ligeti 2004: 33.

⁸⁰ Skrynnikova 1997.

⁸¹ Ligeti 2004: 109.

a további jóslások megállapították, hogy csupán a káni család egy tagja mentheti meg a nagykán életét, így Ögödej kán öccse, Toluj herceg áldozta fel magát.

Később *A Yuan-dinasztia története* (*Yuanshi* 元史) című kínai történeti mű részletesen tudósít az ősök tiszteletére rendezett szezonális ünnepekről, amelyeket Kubiláj kán Shangduban 上都 tartott:

„Amikor a császár Shangduban tartózkodott, minden év második havának végén és nyolcadik havának 24. napján az ősök számára áldozatot mutattak be: egy lovat, nyolc juhot és három cobolyprémet. Az évszakos ünnepeken, amelyeket Dzsingisz kán ősei és a Tengrik tiszteletére mutattak be, ha maga a nagy kán is jelen volt, akkor az egyéb áldozat mellett emberi áldozatot is bemutatnak. Az 1265 és 1280 között megrendezett ünnepeken Pekingben az alábbiakat áldozták fel: egy egyenes sörényű lovat, egy rövid szarvú vörös ökröt, fehér kost, fekete disznót, antilopokat, nyulat. Ezen kívül az oltárookra vért, haját, mellkasokat és számtalan megölt állat végtagjait rakták.”⁸²

A szöveg szerint ilyenkor az elemeknek és az istenségeknek ajánlották az áldozatot, de csak némely istenség követelte meg az emberi áldozatot, így például Daičintengri, a hadisten. Ezt a feltevést megírta Dordži Banzarov burját tudós is, miszerint „hadba induláskor a mongolok egy másik istenséghez imádkoztak, akit Daičintengrinek hívnak. Olyankor hadifoglyokat mutattak be neki áldozatnak, mint ahogyan ezt egy eposzból látni (kalmük nyelven *A mongol Obuši-Hong-Tajdži története*)”.⁸³

1900 nyarán az angol tudós, Jeremiah Curtin Szibéria déli részére utazott, hogy tanulmányozza a burjátokat. Utazása során nemcsak szemtanúja lehetett egy *tayilya* ünnepségnek, hanem fotókon is megörökíthette azt. Beszámolója szerint kilenc lovat áldoztak fel, hogy az emberek együtt étkezzenek az istenekkel az áldozati lovak elfogyasztása idején.⁸⁴

A szakrális áldozatok egy másik formájáról ír Dzsingisz kán lobogójáról szóló⁸⁵ cikkében Maria Magdolna Tatár mongolkutató. 1971-ben tett mongóliai útja során személyesen beszélt egy férfival, akinek az apja 1913-ig volt az egyik „zászlóőr”.

⁸² Pürevjav 1974: 129–130.

⁸³ Banzarov 1891: 26. A nevet és a részletet orosz nyelvből fordítottam, így az orosz nyelvre vonatkozó átírást használtam.

⁸⁴ Curtin 1909: 46–51.

⁸⁵ Tatár 1990.

Ezt a lobogót az elbeszélő családja 14 generáción át őrizte, majd 1913-ban Rinchen professzor a Mongol Nemzeti Múzeumba vitte. Az elbeszélő elmondása alapján régebben háromévente rendeztek ünnepségeket a lobogó tiszteletére (kivéve, ha valamilyen betegség vagy szerencsétlenség érte az embereket vagy állatokat). A háromnapos ünnepség alkalmából áldozatokat mutattak be (juh és szarvasmarha, kumisz, alkoholos italok, sajtok stb.), játékokat rendeztek és imákat olvastak fel.⁸⁶ A kutató egy másik cikkében ír különböző népek emberáldozatairól, és később azok kiváltásáról madarak által a szibériai népek közt.⁸⁷

Mint a fenti példákból megállapítható, a mongolok kultikus okokból áldozhattak embereket és állatokat Dzsingisz kán szellemének, a Burkan Kaldun-hegynek, a Tigris-folyónak, valamint tömegesen áldozhattak állatokat a helyi istenségeknek.

Összegzés

A 13–15. századi ember- és állatáldozatokról több idegen nyelvű forrás tudósít, amelyek szerzői többnyire saját megfigyeléseiket írták le, de némely információjuk másod- és harmadkézből származhatott. A szerzők eltérő háttérrel, foglalkozással és vallással bírtak, így szemléleteik különböző aspektusból mutatják be a mongolokat, de mindegyikük egyetért abban, hogy azok aktívan gyakorolták a különböző áldozati formákat. Az áldozat-bemutatóknak alapvetően három fajtájuk volt: segítségkérő, temetési és szakrális. A mongol nyelvben az áldozatbemutatóra két szót is használnak – *tayilya* és *takilya*, amelyek egykor két különböző rítust jelöltek. Az eltérő jelentésű áldozatbemutatókat megőrizte a burját nyelv, amely világosan elhatárolja őket. Így a *tayilya* olyan áldozat, amelyet a törzs vagy törzsszövetség rendezett a helyi szellemek számára, és amely a sámánizmus előtti időkből maradt fenn. A *takilya* pedig olyan áldozatbemutatót jelölt, amelyet egy család a sámán közvetítésével tartott, hogy meggyógyuljon a beteg, sima útja legyen az utazónak, könnyű szülése a nőnek stb.

A források beszámolnak a *jükeliről*, amely egy alkalmi jellegű áldozat volt. Kétféle oka lehetett ennek a rítusnak: 1. Temetkezési. 2. Kérés vagy könyörgés, amelyet a törzs vagy család rendezett, ha valamilyen csapás érte őket (természeti csapás, betegség, gyermektelenség stb.). A forrásokban kizárólag lovakról írnak,

⁸⁶ Tatár 1990: 326–327.

⁸⁷ Tatár 1990.

mint *jükeliről*, de a burjátoknál lehetőség volt juhok áldozására is. Úgy vélem, a temetkezésekkor felállított *jükeli* esetében nem egyértelmű az ok. Lehetséges, hogy az elhunyt ezen a lovon „utazott” a másvilágra (de ez nem magyarázza meg azt az esetet, ha több *jükelit* állítottak fel egy elhunytnak), de az sem kizárt, hogy ezzel az áldozattal biztosították az elhunyt „helyét” a túlvilágon. A *jükeli* és a szakrális áldozat bemutatásánál előfordulhattak átfedések is, mint például a napjainkig is fennmaradt *žolij* gyakorlata, vagy a remény, hogy az elhunyt lelke nemzetsége védelmezője lesz, hiszen a temetkezés egyik megtisztelő kifejezése az *ongyula* szó, amely azt jelenti, hogy „ongonná tenni”, azaz védelmezővé tenni.

A *qoyilya* egy „tisztán” temetkezési áldozatbemutatás, amelynek „elszenvedői” egyaránt lehettek emberek és állatok. Ez az áldozatforma abban különbözik a kultikus áldozattól, hogy ezt nem valamilyen istenség kiengesztelésére vagy jóindulata elnyeréséért hajtották végre, hanem az elhunyt kényelmét igyekeztek biztosítani a másvilágon. A hangsúly nem az „áldozatbemutatáson” volt, nem volt szakrális jelentése, a feleség, a kedvenc rabszolga, a legkedvesebb ember vagy a rabszolganők a társaság „kedvéért”, míg a szolgák és rabszolgák a kiszolgálás végett haltak együtt a gazdával. Ezek az áldozatok általában egy időben kerültek a sírba az elhunyttal, de valószínűleg lehettek kivételek is. Lehetségesnek tartom Rašid al-Dīn közlése nyomán (negyven nő Dzsingisz szellemének), hogy a későbbi áldozatokat nem közvetlenül a sírnál mutatták be, hanem egy áldozó helyen égették el vagy közelében temették el.

A kultikus ember- és állatáldozatok ritkábban fordultak elő, mint a *jükeli* és a *qoyilya*. Ezt az áldozatot évente csupán néhányszor, meghatározott időközönként vagy rendkívüli események idején (hádi győzelem, kánválasztás) mutathatták be. A *mongolok titkos történetében* egy homályos utalást találunk az emberáldozatra a Burkan-kaldun-hegynek, valamint Toluj herceg *žolij* áldozatáról olvashatunk. Az idegen nyelvű források Hülegü kánról írták, hogy két gyermeket áldozott fel a Tigris-folyónak, valamint említést tesznek emberáldozatra a Hadisten számára.

Idővel ugyan változtak ezek a rítusok, de tudomásunk szerint a 20. század elején néhol még aktívan gyakorolták őket. Maria Magdolna Tatár a mongoloknál és Jeremiah Curtin a burjátoknál találkozott szakrális állatáldozatokkal, míg Sántha István és Somfai Kara Dávid még napjainkban is találkozott a *jükeli* gyakorlatával. Ennek a modern mongol nyelvben megőrződött negatív értelmezése (átok, szitok) tükröződni látszik a rítus jellegén, ugyanis tilos róla beszélni; már nem segítségkérő áldozatot jelöl, hanem egy igen erős, a „sötét” mágiához sorolható „életcsere”

rítust, amelynek során egy embernek meg kell halnia, hogy egy másik élhessen. Nagyon „erős” szertartásnak tartják, amelyet nagyon ritkán alkalmaznak, nem úgy, mint a szokásos *tayilganokat*.

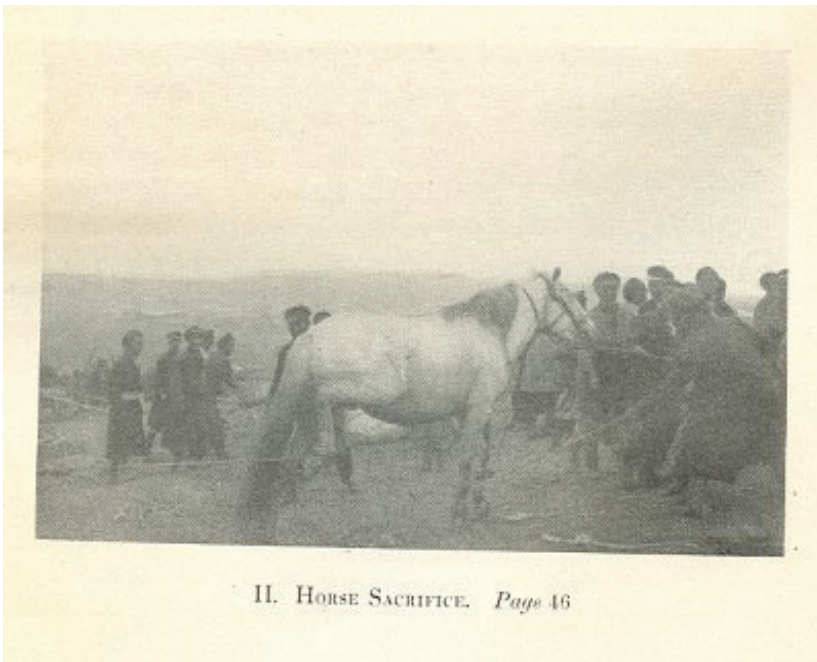
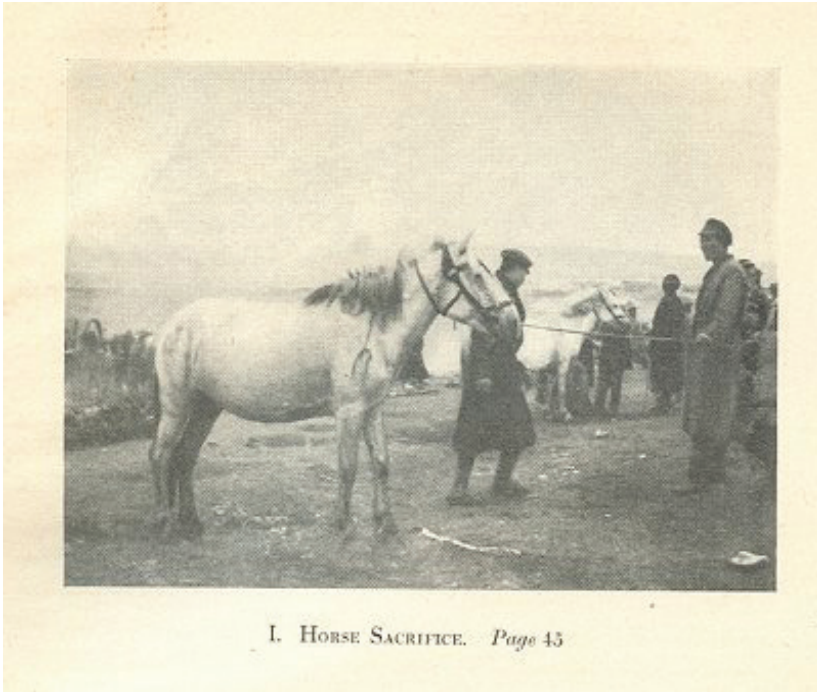
Elgondolkoztató, hogy lehetséges-e valamilyen kapcsolat a mongol *jükel*i és az orosz чучело szavak közt? Utóbbi jelentése az egyik legrégebbi orosz értelmező szótár, a 19. századi Vladimir Dal' szótár szerint:

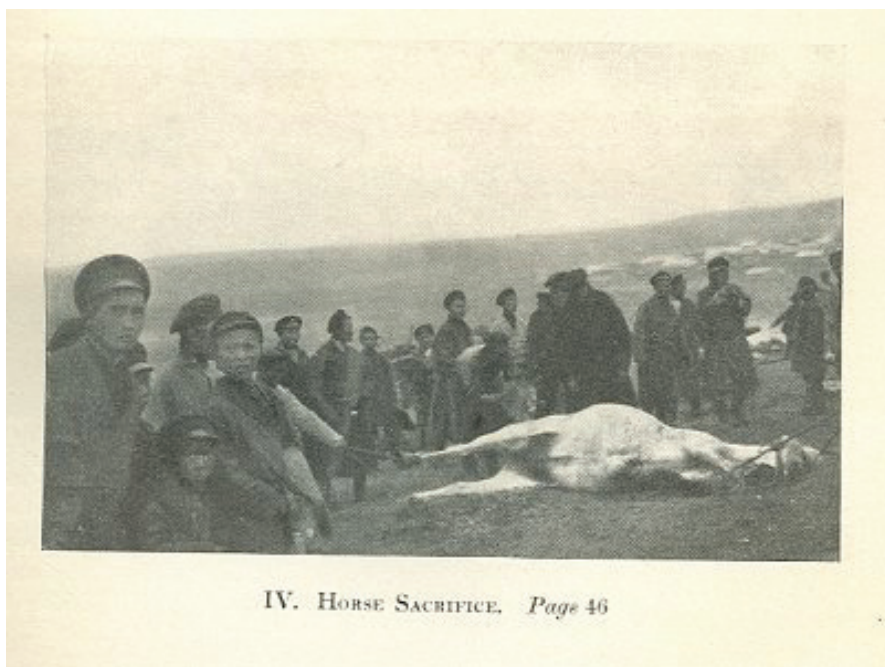
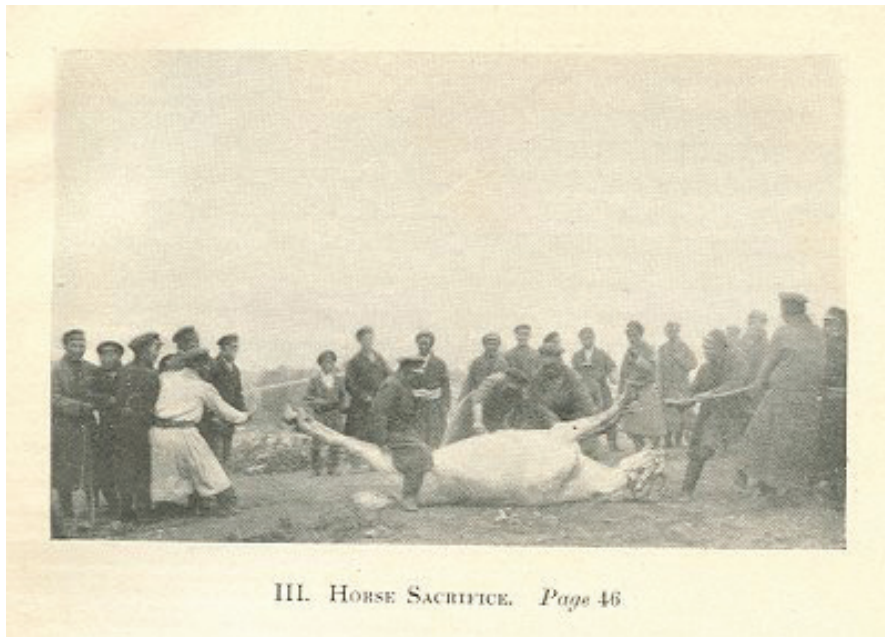
- kerti madárijesztő;
- emberutánzat, bábu;
- állat vagy madár kitömött bőre;
- szitokszó: rondaság, rút.

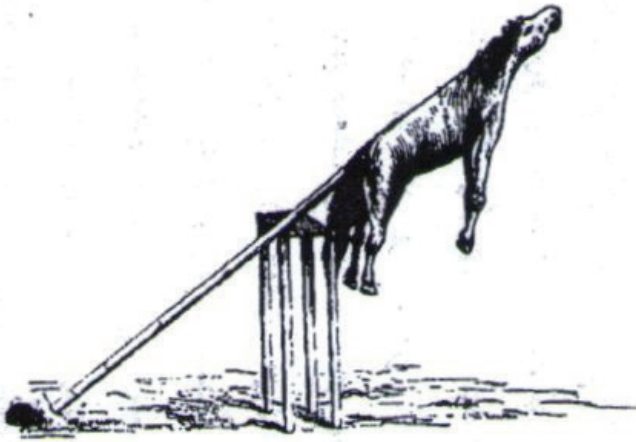
Figyelembe kell viszont venni azt is, hogy a fenti jelentéseken kívül van még egy rituális értelmezése is, amely alapján a mitológiai alakok tárgyilagos (antropomorf vagy zoomorf) megjelenítését jelenti bizonyos szertartásokon, mint például Maslenica (farsang), Kosztroma (nyári termékenység ünnep), Yarila (tavaszi termékenység ünnep) és Kupala (nyári napéjegyenlőség ünnepe). Ilyenkor az ünnepség névadójáról egy bábút formáztak, amelyet gondosan felöltöztettek régi göncökbe, majd valamilyen módon elpusztítottak, például elégettek, vízbe fojtottak, szétszakítottak. Úgy hitték, hogy a bábu varázserővel bír, és valóságos megtestesítője az elmúló rossznak (tél, éjszaka).⁸⁸

⁸⁸ Baranova – Šangina 2001: 444.

Illusztrációk







Балчиг
 1966

Mongyol zan üile-yin nebterkei toli 1996: 197.



Балчиг
 1966

Mongyol zan üile-yin nebterkei toli 1996: 198.



“Oirot” horse sacrifice*

J. A. Boyle 1963: 205 oldal (cikkében ezt a képet J. A. Boyle Kurt Lubinski „Bei den Schamanen der Ursibirier – der Kampf der Sowjetunion gegen den Medizinmann” című cikkéből idézi, amely a Berliner Illustrierte Zeitung 1928. november 25. számában jelent meg).

Hivatkozott szakirodalom

- Arends. A. K. (ford.) 1946. *Rašīd al-Dīn*: Sbornik letopisei. 3. kötet. Moskva: Izdatelstvo Akademii Nauk SSSR.
- Bálint Csanád 1970. „A ló a pogány magyar hitvilágban”. *A Móra Ferenc Múzeum Évkönyve* 1970/1: 31–43.
- Bálint Csanád 1971. „A honfoglaláskori lovastemetkezések.” *A Móra Ferenc Múzeum Évkönyve* 1971/2: 85–108.
- Banzarov D. 1891. *Černaja vera ili šamanstvo u mongolov i drugie stat'i*. Pod red. G. N. Potanina. Sankt-Peterburg: Imp. Akad. Nauk.
- Baranova O. G., Šangina I. I. 2001. *Russkij prazdnik: prazdniki i obrjady narodnogo zemledel'českogo kalendarja. Illjustrirovannaja enciklopedija*. Sankt-Peterburg: Iskusstvo.
- Bartol'd V. V. 1966. *Sočinenija, Tom IV, Raboty po arheologii, numizmatike, epigrafike i etnografii*. Moskva: Nauka.
- Bawden C. R. 1955. *The Mongol Chronicle Altan Tobči*. [Göttinger Asiatische Forschungen] Wiesbaden: Otto Harrassowitz.
- Bese Lajos 1986. „The shaman term *žukeli* in the Secret History of the Mongols.” *Acta Orientalia Hung.* XL: 241-248.
- Bese Lajos 1987. „Egy sámánszertartás a *Mongolok titkos történetében*.” In: Boglár Lajos és Ferenczy Mária (szerk.) *Tanulmányok: Történelem és kultúra*. 3. Budapest: MTA Orientalisztikai Munkaközösség, Balassi Kiadó: 7–14.
- Birtalan Ágnes 2003. „Ritualistic Use of Livestock Bones in the Mongolian Belief System and Customs.” In: Sárközi, Alice – Rákos, Attila (eds.) *Altaica Budapestinensia MMII. Proceedings of the 45th Permanent International Conference. Budapest, Hungary, June 23–28, 2002*. Budapest: Research Group for Altaic Studies, Hungarian Academy of Sciences / Department of Inner Asian Studies, Eötvös Loránd University, 34–62.
- Birtalan Ágnes 2006. „A csigacsont szakrális szerepe és a csigacsontjátékok.” In: Birtalan Ágnes (szerk.) *Mongol játékok és versenyek*. (Kőrösi Csoma Kiskönyvtár 27.) Budapest: Akadémiai Kiadó, 24–73.
- Boyle J. A. 1963. „Kirakos of Ganjak on the Mongols.” *Central Asiatic Journal* VIII: 199–214.
- Boyle J. A. 1965. „A Form of Horse Sacrifice amongst the 13th- and 14th- Century Mongols.” *Central Asiatic Journal* X: 145–150.

- Boyle J. A. 1977. *The Mongol World Empire: 1206–1370*. (Variorum Collected Studies Series 58) London: Variorum Reprints.
- Čeremisov K. M. 1973. *Burjatsko-russkij slovar'*. Moskva: Izdat. Sovet. Enciklopediya.
- Choimaa Sh. 2006. *Khaadyn uindsen khuraangui Altan Tovch* (Arany Foglalat). Ulaanbaatar: Soyombo Printing.
- Cleaves F. W. 1982. *The Secret History of the Mongols*. Cambridge–London: Harvard University Press.
- Curtin, Jeremiah 1909. *A journey in Southern Siberia. The mongols, their religion and their myths*. London, Sampson, Low, Marston & Co.
- Gaadamba S. 1990. *Mongolyn Nuuts Tovchoo* (Mongolok Titkos Története). Ulaanbaatar: Ulsyn Khevreleliin Gazar.
- Galdanova, G. R. 1987. *Dolamaistskie verovanija burjat*. Novosibirsk: Nauka.
- Gō, M. – de Rachewiltz, I. – Krueger J. R. and Ulaan, B. (The Urga text transcribed and edited by) 1990. *Sagang Secen: Erdeni-yin Tobči (Precious Summary), a Mongolian Chronicle of 1662*. Faculty of Inner Asian Studies Monographs: New Series, No. 15
- Győrffy György (vál., bev., jegyz., ford.) – Gy. Ruitz Izabella (ford.) 1986. *Julianus barát és Napkelet felfedezése*. Budapest: Szépirodalmi Könyvkiadó.
- Hanlarjan L. A. 1976. *Kirakos Gandzakec: Istorija Armenii*. Moskva: Nauka
- Haenisch E. 1939. *Wörterbuch zu Manghol un niuca tobca'an*. Leipzig: Otto Harrassowitz.
- Ilyušin A. M. 2003. „O rituale zahoronenija konej kak etnografo-arheologičeskom istočnike.” *Drevnosti Altaja* 10: 132–137.
- Jurčenko A. G. 2002. *Hristianskij mir i „Velikaja Mongol'skaja Imperija”*. *Materialy franciskanskoj missii 1245 goda*. Sankt Peterburg: Evrazija.
- Jurčenko A. G. 2008. „*Tajnye mongol'skie pogrebenija (po materialam franciskanskoj missii 1245 goda)*.” In: Evglevskij A.V. (szerk.) *Stepi Evropy v epohu srednevekov'ja*. Doneck: Doneckij Nacional'nyj Universitet, 287–304.
- Kara György 1998. *Mongol-magyar kéziszótár*. Budapest: Terebess Kiadó.
- Khetagurova L. A. (ford.) 1952. *Rašid al-Dīn: Sbornik letopisei. Vol. 1: 1 – 2*. Moskva: Izdatelstvo Akademii Nauk SSSR.
- Kitinov B. U. 2004. *Svjaščennyj Tibet i voinstvennaja step': buddizm u ojratov (XIII. – XVII. vv.)*. Red. G. M. Bongard-Levina. Moskva: KMK.

- Larenok V. A., Larenok P. A. 2005. „Pogrebenie kočevnika-tjurka iz mogil'nika Severnyj-II.” *Donskie arheologičeskie čtenija „Sledy prošlogo v nastojašem”*, *Sbornik dokladov VII*: 16–41.
- Ligeti Lajos (ford.) 2004. *A mongolok titkos története*. Budapest: Osiris Kiadó.
- Ligeti, Louis 1973. „Le sacrifice offert aux ancêtres dans l'*Historie secrète*.” *Acta Orientalia Hung.* XXVII: 145–161.
- Manžigeev I. A. 1978. *Burjatskie šamanističeskie i došamanističeskie terminy*. Moskva: Nauka.
- Mongyol zan üüle-yin nebterkei toli (Mongol néprajzi enciklopédia)*. 1996. Köke Qota: Öbör Mongyol-un šinjilekü uqayan teknik mergejil-ün keblelün qoriy-a.
- Perlee Kh. 1956. *Ertnii mongolchuudyn ikhegsdee orshuulj baisan zan üiliin asuudald* (A korai mongol temetkezési hagyományok kérdésehez). Ulaanbaatar: Sinjlekh Ukhaany Khüreelengiin Khevel.
- Poppe N. N. 1972. *A Buriat literary source of the XIX Century on shamanism*. [Traditions religieuses et para-religieuses des peuples Altaïques.] Paris: Universitaires de France.
- Pürevjav S. 1974. „K voprosu o stadii razvitija i ideologičeskoj koncepcii drevnemongol'skogo šamanizma.” *Studia historica X, f. 10*, UB: 123–144.
- Roux J.- P. 1963. *La mort chez les peuples altaïques anciens et médiévaux*. Paris: Maisonneuve.
- Rykin P. O. 2010. „Konceptija smerti i pogrebal'naja obrjadnost' u srednevekovykh mongolov (po dannym pis'mennyh istočnikov).” In: Berezkin Ju. Je. – Pavlinskaja L. (szerk.) *Ot bytija k inobytiju: Fol'klor o pogrebal'nyj rutial v tradicionnyh kul'turah Sibiri i Ameriki: Sbornik statej*. Sankt-Peterburg: R. Kunstkamera, 239–301.
- Sárközi Alice 1979. „Horse-sacrifice among the Mongols.” In: *XVI-th Milletlerarasi Altaistik Kongresi Bildirileri*. Ankara: Türk Kültürünü Arastirma Enstitüsü, 247–255.
- Šastina N. P. (ford.) 1957. *Šara-tudži. Mongol'skaja letopis' XVII veka*. Moskva: Izdatel'stvo Akademii Nauk SSSR.
- Šastina N. P. (ford.) 1973. *Lubsan Danzan: Altan Tobči. Pamjatniki pis'mennosti Vostoka*. Moskva: Nauka.
- Skrynnikova T. D. 1997. *Harizma i vlast' v epohu Čingis-hana, RAN*, otv. red. Galdanova G. R., Moskva: Vostočnaja literatura.
- Somfai, Dávid – Kunkovács, László 2014. „Black Shamans of the Turkic-Speaking Telengt in Southern Siberia.” *Shaman* 22.1–2: 151–162.

- Ṭabaqāt-e nāšeri* 1881 [Repr. 1970]. *A General History of the Muhammadan Dynasties of Asia, Including Hindustan from A.H. 194 (810 A.D.) to A.H. 658 (1260 A.D.) and the Irruption of the Infidel Mughals into Islam* by Maulana, Minhaj-ud-Din, abu-umar-i-Uzman. Translated from original persian manuscripts by Major H. G. Raverty. London: Oriental Books Reprint Corporation.
- Tatár, Maria Magdolna 1990a. „Human sacrifices in the Altay-Sayan area: the duck and its people.” In: Géza Bethlenfalvy, Ágnes Birtalan, Alice Sárközi, Judit Vinkovics (eds.) *Altaic Religious Beliefs and Practices. Proceedings from the 33rd Meeting of the Permanent International Altaistic Conference, Budapest June 24–29, 1990*. Budapest: Research Group for Altaic Studies, Hungarian Academy of Sciences / Department of Inner Asian Studies, Eötvös Loránd University, 337–344.
- Tatár, Maria Magdolna 1990b. „New data about the cult of Činggis Qan’s standard.” In: Brendemoen, Bernt (ed.) *Altaica Osloensia. Proceedings from the 32nd Meeting of the Permanent International Altaistic Conference (1989)*. Oslo: Universitetsforlaget, 325–338.
- Tomka Péter 1969. „Horse Burials among the Mongols.” *Acta Archaeologica Hung.* 21: 149–154.
- Tsanžid A 2006. *Mongolyn Nuuts Tovchoo* (Mongolok Titkos Története). Ulaanbaatar: Soyombo.
- Vajda Endre (ford.) 1963. *Marco Polo utazásai*. Budapest: Gondolat Kiadó.

Kápolnás Olivér

A hun hagyomány a mongol krónikákban¹

2011-ben Mongóliában állami szinten ünnepelték a hun² államalapítás 2220. évfordulóját.³ A kortárs mongol köztudatban benne van a hun–mongol hagyomány. A mongol történeti művek segítségével vizsgálható, hogy ez a nézet egy régi hagyományra vezethető-e vissza (azaz belső keletkezésű-e), vagy külső átvétel. Ezzel kapcsolatban felmerül a kérdés, hogy volt-e valami ősi hun hagyománya a mongoloknak vagy sem. A kérdés távlatait kiszélesítve: a belső-ázsiai füves pusztát a hunok után uraló, egymást váltó nomád birodalmaknak volt-e hun hagyományuk.

A belső-ázsiai sztyeppével kapcsolatban általánosságban elmondható, hogy az itteni életforma nem kedvezett az írásbeliségnek, a szóbeli hagyomány sokkal jelentősebb volt. A 6. században alapított Türk Birodalom idejéből maradt fenn először értékelhető mennyiségű írásos emlék, ezek közül Kül Tegin (megh. 731) és Tonjukuk (megh. 726) 8. századi sztéléfeliratai a legjelentősebbek.⁴ Ezen a két sztélén szó esik a Türk Birodalom megalapításáról és történetéről is, azonban a türkök előtti idők teljesen hiányoznak, a hunok meg sincsenek említve.

A későbbi dinasztiák közül a kitajoktól és a dzsürcsenektől maradt fenn komolyabb mennyiségű írott anyag, azonban ezekben sem szerepelnek a hunok. A 14. században összeállították ennek a két dinasztiának a történetét; ezek az alapítónál kezdődnek, a korábbi időkről gyakorlatilag nem esik szó.⁵ A kitaj uralkodói dinasztia eredetéről, hatalmának forrásáról nem szól a dinasztia krónikája, a kitajok történelme az alapító (fő)városépítésével kezdődik.⁶ A dzsürcsen birodalom története szerint az uralkodói dinasztia alapítója koreai

¹ A tanulmánnyal Ács Pálnak kívánok boldog születésnapot. A tanulmányban az egyszerűsített tudományos átírást használtam (j helyett j, č helyett c).

² A tanulmányban az egyszerűség kedvéért az ázsiai hunokat (*xiongnu* 匈奴) hunoknak írjuk, ami nem jelenti az ázsiai és európai hunok azonosságának elfogadását.

³ A *Treasures of the Xiongnu* (Gelegdorj Eregzen [ed.] 2011) című mongol kiállítási katalógus előszavában a mongol elnök (Ts. Elbegdorj), a Mongol Tudományos Akadémia Régészeti Intézetének igazgatója (D. Tseveendorj) és a Mongol Nemzeti Múzeum igazgatója (J. Saruulbuyan) is a hun–mongol rokonság eszméje mellett foglal állást.

⁴ Györfly 2002: 55–76, Berta 2004: 91–206.

⁵ A kitaj birodalom (Liao 遼, 907–1125) történetének részletei angolul is hozzáférhetőek: Wittfogel – Feng 1944. A dzsürcsen birodalom (Jin 金, 1115–1234) birodalom történetének csak a 17. századi mongol fordítását adták ki: Sergüleg 2013.

⁶ Wittfogel – Feng 1944: 59.

területekről érkezett, két ellenséges megyét kibékített, majd törvényt adott nekik, ezzel alapozta meg a hatalmát.⁷ Se a kitajoknál, se a dzsürcsenekkel kapcsolatban nem esik arról szó, hogy egy korábbi dinasztia örökösei lennének, hatalmukat egy korábbi dinasztiára vezetnék vissza.

A 12. és 13. század fordulóján Dzsingisz kán (1162–1227) egyesítette a különböző belső-ázsiai törzseket, majd 1206-ban nagykánná emelik, s egy hatalmas birodalmat hoz létre szinte a semmiből. Korán árvaságra jutván a hatalmát nem örökölte, hanem szerezte. A Dzsingisz kán halála után összeállított *A mongolok titkos története* címmel ránk maradt mű az uralkodó őisével kezdődik – aki a monda szerint egy szürke farkas és egy rőtes szarvasünnő nászából született –, majd egy genealógiai tábla után a kán életével foglalkozik részletesen. A korábbi népek és birodalmak teljesen kimaradtak a mongolok történeti érdeklődéséből. A mongol kánok európai uralkodóknak küldött leveleiben sem szerepelnek se a hunok, se más korábbi birodalom.⁸

A Dzsingisz kán alapította Mongol Birodalom már az unokái korára szétesett: darabjai közül legtovább a kínai központtal alapított Yuan-dinasztia maradt fenn, amelynek 1368-as bukását követően a mongolok visszamenekültek a pusztákra. Belső-Ázsiában a következő századok rendezetlen politikai helyzete sem kedvezett az írott szövegek fennmaradásának, illetve gyarapodásának. A 16. század végén a mongolokat elérte a buddhista térítés újabb hulláma, ami az írásbeliség fellendülésével járt, önmagában már az is erénynek számított, hogy ha lemásoltak vagy birtokoltak egy-egy buddhista szöveget, ez áttételesen jó hatással volt a történeti művek írására és másolására is. A 17. század elején a Góbitól délre lakó, majd a század végén a Góbitól északra lakó mongolok is fokozatosan mandzsu fennhatóság alá kerültek. Nyugalmas időszak következett, ami nagy segítség volt az írásbeli művek keletkezésében és fennmaradásában.

Bár mongol történeti művek már a 13. században is születtek, csak a 17. századtól kezdve maradtak fenn kéziratokban. A korábbi művek ezekbe bedolgozva hagyományozódtak napjainkig. Általános jellemzője a mongol történeti műveknek, hogy egy kivétellel⁹ csak kéziratban terjedtek, és nagy hangsúlyt

⁷ Sergüleg 2013: 3–5.

⁸ Tumurtogoo – Cecegdari 2006: 150–156. Magyarul Gűjük kán IV. Ince pápához és Ögödej IV. Bélához írt levele olvasható: Nagy Balázs 2003: 74, 125. (Ez utóbbi Julianus barát jelentésében maradt az utókorra).

⁹ Az egyetlen kivétel az 1777-ben mandzsu császári parancsra kinyomtatott *Erdeni-yin tobci* című mű volt, amelyet 1662-ben fejezett be Szagan Szecszen (Buu Šan 2013: 417). Ez a leggyakrabban idézett munka, mivel ehhez a nyomtatott műhöz a mandzsu korban könnyű volt hozzáférni.

fektettek a genealógiára. A mongol elit Dzsingisz kántól eredeztette magát, emiatt a történeti művek fókusza is a nagy uralkodóra irányult. A szerzők nagy része dzsingsizida vagy más előkelőség volt. A genealógiára való figyelem a buddhista szemlélettel együtt azt eredményezte, hogy Dzsingisz kán családfáját egészen az első indiai uralkodóig vezették vissza, akinek a leszármazottai közé tartozott Buddha és a tibeti uralkodók is. A történeti művek elsősorban a kánokkal és az elittel foglalkoztak, a köznép sorsa teljesen kimaradt belőlük.

A mandzsuk birodalmuk (1644–1911) központjának Pekinget tették meg, s ők maguk csak egy szűk elitet alkottak a nagyrészt kínaiakból álló lakosság között, így nem tudták elkerülni a sinizálódást. A kínai nyelv és kultúra egyre inkább teret hódított, sok művet le is fordítottak mandzsú nyelvre. A közigazgatás mandzsú nyelven folyt, a mongol előkelőkkel elsősorban ezen a nyelven tartotta az udvar a kapcsolatot. A közigazgatásban dolgozó, illetve a császár környezetében gyakran tartózkodó mongolok a kínai nyelvet is megtanulták, így betekintést nyerhettek a kínai történeti művekbe eredeti vagy mandzsú nyelven.

A dzsingsizida Szagan Szecsen (Sayang Secen, 1604–1669) 1662-ben fejezte be *Erdeni-yin tobci* (*Drágakő-olvasófüzér*) című mongol történeti művét, amelyben az indiai és tibeti uralkodók története után a mongol történelem következik. Dzsingisz kán mondabeli felmenője, aki korábban egy szürke farkas volt, most az egyik tibeti uralkodó legkisebb fiaként jelenik meg: elhagyja Tibetet és mongol területre érkezik, ahol a *bida* nevű nép él, akik miután tudomást szereztek előkelő származásáról, uralkodójukká emelik.¹⁰ (A korábbi művekben a *bida* szó helyett a *jad* szó szerepelt,¹¹ ami idegent, idegen népet jelent;¹² se a hunokat nem jelölte, se más népet.) Ez a *bida* nevű nép tulajdonképpen fonetikus átírása a kínai 'északi barbár' (*beidi* 北狄) kifejezésnek,¹³ amely először a kínai Zhou-dinasztia (i. e. 1045–221) korában tűnik fel. Ez volt a belső-ázsiai nomádok gyűjtőneve a következő évszázadokban is, azaz a hunok is ide tartoztak. Tehát Dzsingisz kán őse az északi, régen hunoknak is nevezett barbárokon kezdett uralkodni. Azonban ha megnézzük a mongol szótárakat, akkor azt látjuk, hogy ez a *bida* szó teljesen hiányzik belőlük, ami mutatja a szó idegenségét és a nyelvben nem elterjedt voltát. Különböző történeti művekben viszont felbukkan a *bida* szó (*bide*, *bede* stb. alakban), s a szövegekörnyezetből úgy tűnik, hogy leginkább 'nomád nép'

¹⁰ Haenisch 1959: 49.

¹¹ Choimaa 2002: 31, Shagdarsüreng – Seong-Gyu 2002: 10, Vietze – Lubsang 1992: 3.

¹² Bese 1988: 23–24.

¹³ Coyiji 1999a: 4.

ként lehetne értelmezni. Szagan Szecsen művében a *bida* és a mongol nép közötti kapcsolatra egy egészen újszerű koncepciót dolgozott ki: a mongolokat 1206-ig egyszerűen csak *bidának* hívták, majd Dzsingisz nagykánna választásakor (1206) parancsot adott, hogy a *bida* népet onnan kezdve nevezzék mongolnak.¹⁴ A későbbi szerzők nem vették át ezt a nézetet. Annak ellenére, hogy Szagan Szecsen munkájából le lehet vezetni a hun–mongol rokonságot, mégsem tekinthetjük őt a hun–mongol rokonság tétel kimondójának, mert a *bida* szó kapcsán senki sem asszociált a hunokra, így senki sem tekintette a hunokat a mongolok őseinek.

Az előkelő származású Gombodzsav (Гомбожав, 18. század első felében alkotott) 1725-ben fejezte be a *Fangy-a-yin urusqal* (*A Gangesz folyása*) című művét, ebben a *bida* népet (északi barbárokat/nomádokat) azonosítja a *jaddal*,¹⁵ ami, ahogy fentebb olvashattuk, idegeneket jelentett. Gombodzsav írt egy tibeti nyelvű munkát is, amely bemutatja a buddhista vallás kínai területeken való elterjedését. Ebben a hunoktól kezdve az összes északi nomád népet a mongolokkal azonosítja.¹⁶

Kínai forrásokban szerepel egy bizonyos „aranyember”, amelyet a hunoktól zsákmányoltak, ezt Buddha-szoborként próbálta azonosítani a 18. század eleji mongol értelmiség egy része.¹⁷ Az azonosítás alapja a Han-dinasztiabeli 漢 (i. e. 206 – i. sz. 220) Ming 明 császár (uralk. i. sz. 58–75) álmában megjelenő aranyló lény volt,¹⁸ amely Buddhát szimbolizálta, jelezvén a buddhista vallás Kínába való érkezését. A hunoktól zsákmányolt aranyembert ennek nyomán kapcsolták össze Buddhával,¹⁹ és a mongol buddhizmus eredetének keresésekor ennek nyomán jelent meg a hun–mongol azonosság elmélete, aminek alapja a két nép lakhelyének és életmódjának azonossága lehetett. A Kék-tavi mongol Isbaldzsúr (Isibaljur, 1704–1788) a buddhista vallás történetét összefoglaló tibeti nyelven megírt művében a mongol buddhizmus eredetével kapcsolatban a fent említett aranyembert a mongoloktól zsákmányolt buddha-szoborként írja le, a hunokat egyértelműen mongoloknak tartotta.²⁰ Azonban ez a nézet mongol nyelvű művekben csak a 18. században jelenik meg először.

¹⁴ Haenisch 1959: 63.

¹⁵ Coyji 1999a: 4.

¹⁶ Uspensky 2005: 236–241.

¹⁷ Bulay 2003: 2. köt. 112 skk.

¹⁸ Vasziljev 1977: 254–255.

¹⁹ Bulay 2003: 2. köt. 115. Ming császár álma mongol nyelven először a Pekingben kinyomatott (1717–1720) *Kandzsúr* utószavában jelenik meg (idézi: Ligeti 1942: 331).

²⁰ Cenggel 1993: 739.

1775-ben fejezte be a dzsingiszida Rasipuncug (Rasipuncuy, 18. század második felében alkotott) *Bolor erike* (*Kristály-olvasófüzér*) című történeti művét, amelyben a kezdetektől foglalkozik a mongol történelemmel. A mű elején a mongolok eredetével kapcsolatban először tűnik fel mongol nyelven a hun–mongol azonosság elmélete: „Általában a kínai történeti munkákban a mi mongol nemzetünket néha *siyan yün*, néha *siüing nu* [= xiongnu, ázsiai hun] és más különböző neveken nevezték.”²¹ Pár sorral később ezt olvashatjuk: „A mi mongol nemzetünknek nincsenek régi történeti feljegyzései, emiatt nincs lehetőség arra, hogy bármilyen eseményről tudomást szerezzünk. Csupán a kínai nyelvről mandzsura fordított *Enciklopédiában*²² és más hasonló művekben van feljegyezve, hogy a Zhou-dinasztiától kezdve a mongolok sokszor, időről időre hadra keltek, és a kínaiakkal hadat viseltek, győzedelmeskedtek, illetve legyőzettek.”²³ Azaz Rasipuncug koncepciója szerint egyetlen nomád nép létezett ősidők óta, ők folyamatosan hadat viseltek a kínai területekkel szemben. Ez a nép valójában a mongol volt, csak korábban más néven nevezték. A hun–mongol rokonság egyértelmű és világos.

Rasipuncug a többi kortárs mongol történetíróhoz hasonlóan Dzsingisz kán családfáját Indiába, az első indiai uralkodóig vezette vissza. Az uralkodócsalád nem a népből származik, hanem idegen eredetű. Tehát nézete szerint a mongol népet, akik azonosak a hunokkal, egy idegen eredetű dinasztia tagjai, az Indiából származó dzsingiszidák uralták. A 17. századtól a mandzsu birodalom keretei között élő mongolok ugyanezt látták: a nagyon vékony, idegen (mandzsu) uralkodórétég uralkodott a kínai nép felett. Rasipuncug művében ezzel kapcsolatban azt írja, hogy amíg Indiában négy kaszt volt, a mongoloknál csak egy, és hiányzik az uralkodói réteg. Számára teljesen természetes volt, hogy a köznép és az uralkodórétég elkülönül. A helyi köznépet egy idegen eredetű uralkodócsalád irányítja.²⁴

Rasipuncug nézete a köznép, azaz a mongolok eredetéről nem terjedt el. Ebben az is közrejátszhatott, hogy a többi mongol történeti műhöz hasonlóan az ő műve is csak kéziratban hagyományozódott, így eleve nem juthatott el sok olvasóhoz.

²¹ *Yerü kitad-un sudur bicig-ü-dür man-u mongyol ulus-i jarim üy-e-dür siyan yün . jarim üy-e-dür siüing nu kemekü terigüiten öber öber-e ner-e-ber dayudaysan* (Kökenöndör 2000: 4–5).

²² Az *Enciklopédia* egy kínai történeti műre, a *Zizhi tongjianre* 資治通鑑 utal. Ezt 1084-ben nyomtatták ki, és a i. e. 403-tól i. sz. 959-ig tartó történelmet foglalta össze 294 kötetben. 1664-ben adták ki 80 kötetben a mandzsu fordítást *Hafu buleku bithe* címen.

²³ *Man-u mongyol ulus-un uridaki sudur bicig-nügiüd ügei-yin tulada yambarba yabudal-i olju medekü yajar ügei .. yayca kitad-aca manjucilaysan nebterkei toli jerge-yin bicig-ü-dür-in dotora . jeo ulus-aca inaysi mongyol ulus cay cay-tur cerig oroju kitad ulus-luy-a bailduju dailuysan ba dayilduysan yabudal olan bui.* (Kökenöndör 2000: 6).

²⁴ Kökenöndör 2000: 12.

Másrészt egy szűk írástudó réteget leszámítva a hun nép teljesen ismeretlen volt a mongolok számára. A későbbi művekben a figyelem továbbra is az uralkodóház családfájára irányult, a köznép eredetével szinte senki sem foglalkozott. Ez azt jelenti, hogy a mongolság eredetére igazából senki sem volt kíváncsi, így nem is foglalkoztak vele, ennek következtében a hun–mongol rokonság kérdésére nem fordítottak kiemelt figyelmet.

1817-ben Na Ta befejezte az *Altan erike (Arany-olvasófüzér)* című történeti munkáját, amelynek fókuszában a mongol buddhizmus története állt. Ebben egy kínai történeti művet idéz, amelyről csak annyi információt ad, hogy a Han-dinasztia időszakából származik,²⁵ e szerint: „[A kínaiak] végül legyőzték a mongolokat. A mongol kincsek között Sákjamuni hatalmas aranszobrát találták.”²⁶ A száz évvel korábban felbukkant aranyember – aranybuddha azonosítás itt jelenik meg először mongol nyelven. Na Ta számára teljesen egyértelmű, hogy a mongol pusztán időtlen idők óta mongolok éltek, akik mongol nyelven is beszéltek. Xuanzang 玄奘 (i. sz. 602–664) szerzetessel is foglalkozik, az ő idejében, azaz a 7. században is mongolok laktak a későbbi mongol pusztákon, ezt nyelvi adatokkal is próbálja alátámasztani²⁷ (ez távolról emlékeztet magyar kortársának, Horvát Istvánnak [1784–1846] nyelvészeti munkásságára²⁸). Na Ta elképzelése az aranyemberről és Xuanzangnak a mongol uralkodóval való találkozása későbbi művekben is megjelenik, például Dzsimbadordzs 1849-ben befejezett *Bolor toli (Kristálytükör)* című művében.²⁹

A hun–mongol rokonság alapja az azonos élettér és életmód volt, amit végső soron a kínai történeti munkákra alapoztak, csak a 17–18. században tűnt fel a mongol történeti művek lapjain. Valószínűleg a mongol írástudók el sem tudták

²⁵ *Qan ulus-un üy-e-yin bicig* (Coyiji 1999b: 14).

²⁶ *Ecüs-dür mongyol-i ilyabai ... mongyol-un ed dotor-a sikimuni-yin altan bey-e nigen yekesiγ-yi olju* (Coyiji 1999b: 14).

²⁷ „*A Dzsang Nak Csoj Dzsüing* című, kínaiakról szóló műben az áll, hogy két magadai mester, Rabakara Matara és Od Csüing, Xuanzang szerzetessel, aki Tang Szang láma néven vált ismertté, mongol földre jött. A mongol Je Keo Ko Nan kán mesterei lettek. Ebben a részben a Je Keo az a Jeké [= yeke, nagy/hatalmas], a Ko Nan pedig a kagán [= qayan, kán/uralkodó] mongol szó. A kínai szövegben eltorzul a kiejtés, ezért lettek ilyenek a szavak. [...] Egyértelmű, hogy abban az időben a mongolok sok törzse, területe egy nagy birodalom volt, és a beszélt nyelvük is a mostani mongol nyelvünkhöz volt hasonló.” (Jan nak’ coi jüing [= rgya nag chos’ byung] kemekü nanggyiad yosun-u sudur mak’ada-yin oron-u bayši rabak’ar-a matara-kiged od cüing kemekü ba tang sang lama kemen aldarsiγsan quwan cang bayši-tan mongyol oron-dur ögede bolun mongyol-un ye keo qo nan qayan-u takil-un oron bolbai kemegsen-u ye keo kemegsen inu yeke . ko nan kemegsen inu qayan kemegsen mongyol üge . kitad bicig-tür ayas ebderejü teyimü ner-e boluγsan [...] tere cay-tur tende mongyol olan ayimaγ nutuγ yeke ulus mayad bui büged kelekü üge cü edüge man-u endeki mongyol ügen-dür adali metü, Coyiji 1999b: 14–15).

²⁸ Vásáry 1980: 20.

²⁹ Liu 1984: 238, 255–256.

képzelné azt, hogy előttük más is élt volna a belső-ázsiai füves pusztán; sem a türk, sem az avar, sem az ujjur (stb.) birodalom/nép nem jelenik meg, még az említés szintjén sem. Nem csoda tehát, hogy némely történetíró minden korábbi népet egyszerűen mongolnak nevezett.

A történeti művek lapjai mellett más érvek is szólnak a mongolok hun tudatának hiányáról: a mongol (uralkodó)ősöknek bemutatott áldozatok középpontjában például Dzsingisz állt, mellette testvéreinek, egyes hadvezéreinek és némely későbbi kánnak is volt kultusza, azonban Dzsingisz őseinek nem. A hun uralkodókról senki sem emlékezett meg, ahogy más korábbi dinasztiák uralkodóiról sem.

Összefoglalva elmondhatjuk, hogy a belső-ázsiai nomád birodalmak mindig új lappal kezdték a történelmüket, az éppen regnáló dinasztia egyrészt nem vállalt közösséget a korábbiakkal, másrészt nem is érdekelték őket a korábbi korok. A hunok teljesen hiányoznak a későbbi népek emlékezetéből. A legkorábbi mongol művekben, levelekben sem a hunok, sem más korábbi népek nem tűnnek fel. A 17–18. században a mongolok a kínai feljegyzések nyomán szereznek tudomást a hunokról. A 17. században tűnik fel az a gondolat, hogy a mongol uralkodók Indiából származnak, és az északi barbárok, akik közé a hunok is beletartoztak, választják Dzsingisz őst uralkodójuknak. Ebből azonban aligha gondolta bárki is, hogy a hunok és a mongolok rokonságban lennének egymással. Rasipuncug az 1775-ben befejezett mongol történeti művében írja le először, hogy a mongolokat régen hunoknak is nevezték – ezzel a kijelentéssel megtörtént az azonosítás, viszont ez a nézet nem vert gyökeret a későbbi történeti művek lapjain. Ennek egyik oka az lehetett, hogy a történetírók elsősorban a mongol uralkodók családfájára koncentráltak, ami nem a hunokhoz, hanem nézetük szerint Indiába vezetett.³⁰

³⁰ A hun–mongol rokonság kapcsán óhatatlanul felmerül a hun–magyar rokonság kérdése is. Ezt legutóbb Veszprémy László (Veszprémy 2013) járta körbe; nézete szerint 1200 körülre már volt hun hagyomány a magyar köztudatban, azonban nyitva hagyja a kérdést, hogy ez a hagyomány a honfoglalás előtti időkre vezethető-e vissza vagy sem. Máshogy feltéve a kérdést: vajon a hun hagyomány belső avagy külső keletkezésű-e. A válasz megadásához hozzásegíthet a hun–mongol rokonság kérdése és más, belső-ázsiai analógiák. Elmondható, hogy egy újonnan alapított birodalom a bemutatott példák alapján tiszta lappal kezdi a történelmet, a korábbi népekről, birodalmakról egyáltalán nem vesz tudomást. Az alapító dinasztia tagjait kizárólag a saját családjának/nemzetiségének őse érdekli. Ha elfogadjuk azt, hogy a magyar állam, vagy inkább törzsszövetség a Kárpátoktól keletre elterülő füves pusztán született, sztyeppe kulturális háttérrel, akkor feltételezhetjük, hogy az Árpád-ház is új lappal kívánta kezdeni a történelmet. Ahogyan a mongolok is idegen írásművekből szereztek tudomást a lakhelyükön korábban élt hunokról, és született meg a hun–mongol rokonság elmélete, úgy a magyar krónikások is idegen művekből, külső hagyományból ismerhették meg a hunokat, és emelték be őket a magyar történelem első lapjaira. Ahogyan Dzsingisz kán családfáját a buddhista írástudók Indiába vezették vissza, úgy Árpád családfáját a keresztény krónikás Noéig rajzolta meg.

Elsődleges források

- Cenggel (kiad.) 1993. *Isibaljur-un Burqan-u šasin-u teüke* [Isbaldzsur, *A Buddhista vallás története*]. [h. n.]: Öbör Mongγol-un arad-un keblel-ün qoriy-a.
- Choimaa (kiad.) 2002. *Qad-un ündüsiin quriyangγui altan tobci* (*textological study*). Ulaanbaatar: Centre for Mongolian Studies, NUM.
- Coyiji (kiad.) 1999a. [Gombojab:] *Fangγ-a-yin urusqal* [Gombodzsav, *A Gangesz folyása*]. [h. n.]: Öbör Mongγol-un arad-un keblel-ün qoriy-a.
- Coyiji (kiad.) 1999b. [Na Ta:] *Altan erike* [Na Ta, *Arany-olvasófűzér*]. [h. n.]: Öbör Mongγol-un arad-un keblel-ün qoriy-a.
- Haenisch, Erich (ed.) 1959. *Der Kienlung-Druck des mongolischen Geschichtswerkes Erdeni yin tobci von Sağang Secen*. Wiesbaden: F. Steiner.
- Kökenöndör (kiad.) 2000. [Rasipuncuγ:] *Bolor erike*. [Rasipuncug, *Kristály-olvasófűzér*]. [h. n.]: Öbör Mongγol-un arad-un keblel-ün qoriy-a.
- Liu Jin Süwe (kiad.) 1984. [Jimbadorji:] *Bolor toli* [Dzsimbadordzs, *Kristálytükör*]. Ündüsten-ü keblel-ün qoriy-a.
- Sergüleng (kiad.) 2013. *Altan ulus-un teüke*. [Az *Arany-birodalom* [= Jin birodalom, 1125–1237] *története*]. [h. n.]: Öbör Mongγol-un arad-un keblel-ün qoriy-a.
- Tumurtogoo, D. – Cecegdari, G. (eds.) 2006. *Mongolian monuments in Uighur-Mongolian script (XIII–XIV centuries)*. Taipei: Institute of Linguistics, Academia Sinica.
- Ts. Shagdarsüreng – Lee Seong-Gyu (kiad.) 2002. *Byamba-yin Asarayci neretü(-yin) teüke* (*Textological study*). Ulaanbaatar: Centre for Mongol Studies, NUM.
- Vietze, Hans-Peter – Lubsang, Gendeng (kiad.) 1992. *Altan Tobči – Eine mongolische Chronik des XVII. Jahrhunderts von Blo bzan bstan ‘jin. Text und Index*. Tokyo: Institute for the Study of Languages and Cultures of Asia and Africa.

Hivatkozott szakirodalom

- Bese Lajos 1988. „On Some Ethnic Names in the 13th Century Inner-Asia.” *Acta Orientalia Hung.* 42: 17–42.
- Bulay 2003. *Šasin surtaqun* [Vallások és tanításaik]. [h. n.]: Öbör Mongγol-un arad-un keblel-ün qoriy-a.
- Buu Šan, Qasgerel 2013. *Cing ulus-un üy-e-yin Mongγol keblel-ün soyul sudulul* [Tanulmány a mandzsu-kori mongol könyvnyomtatás kultúrájáról]. Liyooning-ün ündüsten-ü qoriy-a.
- Gelegdorj Eregzen (ed.) 2011. *Treasures of the Xiongnu*. Ulaanbaatar.
- Györfly György (szerk.) 2002. *A magyarok elődeiről és a honfoglalásról*. Budapest: Osiris Kiadó.
- Ligeti Lajos (ford.) 1962. *A mongolok titkos története*. Budapest: Gondolat. (Második kiadás: Budapest: Osiris, 2003).
- Ligeti, Louis 1942. *Catalogue du Kanjur Mongol Imprimé*. Budapest: Sociétés Körösi Csoma.
- Uspensky, Valdimir 2005. „Ancient history of the Mongols according to Gombojab, an eighteen century Mongolian historian.” *Rocznik Orientalistyczny* 58: 236–241.
- Vásáry István 1980. „Őstörténet és nemzeti tudat a reformkorban.” *Irodalomtörténeti Közlemények* 84. 15–25. (A tanulmány megjelent még: Vásáry István: *Magyar őshazák és magyar őstörténészek*. Budapest: Balassi Kiadó, 161–174.)
- Vasziljev, L. Sz. 1977. *Kultuszok, vallások és hagyományok Kínában*. Budapest: Gondolat.
- Veszprémy László 2013. „A magyarországi hun hagyomány legkorábbi írott forrásai és európai kapcsolatuk.” *Acta Historica* 135: 25–44.
- Wittfogel, Karl A. – Feng Chia-Sheng (transl.) 1949. *History of Chinese Society: Liao (907–1125)*. (Transactions of the American Philosophical Society 36.) Philadelphia: American Philosophical Society.

Szilágyi Zsolt

Az első lépések a Távol-Kelet felé

Az orosz–mongol kapcsolatfelvétel a 17. században

Az első orosz lépések Belső-Ázsia felé

Az oroszok keleti irányú terjeszkedésük korai szakaszában, gyakorlatilag már a Szibériai Kánság¹ területeinek elfoglalása után kapcsolatba kerültek a mongolokkal. Ezzel az orosz–mongol kapcsolatoknak egy új szakasza kezdődött, mely jelentős mértékben különbözött a nagy mongol hódítások, illetve az Arany Horda által fémjelzett korszaktól. Akkor az egységes központi hatalom által irányított, jól szervezett nomád állam állt szemben a kisebb orosz fejedelemségek egymással is rivalizáló csoportjával, a 17. század elejére a helyzet azonban épp ellentétes előjelűvé változott. A Moszkvai Oroszország – épp keleti terjeszkedésének köszönhetően – már elindult az eurázsiai nagyhatalommá fejlődés útján, miközben a mongol területeken a széttagoltság, az erős központosított hatalom hiánya volt jellemző.

A központi mongol területeken utoljára Batumöngke Dajan² kán (1464–1543) volt képes stabil hatalmat kiépíteni, de Moszkva képviselőinek megjelenése idején már ismét a széttagoltság jellemezte nemcsak ezt a vidéket, de a teljes mongolok lakta területet is. Így a 17. század folyamán az oroszok keleti előrenyomulásuk idején fokozatosan vették fel a kapcsolatot az egyes mongol csoportokkal. Ezt a folyamatot a földrajzi körülmények is determinálták, hiszen Szibéria fokozatos

¹ A Szibériai Kánságot a 15. században alapították a mongol Arany Horda hatalmának visszaszorulása idején. Első fővárosa Cinki-Tura (Tyumen) volt 1493-ig. Első kánja Taibuga volt, aki nem tartozott a borjigid mongolok leszármazottai közé, hatalmát fiai örökölték. A saibanida Šiban kán rövid időre magához ragadta a hatalmat. Győzelme után visszatért a Volgához, ahol leszámolt az Arany Horda utolsó kánjával (Ahmed, uralkodott 1465–1481) is. Hatalmuk azonban nem tartott sokáig, mert 1493-ban Muhamad (Mamuk) győzelmével megszerezte a káni címet, az uralkodói székhelyet pedig az Irtis-folyóhoz, Szibirbe költöztette. Az Arany Horda maradványát, a Nagy Hordát 1502-ben a Krími Kánság semmisítette meg (Vásáry 1986: 158–161).

² A főszövegben az idegen kifejezéseket – a kínai szavak kivételével – a könnyebb olvashatóság érdekében magyaros átírásban adom meg, csak a lábjegyzetekben használom a tudományos formát. A halha- és klasszikus- mongol szavak közlésére a tudományos átírást használom, a magánhangzók hosszúságát a halha szavaknál kettőzéssel jelzem. Ahol szükségesnek tartom, a főszöveg tartalmazza a mongol, halha alakokat is.

elfoglalásával újabb és újabb mongol törzsek szállásterülete vált határossá az újdonsült orosz vidékekkel.

A kozákok előbb a legnyugatibb mongol törzsekkel, az ojrátokkal, később az Altaj hegység környékén élő, Altan – az orosz forrásokban Altin – kánok által vezetett mongolokkal, végül a század közepén a központi vagy halha-mongol területek kánjaival alakítottak ki kapcsolatot.³

A nyugati területen élő ojrátokat a Ming-korszakban (1368–1644) és később is „négy ojrát” (mong. *dörben oyirad*) néven emlegették.⁴ Számos tanulmány született arról, hogy mit is jelent ez az elnevezés, s vajon mely törzsek szövetségére kell gondolnunk említésekor. Ez az ojrátok hatalmának fénykorában, a négy legjelentősebb nyugati-mongol törzset, a *hosutot* (mong. *qošuud*), a *dzsungárt* (mong. *ĵegün yar*), a *dörbötöt* (mong. *dörbed*), a *torgutot* (mong. *torγud*) és később a szövetségi rendszeren belüli erőviszonyok változásának köszönhetően a *hoit* (mon. *qoyid*) és *csorosz* (mong. *čoros*) törzset jelentette.⁵

A 16. század második felében kisebb mongol csoportok csatlakoztak Kücsüm kánhoz (1563–1598),⁶ így a Szibériai Kánság elleni hadjárataikban a kozákok már találkozhattak mongolokkal. A kánság felbomlása után egyes csoportok orosz fennhatóság alatt maradtak, míg mások függetlenségüket próbálták megőrizni. A jelentősebb orosz erődök – Tobolszk, Tomszk, Tara – alapításával az oroszok egyre közelebb kerültek a sztyepei nomádok szállásterületeihez, így a kereskedelem fokozatos megindulásával a kapcsolatok is egyre szorosabbá váltak. A kapcsolat felvételéről Tara erődjéből már 1606-ban érkezett tájékoztatás, egy évvel később pedig kisebb fegyveres összecsapásban próbálták a kozákok prémadó-monopóliumukat megvédeni a mongolokkal szemben.

Mindkét fél előtt egyértelművé vált, hogy a kapcsolatokat érdemes hivatalos szintre emelni, és kerülni kell a meggondolatlan összecsapásokat, így már a 17. század első évtizedében megjelentek az első ojrát követek a cári udvarban.⁷

³ Očir 2004: 55–56.

⁴ Terbiš a *Xoo Örlögiin Tüüxre* hivatkozva a következő csoportokat határozza meg: 1. *xoid*, *baatad*, 2. *barga*, *burriad*, 3. *ööld*, *dörwöd*, 4. *xošuud*, *torguud* (Terbiš 2008: 18).

⁵ A kérdésről lásd még Birtalan – Rákos 2002: 17, Dalai 2006: 22–29.

⁶ Küčüm a Szibériai Kánság utolsó uralkodója. Šiban leszármazottja, aki Dzsocsics fia és Dzsingisz unokája volt. Šiban leszármazottjai uralkodtak Horezmben, Kivában, Buharában, és Küčüm is kiterjesztette hatalmát a Tobol-Irtisz között élő tatárookra is. Nevét a feldolgozásokban Kucsüm, Kjucsüm formában is megtalálhatjuk (Perdue 2005: 86–87, Bergholz 1993: 26–27).

⁷ Az első ojrát küldöttség 1607. szeptember 21-én érkezett Moszkvába. Egy visszatérő orosz küldöttséget kísértek, mely az év januárjában tett látogatást a mongol sztyeppén (Perdue 2005: 96).

1607–1608-ban az első követek azt kérték a cártól, járuljon hozzá ahhoz, hogy ojrát törzsek legeltethessenek az Ob- és Irtis-folyók mellett, tegye lehetővé a kereskedelmi kapcsolatok kialakítását, illetve tárgyaljanak egy esetleges ojrát–orosz szövetség létrehozásáról Altan kán mongoljai ellen.⁸

Már az első követségben, illetve a kérésekre adott orosz válaszokban felfedezhetőek azok a motívumok, melyek a későbbiekben az egész orosz–mongol kapcsolatrendszerre, illetve a felek hozzáállására jellemzőek voltak, akár az ojrát–orosz, akár a keleti-mongol–orosz kapcsolatokra gondolunk. Jól példázzák ezt az egyik első keleti-mongol követjárás dokumentumának részletei:

1607. év április 13. Feljegyzések a mongol küldött Szkajan Mergen és kísérete fogadásáról Mihail Fedorovics cárnál:

Hatalmas Fehér cár, hatalmas uralkodó, Mihail Fedorovics, egész Oroszország egyeduralkodója és sok állam kormányzója és vezetője! A te kormányzóságod alá tartozó Szibériából, a te nagyságos kezed alá tartozó hadvezér és knyaz, Iván Szemenovics Kurakin [követeket] küldött az én uralkodómhoz, Altan kánhoz, hogy az a te kezed alá tartozzon ezután.

És a mi uralkodónk, a mi Altan kánunk elküldött minket, rabszolgáit, hogy tudakozódjunk egészséged felől, és neked, hatalmas uralkodó, földig meghajoljunk, és köszöntsünk téged nagyságos trónodon. Nagyságos Fehér cár, hatalmas uralkodó, Mihail Fedorovics, az egész orosz nemzet egyeduralkodója, legyél a te hatalmas trónodon egészséges sok-sok évig és félelmetes ellenségeid előtt! És parancsolta – a mi Altan kánunk – királyi személyed parancsait [neki] átadni, hogy a te nagyságos parancsod a mi uralkodónk, Altan kán felé mi is léssen? Megparancsolta, hogy adj utasítást felé, és vedd őt nagyságos kezed uralma alá. A mi uralkodónk, Altan kán szolgálni kíván téged, és ellenségeidet és a neked nem engedelmeskedőket a saját népével együtt megbüntetni hajlandó szándékod szerint.”

Mihail Fedorovics cár válasza a tanult mongol küldötteknek Petr Tretyakovon keresztül:

„Szkajan Mergen és társaid! A hatalmas uralkodó, Mihail Fedorovics, egész Oroszország egyeduralkodója és sok állam kormányzója és vezetője, parancsba adta, hogy a következőket mondjuk meg nektek:

Elküldött benneteket cárunk színe elé a ti Altan kán uralkodótok, köszönteni bennünket, hatalmas uralkodót a nagy Orosz Birodalmak élén, és meghallgatni benneteket, és kívánsága, hogy őt, Altan kánt az egész ordával együtt királyi kezünk

⁸ Bergholz 1993: 34, Zlatkin 1983: 80–81.

alá fogadjuk. És ő, Altan kán, szolgáltni kíván nekünk, és ellenségeinkre és a nem engedelmeskedőkre a saját embereivel rámenne, azokra, amelyekre a mi szavunk utasítja. És mi, hatalmas uralkodó, színünk elé bocsájtottunk benneteket, szívesen fogadtuk [és hallgattuk] hódolatotokat, és a ti uralkodókat, Altan kánt, királyi kezünk alá kegyeskedve fogadtuk, és általatok küldjük Altan kán uralkodótoknak szívélyes üdvözlötünket, kegyes királyi kéréseinket az ő meghajolása következtében.

És Altan kán, a mi uralkodói kívánságunk értelmében kezünk alatt sokáig szolgáljon hűségesen, ellenségeinkre és a nem engedelmeskedőkre saját embereivel támadjon rá, azokra, amelyekre a cári utasítás indítja. És mi, nagyságos uralkodó, Altan kánhoz, az ő gyermekeihez és az ő egész ordájához küldjük a mi királyi utasításainkat, és fogadjuk az ő igaz szolgálataikat.⁹

Az orosz–ojrát kapcsolat kezdetei

A cári udvar az ojrátokkal sem bánt másként. 1608-ban hozzájárulását adta, hogy az ojrátok a nyugat-szibériai folyók¹⁰ mellett nomadizálhassanak, de a kereskedelmet és az esetleges szövetségkötést olyan feltételekhez kötötték, melyek később állandóan ismétlődtek a két fél kommunikációjában, és az orosz birodalmi alapállás következményei voltak. A cár csak abban az esetben volt hajlandó szorosabbra fűzni a kapcsolatokat, ha a mongol fél elismeri maga felett fennhatóságát, illetve hajlandó a *jaszakot*¹¹ megfizetni. A cár nem tartotta magával egyenrangúnak a nomádokat. Elvárta, hogy a nem keresztény mongolok az ortodox cár alattvalóinak tekintsek magukat.

A mongol álláspont ezzel természetesen ellentétes volt, hiszen ők rövid távú együttműködésekben gondolkodtak, melyekben teljesen egyenrangúnak tekintették magukat a nyugati uralkodóval, akit ráadásul – a dzsingiszi hagyományaikra igen

⁹ Slesarčuk – Gol'man – Gataullina 1959: 67.

¹⁰ Az Irts és az Ob alsó folyása. De a 17. század első felében megindult egyes ojrát csoportok nyugatra vándorlása is. 1628-ban Xo örlög vezetésével torgutok és kevés dörböt törzsbeli vonult egészen a Volga alsó folyásáig (Birtalan – Rákos 2002: 23–24.)

¹¹ Mongol-török eredetű szó, a cári kincstárnak fizetett prémadó. A *jaszak* tekintetében a cári kormányzat csak egy korábban létező, a nomádok adóztatási gyakorlatában meglévő intézményt alkalmazott saját igényei szerint. Az általános fejadó neve már az Arany Horda időszakában is a *jaszak*, ami megegyezett a dzsingiszi törvény nevével (Vásáry 1986: 260.) A *jaszak* korábbi formájában inkább ajándék volt, melyet a gyengébb, alárendelt csoportok adtak a hatalommal rendelkezőknek, akik cserébe biztosították a békés kapcsolatot. A *jaszak* tehát ennek a békének a záloga volt, melyet az alávetett csoportok fizettek az oroszoknak, ahogyan azt tették korábban a nomád mongol csoportok felé is (Mészáros 2013: 74, hivatkozva Halperin 1987: 89).

büszke nomádokként – valaha alattvalójuknak is tarthattak. A történelem során igen kevés mongol előkelő volt hajlandó elismerni maga felett a cár fennhatóságát, erre gyakorlatilag az egyetlen példát a Volga mellé települt nyugati-mongol csoportok, a későbbi kalmükök szolgáltatják.

Az ojrátok 1608-ban sikeres hadjáratot vezettek nyugaton a kazakok, keleten Altan kán ellen, így az orosz szövetség már nem volt nélkülözhetetlen számukra, a kereskedelmet azonban szívesen fejlesztették volna.¹² Már egy évvel korábban 550 lovat hajtottak Tara erődjéhez, amelyeket pénzre, papírra, ruhára, illetve szövetekre próbáltak cserélni. Ezzel a nyugati nagyhatalom és a mongolok között is megindult az a sajátos kereskedelmi forgalom, mely a belső-ázsiai területen évszázadok óta jellemezte a letelepült Kína és a határain élő nomádok kapcsolatát.¹³ A nomádok elsősorban élő állatot – az esetek döntő többségében lovat – szállítottak a letelepült lakosság számára,¹⁴ ahol ezek tartása, tenyésztése a sajátos gazdasági körülmények miatt nem volt jellemző, vagy nem volt olyan minőségű, mint a nomád területeken. Cserébe a letelepültek luxuscikkeket és egyéb kézműves termékeket juttattak a nomádoknak. Ilyen értelemben a tajgai orosz területek és a mongolok kereskedelme a térségben jellemző évszázados hagyományokat követte. A kapcsolatok későbbi korszakában az Oroszország és Kína között zajló kereskedelem segítése, a kereskedelmi utak ellenőrzése már adu volt a mongolok kezében a cári udvarral szemben.

1614-ben Altan kán legyőzte az ojrátokat, és adófizetésre kényszerítette őket. A keleti területen elszenvedett vereségtől és a téli állatvész (*dzud*, mong. *jud*) okozta pusztulástól szorongatott ojrátok kénytelenek voltak fogadni a tobolszki vajda, I. Sz. Kurakin által 1616-ban küldött követeket. Iván Petrovot és Iván Kunicint¹⁵ az akkori legerősebb ojrát előkelő, Dalai taidzi (mong. Dalai taiji) fogadta, aki azonnal elvetette a vajda követelését, hogy az orosz segítségért cserébe fogadják el a cár fennhatóságát. A visszautasítást megtorló katonai expedíciót csak a központi orosz kormányzat parancsa akadályozta meg, mivel Moszkva nem akart a lengyel és svéd front mellett még egy ojrátok ellenit is nyitni. A követek azonban nem utaztak hiába. Fontos adatokhoz jutottak nem csak az ojrátokra,

¹² Bergholz 1993: 34.

¹³ Serruys 1975.

¹⁴ Gyakran katonai fölényüket kihasználva kényszerítették a letelepülteket a lovak átvételére, a kereskedelem álcája mögé bújtatva a kínaiak adóztatását. Tudunk erre példákat az ujjur kaganátus idejéből éppúgy, mint a mongol birodalom korszakából (Vásáry 2003: 84–89).

¹⁵ Zlatkin 1983: 86, Bergholz 1993: 39.

de a mongol területeken túli Kínára vonatkozóan is. Információkat szereztek az ország nagyságáról, az ott élők lélekszámáról, illetve életmódjáról is. A rendelkezésükre álló mongol hírnökök beszámoltak róla, hogy az ojrátoktól keletre élők hasonló nyelvet beszélnek, és hasonló vallásúak, mint ők.¹⁶ Megtudták, hogy a kínaiak uralkodóját „taibukankan”-nak nevezik.¹⁷ Az információk vélhetően a Ming-házi Wanli 明萬曆 (1563–1620) uralkodóról és alattvalóiról szóltak, s Petrov és Jalicsev 1567-es útja után az első jelentősebb ismereteket jelentették Kínáról.

1619-ben kitört a háború Altan kán és a dzsungár törzs vezetője, az akkori legerősebb ojrát előkelő, Karakula (mong. Qara qula) között.¹⁸ Az ellenfelek sietve szövetségesek után néztek, s mindkét fél számára kézenfekvő volt a kapcsolat az orosz udvarral. Már májusban megérkeztek Altan követei a cári udvarba, és javaslatot tettek egy szövetség felállítására, mely az ojrátokat vezető Karakula ellen irányult volna. Az oroszok kényelmes diplomáciai pozícióban találták magukat, mert amint Altan követei megérkeztek a városba, már fogadhatták is az ojrátok képviselőit. Mindkét küldöttség ugyanazon a napon (1620. január 29-én) járulhatott a cár elé.¹⁹

A követek csak áprilisban kaptak választ a kérdéseikre. Az oroszok a bizonytalan belpolitikai helyzet – a Romanov cár hatalma még nem konszolidálódott – és a nyugati határaikon kialakult konfliktus miatt nem vehettek részt teljes erőbedobással a mongol összecsapásokban. Altan követei április 24-én, az ojrátok pedig egy nappal később kapták kézhez a választ, mely semmi újat és meglepőt nem tartalmazott. Mindkét felet arról biztosította, hogy amennyiben hajlandóak elfogadni a cár fennhatóságát maguk felett, Moszkva kész megvédeni őket ellenfelükkel szemben.²⁰

Mihail Fedorovics cár még májusban utasította a tobolszki vajdát, hogy korábbi parancsával ellentétben szüntessen be minden kapcsolatot Altan kánnal, és függessze fel a kereskedelmet a kínai birodalommal is.²¹

¹⁶ Slesarčuk – Gol'man – Gataullina 1959: 45–50, Čimitdoržiev 1979: 23.

¹⁷ Az elnevezés mögött Peter C. Perdue a „Da Bogda Kán” kifejezést sejtí. Ha igazat adunk neki, akkor ez a mong. *da boyda qayan* torzítása lenne, ami „nagy szent kánt/uralkodót” jelent. Ebben az esetben az oroszok már majdnem egy fél évszázaddal korábban tudomást szerezhettek arról, hogy az alávett népek mongolul így nevezik a kínai uralkodót. Így nem kellett volna, hogy meglepetést okozzon nekik, amikor az amuri területen a kozákok a „*bogdoya*” titullussal találkoztak (Perdue 2005: 100).

¹⁸ Jamsran 2004: 159.

¹⁹ Bergholz 1993: 42, Zlatkin 1983: 90.

²⁰ Čimitdoržiev 1979: 26.

²¹ Slesarčuk – Gol'man – Gataullina 1959: 97–99.

1620-ban Karakula a keleti-mongoloktól fenyegetve hajlott a megegyezésre, ami nemcsak katonai támogatást, de esetleg modern nyugati fegyvereket is jelentett volna számára. Az oroszok hasonló jogokat ajánlottak az ojrátoknak, mint amilyenekkel szibériai alattvalóik rendelkeztek, kiegészítve a szabad költözés és nomadizálás lehetőségével, illetve felajánlották, hogy minden ellenségükkel szemben megvédik őket. Úgy tűnt, a Karakula által vezetett nyugati mongolok hamarosan a cár alattvalóivá válnak. Ez azonban nem, illetve nem így következett be.

Karakula több kisebb incidens hatására hamarosan feladta ígérését, és 1623-ban már ismét függetlennek tekintette magát. Ezzel az orosz–ojrát kapcsolatoknak egy új korszaka köszöntött be. Karakula hamarosan maga mellé állított több ojrát előkelőt – köztük Dalaj tajdzsit, aki korábban hódolt az orosz cárnak –, sikeres ellentámadást indított Altan ellen, és megszilárdítva hatalmát egy olyan bázist hozott létre, melynek már nem volt szüksége Moszkva támogatására, és az Ojrát Kánság bukásáig egy stabil hatalmi központ volt Belső-Ázsiában.²² A hagyományos értelemben vett követjárás csaknem ötven évre megszűnt, részben azért, mert az oroszok figyelme a szibériai előrenyomulással párhuzamosan a keletre eső nomád területek – így Altan kán – felé fordult, részben pedig azért, mert a következő évtizedben kulminálódó ojrát belháborúk következtében egy jelentősebb csoport nyugat felé indult.²³ Ők lettek azok az ojrátok, aki egyedüli módon hajlandóak voltak elfogadni Moszkva fennhatóságát.

Az ojrát központi hatalom megerősödése több – dörböt és torgut – előkelő számára nem volt elfogadható. A mongolokról általában elmondható, hogy a dzsingiszida birodalom bukása után az összes központosítási törekvés azon bukott meg, hogy az egyes kisebb-nagyobb hatalomra szert tett mongol törzs- és nemzetségek gyakran nem voltak hajlandóak elismerni maguk felett az aktuális hatalmi központ irányítását. Ez rendszeresen belháborúkhöz vezetett, amelyek felőrölték, szétaprózták a kialakuló szövetségeket, így nem jöhetett létre egy hosszú távon fennálló stabil, egységes állam. Ez volt megfigyelhető Batumöngke központosítási törekvéseinél éppúgy, mint a tümet Altan, vagy épp Ligdan próbálkozásainál, s részben ez az oka annak, hogy a Nagy Mongol Birodalom összeomlása után csak egy külső hatalom, a mandzsuk voltak képesek – lépésenként és hosszás diplomáciai és fegyveres erőfeszítések árán – egységes fennhatóság alá vonni a mongol területeket.²⁴

²² Bergholz 1993: 45.

²³ Birtalan – Rákos 2002: 23-24.

²⁴ Ilyen értelemben Karakula és utódainak Ojrát Kánsága az 1750-es évek végén bekövetkező bukásig kivételt jelentett.

A központi hatalom megerősödésével elégedetlen ojrát előkelők így a 17. század harmincas éveiben fokozatosan elhagyták korábbi szállásterületüket, és a Volgához vonultak. Hajlandóak voltak elismerni maguk felett a cár fennhatóságát, úgy vélték, ez a kisebbik rossz, ami lehetővé teszi számukra a részleges – és lássuk be, inkább látszólagos – önrendelkezés fenntartását.²⁵

Karakula a keleti-mongolok elleni győzelmével és az ojrát szövetségi rendszer kiépítésével megalapozta a Belső-Ázsia 17–18. századi történetét jelentősen befolyásoló új nomád állam létrejöttét. 1634-ben bekövetkezett halálakor képes volt hatalmát fiára, Bátor huntaidzsira (mong. Bayatur qungtaiyjī) hagyományozni, ami őt megelőzően csak a dzsingiszida dinasztia kánjainak sikerült.

Nem sokkal hatalomra kerülése után a fiatal ojrát uralkodó a határokon túlról kapott segítséget hatalma konszolidálásához. Ez a támogatás nem északról, az oroszok részéről érkezett, hanem Tibetből. A dalai láma az „erdeni” (mong. *erdeni*, „drágakő”) címmel ruházta fel, mellyel elismerte jogát apja trónjára. Ezzel a buddhista egyházfő is bekapcsolódott a mongol területeken zajló hatalmi harcba. A tümet Altan (1507–1582) és a csahar Ligdan kán (1592–1634) után Erdenibátor (meghalt 1653) volt az következő mongol előkelő, akivel meghatározó kapcsolatba lépett a dalai láma. A lépés a 17. században egyre erőteljesebbé váló buddhista hatás és a tibeti–mongol kapcsolatok fontos epizódja.

Erdenibátor lépésről lépésre sikeresen stabilizálta hatalmát az ojrátok felett. Sikerült ellenfeleit kiszorítania szállásterületükről, így legfőbb riválisa, Güsri (mong. Güüši, halha Güüş) kán (1582–1655) is kénytelen volt délre, a Kuku-nór vidékére költözni.²⁶ Itt létrehozta saját törzsszövetségét, s 1637-ben már a Qing udvarba küldött követei útján tájékozódott az Erdenibátor elleni esetleges szövetség lehetőségéről.

Az új kán már az ojrát belharcok alatt is arra törekedett, hogy konszolidálja kapcsolatát északnyugati szomszédjával. 1636-ban a tobolszki vajda egy missziót küldött az ojrát kánhoz, melyben tájékoztatta azokról a kisebb összecsapásokról, melyek az orosz–ojrát határterületen történtek. Erdenibátor, hogy bizonyítsa békés szándékát, megregulázta alattvalóit, és megtiltotta, hogy orosz területekre vagy a karavánok ellen rabló portyákat vezessenek. Ekkor már az oroszok sem törekedtek az ojrát területek elfoglalására. Belátták, hogy a nyugatra vonult torgutokon kívül

²⁵ Nem véletlen, hogy a következő évszázadban többen visszatérnek a korábbi szállásterületeikre (Khodarkovsky 1992: 207–235, Birtalan – Rákos 2002: 25–27).

²⁶ A későbbiekben Güsriről még szót ejtünk, hiszen a tibeti teokratikus kormányzás létrehozásában jelentős szerepet játszott.

nem lesz ojrát előkelő, aki önként csatlakozna a cár alattvalóihoz, s mivel nem rendelkeztek megfelelő katonai erővel a nyomásgyakorláshoz, megelégedtek a békés egymás mellett élés adta lehetőségekkel, ami elsősorban a határ menti kereskedelemben merült ki.

Az Ojrát Kánság szerepe a „nyugati” kapcsolat alakulásában

1640-ben a dzsungáriai gyűlés újabb fejezetet nyitott Belső-Ázsia történetében. Itt teljessétek be Erdenibátor korábbi erőfeszítései, melyek a konszolidált központi hatalom kiépítését célozták. Sikeresen szervezett meg egy kurultajt, melyen a legjelentősebb mongol törzsfők és előkelők is részt vettek, nemcsak az ojrátok, de a nyugatra vonult torgutok és a halhák képviselői közül is. Az itt létrejött megállapodás, szövetségkötés alapozta meg az Ojrát (egyres összefoglalásokban Dzsungár) Kánság létrejöttét. Az itt megfogalmazott *Cádzín bicsig* (mong. *Čaγaǰi-yin bičig*, „Törvénykönyv”), vagy *Ih cádz* (mong. *Yeke čaγaǰi*, „Nagy törvény”) írásba foglalása a dzsingiszi törvények megerősítését²⁷ és a nem mandzsui eredetű mongol törvénykezés alapját jelentette. A mongol előkelők kinyilvánították a buddhizmus támogatásának²⁸ szándékát is, így gyakorlatilag hatalmi szóval döntöttek arról, hogy az ojrát kánság nyugati területein megjelenő iszlámmal szemben a buddhizmus mellett teszik le voksukat, ami újabb lépést jelentett a buddhista vallás – és egyház – társadalmi pozíciójának megerősödése felé.²⁹

Az egyetlen jelentősebb mongol törzs, mely nem képviseltette magát a gyűlésen, a *csahar* (mong. *čaγar*) volt. Távolmaradásuk már egy új rivális megjelenését jelentette. 1636-ban, alig két évvel a csahar Ligdan halála után 49 déli-mongol kán – feladva addigi függetlenségét – elismerte maga felett a mandzsui uralkodó, Hong tajdzsi (1592–1643) fennhatóságát. Ezzel a mandzsuk megvetették a lábukat

²⁷ Očir 2004: 85–85, Dalai 2006: 74–82.

²⁸ Alig öt évvel korábban a halha előkelők hasonló lépést tettek, amikor Öndör Gegent a mongol buddhista egyház fejének kiáltották ki.

²⁹ Az ojrát buddhizmus egyik legkiemelkedőbb személyisége volt Zaya pandita, akinek tevékenysége az egész mongol buddhizmus szempontjából meghatározó volt. 1617–39 között Tibetben folytatott buddhista tanulmányokat, majd visszatért szülőföldjére, de nem csak ott, hanem a halhák és a kalmükök (1645, 1657, 1660) között is többször tanított. 1648-ban alkotta meg a világos írást (mong. *todo üsüg*), mely az ujjur–mongol írás „pontositott”, a hozzáadott mellékjelek miatt egyértelműbben olvasható változata. A fiú eredeti neve Šara xabaq volt, később kapta a Zaya pandita Namxajamc nevet, melyben az utolsó tag tibeti nevének (Nam-khas rgyam-tso) mongolos változata. Gyakran említették e név mongol fordításával Ogtoryui-yin dalai, „égi óceán” néven is (Birtalan – Rákos 2002: 40). Életéről bővebben lásd Terbiš 2008: 71–86.

a Góbi-sivatagtól délre eső mongol területeken, nem messze a Kuku-nórban élő Gúsi kán³⁰ (ur. 1636–1655) szállásterületétől. A csaharok távolmaradása már azt jelezte Erdenibátor számára, hogy a belső-ázsiai mongol területek feletti fennhatóságért nem csak Altan kánnal, illetve a halhákkkal kell megküzdenie. A határokon egy jóval nagyobb kihívás várja.

1640 után az ojrát uralkodó hatalma stabilizálódott, s a következő évtizedben az orosz–ojrát viszonyra is ez volt jellemző. A két hatalom kapcsolata általában a kereskedelem működtetése és szabályozása körül koncentrált. Az egyetlen esemény, mely kibillenthette volna az egyensúlyból ezt a helyzetet, az ojrátoknak a kazakok és kirgizek elleni megmozdulása volt. A kazakok elleni sikeres hadjárat után még a negyvenes években arról értesült Erdenibátor, hogy egyes kirgiz előkelők az oroszok alattvalóinak tekintik magukat, és nekik fizetnek adót. A közép-ázsiai sztyeppén lakó nomádok társadalmi széttagoltsága, a határaikon ugrásra készen álló két hatalom folyamatos zaklatásai eredményezték azt az évtized végére, hogy egyes kirgizek a nyugati cárnak, míg mások a keleten élő ojrátoknak az adófizetői lettek.³¹ Az, hogy ez nem vezetett jelentősebb konfliktushoz a két fél között, annak köszönhető, hogy sem a cári kormányzat, sem az ojrát kán nem akart újabb frontot nyitni, így a kereskedelmi kapcsolatok fenntartása és a diplomáciai puhatolózás határozta meg kapcsolatukat a következő évtizedben.³²

Erdenibátor huntajdzsi 1653-ban meghalt. Kilenc ekkor élő fia³³ közül kettőről szólnak részletesen a források. Egyikük Galdan (mong. Faldan) volt, akit apja még korábban a tibeti egyházfőhöz küldött, s ekkor buddhista tanulmányokat folytatott.³⁴ A másik Szenge (mong. Sengge), akit apja utódának jelölt. Ezt testvérei nem

³⁰ Gúsi, Gúüsi nevével több változatban is találkozhatunk a forrásokban és feldolgozásokban. Egyes mongol munkák Gúüš xan Törbaix, még mások Gúüšri néven említik. 1607-ben egy korábban az ojrátok és halhák között kialakult nézeteltérés megoldásáért a halha előkelőktől a *daigüüšir* címet kapta. Ebből a *güš* kifejezés a szerzetes-tudósok világi címére utal, ez ment át később Gúš xanként a köztudatba (Očir – Enxtüwšin 2004: 77, Terbiš 2008: 71).

³¹ Bergholz 1993: 56–57, Perdue 2005: 105–106.

³² Az oroszok szempontjából a kereskedelmi kapcsolatok fenntartása kiemelt jelentőségű volt, hiszen mint utaltunk rá, korábban ez nem csupán a nomádok és az oroszok közötti kereskedelem fenntartását jelentette. A fokozatosan megélénkülő orosz–kínai kereskedelem főbb útvonalai ebben az időben is Közép- és Belső-Ázsián keresztül vezettek. Amennyiben az ojrátok nem járultak volna hozzá, hogy területükön átvonuljanak a karavánok – melyeket az esetek többségében buharai közvetítők vezettek –, az igen jelentős bevételkiesést jelenthetett volna az orosz érdekeltségű közép-ázsiai kereskedők számára. Erdenibayatur már az évtized közepén is küldött követeket Moszkvába, majd 1650-ben ismét (Dalai 2006: 87).

³³ Az *Erdeni-yin erike* összesen 11 fiút említ, akik közül Sengge és Faldan anyja a torgut Yum-agas volt (Ad'aa 2006: 71).

³⁴ Ad'aa 2006: 49.

fogadták el, így hamarosan polgárháborús helyzet alakult ki az Ojrát Kánságban. Szenge 1657-re uralta ugyan a déli ojrát területeket, melyeket már apja idejében kormányzott, de vele szemben felsorakozott hét testvérének koalíciója, akik az oroszokkal határos északi területeket tartották a kezükben. Ebben a helyzetben Szenge számára kézenfekvő volt az orosz szövetség erősítése, ami olyan helyzetet teremtett, amilyenre korábban akkor volt példa, mielőtt Karakula és Erdenibátor egyesítette volna az ojrátokat. Az oroszok két egymással szemben álló nomád szövetséggel tárgyalhattak, melyekből kiválva akár az egyes kisebb kánok, előkelők is a cár fennhatósága alá vonulhattak volna. Ebben a helyzetben nemcsak Szenge, de más előkelők – így Ablai tajdzsi (mong. Ablai taiji)³⁵ – is hajlandónak mutatkoztak erre.

Szenge 1664-ben küldött diplomáciai missziót a tomszki vajdához.³⁶ Követei útján tájékoztatta az oroszokat, hogy fel kívánja újítani kapcsolatait a cári udvarral. A válasz sem váratott sokat magára. Egy évvel később a tomszki vajda üzenete nem tartalmazott semmi meglepetést – Szenge legyen a cár alattvalója, fizessen adót –, az ojrát kán reakciója azonban annál inkább érdekes. Nem vetette el kategorikusan az oroszok felvetését, csupán feltételeket szabott. 1666-ban Tomszkba visszaküldött orosz követek útján azt közölte, hogy hajlandó a cár alattvalójává válni, feltéve, ha az orosz uralkodó visszaküldi azokat az alattvalókat, akik korábban elhagyták az ojrát uralkodót.³⁷ Ismerős követelés, hasonlóval kellett szembesülnie Moszkvának a mandzsukkal folyó tárgyalások során is. Ott is majdnem kudarcot vallottak a megállapodások amiatt, hogy egy mandzsu előkelő – Gantömör – orosz területre költözött.

Az orosz–ojrát viszony azonban nem jutott közelebb a megegyezéshez.³⁸ 1666-ban a harmadik kozák küldöttség már alapvetően új helyzettel szembesült.³⁹ Mire megérkeztek az ojrát kán szállásterületére, a kánt már nem találták ott, mivel hadjáratra vonult Altan kán ellen. Egy évvel később a visszatérő ojrátok nemcsak keleti riválisuk, de a korábban Erdenibátornak adót fizető kirgiz törzsek legyőzésének és ismételt adózásra kényszerítésének hírével tértek vissza. Ezzel a győzelemmel az ojrát uralkodó olyan stabil pozíciót épített ki a maga számára, amihez már nem

³⁵ Még 1662-ben küldött követséget Moszkvába, hogy az esetleges szövetségkötés lehetőségéről tárgyaljon. Bergholz 1993: 62.

³⁶ Zlatkin 1983: 140.

³⁷ Zlatkin 1964: 214–215, Čimitdoržiev 1979: 55.

³⁸ Szenge első követeit 1665-ben küldte Moszkvába (Dalai 2006: 95).

³⁹ Dalai említi egy 1668-as esetet, amikor egy orosz követ, V. Bilin Tomszkból érkezett az ojrát udvarba, hogy a határterületről, kereskedelemről tárgyaljon (Dalai 2006: 96).

volt szüksége az orosz szövetségre, ugyanakkor az általa hódoltatott kirgizek „átállása” Moszkva érdekeit közvetlenül is sértette.⁴⁰

A hadjárat lapvetően átrendezte Belső-Ázsia hatalmi térképét. A korábban az ojrátok legjelentősebb riválisának tartott Altan kán végleg elvesztette pozícióit. A halha területen a vereség következtében teljes mértékben háttérbe szorult, olyannyira, hogy a század utolsó harmadában már sem a keleti-mongolok történetére, sem a mandzsú–mongol kapcsolatokra nem volt hatással. Helyette felemelkedtek az új halha előkelők – a Tüsijetü- (mong. tüsijetü, halha tüšeet), a Dzsaszagtu- (mong. ĵasaytu, halha jasagt) és a Szecsen kán (mong. sečen qan, halha sečen xan) –, akiknek a következő évtizedekben jelentős befolyásuk volt nemcsak a mongol vidékek, de egész Belső-Ázsia területének történetére is.

A hetvenes években a kibontakozó orosz–mandzsú szembenállás a cári udvar figyelmét a távol-keleti területek felé fordította, így az ojrát kérdés fokozatosan háttérbe szorult. Nagyobb jelentősége volt annak, hogy a halha területek mongoljai mely nagyhatalom oldalára állnak, sikerül e fenntartani a kínai kereskedelmet, így az orosz–ojrát viszony a moszkvai udvar figyelmének perifériájára szorult.

1671-ben Szenge két ojrát ellenfele – Csecsen (mong. Čečen) és Dzodba bátor (mong. ĵodba bayatur) – merényletének áldozatául esett.⁴¹ A nagykán megölését követő hatalmi harc csak 1674-ben zárult le véglegesen, s Galdan nagyhatalmi ambíciói a század végére már egy alapvetően új helyzetet teremtettek a térségben.⁴²

Altan kán, illetve veresége után a halha területek ekkor kerültek az oroszok figyelmének középpontjába, hiszen már a 17. század első évtizedeiben is volt több követváltás a szibériai orosz erődök vajdái és Altan között. Ezek általában azokban az időszakokban erősödtek fel, amikor az orosz–ojrát viszonyban visszalépés történt. Mint említettük, az Altan kán inkább egy címnek, mint személynévnek tekinthető (ellentétben a 16. század második felében a déli területeken jelentős hatalmi központot létrehozó tümet uralkodóval), a halha területek nyugati részén uralkodó mongol előkelőket – dinasztiaát – jelöli az orosz forrásokban. Maga a cím is a század elején jött létre, amikor 1600-ban Soloj ubasi (mong. Šoloi ubasi) kiszakította ezt

⁴⁰ Bergholz 1993: 64.

⁴¹ Mivel Szenge szoros diplomáciai kapcsolatot tartott fenn az oroszokkal, az eseményről a krasznojarszki vajda, Szimarokov is értesült, hiszen a határ mentén élők adóztatásának kérdése még nyitott volt a két hatalom között (Ad’aa 2006: 81).

⁴² 1673–74-ben Galdan alattvalói többször is vezettek kisebb rabló portyákat az orosz–ojrát határterületek, Krasznojarszk és Jenyiszejszk ellen. A helyzet normalizálása érdekében már 1675-ben követváltás történt a két fél között (Ad’aa 2006: 94–95).

a területet a Dzsaszagtu (mong. *jasagtu*, halha *jasagt*) kán fennhatósága alól.⁴³ Végül Szenge 1667-es hadjáratáig az itt uralkodó mongol előkelők domináltak a halha területek történetében.

Az első orosz lépések a halha területek felé

Az orosz tapogatózás már a század első évtizedében megindult. Ahogyan a Belső- és Kelet-Ázsia felé indult missziókban általában, itt is a fontosabb szibériai központok (Tomszk, Tobolszk) vajdái voltak a fő közvetítők, illetve a moszkvai udvar parancsainak végrehajtói. Ebben a folyamatban az első fontosabb epizód, mely már az új orosz dinasztia uralkodása alatt történt, az 1616-ban indult orosz követjárás volt.⁴⁴ A kozákok céljai itt sem voltak mások, mint a korábban már tárgyalt mongol területeken, egy kivételtől eltekintve. Ez pedig a Kínába vezető alternatív kereskedelmi útvonal felkutatása volt. A meglehetősen bizonytalan és folyton változó orosz–ojrát kapcsolatok mellett az Altan kánok szállásterületén át vezető karavánutak stabil kapcsolatot biztosíthattak Kína és az orosz területek között. Emellett természetesen Soloj számára sem volt közömbös az oroszok állásfoglalása, hiszen – ugyanúgy, ahogyan riválisának – a közte és az ojrátok között rendszeresen kirobbanó háborúban az oroszok nem elhanyagolható szövetségesek lehettek.

Soluj Ubasi nem is habozott ezeket a lehetőségeket az orosz cár követének, Vaszilij Tyumencnek felvetni, amikor az a cár parancsára a tobolszki vajda által 1616-ban indított misszió vezetőjeként Altan kán udvarába érkezett.⁴⁵ A kán követelései egy szempontból továbbmentek minden korábbi mongol álláspontnál. Egyrészt nem zárkózott el attól, hogy valamilyen formában a cár szolgálatába szegődjön, másrészt ezért cserébe konkrét fegyveres segítséget kért. Bár ez az álláspont jóval közelebb állt az oroszok elképzeléseihez, mint a korábbi nomád válaszok, a már említett bel- és külpolitikai okokból – a lengyelek, svédek és a Krími Kánság okozta lekötöttség, a súlyos belpolitikai helyzet, a központi hatalom konszolidálására tett erőfeszítések – nem tették lehetővé, hogy az orosz követ azonnal igent mondjon a kérésre. Javaslatára Soloj ubasi elküldte vele saját embereit Moszkvába, ahol előadhatták kérésüket. A mongolok 1617-ben meg is érkeztek az orosz fővárosba.⁴⁶ A cár fogadta őket,

⁴³ Bergholz 1993: 81–84, Čimitdoržiev 1979: 31–32.

⁴⁴ Nem csak az ojrát, de az Altan kánok területére is (Ĵamsran 2004: 151).

⁴⁵ Bergholz 1993: 85.

⁴⁶ Šastina, 1957: 25–26, Bergholz 1993: 88.

de az audiencián két meglepetés is érte az oroszokat. Egyrészt kiderült, hogy a mongolok valójában két egyenlő fél szerződéséről beszéltek, ahol mindketten a másik segítségére lehetnek egy harmadik ellenséggel szemben. A másik maga az Altan által írt levél volt. Mivel ekkor már számos mongolul értő és beszélő alattvalója volt az orosz cárnak, a kommunikáció a két fél között zökkenőmentesen zajlott. Ebben az esetben azonban a követek egy írott levelet is magukkal hoztak, amellyel az oroszok nem tudtak mit kezdeni. Hasonló történt, mint ami a kínai–orosz kapcsolatok kezdetén, 1619-ben a Ming császár által küldött levéllel. Nem volt senki az udvar szolgálatában, aki képes lett volna az írott mongol szöveg elolvasására.⁴⁷A követség azonban mégsem maradt teljesen eredmény nélküli az oroszok számára. A hazájukba visszatérő mongolok segítették Iván Petlint Kínába vezető útja során.

Az epizód, amely végül Altan kán és Moszkva elhidegülését hozta, közvetve szintén e kínai misszióhoz kapcsolódik. Petlin Pekingből hazatérve Altan szállásterületén keresztül utazott vissza. Ez jó alkalmat adott a mongol előkelőnek arra, hogy saját követeit Moszkvába küldje. A kán képviselője, Tarkan láma, társaival csatlakozott is a küldöttséghez, s Tobolszkot érintve hamarosan megérkeztek az orosz fővárosba. Itt a láma nyilatkozatai és az arra adott orosz válaszok szertefoszlatták mindkét fél reményeit arra vonatkozóan, hogy korábbi elképzeléseik alapján sikerül kapcsolataikat tovább fejleszteni.⁴⁸

A mongol követség vezetője kijelentette, hogy Altan kán nem lesz hajlandó az oroszok feltételeivel hűséget fogadni a cárnak, és nem fog adót fizetni úgy, ahogyan azt a bojárok az udvar alattvalójától elvárják. Ugyanakkor a korábbi követváltásra hivatkozva felszólította a cárt arra, hogy a jelentősebb szibériai központokban állomásozó kozákok bevonásával adjon katonai segítséget Altannak a nyugati-mongolok ellen, és küldjön tűzfegyvereket, illetve kiképzőket, akik megtanítják ezek használatát.

A követeléseket nyilvánvalóan arra az álláspontra alapozta, ami a mongolok hozzáállását minden körülmények között jellemezte: ők egyenrangúnak tartották magukat az orosz cárral, a szövetséget csak így voltak hajlandók megkötni. A cár azonban ezt nem fogadta el, így az orosz válasz sem hozott meglepetést. 1633-ban Ja. E. Tuhacsevszkijt és D. Agarkovot Moszkva azzal a paranccsal küldte Altan udvarába, hogy vegyék rá a mongol uralkodót arra, hogy csatlakozzon Mihail Fedorovics alattvalóinak táborához.⁴⁹

⁴⁷ Bergholz 1993: 89, hivatkozik rá Šastina 1957: 25–26.

⁴⁸ Slesarčuk – Gol'man – Gataullina 1959: 100.

⁴⁹ Slesarčuk – Gol'man – Gataullina 1959: 191–192.

Nagyságos cár urunk, a hatalmas Mihail Federovics cár kegyeskedett óvó keze alá fogadni Altan cárt, testvéreit, gyermekeit, unokáit is az egész ordájával együtt.. De nem kell szibériai földekre jönniük, hanem fizessenek adót az egész orda nevében, és maradjanak meg szállásaikon.

És utasítja őt a nagyságos cár, hogy tegye le esküjét, és az ezt igazoló, aláírt iratot küldje Moszkvába egyenesen. Nyomatékosan kéri a nagyságos cár, hogy Altan kán tegye meg az esküt a maga, az ivadékai, egész népe és az egész orda nevében, és tegye meg ezt az esküt a *Koránra*.⁵⁰ Esküdjön meg, hogy az orosz cár ivadékait, leszármazottjait, az orosz földesurakat szolgálni fogják, és szolgaságukból évszázadok múlva sem lépnek el, szolgálni fogják az uralkodót, és jót cselekednek felé. A kirgiz és más népektől adót nem szednek, háborút ellenük maga Altan cár és ivadéka, de egész népe és ordája sem visel, hanem az egész birodalom egységességét megőrizni kötelességük. Ahol Altan cárnak meghatározza az uralkodó, ott fognak szolgálni az unokái, egész nemzete és ordája, és az árulástól tartózkodni [kötelességük], és ahol árulás üti fel a fejét, ott közbelépnek. Altan kánnak, egész nemzetségének, népének és ordájának pedig kötelessége az árulástól megtartania magát és az [orosz] nemzetet is.

Altan két évvel később küldött követséget az orosz uralkodóhoz. A szóhasználat ugyan arra enged következtetni, hogy a mongol kán elfogadja a cár fennhatóságát, ez azonban pusztán formalitás. Altan egyetlen célja az volt, hogy sikerüljön kicsikarnia az oroszok segítségét egy ojrátok elleni hadjáratához.

Én pediglen, Erden Altan cár, a egész ulusszal együtt egészséges vagyok. Küldöm a levelemet neked, és erősen bízom Benned, és hálás vagyok, hogy az én követeim és a Te követeid váltják egymást megszakítások nélkül, és hogy közöttünk háborúra még soha nem került sor.

Arról írok Neked, nagyságos uralkodó, és meghajlásomat küldöm, hogy ránk nem barátok jönnek, embereiddel segíteni [kellene nekünk]. És ha neked nagyságos uralkodó nehéz időkbén igaz emberek kellene [majd], ott lesznek a mi hű embereink, és erősen megtartunk téged.

Azonban – ragaszkodva a korábbi álláspontjához – a moszkvai udvar bármilyen segítséget ahhoz kötött, hogy Altan hajlandó elismerni maga felett a cár

⁵⁰ Az oroszok valószínűleg nem voltak azzal tisztában, hogy Altan buddhista.

fennhatóságát. Ráadásul a cár kijelentette, hogy az ojrátok birodalma alattvalói, így ellenük hadjáratban nem kíván segítséget nyújtani.⁵¹

A határozott mongol állásfoglalás azonban késett, így az Altan és az oroszok közötti kapcsolat gyakorlatilag megszakadt. A következő évtizedben a kán már ismét az ojrátok elleni háborúval volt elfoglalva, az oroszok pedig keletebbre tekintettek, és soha később nem indítottak karavánokat Kína felé a Petlin által felderített útvonalon. Az 1640-es években Erdenibátor átvette az irányítást a mongolok lakta területek nyugati részén, legyőzte Altant, ezzel párhuzamosan az oroszok pedig immár a Bajkál környéki, illetve az azon túli területek felé fordultak, s mongol kapcsolataikat már a burjátok, illetve a halha területek iránti érdeklődésük irányította.

Oroszok a keleti-mongol területeken

A burjátok a sztyeppe és a tajga határán éltek a Bajkál-tó környékén.⁵² A kozákok keleti előretörésük korai szakaszában, már a 17. század első évtizedének végén tudtak az itt élőkről, hiszen a Tomszkból kiinduló kozák felderítők nem sokkal a Jenyiszej elérése, illetve Jenyiszejszk megalapítása (1609) után fontos információkat szereztek az itt talált kirgizektől arról, hogy tőlük keletre egy jelentősebb mongol törzs él, melynek területe gazdag, és adót fizet a keleti-mongoloknak.⁵³

Az Angara környékének felderítése csak az 1620-as években kezdődött. 1626-ban Makszim Perfilijev vezetésével indult egy kozák különítmény a terület feltérképezésére és az adók beszedésére. A burjátok azonban nem fogadták tárt karokkal az oroszokat, megtagadták az adófizetést, és egy kisebb összecsapásban meg is sebesítették Perfilijevet.⁵⁴ Egy évvel később a jenyiszejszki vajda áadta

⁵¹ Bergholz 1993: 95, idézi Demidova – Mjasnikov 1966: 29.

⁵² A burjátokról az első említés *A mongolok tükös történetében* található, amikor Dzsinsiz első fia, Dzsocsi 1207-ben hódoltatta a központtól északra eső területeket. Ettől a pillanattól kezdve a burjátok a Nagy Mongol Birodalom, később a központi területen uralkodó északi Yuan-dinasztia (1271–1368), majd a halhák adófizetői voltak. A korábban állattenyésztéssel foglalkozó nomádok jól alkalmazkodtak a tajgai övezethez, így fokozatosan halászattal, vadászattal kiegészített életmódot alakítottak ki. Jelenleg az orosz föderációban a Bajkál-tó környékén, Mongólia északkeleti területén, illetve a kínai Belső-Mongol Autonóm Terület északi részén élnek (Ligeti 2004: 91–92).

⁵³ Forsyth 1992: 87.

⁵⁴ Bergholz 1993: 99.

a felderítő irányítását Peter Beketovnak,⁵⁵ aki több ígéretes ezüstlelőhelyet is felfedezett. Ezzel a burjátok szoros kapcsolatba kerültek a kelet felé előretörő kozákokkal. A kapcsolatfelvétel mindkét fél számára kecsegtetett előnyökkel. Az oroszok egyrészt az adóbevételek növelése, a jelentős érdeklőhelyek miatt érdeklődtek a terület iránt, illetve azért, mert itt, illetve a halha területeken át lehetőség mutatkozott egy esetleges Kína felé vezető harmadik kereskedelmi út felderítésére is.

A burjátok számára két okból volt érdekes a kozákok megjelenése. Az egyik az, hogy a kozákokkal való együttműködés kiépítése elviekben lehetőséget adott számukra ahhoz, hogy kivonhassák magukat a halháknak történő adófizetés kötelezettsége alól. Mint korábban említettük, a burjátok már a 13. század eleje óta általában egy másik törzs vagy törzsszövetség adófizetői voltak. Ez nem változott a 15–17. század mozgalmas időszakában sem, ahol vagy Altan kán, vagy a halhák kényszerítették őket fennhatóságuk alá. A nyugati hatalom megjelenésével azonban elvileg lehetőség nyílt az ebből való kiszakadásra.⁵⁶ Másrészt a burjátok gazdaságában a kereskedelem mindig is komoly szerepet játszott, mivel a sztyeppe és a tajgaövezet határán ők részt vehettek nemcsak a két terület között hagyományosan működő cserekereskedelem bonyolításában, de akár a Kínába irányuló kereskedelemben is.⁵⁷

A 17. század első felében azonban a Ming-dinasztia már nem volt képes arra, hogy támogassa a korábban jól működő nyugati kereskedelmi utakat, a kirobbanó ojrát–keleti-mongol ellentét és háború pedig szintén nem kedvezett a térségben folyó kereskedelemnek. Ennek köszönhetően a burjátok elvesztették korábbi kedvező pozíciójukat, kiszorultak a kelet-nyugati kereskedelemről, így az oroszok megjelenése a térségben e probléma megoldására is lehetőséget teremthetett. Ebben a tekintetben az oroszok és a burjátok elképzelései egyeztek, így több burját előkelő is üdvözölte a kozákok megjelenését. A végeredmény azonban közel sem az volt, amit vártak.

Az oroszok a burjátok vonatkozásában sokkal elszántabbak voltak, mint más mongolokkal szemben. Jól érzékelték, hogy ez a viszonylag szeparált mongol

⁵⁵ Forsyth 1992: 89.

⁵⁶ A burjátok történetéhez fontos adalék Toyin güsi munkája, a *Buriyad toyin güsi-yin aq-a degüü yurban-dur irege edüi čay-un bayidal-un duridqal orusibai* (Gerelbadrax 2006), amely Ökin tajji történeti szerepét mutatja be. A történet szerint még a Dolön nür-i kurultáj után is voltak mongolok, akik a Bajkál vidékére költöztek, tiltakozva a halha területen kialakult helyzet ellen.

⁵⁷ Nurhači is jelentős hasznot húzott a hasonló kereskedelmi forgalomból, mely a tajgából Kína felé áramlott.

közösség nem tartozik egyik jelentősebb törzsszövetséghez sem, meglehetősen a perifériára szorult, így nincs támogatója egy esetleges kozák támadással szemben. Mint korábban már említettük, a térségben állomásozó kozákok létszáma arra semmiképp sem volt elegendő, hogy akár a mongolokkal, akár a mandzsukkal komoly eséllyel felvehessék a versenyt, a tűzfegyverek monopóliuma és szervezetségük azonban a burjátokkal szemben jó esélyeket biztosítottak nekik. Ugyanakkor a mongol területek széttagoltsága, belső konfliktusaik azt is valószínűsítették, hogy korábbi uraik sem fognak jelentősen tiltakozni, ha a burjátok adóikat új uraknak fizetik.

Az első kapcsolatfelvétel utáni évtizedben nem volt semmilyen jelentősebb konfliktus a két fél között. A harmincas évek elejére a helyzet azonban gyökeresen megváltozott. Az első alkalommal, amikor a burját adók elmaradtak, az oroszok brutális megtorlással válaszoltak. A burjátok azonnal az oroszok ellen fordultak, s 1634-ben felgyújtották a Bratszkij erődöt.⁵⁸ Az orosz válasz sem váratott sokáig magára. Kihhasználva fegyveres fölényüket és ellenfelük szervezetlenségét, megkezdték az ellenállás felszámolását. A következő húsz évben sikeresen stabilizálták fennhatóságukat a Bajkál környéki területen.⁵⁹ 1652-ben Jakob Pokapov vezetésével megalapították Irkutszk erődjét, melynek feladata a terület aran-kereskedelmének bonyolítása, illetve a burjátok feletti fennhatóság fenntartása, az adók beszedése volt.⁶⁰ A burjátoknak nem volt esélyük a kozákokkal szemben,⁶¹ így sokan inkább az elköltözést választották. Délre vonultak, és a halha mongolok támogatását kérték. Önként vállalták, hogy korábbi feljebbvalóik fennhatóságáa alá tartoznak.

Az oroszok sikeresen stabilizálták hatalmukat a Bajkál-tó körül, s a burjátok túlnyomó többsége a cári Oroszország és utódállamai fennhatósága alatt maradt. A kozákok lépései azonban más következménnyel is jártak. A burjátok délre költözése és a halha mongoloktól való segítségkérés kapcsolatot generált az oroszok és a központi mongol területen élő mongol népesség között. Ezzel az oroszok szibériai terjeszkedésük során felvették a kapcsolatot a legkeletibb mongol csoporttal is. Megismerkedtek az utolsó jelentős mongol hatalmi központtal, a mai Mongólia területén élő és a mai mongol lakosság túlnyomó többségét alkotó halha mongolokkal is, akik ekkor még őrizték függetlenségüket.

⁵⁸ Forsyth 1992: 91.

⁵⁹ Bergholz 1993: 102.

⁶⁰ A város később a térség központjává vált, 1686-ban megkapta a hivatalos városi jogokat. Az első útvonalat 1760-ban építették ki a városon keresztül, így a Kínából érkező áruk (például tea, selyem, de arany és gyémánt is) Irkutszkon keresztül folytatták útjukat nyugat felé. A Sziperanszkij-reformok idején vált a kelet-szibériai terület adminisztratív központjává.

⁶¹ Az 1641–44 között zajlott összecsapásokban ugyan ehírt és bulagat törzsek elértek kisebb győzelmeket, de ez a végeredményt nem befolyásolta (Forsyth 1992: 91).

Bár már a mandzsuk felemelkedésének kezdeti szakaszában is felvették a kapcsolatot az új kelet-ázsiai hatalommal, a 17. század közepéig sikeresen megőrizték önállóságukat vele szemben. A mandzsuk déli irányú előretörésük során 1636-ban – kevesebb mint egy évtizeddel az orosz–halha kapcsolatfelvétel előtt⁶² – hódoltatták a déli-mongol területeket, így ekkor már csupán a Góbi természetes határvonala választotta el őket a központi vagy halha mongol területektől. Ennek következtében a század negyvenes éveiben az orosz kozákok katonai aktivitása a Bajkál térségében – bár a burjátok vesztét okozta – kapóra jött a halháknak. Úgy tűnt, megfelelő hatalmi ellensúlyt képezhetnek a déli mandzsu előretöréssel szemben. A mongol kánok nem is gondolhatták, hogy ezzel egy egészen a 20. század közepéig tartó hatalmi játszma vette kezdetét, melynek célja a központi mongol területek feletti politikai befolyás megszerzése volt. Az 1640-es években a halháknak csak az tűnt fel, hogy északi határaikon egy tűzfegyverekkel rendelkező agilis, de érdeklődő és talán megegyezésre szorítható hatalom jelent meg. Ugyanakkor a halhák jóval kevésbé voltak kiszolgáltatott helyzetben, mint a burjátok. Nemcsak lélekszámukat tekintve alkottak erősebb csoportot, de épp a kozákok megjelenésével egy időben kezdett kialakulni – köszönhetően például az Altan kán vereségének az északnyugati területeken – egy viszonylag stabil hatalmi rendszer. Ebben a halha területek három jelentős kánságra voltak oszthatóak, s ez a rendszer gyakorlatilag a mandzsu fennhatóság kialakulásáig (a mandzsu közigazgatási rendszer bevezetéséig) fenn is maradt. A legnyugatibb területen a Dzsaszagtu kán (mong. *jasaytu qan*, halha *jasagt xan*), tőle keletre a Tüsijetü kán (mong. *tüsiyetü qan*, halha *tüšeet xan*), végül legkeletebbre a Szecsen kán (mong. *sečen qan*, halha *secen xan*) uralkodott. Végül ő volt az első, aki az oroszokkal felvette a diplomáciai kapcsolatot.

1643-ban Jenyiszejszk vajdája Kurbat Ivanov vezetésével egy kozák különítményt küldött, hogy gyűjtsék be a Bajkál környéki területek adóit. Ők számoltak be először arról, hogy az őslakosok azt állították, délre tőlük gazdag vidék található, melynek lakói bővelkednek aranyban és ezüstben. Több se kellett a prédára éhes kozákoknak ahhoz, hogy újabb expedíciót küldjenek. Az egy évvel később induló, csaknem 100 fős felderítő csapatot már Vaszilij Kolesznyikov vezette. A Szelenga-folyó mentén közelítette meg a központi mongol területeket, s a Bajkál partján erődöt is emelt, hogy a kutatás háttorszáját biztosítsa. Az építkezés közben kiküldött csoportok egyike volt végül az, amely először találkozott halha mongol alattvalókkal.⁶³

⁶² Jamsran 2004: 152–153.

⁶³ Bergholz 1993: 105.

1646-ban a K. Moszkvityin által vezetett kozákok találkoztak Turugtáj-tabunnal⁶⁴ (halha Turugtái tabun), aki a Szecsen kán alattvalójának vallotta magát. Ő felvilágosította a kozákokat arról, hogy a halha területen található nemesfémbányákról szóló információik tévesek, ezek a tárgyak elsősorban a kínai kereskedelem révén érkeztek a területre.⁶⁵ Ez mégsem szegte kedvét az oroszoknak, akik találkozni kívántak a mongol kánnal. Moszkvityin és követőinek egy része végül Turugtáj kíséretében az Orhon-folyónál felkereste a Szecsen kán táborát. A mongol előkelő sokkal felkészültebb volt, mint azt sejtteni lehetett. A halhák már korábban is kaptak híreket – részben más mongoloktól, részben a Kínába tartó muszlim kereskedőktől – az oroszokról, így a Szecsen kánt nem érte felkészületlenül a látogatás, a korábban már említett mandzsukkal szembeni terve miatt érdeklődéssel fogadta a kozákokat. Ekkor még nem történtek jelentős tárgyalások. Az orosz területre visszatérő kozákok beszámoltak tapasztalataikról – kissé ferdítve azokat, mintha a cár alattvalói sorába vágyó mongolokkal találkoztak volna –, így a jenyiszejszki vajda már egy év múlva újabb expedíciót küldött. Az ezt vezető Iván Pohabov feladatai megegyeztek az alapvető orosz célokkal: a Bajkál környéki területeken a fennhatóság megőrzése, új jövedelmek – arany, ezüst – megszerzése, a Kínába vezető kereskedelmi út felderítése. Főleg e két utóbbi ösztönözte Pohabovot arra, hogy jelentős missziót küldjön a Szecsen kánhoz. A hozzá érkező kozákoknak a kán megismételte, hogy nem rendelkezik aranyjövedelmekkel, nincsenek bányák a területén.⁶⁶ A Kínába induló orosz expedíció támogatását pedig határozottan elutasította, mondván, hogy a Pekingbe vezető út nagyon nehéz, a Góbin keresztül vezet, s amíg az oroszok nem rendelkeznek hivatalos meghívóval a mandzsu udvartól, ne is számítsanak arra, hogy fogadják őket. A kozákok kérésének visszautasításával azonban a mongol előkelő nem akarta megszakítani a kapcsolatokat, sőt kijelentette, hogy szívesen küld követeket a cári udvarba, hogy a kérdéseket tisztázzák.⁶⁷

⁶⁴ Čimitdoržiev 1979: 71.

⁶⁵ Ez nyilvánvalóan igaz is volt. A huszadik század második fele előtt nem ismerték azokat a jelentős nemesfémlelőhelyeket, melyek birtoklásáért olyan nagy csata dúlt a 20. század utolsó évtizedeiben a rendszerváltás utáni Mongóliában.

⁶⁶ Ĵamsran 2004: 154.

⁶⁷ Forsyth 1992: 95.

Az első halha követek a cári udvarban

A mongol követek, akik az első halha missziót alkották Moszkvában, 1649 januárjában meg is érkeztek az orosz fővárosba, ahol a cár és az udvar hivatalosan is fogadta őket.⁶⁸ A tárgyalások leginkább a kereskedelmi kapcsolatok bővítéséről szóltak, hiszen ebben az időben mind a mongol területek hangulatát meghatározó ojrát–keleti-mongol szembenállás, mind a Kínában bekövetkezett dinasztiaaváltás negatívan befolyásolta az ázsiai kereskedelmet. A felek megállapodtak arról, hogy a körülmények rendeződésével számítanak egymás támogatására. A találkozó másik (és talán fontosabb) következménye az volt, hogy a visszatérő mongolokkal az orosz cár is elküldte követeit a Szecszen kánhoz. A követek így nem csupán egy szibériai vajda képviselőjében érkeztek a mongol udvarba, hanem közvetlen parancsok alapján képviselték az orosz uralkodót. Feladatuk két alapvető kérdés tisztázása volt. Egyrészt biztosítaniuk kellett a halhákat arra vonatkozóan, hogy északi határaikon a burjátok elleni megtorló akciók nem veszélyeztetik a halha érdekeket, másrészt – a refrénszerűen visszatérő orosz elképzelésnek megfelelően – meg kellett tudniuk, hogy a Szecszen kán hajlandó-e csatlakozni az orosz érdekszférához. Ugyanakkor az oroszok kereskedelmi terveit is megkívánták a gyümölcsöző kapcsolatok kiépítését, hiszen ekkorra körvonalazódott, hogy a halha területek jó alternatívát nyújthatnak a Közép-Ázsián és az ojrát területeken keresztül bonyolított kínai kereskedelemmel szemben, és jelentősen lerövidíthetik a karavánutakat az új szibériai orosz városok, illetve Peking között.

Az orosz küldöttséget azonban nem kísérte szerencse. Egyrészt el kellett szenvedniük a Szecszen kánnal ellenséges mongolok támadását, másrészt 1650-ben, amikor megérkeztek a káni központba, tudomást szereztek arról, hogy a mongol előkelő meghalt. Mivel az új uralkodó kijelentette, hogy kánságát függetlennek tekinti minden külső hatalomtól, legyen az orosz, mandzsu vagy mongol, a küldöttség nem tehetett mást, mint hogy dolgavégezetlenül visszafordult.

⁶⁸ Šastina 1957: 71–72.

A burját területek

A 17. század második fele már jóval mozgalmasabb időszak volt a két fél kapcsolatában. Az oroszok stabilizálni kívánták fennhatóságukat a Bajkál délkeleti régiójában is, így rendszeres expedíciókat indítottak a Szelenga területére is. Ezek központja – csakúgy, mint az Amur környéki területekre vezetett kozák misszióké – Jenyiszejszk volt. A folyamatos jelenlét biztosítására azonban a Szelenga vidékén is erődítéseket kellett építeni. Ezek közül az egyik az 1650-es évek közepén felderített kisebb erődítés volt. Ez lett az alapja Szelenginszk erődjének, melyet a jenyiszejszki vajda parancsára 1666-ban jelentősen megerősítettek. Ez az erőd, illetve a szintén 1666-ban alapított Ulan-Ude⁶⁹ lett a szelengai területre vezetett adóbehajtó expedíciók kiindulópontja és az orosz fennhatóság központja a területen.

Az 1660-as évekre a burját-mongolok feletti orosz befolyás konszolidálódott, a kozákok jelenléte és korábbi fegyveres rajtaütéseik azonban újabb konfliktust eredményeztek.⁷⁰ A szelengei burjátok ugyanis hagyományosan a halha Tüsjetü kánnak fizettek adót, így az oroszok megjelenése, illetve a burját adók behajtása sértette a halha előkelő érdekeit. Ezzel az oroszok gyakorlatilag a legnagyobb hatalommal rendelkező halha előkelővel találták magukat szemben, aki nemcsak a mai Mongólia központi területe feletti fennhatóságot birtokolta, de ebben az időben a három halha kán közül kétségkívül a legjelentősebb befolyással is rendelkezett.⁷¹ Ezt a pozíciót két fontos körülménynek is köszönhette. Az egyik a később tárgyalt halha belháborúban játszott szerepe, illetve az ennek köszönhetően kialakult mandzsu orientáció volt. Alig egy évvel a Szelenga melletti orosz erődök megépítése előtt ugyanis a Tüsjetü kán kapcsolatra lépett a mandzsu uralkodóval. Ez a formálódó szövetség egyfajta előnyt jelentett számára, annál is inkább, mivel század hatvanas éveire már a kozákok, illetve Moszkva számára is körvonalazódhatott, mit is jelent a mandzsu katonai potenciál.

⁶⁹ Orosz neve előbb Uniskoje volt, majd 1735 körül kezdték Udinsknak nevezni. 1775-ben kapott városi státuszt. Később nevét Verhneudiskra változtatták, ezt őrizte 1936-os ismételt átnevezéséig.

⁷⁰ A helyzetet bonyolította, hogy a halha területek kánjai sem értettek egyet a burját adók beszedésének kérdésében (Forsyth 1992: 97).

⁷¹ Az oroszok az 1660-as években a keleti-mongol területek belháborúiba is majdnem belekeveredtek. 1665 novemberében Altan Lubsang kán a Tüsjetü kán Jaqundorji ellen kért segítséget Alekszei Mihajlovics cártól, és tisztelete jeléül azt a „kilenc fehér” ajándékot küldte az orosz uralkodóknak, ami a mandzsuval szembeni hagyományos adóvá vált a 17. században a halha területeken (Slesarčuk 1996: 121–122).

Másrészt a halha területeken ekkor formálódó buddhista egyház befolyása is a kánt támogatta. Még 1639-ben a halha mongol előkelők az akkori Tüsijetü kán fiát emelték a mongol főláma pozíciójába. 1666-ban az akkor már a dalai láma által is hivatalosan elismert egyházfő az akkori Tüsijetü kán fivére volt, aki politikai befolyását nemcsak a halha belpolitikában, de később a nemzetközi porondon az oroszokkal szemben is kamatoztatta.

A halha előkelő így jóval kedvezőbb helyzetből tárgyalhatott az oroszokkal, mint azt korábban akár az Altan kánok, akár a Szecsen kán is tehették. Már 1666-ban küldött egy hivatalos követséget a cári udvarba. Mivel ez nem ért célba, egy évvel később megismételte. 1667 januárjában a mongol követek meg is érkeztek Moszkvába.⁷² A követek közölték a cárral, hogy a mongolok hagyományosan a saját fennhatóságuk alá tartozó területnek tekintik a Szelenga vidékét, így kérték az uralkodót, hogy szüntesse be a terület adóztatását, illetve rombolja le a területen található kozák erődöket. A felszólítás hangvétele eltért a korábbi mongol követségek megnyilatkozásaiétól. Sokkal határozottabban jelezte a mongol követeléseket, bár kétségtelenül nem járt sikerrel. Az oroszok nem voltak hajlandók lemondani a területről, ráadásul a kán több alávetettje inkább a kozákok oldalára állt.⁷³

Ezzel természetesen nem zárult le a kérdés. A helyzet meglehetősen kiélezetté vált, amit az is súlyosbított, hogy a század hetvenes éveiben az Amur vidékén is jelentős konfliktusba kerültek az oroszok. Mint korábban már említettük, itt a század második felében már heves összecsapásokra került sor a mandzsukkal szemben, s úgy tűnt, az oroszok ott is inkább defenzívába szorultak. 1668-ban a mongol kán meghalt. Fia és örököse azt javasolta az irkutszki vajdának, hogy mindkét fél, mind az oroszok, mind a halhák adóztassák a burjátokat,⁷⁴ ami meglehetősen sajátos rendezése lett volna a kérdésnek. A következő években Irkutszk vajdája nem volt hajlandó együttműködni ebben a kérdésben, azt javasolta a halháknek, hogy inkább ők maguk váljanak a cár alattvalóivá. Válaszul a halhák az 1670-es években többször is rablóhadjáratot vezettek a szelengai területre. Ezt a feszült helyzetet később a mandzsuk is kihasználták, amikor az oroszokkal szembeni tárgyalási pozícióikat úgy próbálták javítani, hogy

⁷² Bergholz 1993: 114.

⁷³ Az orosz udvar 1667-ben kapott tájékoztatást Dasi qunytaiji halha előkelővel kapcsolatban arról, hogy amennyiben Lubsang támadásaival szemben segítik őket, van lehetősége annak, hogy csatlakozzanak a cár alattvalóihoz. Ez is megerősítette az orosz elhatározását, hogy nem engednek a burjátokkal kapcsolatos vitában (Slesarčuk 1996: 168–169).

⁷⁴ Bergholz 1993: 114.

nemcsak saját fegyveres erőfölényüket biztosították az amuri területen, de ösztönözték a halhák betöréseit is a Bajkál környékére.

A század utolsó harmadában megerősödő mandzsu diplomáciai – és katonai – expanzió nemcsak a távol-keleti területeken korlátozta a kozákok mozgásterét. A halha kánokkal bonyolított sikertelen követváltások következtében az oroszok elvesztették annak lehetőségét, hogy jelentősebb befolyásra tegyenek szert a központi mongol területeken.⁷⁵ Bár a nyolcvanas években a Nyercsinszki szerződés (1689) létrejöttét megelőző diplomáciai offenzívában F. A. Golovin megpróbált kapcsolatot létesíteni a halha mongol egyházfővel, ez a próbálkozás sem járt sikerrel.⁷⁶ A mongol főláma kezdetektől fogva inkább a déli orientációt támogatta, így a halhák az orosz–mandzsu konfliktusban is a Qing-dinasztia (1644–1911) mellé álltak. Bár a Nyercsinszki szerződés garantálta az oroszok jogait a Bajkál környezetében, s így megőrizhették fennhatóságukat a burjátok felett, az a tervük nem vált valóra, hogy a halha területeken keresztül egy oroszok által kontrollált kereskedelmi útvonalon bonyolítsák a Kínába irányuló kereskedelmet. 1689 után az orosz kormányzat kiszorult a központi mongol területekről, s bár sohasem mondott le arról, hogy a mongolok felett befolyást szerezzen, erre több mint kétszáz évet várnia kellett.

⁷⁵ Voltak kisebb halha előkelők (lámák is), akik szívesebben gondoltak egy orosz, mint egy mandzsu szövetségre. A halha *Gegen xutagt* a krasznojarszki kormányzásában például 1678-ban elismerte maga felett Fjodor Alekszejevics cár fennhatóságát (Slesarčuk 1996: 320).

⁷⁶ *Očir* 2004: 119.

Hivatkozott szakirodalom

- Ad'šaa, Š. 2006. *Galdan bošigt*. Ulānbātar.
- Bergholz, F. B. 1993. *The Partition of the Steppe*. New York: Peter Lang Publishing Inc.
- Birtalan, Á. – Rákos, A. 2002. *Kalmüök. Egy európai mongol nép*. Budapest: Terebess Kiadó.
- Čimitdoržiev, Š. B. 1979. *Vzaimootnošenija Mongolii i Rossii v XVII–XVIII. vv.* Moskva: Institut Obščestvennyh Nauk.
- Dalai, Č. 2006. *Oirad mongoliin tüüx* (Az ojrát mongolok története). Ulaanbaatar.
- Demidova, N. F. – Mjasnikov, V. S. (szerk.) 1966. *Pervyje russkie diplomaty v Kitaje*. Moskva: Nauka.
- Forsyth, J. 1992. *A History of Peoples of Siberia*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gerelbadrax, Ĵ. (translit.) 2006. *Toyin güsi: Buriyan toyin güsi-yin aq-a degiüü yurban-dur irege edüi čay-un bayidal-un duridqal orusibai* (Toyin güsi három testvérének elmélkedése a jövőről). Ulaanbaatar.
- Halperin, Ch. J. 1987. *Russia and the Golden Horde: the Mongol Impact on Medieval Russian History*. Bloomington: Indiana University Press.
- Ĵamsran, L. (szerk.) 2004. *Mongol ulsiin tüüx III.* (Mongólia története III.). Ulaanbaatar.
- Khodarkovsky, M. 1992. *Where Two Worlds Met. The Russian State and the Kalmyk Nomads, 1600–1771*. Ithaca – London: Cornell University Press.
- Ligeti Lajos (ford.) 2004. *A mongolok titkos története*. Budapest: Osiris Kiadó.
- Mészáros Csaba 2013. *Tekintély és bizalom. Kultúra és társadalom két szibériai faluközösségben*. Budapest: PTKNéprajz – Kulturális Antropológiai Tanszék, MTA BTA Néprajztudományi Intézet, L'Harmattan kiadó.
- Očir, A. – Enxtüwšin, B. (szerk.) 2004. *Mongol ulsiin tüüx. IV* (Mongólia története IV.). Ulaanbaatar.

- Perdue, Peter. C. 2005. *China Marches West. The Qing Conquest of Central Eurasia*. Cambridge – London: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Šastina, N. P. 1957. *Russko-mongol'skie posolskie otnošenija XVII. veka*. Moskva: Izdatel'stvo vostočnoj literatury.
- Serruys, H. 1975. „Sino-Mongolian Trade during the Ming.” *Journal of Asian History* 9.1: 8–37.
- Slesarčuk, G. I. (szerk.) 1996. *Russko-mongol'skie otnošenija 1654–1685*. Moskva: Izdatel'stvo vostočnoj literatury.
- Slesarčuk, G. I. – Gol'man, M. I. – Gataullina, L. M. (szerk.) 1959. *Russko-mongol'skije otnošenija 1607–1636*. Moskva: Izdatel'stvo vostočnoj literatury.
- Szili Sándor 2005. *Szibéria birtokbavételének koncepciói az orosz és a szovjet történetírásban*. Budapest: Magyar Ruszisztikai Intézet.
- Terbiš, L. 2008. *Oiradiin burxanii šašinii towč tüüx* (Az ojrát buddhizmus rövid története). Ulaanbaatar.
- Vásáry István 1986. *Az Arany Horda*. Budapest: Kossuth Könyvkiadó.
- Vásáry István 2003. *A régi Belső-Ázsia története*. Budapest: Balassi Kiadó.
- Zlatkin, I. Ja. 1983. *Istorija Džungarskogo hanstva*. Moskva: Nauka.

Recenziók

Nagy Mariann

Főszerkesztők: Hamar Imre, Qi Baihua, Jiang Wenyan. Szerzők: Qi Baihua, Jiang Wenyan, Wang Juan, Liu Yuan, Ji Ping, Li Linping, Niu Zhinan, Bartos Huba, Salát Gergely, Pap Melinda: *Kínai nyelvkönyv magyaroknak* 《匈牙利汉语课本》 – Harmadik kötet + CD-ROM. Budapest: ELTE Konfuciusz Intézet. ISBN: 9789630814720

A tankönyv egy kínaiul tanuló magyar középiskolásoknak szánt, négykötetesre tervezett tankönyvsorozat harmadik része. A *Kínai nyelvkönyv magyaroknak* című tankönyvcsalád hiánypótló szerepet tölt be a magyarországi kínai nyelvoktatásban, hiszen az utóbbi évtizedekben nem készült más olyan kínai tankönyv, amely kifejezetten a magyar anyanyelvű nyelvtanulók igényeihez illeszkedik, és magyar nyelven magyarázza el a kínai nyelv kiejtésbeli és nyelvtani sajátosságait.

A jelen tankönyv tematikáját tekintve a Kínai Népköztársaság hivatalos nyelvvizsgájának, a hatszintű Kínai Szintfelmérő Vizsgának (*Hanyu Shuiping Kaoshi* 汉语水平考试, HSK) harmadik szintjéhez igazodik. A tankönyvsorozat kötetei végig a HSK szintjeit követik, a szókincsanyag is a HSK követelményrendszerének megfelelően bővül kötetről kötetre. A harmadik kötet így a másodikhoz képest 300 új szóval gazdagítja a tanulók szókincsét, amelyeket a tankönyv tizenhat leckéjén át leckénként átlagosan 20 új szóra lebontva sajátíthatnak el. A HSK vizsga által meghatározott szókincsen felül a kötet tartalmazza még a mindennapi kínai nyelvhasználat olyan divatos kifejezéseit is, amelyekkel a nyelvtanulók gyakran találkozhatnak, továbbá magyar tulajdonneveket, melyekre társalgás során szükségük lehet. A tankönyv tehát valóban körültekintő módon összeállított szókincsanyagot kínál a tanulók számára.

A szóban forgó kötet összesen tizenhat leckéből áll, és nem csupán szókincseben, de a bemutatott nyelvtani szerkezetek és jelenségek vonatkozásában is a HSK 3 követelményeihez illeszkedik, mely a Közös Európai Referenciakeret (CEFR) A3 szintjével egyenértékű. A tankönyvsorozat leckéinek témaválasztásában is igyekszik a nyelvtanulók igényeinek megfelelni, hiszen a történetek a kínai nyelvtanulók által gyakran tapasztalt élethelyzeteket tárják az olvasó elé: hogyan ismerkednek a kínai

nyelvvél és kultúrával előbb Magyarországon, majd Kínában. A harmadik kötetben a leckeszövegek főszereplője, Dóri hazatér Pekingből, a jelen kötet tehát az ő és barátai életének mindennapjait kíséri végig.

A harmadik kötet szerkezeti felépítésében az előző kettőt követi. Minden lecke egy párbeszédű leckeszöveggel kezdődik, melyet egy, a párbeszéd témájához kapcsolódó rövid olvasmány követ. Az új szavak listáját a leckeszövegek után találjuk. A szöszedetben a szavak írásjeggyel és pinyin átírással leírt formái után megtaláljuk a szófaji besorolást, a magyar jelentést, indokolt esetben alkalmanként egy rövid magyarázatot, valamint néhány példát a használatukra. A szöszedet követő „Legfontosabb tudnivalók” szekció kiemeli azokat a leckeszövegben felbukkanó új szerkezeteket, kifejezéseket vagy egyéb nyelvtani elemeket, melyek további magyarázatra szorulnak. Ezután találjuk a gyakorló feladatokat, melyek jellegükben szintén jórészt a HSK vizsgafeladatainak mintáját követik. A gyakorlatok között egyaránt megtalálhatók az írásbeli, a szóbeli, az egyéni és a páros feladatok is. A nyelvtanulók a sokszínű gyakorlatsoron keresztül egyaránt könnyedén sajátíthatják el az egyes leckék új szókinésének és nyelvtani anyagának írásbeli és szóbeli használatát. A leckeifejezeteket egy „Kulturális ismeretek” című rész zárja, amely nagyban hozzájárul ahhoz, hogy a nyelvtanulók ne csupán a nyelvben mélyüljenek el, de egyúttal bepillantassanak a nyelvi környezetbe is, a hagyományos és modern kínai kultúra, társadalom, szokások, továbbá a magyar–kínai kapcsolatok témakörein keresztül.

A tankönyv szerzői, az ELTE Konfuciusz Intézet sokéves tapasztalattal rendelkező munkatársai egy olyan tankönyvcsaládot állítottak össze, amely a magyarországi középiskolai kínai nyelvtanítás tananyagául szolgálhat. A szerzők szándéka szerint minden egyes kötet egy tanév anyagát teszi ki, így a négy kötettel négyévnyi kínai nyelvtanítás tananyaga áll majd a magyar középiskolások rendelkezésére. Természetesen a tankönyvsorozat a középiskolásokon kívül bármely más magyar nyelvtanuló számára segítséget nyújthat a kínai nyelv elsajátításában, hiszen magyar nyelvű magyarázataival és instrukcióival, valamint a magyar anyanyelvű tanulók igényeire specializált felépítésével egyedülálló a hazai nyelvkönyvpiac.

Salát Gergely

Csoma Mózes: *Diszkózene a Kvangbok sugárúton. Észak-Korea a rendszerváltozások évében*. Budapest: L'Harmattan, 2014, 142 o. ISBN 9789632368962

Ha visszatekintünk az elmúlt évtizedekre, az utolsó olyan esztendőnek, amelyhez világrengető változások voltak köthetők, 1989-et tarthatjuk. A történelemnek – bár akkoriban úgy tűnt – végül mégsem lett vége, de a rendszerváltások évéhez hasonlóan sűrű időszaka azóta sem volt a világnak. 1989 elején még állt a berlini fal, hatalma csúcán volt Ceaușescu, Kína a reformok lázában égett, a kelet-közép-európai állampártok éltek és virultak; az év végére a fal és a román diktátor a múlté volt, Kínában a Tiananmen téri események után konzervatív fordulat következett be, a volt szovjet bábállamokban pedig demokratikus választásokat írtak ki. Maga a Szovjetunió a végnapjait élte. Az eurázsiai kommunista blokk egyetlen országa azonban nem változott: a Koreai Népi Demokratikus Köztársaság (KNDK). Az év ugyanakkor itt sem múlt el nyomtalanul: a XIII. Világifjúsági Találkozó (VIT) alkalmából épült túlméretezett épületek – alighanem a világ legfeleslegesebb beruházásai – ma is állnak, és a külvilág változásai vadonatúj környezetbe helyezték Kim Ir Szen államát. Ez utóbbinak súlyos következményei lettek.

A *Diszkózene a Kvangbok sugárúton* című könyv a fordulatos 1989-es évet tárgyalja észak-koreai szempontból. A KNDK az az ország, amelyről véleménye mindenkinek van, megalapozott ismeretei annál kevésbé, így mindig nagy öröm, ha hiteles információkat tartalmazó munka jelenik meg róla. Csoma Mózes, az ELTE BTK Koreai Tanszékének vezetője ezúttal is ilyen könyvvel állt elő. A szerző az új magyar koreanisztika egyik leghitelesebb és legtermékenyebb képviselője, 2008 óta – számtalan cikke, tanulmánya mellett – összesen hat könyve jelent meg Koreáról, ezek közül többet Dél-Koreában is kiadtak. Könyveit egyszerre jellemzi a komoly tudományos megalapozottság, illetve – ami tudósnál ritka – az olvasmányosság. Ez utóbbihoz persze a jól megválasztott témák is hozzájárulnak, s ebben a szerzőnek szerencséje van: a koreai történelem tálcán kínálja az izgalmasabbnál izgalmasabb eseményeket, amelyeknek pusztán száraz ismertetése is lebilincselő olvasmányt nyújt. Ilyen remek témát dolgoz fel a jelen kötet is.

A könyv átfogó képet ad Észak-Korea 1989-es belső és külső helyzetéről is, de elsősorban a magyar–koreai kapcsolatokra, illetve a VIT-re fókuszál. 1989-ben Magyarország felvette a diplomáciai kapcsolatot Phenjan ősellenségével, a Koreai

Köztársasággal, amit Észak-Korea árulásnak fogott fel, ennek következtében a magyar–észak-koreai kapcsolatok megromlottak. Ugyanakkor mégis részt vett magyar küldöttség a phenjani VIT-en, amely az utolsó alkalom volt, hogy a Kimek rezsimje valamelyest megnyílt a külvilág előtt. Valószínűleg ekkor szólt utoljára Madonna és Michael Jackson a Kvangbok sugárúton – az északi fővárosnak a találkozóra épített vadonatúj főútján. Magyar oldalról érdekesség, hogy az év koreai vonatkozású történéseiben három későbbi miniszterelnökünk is aktív szerepet játszott.

A témából adódóan, miközben a könyv végig igen tárgyyszerű, egészen bizarr eseményekről is szó esik benne. Ilyen a Phenjanba szökött dél-koreai diáklány esete, a Ro Te Vu dél-koreai elnök meggyilkolására Magyarországra érkezett terroristák elleni magyar titkosszolgálati akció, az ipari mennyiségű óracsempészetten kapott észak-koreai diplomata története vagy a phenjani pártlapokban megjelent Magyarország-gyalázó cikkek sora. Mindezek jól illeszkednek e különleges év eseményeinek sorába, amelyek összességében mégiscsak oda vezettek, hogy a KNDK elvesztette támogatóinak nagy részét, gazdasága gyors hanyatlásnak indult, s az 1990-es évek közepétől már súlyos éhínségek sújtották. Kim Ir Szen 1989-ben arról tájékoztatta a csehszlovák nagykövetet, hogy „a KNDK-ban nem történtek hibák, így nincsen mit kijavítani”, de ebben valószínűleg tévedett.

A szerző a legkülönbélebb forrásokat kutatta fel: a VIT-et megjárta vajárnak a megyei szövetkezeti lapban megjelent beszámolójától kezdve koreai szereplőkkel készített interjúkon át magyar résztvevők visszaemlékezéséig mindent felhasznál, amit forrás értékűnek tart, az évet végigkísérő diplomáciai csetepatékról pedig leginkább a levéltári források alapján számol be. A végeredmény egy rendkívül informatív, ugyanakkor – az abszurditáshoz vonzódók számára legalábbis – nagyon olvasmányos, sőt szórakoztató könyv. Ha valaki érdeklődik a félmúltunk iránt, s közben szeretne bepillantást nyerni Észak-Korea működésébe – amely valószínűleg nem változott sokat az elmúlt 25 évben –, annak valószínűleg a fő baja az lesz a könyvvel, hogy túl vékony. Erről a témáról egy ilyen jól megírt könyvet szívesen olvasnánk tovább.

Szilágyi Zsolt

Hogyan írjunk ma mongol történelmet?

(Recenzió: Dendew, L.: *Mongoliin towč tüüx* [Mongólia rövid története]. Ulaanbaatar: Monsudar 2012.)

Egy könyvismertető mindig jó alkalmat nyújt arra, hogy a vizsgált kötetet elhelyezzük az adott kulturális és tudományos környezetben, melyben megjelent. Ez természetesen a recenzens szinte kötelező feladata is, különösen egy olyan kötet vagy téma ismertetésekor, mely ritkán kap helyet a hazai publikációkban. Jelen mű bemutatása kapcsán mindenképpen érdemes néhány szót szólnunk arról, mi jellemző ma a mongol történetírásra általában, illetve milyen folyamatok jellemezték az elmúlt negyed században. Ugyanakkor természetesen nem lehet e rövid írás célja, hogy ezt a kérdést részleteiben feltárja, inkább csak arról szeretnék említést tenni, hogy mit tapasztalhat ma egy kutató, ha egy történész szemével vizsgálja a mongol főváros legnagyobb könyvesboltjának – az Ulánbátort megjárt mongolisták mindegyike számára jól ismert – Internomnak a mongol történelemre szakosodott polcait.

Jelen kötet – számos más társával együtt¹ – jó bizonyítéka annak a törekvésnek, amely a mongóliai rendszerváltás óta eltelt negyed században jellemezte a mongol történeti kutatás egyik jelentős vonulatát. Mint köztudott, Mongólia 1921-ben a bolsevik forradalom után fokozatosan egyre szorosabb kapcsolatba került a Szovjetunióval. Magyarországon nem kell bemutatni, hogy ez a szövetséges kapcsolat milyen ideológiai változásokat eredményezett az ország életében. Azt azonban meg kell jegyeznünk, hogy az 1990–92-es rendszerváltásig Mongólia északi szomszédjának befolyása jóval erősebb volt ahhoz képest, amit az előző generációk itthon tapasztaltak. Evidencia, hogy a politikai változások után a mongol történetírásban is elementáris erővel jelent meg annak a vágya, hogy az előző rendszerben elhallgatott anyagokat hozzáférhetővé tegyék, és az ideológiai alapú történethamisítást leleplezzék. Ennek a mindmáig tartó folyamatnak köszönhető, hogy – újra – megjelent az itt tárgyalt kötet, melyhez hasonló alapvető kiadványok is napvilágot láttak a korábbi években, gyakran nem is egy alkalommal.²

¹ A teljesség igénye nélkül elég talán megemlíteni Magsarĵaw (1994) könyvét, vagy a közelmúltban megjelent, a 13. dalai láma mongóliai tartózkodásával kapcsolatos kötetet (Čuluun – Bulag 2013), továbbá a Mongol Nemzeti Levéltár kutatóinak publikációit (Batsaixan 2010; Gerelbadrax – Delgermaa – Ĵawandulam 2003–2005). Írásomban a halha-mongol szavak közlésére a tudományos átírást használom, a magánhangzók hosszúságát a halha szavaknál kétfőzőessel jelzem.

² Magsarĵaw 1994, 2010.

Ugyanakkor hadd utaljak egy másik vonulatra is, ami inkább csak benyomásként alakult ki jelen sorok írójában a mai mongol történeti munkák forgatása, illetve történész kollégákkal történt beszélgetések alapján. Itt ismét csak emlékeztetnünk kell arra, hogy hazánkban sem ismeretlen az a rendszerváltás utáni identitásválság, amely a poszt-szovjet államokhoz hasonlóan Mongólia társadalmát is jellemezte az elmúlt évtizedekben. Az ennek következtében kialakuló kihívásokra is hasonló válaszok születtek ott, mint hazánkban. Ennek egyik fontos vonulata a hagyományok – így a történeti hagyomány – megerősítése, újrafogalmazása, a mongol őstörténetnek, a dicső múlt fontosságának – gyakran sajnos a nacionalizmus érvrendszerét is erősítő – hangsúlyozása. Ebben az érvrendszerben természetesen alapvetően hangsúlyos szerepet kapott a korai nomádok története, a mongolok őstörténetének minél korábbi korszakokba való „visszatolása”, vagy akár a nagy mongol birodalom, de sajátos színezetben tűnik, tűnhet fel a 20. század második évtizedének, a teokratikus mongol állam fennállásának időszaka is. A nemzeti büszkeségtől fűtött történettudományban az első két korszak fontosságát talán nem kell magyarázni, míg a harmadikról annyit mindenképp érdemes megemlíteni, hogy a történeti narratívában fokozatosan jelent meg egy olyan vonal, melyben a teokratikus állam uralkodóját, a 8. *bogdo gegent* az utolsó független mongol kánként kezdték emlegetni.³ Ezek a munkák immár elvezetnek bennünket jelen kötetünk korszakához, illetve témájához is.

Sajnos nem tagadhatjuk, hogy ez a történelemfelfogás sem vált minden kétséget kizáróan előnyére a mongol történetírásnak. Az utóbbi évtizedben számos olyan munka született, melyre nem a történészi távolságtartás vagy a tudományos elfogulatlanság volt a jellemző. Jó példa erre, hogy nagyjából az elmúlt évtizedben fokozatosan megerősödött egy olyan – immár az állami kommunikáció szintjére emelkedett – narratíva is, miszerint, ami az évszázadok során a mai Mongólia területén történt, az nem a „mongol területek története”, hanem Mongólia, a mongol vidék története. Ettől a szemlélettől már csak egy kis ugrás volt, hogy a mai Mongólia területén, a kínai források szerint i. e. 318-ban megjelent *xiongnuk* története elválaszthatatlan Mongólia történetéről. Nem azt mondják, hogy a *xiongnuk* mongolok voltak, de ha valaki nem ügyel, a kijelentést akár így is értelmezheti, hiszen gyakran egyéb érvekkel is találkozhatunk, amelyek ezt a félreértést erősítik. A legkorábban a mai mongol területeken leírt nomád nép hatalmas birodalma törzsszövetség volt – ennek minden sokszínűségével. Az őket az i. sz. 2. században

³ Batsaixan 2008. Angol kiadása Batsaixan 2009.

váltó nomádokkal – a szienpikkel (*xianbei*) – kapcsolatban nem zárható ki, hogy egy nagyon korai, ómongol nyelvet beszéltek,⁴ azt viszont biztosan tudjuk, hogy a korábbi *xiongnu* törzsszövetség tagjai voltak. Ebből egyes értelmezések szerint az következik, hogy bizonyítható, a *xiongnu* törzsszövetségben voltak mongolul beszélő népek, és mivel nem tudjuk, hogy a birodalom alapítói milyen nyelvet beszéltek, nem zárható ki a mongol kapcsolat. Innen már csak egy lépés, hogy a mai mongol hagyományban a mongol történelmet a felületes szemlélők összemossák a nomádok, így a korai nomádok történetével is.⁵

Természetesen ehhez hasonlóan jellemző a történeti hűségnek, a kötelező történeti elfogulatlanságnak nem mindig megfelelő munkák megjelenése Dzsingisszel és korszakával kapcsolatban is, de sajátos módon az időben hozzánk sokkal közelebb álló teokratikus mongol állam időszakát illetően is. Előbbit természetesen a nagy mongol birodalom dicső múltjával kapcsolatos elfogultság okozhatja, utóbbi megítélésében pedig a buddhizmus utóbbi két évtizedben megfigyelhető felvirágzása és az ezzel kapcsolatos vallási elfogultság homályosíthatja el a képet.

Ezt a kis kitérőt csak azon körülmények és hangulat szemléltetésére szántam, amely ma az új utakat kereső és önmagát hitelesen megfogalmazni kívánó mongol történetírást körülveszi. Bár az itt tárgyalt kötet csak a 20. század elejének mongol történelméig vezet vissza bennünket, e korszak megítélése sem mentes a fent említett tényezőktől. Sőt, mivel a 20. század történetének vizsgálatakor még az időbeni távlat is sokkal szűkebb, ha lehet, az említett hibák itt még hatványozottabban jelen lehet(né)nek. Addig, amíg a vitás kérdéseket nem lehet indulatoktól, nacionalista felhangoktól mentesen, tudományos igényességgel vizsgálni, illetve átgondolni, addig a mongol történeti munkák egy meglehetősen szűk térben kénytelenek mozogni.

Az itt vázolt problémák feloldásához tett első lépés, hogy megpróbálunk minél hitelesebb eredeti forrásokat vagy kortárs munkákat közreadni, ezzel segítve a tájékozódást. E törekvésnek az eredménye a forráskiadványok megjelenése is, melyek közül egy a most tárgyalt munka.

⁴ Vásáry 2003: 46.

⁵ Ezért lehet, hogy az utóbbi évek nagy állami, kulturális rendezvényein rendszeresen megjelenik az első nomádokra való hivatkozás. A 2011-ben, a teokratikus állam kikiáltásának 100. évfordulójának évében rendezett nagy nemzetközi mongolisztikai konferencián – ami elvileg a tudományosság egyik legfontosabb mongóliai fóruma – a megnyitón a nomád államiság létrejöttének 2220. évfordulóját is ünnepelte a majd félszáz tudós. Ez is egy lépés volt a nomád hagyományok, a korai nomád államok és a mongolok kapcsolatának hangsúlyozása felé.

Jelentőségét mi sem bizonyítja jobban, mint az a tény, hogy nem ez az első alkalom, amikor eredeti megjelenése után napvilágot lát. Sajátos – és a rendszerváltás előtti mongol korszakot jól illusztráló – tény, hogy Dendew munkája faksimile kiadásban nem hazájában, hanem Bloomingtonban látott napvilágot 1977-ben.⁶ Az eredeti kiadás 1934-ben jelent meg, 13 évvel az egészen 1990-ig egyeduralkodó Mongol Népi Forradalmi Párt alapítása, és egy évtizeddel a Mongol Népköztársaság kikiáltása után. Egy igen fontos történelmi korszakban, nyilvánvalóan egy történelmi összegzésnek szánt öt könyvet magába foglaló sorozat negyedik tagjaként publikálták. Az első három kötetet A. Amar jegyezte, és a forradalom előtti mongol történelemről szólt, a negyedik rész volt Dendew itt tárgyalt munkája.

A sorozat ötödik része sem érdektelen. X. Čoibalsan, a későbbi diktátor és két másik szerzőtársa – D. Losol és G. Demid, akik előbb harcostársak voltak, majd a hatalmi harc áldozatai lettek – írta meg a forradalom történetét. Ezt a kötetet hamarosan bezúzták – 1979-ben titokban kiadott példányait csak a kiváltságos párttagok olvashatták –, és a benne foglaltakat később Čoibalsan immár egyedül, politikai hatalma és érdekei által elhomályosított emlékezettel írta újra.⁷

Dendew munkáját az teszi igazán érdekessé, hogy nemcsak szemtanúja, kortársa volt az általa leírt eseményeknek, de az autonómia korában és az azt követő időszakban komoly kormányzati szerepet is játszott. Dendew maga már 1911-ben a független mongol kormány belügyminisztériumában mint mandzsu fordító kapott állást, hivatali karrierje a forradalmi kormány igazságügyi miniszteri pozíciójáig repítette. Az államélet mellett azonban a tudományos életben is fontos szerepet játszott: 1932 és 1941 között a jelenlegi Mongol Tudományos Akadémia elődjének számító Tudományos Társaság elnöke is volt. Így joggal bízhatunk abban, hogy tollát kevésbé a politikai meggyőződés, sokkal inkább a tudományos alaposág vezette.

Jelen sorok írója sokat forgatta Dendew kötetét, hiszen 2005-ben megvédett doktori disszertációjának egyik fontos forrása volt.⁸ A könyvről mindenképp elmondható, hogy tudományos szempontból 80 évvel első megjelenése után is igen érdekes olvasmány. Pontos korrajzot ad nemcsak a teokratikus időről, de jól érzékelteti, milyen politikai, társadalmi helyzetben volt Külső-Mongólia

⁶ Hangin 1977.

⁷ E kötet kivonatolt fordítását adta közre magyarul Balogh Péter eddig nem publikált doktori értekezésében.

⁸ Szilágyi 2004.

a mandzsu hódoltság időszakának végén, milyen folyamatok indultak el a Qing birodalom bukása után,⁹ hogyan épült fel az új önálló mongol kormány¹⁰ – mely a modern mongol államiság alapjának tekinthető –, illetve hogyan próbálták a mongolok elfogadtatni egyoldalúan kikiáltott függetlenségüket.¹¹ A buddhista egyház és az egyházfő szerepét nemcsak az autonómia kikiáltásához vezető politikai folyamatokban tárgyalja pontosan, de jól érzékelteti annak társadalmi szerepét is. Dendew külön fejezetet szán – a könyv egészéhez képest jelentős terjedelemben – azon események bemutatására, melyek végül az autonómia feladásához vezettek.¹²

Dendew nagyon jól tájékozott az ország függetlenségének elismertetését célzó nemzetközi tárgyalások vonatkozásában, és számos olyan dokumentumot közöl – sajnos nem mindig a mai kor követelményeinek megfelelő forrásmegjelöléssel –, amelyeket más kötetekben nem lehet elérni. Ugyanakkor ki kell emelni, hogy a szerző tudományos elkötelezettsége nem kérdőjelezhető meg. Munkája elkészítésekor tíz olyan forrást használt, melyek a későbbi időszak kutatói számára nagyon nehezen elérhetőek voltak – köztük az itt már idézett Magsarĵaw-kötetet –, és mindegyiküket pontosan hivatkozva is, ahogyan ez egy szakszerű történeti munkától elvárható. Dendew éppúgy tárgyalja a függetlenség kikiáltására és megszilárdítására tett törekvésekhez köthető események történetét, mint az összeomlást és a részleges autonómia bevezetését, vagy a kínai csapatok ismételt bevonulását, illetve befolyásuk újbóli kialakulását. A könyvet Ungern dicstelen mongóliai jelenlétének áttekintésével zárja. Röviden tárgyalja a báró nevével fémjelzett időszakot, mely az autonómia rövid – alapvetően névleges – visszaállítását hozta és közvetlen előzménye volt az 1921-es mongol forradalomnak.¹³

A kötet azonban, amely kapcsán ez a rövid ismertető megjelenik, több, mint az eredeti egyszerű faksimile kiadása, jóval tovább megy annál, amit Hangin 1977-ben elvégzett. S. Čuluun, a jelen kiadvány szerkesztője és közreadója a Mongol Tudományos Akadémia Történettudományi Intézetének igazgatója, ilyen módon maga is a jelenkori mongol történetírás egyik meghatározó személye, formálója. Nem véletlen, hogy korábban megjelent forrásértékű munkák újbóli kiadását tűzte ki célul. Ebben a nemrég napvilágot látott kiadványban azonban gyakorlatilag két kötetet adott ki egyszerre.

⁹ Dendew 2012: 137–153.

¹⁰ Dendew 2012: 156–158.

¹¹ Dendew 2012: 190–217.

¹² Dendew 2012: 218–243.

¹³ Dendew 2012: 244–251.

Az eredetileg klasszikus mongol írással megjelent könyvet nemcsak átírta a ma Mongóliában használt cirill írásra és modern mongol nyelvre, de igen bőséges bevezetővel is ellátta. Čuluun nem elégedett meg azzal, hogy csupán Dendew életrajzát ismertesse. Az eredeti művet egy olyan bevezetővel látta el, amely az utóbbi évek egyik legrészletesebb tanulmánya a huszadik század első felének egyik igen fontos politikai és tudományos szereplőjéről. Az igen részletes jegyzetapparátussal ellátott, láthatóan nagyon alapos levéltári munkára támaszkodó bevezető külön alfejezetben tárgyalja Dendew politikai pályáját,¹⁴ a mongol tudományosságban betöltött szerepét¹⁵ és az eredeti kötet megszületésének körülményeit.¹⁶ Közreadja Dendew munkáinak bibliográfiáját,¹⁷ és számos fotóval is illusztrálja a könyvet, ezzel még informatívabbá téve azt, ezáltal közelebb hozva az olvasóhoz az adott korszakot. Čuluun az eredeti szerzőre vonatkozó több visszaemlékezést is közöl, és részletesen bemutatja a bevezetőben feltűnő fontosabb személyeket is. Magát az eredeti munkát is bőséges magyarázattal látta el, így nemcsak a bevezetőben említett személyekről, de az eredeti munkában szereplőkről is pontos képet kapunk, ami az alapművet is jóval informatívabbá, könnyebben érthetővé teszi. Így tehát a bevezető jóval több, mind Dendew személyének bemutatása, hiszen szinte teljes korrajzot ad a század első évtizedeire vonatkozóan.

A könyv az utóbbi években a korszakkal kapcsolatban megjelent egyik legalaposabb publikáció. Vállalt feladatát teljesíti, hiszen a mongol emberek számára jóval könnyebben olvasható formában és rendkívül informatívan adja közre a 20. századi mongol történetírás egyik legfontosabb kötetét. Esetleges angol nyelvű megjelenése a nemzetközi történeti kutatás számára is fontos lépés lenne.

¹⁴ Dendew 2012: 22–30.

¹⁵ Dendew 2012: 31–76.

¹⁶ Dendew 2012: 76–82.

¹⁷ Dendew 2012: 97–104.

Hivatkozott szakirodalom

- Balogh Péter 2004. *A huszadik századi mongol történelem egy igaz forrása.* (Doktori értekezés. Budapest: ELTE)
- Balsaixan, O. 2009. *Bogdo Jebtsundamba Khutugtu, the Last King of Mongolia.* Ulaanbaatar.
- Batsaixan, O. 2008. *Mongoliin süülčiin ejen xaan VIII bogd jawjandamba* [Mongólia utolsó kánja, a 8. dzsebcundampa]. Ulaanbaatar.
- Batsaixan, O. (szerk.) 2010. *Mongoliin tүүxiin ex surwalj (1911–1921)* [A mongol történelem forrásai 1911–1921]. Ulaanbaatar: Mongol Ulsiin Šinjlex Uxaanii Akademi, Olon Uls Sudlaliin Xüreelen.
- Čuluun, Sampildondov – Bulag, Uradyn E. (eds.) 2013. *The Thirteenth Dalai Lama on the Run (1904–6).* *Archival Documents from Mongolia.* Leiden: Brill.
- Dendew, L. 2012. *Mongoliin towč tүүx* [Mongólia rövid története]. Ed. and transcrip. by Čuluun, S. Ulaanbaatar: Monsudar.
- Gerelbadrax, Ĵ. – Delgermaa, Ü. – Ĵawjandulam, E. (szerk.) 2003. *Mongol Ulsiin Deed Dood Xural. Barimt bičgiin emxtgel. I. (1914–1916)* [A Mongol Parlament Alsó- és Felső házának dokumentumai I]. Ulaanbaatar: Mongol Ulsiin Undesnii Töv Arxiw.
- Gerelbadrax, Ĵ. – Delgermaa, Ü. – Ĵawjandulam, E. (szerk.) 2005. *Mongol Ulsiin Deed Dood Xural. Barimt bičgiin emxtgel. II. (1917–1918)* [A Mongol Parlament Alsó- és Felső házának dokumentumai]. Ulaanbaatar: Mongol Ulsiin Undesnii Töv Arxiw.
- Gerelbadrax, Ĵ. – Delgermaa, Ü. – Ĵawjandulam, E. (szerk.) 2003. *Mongol Ulsiin Deed Dood Xural. Barimt bičgiin emxtgel. III. (1919)* [A Mongol Parlament Alsó- és Felső házának dokumentumai III]. Ulaanbaatar: Mongol Ulsiin Undesnii Töv Arxiw.
- Dindub, L. 1977. *A Brief History of Mongolia in the Autonomous Period. Mongolian Text With an Introduction & Index in English by John G. Hangin.* Bloomington: Indiana University.

Magsarĵaw, N. 1994. *Mongol ulsiin šine tiiix*. [Mongólia új története]. Ulaanbaatar: Mongol Ulsiin Šinjlen Uxaanii Akademiin Tüüxen Xüreelen – Mongol Ulsiin Jasgiin Gajar Arxiw.

Magsarĵaw, N. 2010. *Mongol ulsiin šine tiiix*. [Mongólia új története]. [Batsaixan, O. (szerk.)] Ulaanbaatar: Mongol Ulsiin Šinjlen Uxaanii Akademiin Tüüxen Xüreelen – Monsudar.

Szilágyi Zsolt 2005. *A modern mongol állam kezdete*. Doktori értekezés. Budapest: ELTE. (kézirat)

Vásáry István 2003. *A régi Belső-Ázsiai története*. Budapest: Balassi Kiadó.

KRÓNIKA

Michael Conway előadásai

2014. március 10–18. között Michael Conway (Otani Egyetem, Kyoto) tartott előadásokat a japán buddhista iskolák tanításairól „An Outline of the Teachings of the Major Schools of Japanese Buddhism” címmel. Az előadássorozat a Kamakura-korszak kiemelkedő tudós szerzetesének, Gyōnennek (1240–1321) vallástörténeti értekezésére támaszkodva mutatta be a japán buddhizmus legjelentősebb iskoláinak (Tendai, Sington, Tiszta föld, Valódi Tiszta föld, Nicsiren) alapvető tanításait.

Külföldi előadók a kínai tanszéken

2014. áprilisában és májusában folytatódott az az előadássorozat, amelyet a Kínai Tanszék szervezett a 2013/2014-es tanévben. A tavaszi félévében három külföldi előadó tartott négy-négy előadást.

Antje Richter (University of Colorado, Boulder): “Genre Awareness in Recent Research about the Six Dynasties.” (április 9–10)

Olivier Venture (EPHE, Sorbonne): “Recent developments in Shang and Western Zhou studies.” (május 7–8.)

Angela Schottenhammer (University of Salzburg): “The Song Dynasty (960–1279) – A Revolutionary Era Turn.” (május 13–14.)

A Koreai Tanszék rendezvénye a magyar–dél-koreai diplomáciai kapcsolatfelvétel 25. évfordulójának tiszteletére

2014. április 10-én nagy sikerrel zajlott le a Koreai Nap az ELTE Bölcsészkarán. A BTK Koreai Tanszéke által szervezett esemény méltó emléket állított a 25 évvel ezelőtti magyar–dél-koreai diplomáciai kapcsolatfelvételnek. Mint ismeretes, 1989-ben az egykori szocialista országok közül elsőként Magyarország vette fel a diplomáciai kapcsolatot a Koreai Köztársasággal, ami alapjaiban rengette meg a hidegháborús szövetségi rendszert.

A Távol-keleti Intézet Koreai Tanszéke által szervezett eseményt Őex. Nam Gwan-pyo, a Koreai Köztársaság budapesti nagykövete nyitotta meg, és méltatta a Koreai Tanszék erőfeszítéseit a két ország közti kulturális és tudományos kapcsolatok elmélyítése érdekében. Köszöntőjében Prof. Pál Ferenc, a BTK nemzetközi ügyekért felelős dékánhelyettese kifejtette, hogy az ELTE Bölcsészettudományi Kara hagyományosan nagy figyelmet fordít az idegen nyelvek és kulturák tanulmányozására, nem véletlen tehát, hogy hazánkban elsőként a ELTE kereteiben nyílt lehetőség koreai szakos alapképzés, majd mesterképzés beindítására. Ezt követően került sor Csányi Sándor úr, az első szülői magyar kereskedelmi képviselő vezetőjének előadására, amelyben elmesélte, hogy a nyolcvanas évek második felében milyen nehézségekkel kellett szembenéznie a dél-koreai kapcsolatok építése során. A délelőtti szekció másik előadását Dr. Torzsa István diplomata, Magyarország későbbi szülői nagykövete tartotta, aki számos érdekes részletet osztott meg a hallgatósággal a 25 évvel ezelőtti diplomáciai kapcsolatfelvétel kulisszatitkairól. A Koreai Napon többek között részt vett Csepregi Éva énekesnő is, aki a nyolcvanas években komoly népszerűségnek örvendett Dél-Koreában. Az énekesnő koreai nyelven egy részletet is előadott a korszak egyik nagy slágeréből.

Doktoranduszok konferenciája

2014. május 6-án rendezte meg a Távol-Keleti Intézet doktoranduszai éves konferenciáját (Múzeum krt. 4/B 172-es terem). A konferencián a következő előadások hangoztak el:

HAMAR IMRE: Bevezető

KÁPOLNÁS OLIVÉR (Mongolisztika Doktori Program): Mongol kéziratföredék Tunhuangból

VÖRÖS ERIKA (Sinológia Doktori Program): A „barlang-mennyek” (*dongtian*) jelentősége a taoista Shangqing szekta kozmológiájában

TAKÓ FERENC (Japán Filológiai Doktori Program): Reflexiók reflexiója, avagy az értelmezés köre Önértelmezés Japánban nyugati alapokon Marujama Maszao művei alapján

HELFENBEIN KATALIN (Japán Filológiai Doktori Program): A Dōgen-kutatás egyes szegmenseiről

- STRAUSZ JANKA (Japán Filológiai Doktori Program): Határ és elhatárolódás a japán falusi társadalmak hagyományaiban
- NAGY MARIANN (Sinológia Doktori Program): Az „enyém” és a „miénk” – egyén és közösség Yu Hua „Élni” c. regényében
- HALÁSZ ÁDÁM (Mongolisztika Doktori Program): *Xuuč yaria* – A mongol népköltészet egy speciális műfaja
- SÁGI ATTILA (Japán Filológiai Doktori Program): A klasszikus japán nyelvi *aszobaszu* segédige megjelenése a kiotói és az oszakai nyelvjárásban
- KISS MÓNKA (Japán Filológiai Doktori Program): Fugen Enmei Boszacu a japán buddhista forrásokban

Buddhista konferencia

2014. május 13-án az ELTE BTK Kari Tanácsstermében került sor a Távols-keleti Intézet Buddhizmus-kutatás Központja által szervezett konferenciára, amely „A Buddha szavainak értelmezése” címet viselte és a buddhizmus legkülönbözőbb irányzatainak kutatóit sorakoztatta fel. A konferencián a következő előadások hangoztak el:

I. szekció, elnök: HAMAR IMRE

- WOJTILLA GYULA (SZTE): *Dhammapada* 153–154. Lehetséges interpretációk
- TÓTH ERZSÉBET (ELTE): Śakyamuni Buddha kinyilatkoztatásainak jelentősége a tibeti „fokozatos út” (tib.: *lam-rim*) tanításban
- PORCIÓ TIBOR (SZTE): A Törvény betűje és szelleme. Széljegyzetek a *Buddhizmus* (2013) című könyv margójára
- PAP MELINDA (ELTE): A mahāyāna *Mahāparinirvāṇa-sūtra* „arany penge” hasonlatának tiantai értelmezése – *A gyémánt penge* című értekezés címének eredete és jelentésrétegei
- RUZSA FERENC (ELTE): A Buddha szavainak értelmezése – De hogyan is kell csinálni?

II. szekció, elnök: WOJTILLA GYULA

HAMAR IMRE (ELTE): *Az Avatamszaka szútra* kínai kommentárjai

BIRTALAN ÁGNES (ELTE): „*Burxanii jarlig*” – A Buddha szavai a mongol rituális szövegekben és a folklórban

KÖRTVÉLYESITIBOR (ELTE/TKBF): Bráhmin buddhisták, buddhista bráhminok

KELÉNYI BÉLA (Hopp Ferenc Múzeum): A Buddha szavai és Jézus cselekedetei.

A tibeti buddhista és a tibeti keresztény Életkerék

SZEGEDI MÓNIKA (ELTE): *Az értelmezés módszerei a filozófiai kommentárokból*

III. szekció, elnök: BIRTALAN ÁGNES

GELLE ZSÓKA (Universität Wien): *Gter ma* a hanyatlás koráról – Szerzőség és hitelesség kérdése egy 14. századi tibeti szöveg kapcsán

HELFENBEIN KATALIN (ELTE): Dögen és a *Mahāparinirvāṇa-sūtra*

PÉTER ALEXA (ELTE): A Buddha intelmeinek verses gyűjteménye – Tsongkhapa: *A fokozatos út részletes kifejtése* című művében

TONGORI PÉTER (Universität Hamburg): A köztes lét teóriája az indiai buddhizmusban

HIDAS GERGELY (ELTE): Néhány további megjegyzés a buddhizmus indiai forrásairól

Konferencia a magyar–kínai diplomáciai kapcsolatok évfordulója alkalmából

2014. október 9-én „MK’65 Konferencia a magyar–kínai diplomáciai kapcsolatfelvétel 65. évfordulójára” címmel rendezett konferenciát az ELTE Konfuciusz Intézet.

I. 65 ÉV – A MAGYAR–KÍNAI KAPCSOLATOK TÖRTÉNETE

KUSAI SÁNDOR: A két ország nemzetközi környezetének, helyzetének hatása a magyar–kínai kapcsolatok fejlődésére az elmúlt 65 év során

JÓZSA SÁNDOR: Magyarként az 1950-es évek Kínájában

RÁCZ LAJOS: A katonadiplomácia mint a magyar–kínai kapcsolatok elmúlt 65 évének szerves része

II. KELETI NYITÁS – AKTUALITÁSOK A KÍNAI–MAGYAR KAPCSOLATOKBAN

SZUNOMÁR ÁGNES: Kínai befektetések Magyarországon, regionális kitekintéssel

BÁNHIDI FERENC: A kínai-magyar gazdasági kapcsolatok sikertörténete: a távközlés

JUHÁSZ OTTÓ: Tradíció és modernizáció Kínában

III. KULTÚRÁK HÍDJÁN – A MAGYAR–KÍNAI KULTURÁLIS KAPCSOLATOK

HAMAR IMRE: Konfuciusz Intézetek a magyar–kínai kapcsolatokban

CSIBRA ZSUZSANNA: A magyar költészet műfordításai Kínában: Petőfi kínaiul

KOZJEK-GULYÁS ANETT: A magyarországi kínai nyelvtanítás hatvanöt éve

Mongolisztikai Kutatóközpont

Az ELTE Távol-keleti Intézetének Mongol és Belső-ázsiai Tanszékén 2014. októberében Mongolisztikai Kutatóközpont jött létre, melyet Caxiagiñ Elbegdorj, mongol államfő nyitott meg magyarországi hivatalos látogatásának keretében.

Mongólia az 1990-es rendszerváltást követően megújult, s nagy figyelmet fordít a mongol kultúra ápolására, kutatására és népszerűsítésére. Az elmúlt évek gazdasági fellendülése után a mongol állam a legelső közt a magyarországi kutatások támogatását tartotta fontosnak: a mongol államfő 15 000 euró pénzügyi támogatást, 10 000 euró értékű számítástechnikai felszerelést, továbbá számos könyvkiadványt adományozott a Kutatóközpontnak, melynek működéséhez az ELTE biztosít infrastruktúrát. Az államfő emellett a legmagasabb, Sarkcsillag érdemrendet adományozta Dr. Sárközi Alice-nak, Dr. Birtalan Ágnesnek és Dr. Szilágyi Zsolt-nak tudományos munkásságukért, kitüntette id. Avar Ákost és Bíró Józsefet a mongoloknak nyújtott támogatásukért, valamint Halász Ádám és Fahidi Csaba elnöki ösztöndíjat nyert el Mongóliába.

A Kutatóközpont szakmai megnyitójára november 12-én került sor Dr. B. Enxtüwšin, a Mongol Tudományos Akadémia elnöke, Dr. S. Čulün, a Történelmi Intézet vezetője és számos más mongol és hazai kutató tudományos workshopjának keretében.

A Birtalan Ágnes vezetése alatt működő Kutatóközpont álláshelyeit két fiatal kutató, Teleki Krisztina és Rákos Attila tölti be az első hat hónapban, melynek során hangsúlyt kap a nyugat-mongol ojrátok között végzett expedíciók (1991–2014), illetve a mongol buddhizmussal kapcsolatos gyűjtések (2005–2014) feldolgozása és online publikálása, egy nemzetközi workshop szervezése a mongol buddhizmus tárgykörében (2015. ápr. 16–17), illetve a külföldön élő mongol diaszpóra számára mongol nyelvi és kulturális online oktatási rendszer kidolgozása a budapesti Mongol Nagykövetséggel és a Magyarországi Mongolok Egyesületével együttműködve.

A Kutatóközpont megnyitása rendkívül kedvező visszhangra talált Mongóliában és a nemzetközi mongolisztikai műhelyekben. Magyarország 2015 tavaszán újra nyitja 2006-ban bezárt ulánbátori nagykövetségét, ami bizonyára kedvező hatással lesz majd a két ország közötti 65 éves diplomáciai kapcsolatokra.



1. Caxiagiñ Elbegdorj, mongol államfő és Birtalan Ágnes a Kutatóközpont megnyitóján



2. Csoportkép a mongol államfő látogatásakor



3. B. Enxtüwšín, a Mongol Tudományos Akadémia elnöke és T. Gandi nagykövet asszony a Kutatóközpont előtt

Workshop a Mongolisztikai Kutatóközpont megnyitása alkalmából

Az ELTE Mongol és Belső-ázsiai Tanszéke mellett működő, mongol állami támogatással létrejött Mongolisztikai Kutatóközpontot Caxiagīn Elbegdorj, a Mongol Köztársaság elnöke nyitotta meg 2014. október 18-án. A Központ szakmai megnyitására 2014. november 12-én került sor, amikor magyar és mongol kutatók tapasztalatot cseréltek, és megvitatták a jövőbeli együttműködés további lehetőségeit. Hamar Imre professzor köszöntőjében bemutatta a Tanszék és a Központ szakmai és adminisztratív közegét, a Távol-Keleti Intézetet. Ezt követően a mongol vendégek szólaltak fel. B. Enxtüwšin akadémikus ismertette a Mongol Tudományos Akadémia bölcsészettudományi tevékenységét, valamint a jelenlegi és tervezett nemzetközi együttműködési területeket, továbbá méltatta az ELTÉ-n eddig elért mongolisztikai eredményeket. A professzor a nomadizmus kutatásának szakértője, ami a Mongol és Belső-ázsiai Tanszék egyik fő, nemzetközileg elismert profilja. Dr. S. Čulūn a Mongol Tudományos Akadémia Történettudományi Intézetnek igazgatója, aki Enxtüwšin akadémikushoz hasonlóan már többször is járt a Tanszéken, a lehetséges történeti témájú közös projektekről nyilatkozott. Dr. Ja Cerendagwa a Mongol Tudományos Akadémia Régészettudományi intézetnek a munkatársa olyan interdiszciplináris projektekről beszélt, melyekbe több magyarországi intézmény is bevonható lenne. Birtalan Ágnes professzor bemutatta az ELTÉ-n már a 19. század óta folyó mongol nyelvi és mongolisztikai stúdiumokat, és részletesen ismertette az egykori és mai filológiai alapú terepkutatási projekteket (Ligeti Lajos, Kara György, Uray-Kózhalmi Katalin, Róna-Tas András kutatásai). Az újonnan alakult Központ két munkatársa (Dr. Teleki Krisztina és Rákos Attila), valamint az elnöki ösztöndíjasok (Halász Ádám és Fahidi Csaba) beszámoltak terveikről és a Központoz kapcsolódó kutatási projektekről, így a terepkutatások során gyűjtött nyelvi anyagok feldolgozásáról, valamint napjaink mongol buddhizmusának a kutatásáról. A workshopon jelenlevő nagykövetek – mongol részről Dr. T. Gandi, a magyar diplomáciai testület részéről pedig Kádár László és Jaczkovits Miklós – beszéltek a tudományos kutatói és oktatói tevékenység politikai gazdasági háttéréről. A jelenlevő mongolista és tibetista kutatók, mint Dr. Sárközi Alice, Bethlenfalvy Géza, Dr. Vinkovics Judit, Dr. Szilágyi Zsolt, Dr. Balogh Mátyás, Dr. Avar Ákos, professzor D. Badamdordzs, továbbá a PhD-hallgatók szintén hozzászóltak bemutatva a magyarországi mongolisztika sokszínűségét.

A workshop során a mongol és magyar kutatók kölcsönösen megajándékozták egymást a legújabb mongolisztikai kiadványaikkal.



1. kép: A workshop résztvevői a Bölcsészettudományi Kar Dékáni Kis Tanácstermében



2. Hamar Imre professzor köszöntője



3. A mongol delegáció tagjai: Dr. T. Gandi nagykövetség, B. Enxtüwšin akadémikus, Dr. S. Čulün történész, D. Ninj követségi munkatárs, Dr. Ja. Cerendagwa régész.



4. Kiadványcsere, mely értékes könyvekkel gazdagította a tanszéki gyűjteményt

Tom Tillemans előadása

A Távol-keleti Intézet Buddhizmus-kutatás Központja szervezésében 2014. november 27-én tartott előadást Tom Tillemans (Lausanne-i Egyetem) „Indian and Chan Buddhists on Meditation: What Has Thinking Got to Do with it?” címmel, melyben a tibeti Szamje kolostorban 792–794-ben lezajlott hitvita két főszereplőjének, az indiai irányzatot képviselő Kamalasíla és a kínai irányzatot képviselő szerzetes álláspontját elemezte. Tom Tillemans holland-kanadai buddhológus, indológus és tibetológus. 1992 óta a Lausanne-i Egyetem Keleti Nyelvek és Civilizációk Tanszékének professzora. Szanszkrit, kínai és filozófia szakon végzett Lausanne-ban és Genfben, majd buddhista tanulmányokból doktorált. Kutatási területe az indiai és tibeti buddhista logika és episztemológia, a madhjamaka filozófia, a tibeti irodalom, nyelvten és költészet.

Abstracts

Erika Nánai:

Birth of the Han dynasty: Xiang Yu's Basic Annals in *The Records of the Grand Historian*

The short period (206–202 BC) after the fall of the Qin dynasty was one of China's most anarchic periods, as if the Warring States events occurred again during a much shorter span of time. Xiang Yu 項羽 (232–202 BC) engaged Liu Bang 劉邦 (247–195 BC), the would-be founding emperor of the Han dynasty, in a long struggle for power, known as the Chu–Han contention (Chu Han zhanzheng 楚漢戰爭), which concluded with the eventual defeat of the former at the Battle of Gaixia 垓下. Xiang Yu committed suicide on the bank of the Wu 烏 River. This article first gives an overview of Sima Qian's *Shiji* 史記, then proceeds to offer a translation of its seventh chapter (*Xiang Yu benji* 項羽本紀). The translation is accompanied by a running commentary, which clarifies the historical background, and interprets the content in its historical context.

Mónika Kiss:

Problematic points in the iconography of Fugen Enmei Bosatsu

The Bodhisattva of Prolongation of Life, Fugen Enmei Bosatsu 普賢延命菩薩 (S. Vajrāmoghasamayāsattva) appears to be a popular deity in Japanese esoteric Buddhist schools, the Shingon 真言 and the Tendai 天台. There are some representations (mostly *kakemono* 掛物 and statues) surviving in Japanese temples and museums, even outside Japan. There seems to be several versions of the iconographical canon, all given in the *Fugen Enmei Dharani sutra* 普賢延命陀羅尼經, translated by Amoghavajra 不空 in the middle of the 8th century. In my study, I focus on the problems of the definition of a particular iconography, since in depicting Buddhist deities, artists usually followed one single canon. In the case of this bodhisattva, however, there is the problem of having two, or even three, slightly differing representational forms. During my research I had to abandon my

first idea that the difference between these iconographical forms derives from the different traditions of the Shingon and the Tendai schools. Furthermore, there are the problems of the number of arms, the elephant heads and the appearance of the *Shitennō* 四天王 in some of the images, and the question of what they symbolize. By carefully examining Heian 平安 and Kamakura 鎌倉 period texts written by Japanese Shingon and Tendai monks, as well as the *Fugen Enmei Dharani sutra* and the ritual books of these two schools, I outline the major problems that originate mostly in the confusion of texts, as well as the different explanations of the monks, and make an attempt to offer some clarification of these problems.

Katalin Helfenbein:

„When all dharmas are the Buddha Dharma” —

An interpretation of the first three lines of the *Genjōkōan* 現成公按

The *Genjōkōan* 現成公按, the first fascicle of the *Shōbōgenzō* 正法眼藏, is an outstanding writing in Dōgen’s 道元 (1200–1253) oeuvre. This fascicle abounds in special metaphors and ambiguous phrases; therefore, several components need to be clarified in terms of grammar and phrasing. This article focuses on the analysis of the first three lines, which contain structurally dominant and definitional statements concerning the main concepts of Buddhism; thus, by ascertaining these factors, we may have a clearer view of Dōgen’s thought. The first three lines of the *Genjōkōan* are analysed by comparing the commentaries on the *Shōbōgenzō* and the interpretations of Buddhologists, as well as independently discussing the expression of the Truth of Buddha and Dōgen by citing definitional statements from the current fascicle and some other writings that were written close in time to the *Genjōkōan*.

Erika Vörös:

Symbolism of the goddess Benzaiten in the 14th century *Keiran shūyōshū*

Benzaiten 弁財天 originated from the Indian riverine goddess Sarasvatī, patron of knowledge and eloquence, who arrived in Japan through Buddhism in the 7th or 8th century. The Japanese people merged her figure with indigenous serpent gods, and at the same time with Indian *nāgas* (serpents), both associated with water, fertility and abundance. This process not only turned the goddess into the patron of wealth and fortune, but also made her one of the important gods in Esoteric Buddhism, which assigned a special symbolic meaning to her. One of the texts that helps us to understand this symbolism is the *Keiran shūyōshū* 溪嵐拾葉集, written by the Tendai 天台 monk Kōshū 光宗 (1276–1350) in the 14th century. The text contains many references to Benzaiten as the embodiment of non-duality, a mediator between the sacred and mundane worlds, and also as a key figure in transforming potentially dangerous, wordly impulses. This practice can be traced back to one of the most important religious notions in medieval Japanese Buddhism, original enlightenment, which was sometimes symbolized by a snake.

Balázs Szabó:

Foreigners at the gates: Tokugawa Nariaki's letter to the shōgunal government in 1853

On July 8th, 1853, Commodore Matthew C. Perry leading a five-ship strong fleet landed at Edo Bay, handed over the Presidents's letter and urged Japan to establish diplomatic contacts with the United States, ending the country's long history of isolation. In this emergency, Abe Masahiro, chair of the *bakufu*'s highest council, asked Tokugawa Nariaki, head of the Mito-Tokugawa branch of the shōgunal family, to propose his opinion on the matter. Nariaki's letter introduces the views of *mitogaku*, a political-philosophical school flourishing in Mito. The opinion of this agile, restless lord influenced greatly the contemporary Japanese elite as well as the lower ranks of samurai.

Melinda Papp:

The changes of the institution of the Japanese family in light of the celebration practices in pre-war Japan (1868–1945)

This article deals with the changes of the institution of the Japanese family and of its lifestyle during the period that stretches from the Meiji Restoration to the end of the war. In this period, concepts such as ‘tradition’ and ‘modernity’ had been often discussed and reinterpreted by the epoch’s social commentators and critics. Within this perspective special attention will be paid to the celebrations of the Japanese family. Celebrations are an interesting subject of analysis because they represent a complex communication form which is distinguished by traditional and new, or modern elements. The traditional elements transmitted from the past provide authenticity to the celebration, while the new elements help the celebration adapt to the changed social circumstances. Data for this study is provided by a media research based on the print media of the period.

Janka Strausz:

The phenomenon of impurity at the village border and in the process of delimitation

The inner world of the village is an independent universe which faces the unknown and irregular world lying outside the village border. Anything that comes through time and space from this outer dimension should be regarded as an impure existence. The definition of impurity is closely related to the borderline, because it is a special, transcendent space in which the powers of the two realms, the holiness of the *kami* and the outer world’s impurity, are connected to each other. In order to purge the impurity or evil powers that could easily bring damage to the village, the inhabitants always had to perform rituals at the border. People who crossed the borderline and did not undergo the necessary purification or originally did not belong to the community at all, were avoided in fear and discriminated by the other members of the group. The reason behind the discrimination was not the impurity itself but the effect it might cause: in the worst case it could have destroyed the whole village.

Delgermaa Amina Jambajantsan:

Forms of human and animal sacrifices in medieval (13th – 15th centuries) Mongolian society

The purpose of this study is to identify different forms of human and animal sacrifices among the medieval (13th–15th centuries) Mongols. The study is to show the motives of these sacrifices, when and how they were held, as well as to assess the differences between the *žükeli* and *qoyilya* rites or religious worship ceremonies. I make use of contemporary written sources composed by Western, Persian, and Chinese travellers, as well as some later Mongolian sources (16th–17th centuries). The study first identifies the common terminology used for this kind of practises (e.g. *tayilya* and *takilya*), and this step is followed by the determination of their appropriate meaning in Buryat language, which has preserved the semantic differences of these words. An introduction to the *žükeli* rite follows, a rite that may have two different functions: either begging for help or to perform a burial. The *qoyilya*, on the other hand, was usually held at burials only and had rather practical purposes. The cultic sacrifices were offered to deities or sacred objects (like toa flag of Genghis khan) and were presented only on unique occasions.

Olivér Kápolnás:

The (Asian) Hun tradition in the Mongolian sources

The empires from the Altai to the Khingan mountains never referred to the dynasties that preceded them as their ancestors. Every empire started a new page in history. Every ruling house of these empires traced back their origin to a mythical ancestor, Chinggis khan and his descendants, and never mentioned the (Asian) Huns as their ancestors or as the source of their legitimacy. In the 13th century the Mongols considered that Chinggis' ancestor was a bluewolf born by the order of Heaven. From the 17th century on, Chinggis' origin, due to Buddhist influence, was traced back to the first Indian king. During the same century the main part of the Mongols submitted to the Manchus and started to read old Chinese works about the Asian Huns. They recognized that the Huns lived in the same place as the Mongols, thus they made connection between the Asian Huns and the Mongols, except for the elite, who, assuming different origins for the elite and the common people, traced

back their origin to India via Chinggis khan. The idea of Hun–Mongol connection appeared in Rasipuncug’s *Bolor Erike* (1775), but could not become widespread among the Mongols, because the Mongol elite was not interested in the origin of their subjects. Thus, the Asian Hun tradition can not be seen as an old heritage. Demonstrably based on Chinese sources, this idea appeared and flourished only in the 18th century.

Zsolt Szilágyi:

The first steps toward the Far East: the Russian–Mongolian contacts in the 17th century

Since the 13th century the Russian–Mongolian contacts have basically determined the political relationships of Inner Asia. At the time of the Mongolian conquest, this relationship was characterized by an manifest Mongolian dominance. In the middle of the 16th century, the Russian expansion toward the East created a new situation: Russians step by step eliminated the small succession states of the Golden Horde, and, by conquering the Siberian regions, they reached the Inner Asian territories populated by Mongolians. Here they found a rather desintegrated nomadic population led by different centers of power. First, the Russians contacted the Oirats and later on the khans of Khalkha Mongolian areas. At that time, the continuously rivaling Mongolian nobles often tried to act in the name of the entire Mongolian nation even though they did not possess the real power for that. This paper offers an overview of the variegated period of Russian–Mongolian relationship when the Russians got acquainted with the power relations on the Mongolian territories in Inner Asia. First, they considered the Mongols as tributaries and afterwards they treated them as rivals in their own aspiration for supremacy over the Inner Asian region.

摘要

诗风

汉代的诞生——史记中的项羽本纪

秦朝灭亡之后的一段时间，也就是公元前206-202年，是中国历史上最混乱的一段时期。项羽联合刘邦，成为汉代的准皇帝，经历了长期的权力斗争，也就是楚汉战争，也包括最后击败前者的垓下战役。项羽在乌江自刎。这篇文章首先概述了司马迁的史记，之后开始翻译第七章项羽本纪。翻译带有连续的注解，说明并解释了当时的历史背景。

基什·莫妮卡

普贤延命菩萨肖像研究质疑

普贤延命菩萨在日本的两个神秘的教派，真言和天台是受欢迎的神。一些代表性的物件比如掛物和雕塑都能见于日本的寺庙和博物馆，甚至日本以外。对于肖像的诠释有一些版本，全都在普贤延命陀罗尼经中给出，在8世纪中期由不空解译。在我的研究中，我关注于特殊肖像的定义问题，既然是描绘佛神，艺术家们通常只顺从一个单一的标准。然而对于这位菩萨来说，存在有两个或三个不同代表性形象的问题。在我的研究期间，我不得不放弃我的第一个想法，即认为这些肖像形式的不同是因为真言与天台教派传统的不同。甚至在一些图像中存在胳膊和象头数量、四天王相貌的问题，还有他们象征什么的问题。通过研究日本真言和天台的僧人在平安和镰仓时期的文本，我概述了源于对这些文本的困惑产生的主要问题，僧人不同的解释，并尝试对这些问题做出阐述。

赫尔费贝恩·卡塔林

“當所有法成爲佛法”——現成公按前三行釋義

现成公按，正法眼藏的第一册，是道元(1200 - 1253)毕生之作中的杰出作品。这一册富於特殊的比喻和隐晦的措辞，因此，一些部分需要根据语法和词匯来使其明朗化。这篇文章专注於前三行的分析，这三行从结构上主导和界定了佛教的主要概念，因此，通过这些因素，我们可以清晰地看出道元的思想。现成公按前三行的分析主要通过比较正法眼藏的注疏和佛学家的注释，也通过引证这一册和其他与现成公按时间上接近的作品中明确的语句，独立讨论了佛陀和道远對於真理的詮釋。

艾丽

14世纪溪嵐拾葉集上的象征 —— 辨財天

辨財天源于印度河神辨財天女，守护知识与雄辩，她在7、8世纪因佛教来到日本。日本人融合了她的形象和土著蛇神，同时也融合了印度蛇神，都与水、孕育和富足有关系。这一进程不仅使神转变为财富的守护者，也使她在密教中成为一个很重要的神。一部文本可以帮助我们理解这一象征义，就是溪嵐拾葉集，是在14世纪由天台的一个僧人光宗编写的。这一文本给出了很多参考，辨財天是不二的化身，是神界与俗界的传递者，也是传递潜在危险和冲击的关键人物。这一实践可追溯到中世纪日本佛教最重要的宗教教义之一本觉，有时用蛇作为象征符号。

萨布

外国人在国门：1853年德川齐昭给征夷大將軍的政府的一封信

1853年7月8日，船长马休·佩里率领五艘强大舰队抵达江户湾，转交总统信件并促使日本与美国建立外交关系，结束了这一国家历史上长期的孤立。在这一事件中，阿部正弘，幕府最高委员会主席，要求德川齐昭，征夷大將軍的的家族分支水戶德川的首腦，在这件事情上给出他的意见。齐

昭的信说明了水戸学的观点，这是活跃于水戸的政治哲学学校，也给出了这位机敏但已焦躁不安的主将的意见，他深受当代日本社会的中坚分子及低级武士的影响。

帕伯·麦琳姐

日本家庭结构的变化基于日本战前时期（1868-1945）的庆典活动

这篇文章主要谈及从明治维新开始到结束这段时间日本家庭结构和生活方式的变化。在这段期间，“传统”或是“现代”的观念经常被探讨，而且被这一时间点上的社会评论家重新释义。除此观点之外，还对日本家庭的庆典活动投入了特殊关注。庆典活动是一项非常有意思分析话题，因为这代表了一次由传统或现代元素组成的复杂的沟通形式。从过去透射出的传统元素是庆典活动的真实性，而新的元素则使庆典符合社会环境的变化。此次研究数据的提供是基于对这一结点的社会评论家的纸质媒体的研究得出的。

施特劳斯·扬卡

村庄边界的不纯净现象和界定过程

村庄的内在世界是一个独立的领域，面对着未知的不规则的存在于村庄边缘的世界。任何跨越时间和空间的事情一旦边缘化就会被看做是不纯净的存在。这种不纯洁性的定义与边缘化有密切的关系，因为它是特殊的超常的领域，在这里有两种范围的力量互相联系，一种是圣洁的神，一种是外围世界的不纯净性。为了净化这种不纯净性或这种邪恶的力量，这种力量很容易带来一些灾难结束这个村庄，所以村民们一直不得不在边境举行一些仪式。穿过边界线但没有通过必要的净化、或者一开始就不属于这一社区的人则避免了担心与害怕，而且与其他各组成员相区别。这种区别背后的原因不是非纯洁性本身，而是这种影响可能带来：最坏的可能性就是摧毁整个村庄。

德尔格玛·阿米娜

中世纪蒙古社会人与动物的祭祀形式

此研究的目的是为了澄清中世纪蒙古国人与动物不同的祭祀形式。此研究旨在说明这些祭祀的动机，什么时候、怎样进行，同时也在 *jükeli* 和 *qoyilya* 仪式及各种宗教敬拜仪式间的不同做出评价。有很多同时期的原始资料，包括西方人、波斯人和中国旅行者，也有一些蒙古的资料（16-17世纪）。这篇文章首先界定了用语某种实践的常见术语（例如 *tayilya* 和 *takilya*），随后用布里亚特语给断定出合适的意思，保有这些词在语义上的不同。随后介绍了 *jükeli* 仪式，这一仪式有两种作用：祈求帮助或者举行葬礼，另一方面，只在葬礼期间举行更具实际意义。这种祭祀只对神灵或者神圣的对象（比如成吉思汗的旗帜），而是只在特殊的场合。

卡波尔纳什·欧利韦尔

蒙古族保留下来的匈奴传统

从阿尔泰到兴安岭帝国从未提及他们之前的任何朝代作为他们的祖先。每个帝国在历史上都开启了新的一页。这些帝国的每个统治家族都源于他们神秘的祖先，成吉思汗和他的后代，也从未提及（亚）匈奴或是他们的祖先或是他们的正统。在13世纪，蒙古人认为成吉思汗的祖先是上帝按顺序降生的蓝狼。从17世纪开始，受佛教思想的影响，成吉思汗的祖先则追溯到印度的第一位国王。在同时期，主要一部分蒙古人顺从满族，开始读有关亚匈奴的古汉语作品。他们发现匈奴和蒙古人居住在同一个地方，因此建立了亚匈奴和蒙古人之间的联系，但排除一些中坚分子，他们假设精英和普通人有不同的起源，并且将他们的起源追溯到印度经由成吉思汗。匈蒙联系的观点出现在 *Rasipuncug* 的 *Bolor Erike* (1775)，但是得到蒙古人的普遍认可，因为蒙古中坚分子对他们的起源这个话题不敢兴趣。因此，亚匈传统不能被看做一个古老的遗产。基于汉字明确的记载，这种想法只在18世纪出现并活跃。

西拉吉·乔尔特

跨入远东第一步——17世纪俄蒙建交

从13世纪开始，俄蒙建交是由亚洲内陆的政治关系决定的。在蒙古战胜的时候，这一关系被表述为由蒙古主导。在16世纪中期，俄国向东扩张开启了新的局面：俄国一步步消灭继承制小国金帐汗国，随后征服西伯利亚地区，到达蒙古人居住的亚洲内陆。在这儿他们发现了不同权力中心的游牧人口。首先，俄国人接触瓦拉特之后接触了蒙古地区喀尔喀的可汗。那时，不断有蒙古贵族尝试冠以整个蒙古国的名义即使他们不具备真正的权力。这篇文章概述了那段复杂的俄蒙关系，当时俄国已熟悉了蒙古国在亚洲内陆的权力关系。首先，他们把蒙古国作为一个附庸国，之后把他们当做渴望称霸亚洲内陆的竞争对手。

E számunk szerzői

Jambajantsan Delgermaa Amina:
ELTE BTK Mongolisztika Doktori Program
mina@mina.hu

Helfenbein Katalin:
ELTE BTK Japán filológia Doktori Program
katalin.helfenbein@gmail.com

Kápolnás Olivér:
ELTE BTK Mongolisztika Doktori Program
kaapolnaas@gmail.com

Kiss Mónika:
ELTE BTK Japán filológia Doktori Program
moni.kiss33@gmail.com

Nagy Mariann:
ELTE BTK Sinológia Doktori Program
nagy.mariann@yahoo.com

Nánai Erika:
National Chengchi University (Guoli Zhengzhi Daxue 國立政治大學, Taipei),
Történelem Doktori Program
nanaierika@gmail.com

Papp Melinda:
ELTE BTK Japán Tanszék
papp.melinda@btk.elte.hu

Salát Gergely:
PPKE BTK Kínai Tanszék, ELTE BTK Kínai Tanszék
salat.gergely@btk.ppke.hu

Strausz Janka:
ELTE BTK Japán filológia Doktori Program
janka.strausz@gmail.com

Szabó Balázs:
ELTE BTK Japán Tanszék
szabo.balazs@btk.elte.hu

Szilágyi Zsolt:
MTA BTK Néprajztudományi Intézet
sharbaatar@hotmail.com

Vörös Erika:
ELTE BTK Sinológia Doktori Program
era.voros@yahoo.com