

TÁVOL-KELETI TANULMÁNYOK

7. ÉVFOLYAM
2015/2

Főszerkesztő

HAMAR IMRE



TÁVOL-KELETI INTÉZET

BUDAPEST

xxxx

copyright © xxxxxxxxx
xxxxxx

A borítót Bukovics Zoltán tervezte.

Szerkesztőbizottság

Birtalan Ágnes, Csoma Mózes, Mecsí 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 2016-ban.

Kiadja: ELTE BTK Távol-keleti Intézet, Budapest

Felelős kiadó: Hamar Imre

Műszaki szerkesztés: Bukovics Zoltán

Nyomdai kivitelezés: Komáromi Nyomda és Kiadó Kft.

ISSN 2060–9655



Tartalom

<i>Balogh Máttyás: Elszigeteltség és tettetés újjáéledés: egy eltibetiesedett mongol közösség identitásának kérdése.</i>	7
<i>Szabó Balázs: Bevezetés a szamurájok oktatásába: Yamaga Sokō Bukyō shōgakuja.</i>	27
<i>Szilágyi Zsolt: Az orosz–kínai kapcsolatfelvétel a 17. században.</i>	75
<i>Szanyi Szilvia: Buddhista idealizmus: Vasubandhu Vimśatikā című művének filozófiai elemzése.</i>	107
<i>Kápolnás Olivér: A mandzsu birodalomalapítás versben. 2. rész (fordítás).</i>	137
<i>Wojtilla Gyula: Dhammapada 153–154: interpretációs lehetőségek.</i>	219
<hr/>	
<i>Mecsi Beatrix: Papp Melinda (ed.) 2015. Encounters with Japan. Japanese Studies in the Visegrad Four Countries (recenzió).</i>	233
<i>Krónika (2015).</i>	237
<i>Absztraktok (angol)</i>	251
<i>Absztraktok (kínai)</i>	254

TABLE OF CONTENTS

<i>Mátyás Balogh</i> : Isolation and pretended revitalization: the identity of a Tibetanized Mongol community	7
<i>Balázs Szabó</i> : Introduction to samurai education: Yamaga Sokō's <i>Bukyō shōgaku</i>	27
<i>Zsolt Szilágyi</i> : The Russian-Chinese contacts in the 17th century	75
<i>Szilvia Szanyi</i> : Buddhist idealism: philosophical analysis of Vasubandhu's <i>Vimśatikā</i>	107
<i>Olivér Kápolnás</i> : The foundation of the Manchu Empire in poem (Part 2: translation with commentary)	137
<i>Gyula Wojtilla</i> : <i>Dhammapada</i> 153–154: Ways of Interpretation	219
<hr/>	
Reviews	235
Chronicle (2015)	237
Abstracts (English)	251
Abstracts (Chinese)	254

目录

马伽 (Balogh Mátyás): 孤立和虚假的复兴：藏化的蒙古群体.....	7
萨布 (Szabó Balázs): 武士教育简介：山鹿素行的《武教小学》.....	27
西拉吉·乔尔特 (Szilágyi Zsolt): 17世纪俄罗斯和中国的往来.....	75
萨尼·西维阿 (Szanyi Szilvia): 佛教的理想主义： 世亲菩萨唯识论的哲学分析.....	107
塔利威 (Kápolnás Olivér): 诗歌中满清帝王的史事.....	137
沃迪拉·朱拉 (Wojtilla Gyula): 《法句经》卷153 - 154：翻译方式.....	219
<hr/>	
书评.....	233
纪实.....	237
摘要 (英文).....	251
摘要 (中文).....	254

E SZÁMUNK SZERZŐI

Balogh Mátyás: ELTE BTK Mongol- és Belső-ázsiai Tanszék,
balogh.matyas@btk.elte.hu

Kápolnás Olivér: ELTE BTK Kínai Tanszék,
kaapolnaas@gmail.com,

Mecsi Beatrix: ELTE BTK Koreai Tanszék, ELTE BTK Japán Tanszék,
mecsi.beatrix@btk.elte.hu

Szabó Balázs: ELTE BTK Japán Tanszék,
szabo.balazs@btk.elte.hu

Szanyi Szilvia: ELTE BTK Vallástudomány Mesterszak,
szilvi.szanyi@gmail.com

Szilágyi Zsolt: MTA BTK Néprajztudományi Intézet,
szilagyizs@etnologia.mta.hu

Wojtilla Gyula: SZTE BTK Ókortörténeti Tanszék,
wojtilla@antiq.u-szeged.hu

Balogh Mátyás

Elszigeteltség és tettetett újjáéledés: egy eltibetiesedett mongol közösség identitásának kérdése

Henan Mongol Autonóm Körzet és környéke

A Kínában élő mongolok Mandzsúriától egészen Kelet-Turkesztánig számos autonóm közigazgatási egységgel rendelkeznek. Ezek közül a legmagasabb, tartományi szintű közigazgatási egység a Belső-Mongol Autonóm Terület, röviden Belső-Mongólia. Ezen kívül egyes tartományokon és a Xinjiang Ujgur Autonóm Területen belül találunk mongol autonóm prefektúrákat (*mengguzu zizhi zhou* 蒙古族自治州), körzeteket (*zizhi xian* 自治县) és mongol nemzetiségi falvakat (*menguzu cun* 蒙古族村). Qinghai tartományban a mongolok egy autonóm prefektúrával, egy autonóm körzettel és három mongol nemzetiségi faluval rendelkeznek. Haixi 海西 Mongol és Tibeti Autonóm Prefektúrában, mint ahogy azt a neve is mutatja, a tibetiekkel közösen gyakorolják az önálló kormányzást, Henan 河南 Mongol Autonóm Körzet (MAK) pedig Huangnan 黄南 Tibeti Autonóm Prefektúra (TAP) részét képezi. (Henan a prefektúra négy körzete közül a legdélibb.) A három mongol etnikai falu, Huangcheng, Halejing és Dayu mind Haibei Tibeti Autonóm Prefektúrában belül található, és ezek közül Huangcheng a Haibei Prefektúrában belüli Menyuan Hui Autonóm Körzethez tartozik.



Magyarázat:

MTAP – Mongol és Tibeti

Autonóm Prefektúra

TAP – Tibeti Autonóm Prefektúra

Fekete pont: Mongol nemzetiségi falvak

Fekete terület: Henan Mongol Autonóm

Körzet (MAK)

Sötétszürke (és fekete) terület:

Huangnan TAP

1: Xining prefektúra szintű városi körzet

2: Haidong prefektúra szintű városi körzet

A 2010-es kínai népszámlálás adatai szerint Henan MAK lakossága 39 374 fő, és ennek több mint 90%-a, mintegy 35 000 fő mongol.¹ Összehasonlításként, Qinghai tartományban körülbelül 100 000 mongollal számolhatunk, melyből 28 000 Haixi MTAP, 13 000 Haibei 海北 TAP területén, szintén 13 000 a tartományi székhelyen, Xiningben 西宁 él, a maradék pedig elszórtan a tartomány egyéb részein.² Qinghai tartomány összlakossága meglehetősen kicsi, mintegy 5,6 millió fő. Legnépesebb etnikuma a han kínai (53%), a legnépesebb kisebbség a tibeti (24,5 %). Őket követik a huik (14,8%) a monguorok (3,6%) a szalarok (1,9%) és csak ezután következnek a mongolok (1,77%).³ Qinghai han kínai lakossága leginkább a tartomány északkeleti szegletében, Xiningben és környékén, Haidong 海东 körzetben, illetve Golmud városban (Haixi) összpontosul.⁴ A tartomány déli felében a han kínaiak száma elenyésző, a tibetieké pedig igen magas. Hainan 海南 és Huangnan prfektúrákban arányuk meghaladja a 60%-ot, Guoluo 果洛 és Yushu 玉树 prefektúrákban pedig a 90%-ot.⁵ Gansu tartomány délnyugati, Henannal

¹ KN: HN 2010.

² KN: HX 2010, HB 2010, XN 2010.

³ KN: QH 2010.

⁴ KN: HX 2010.

⁵ Zhang 2005: 17–19 (Huangnan), 20–24 (Hainan), 25–29 (Guoluo), 30–35 (Yushu).

határos részein, Linxia 临夏 Hui és Gannan 甘南 Tibeti Autonóm Prefektúrákban is jelentős tibeti lakosságot találunk. Henan MAK tehát egy többségében tibetiek által lakott és dominánsan tibeti nyelvű és kultúrájú régió szívében található. Ezért nem meglepő, hogy ha Henanba látogatunk, akkor azt tapasztaljuk, hogy bár a helyiek több mint 90%-a mongol nemzetiségűként van regisztrálva, ők sem megjelenésükben, sem nyelvhasználatukban nem mutatnak lényeges eltérést a környező prefektúrák és körzetek többségében tibeti lakóitól. Mikor első henani látogatásom alkalmával egy helyit kérdeztem az ottani mongolsággal kapcsolatban, azt válaszolta, hogy a helyiek többségéhez hasonlóan ő maga is „elvileg” mongol, de valójában tibetinek érzi magát. „Ez itt tulajdonképpen Tibet” – mondta. Az autóutakat szegélyező legelőkön néhol ugyan látni egy-egy mongol jurtat a nomád tibetiek hagyományos fekete sátrai között, de ez minden, ami a vidéki környezetből a körzet mongol identitására utal. Ezzel szemben a körzet központjában, az utcákon, az épületeken majdnem mindenütt találunk mongol nyelvű feliratokat és „mongolos stílusú” építészeti elemeket, szobrokat. Ezeknek a helyiek identitásának alakulásában játszott szerepéről és jelentőségéről a későbbiek folyamán ejtek szót.

A henani mongolok eredete és eltibetiesedése

Mielőtt a henani mongolok etnikai identitásának vizsgálatába belekezdünk, fontos tisztáznunk mongolságon belüli hovatartozásukat, és amennyire lehetséges, áttekinteni identitásuk változásának folyamatát és lehetséges okait. A ma Qinghaiban élő mongolok elődei a 17. században érkeztek Dzsungáriából, a jelenlegi Xinjiang északi részéről, azonban nem ők voltak az első mongolok, akik ezen a területen megfordultak. A Nagy Mongol Birodalom megalapítását (1206) követően (szigorúbb értelemben véve ettől kezdve beszélhetünk mongolokról) első ízben 1227-ben, Dzsingisz kán a Tangut Birodalom ellen vezetett hadjárata során jutottak el mongolok a mai Qinghai tartomány keleti részébe. A tangutok felett aratott győzelem után a mongolok helyőrségeket hagytak hátra az elfoglalt területeken. Legújabb ismereteink

szerint e helyőrségek lakói lehettek azok, akik aztán az évszázadok folyamán más helyi népekkel keveredve hozták létre a ma Qinghaiban és Gansuban monguor (*tuzu* 土族) *dongxiang* 东向, és 'bao'an 保安 néven élő népeket.

1252 júliusában Möngke kán utasította Kubiláj kánt arra, hogy foglalja el a Dali Királyságot a mai Yunnan területén, majd forduljon a Déli Song-dinasztia ellen. Ekkor Kubiláj a Liupan-hegység területén tartózkodott (Ningxia déli része), és a következő év elején innen indult el seregeivel, a mai Gansu déli, illetve Sichuan északi részeinek érintésével a Dali Királyság irányába. A hadjáratból visszatérő csapatok közül, a kínai forrásokban 'tumoda'erwu 土默达尔吾 névvel jelölt csoport⁶ letelepedett Zuogelang 作格浪 vidékén, ott katonai helyőrségeket hoztak létre, és hadi célokra lovakat tenyésztettek.⁷ Zuogelang a mai Gansu déli részén Gannan TAP nyugati részét, Sichuan északi részén Ruo'ergai és Hongyuan körzetek területét, valamint Qinghaiban Henan MAK déli peremét foglalja magába. A *tumeda'erwu* nagy része beolvadt a környező tibetiekbe, de egy kis csoportjuk, akik Henan MAK déli részén a mai Dogsum (tib. Mdo gsum, kín. Duosong 多松) nevű település környékén éltek, a Qing-kor elején ott megjelenő torgut-mongolokhoz csatlakoztak. Dogsumban mind a mai napig él néhány család, akikről azt feltételezik, hogy a *tumeda'erwu* leszármazottai lehetnek.⁸

A 16. század derekán a tümet Altan kán több ízben is járt Qinghaiban. 1578-ban Altan kán és Szönam Gyaco történelmi jelentőségű találkozója is a Qinghai-tó partján zajlott. Ezt követően Sönam Gyaco azt javasolta Altan kánnak, hogy hagyja el Qinghait, és térjen vissza keletebbi szállásterületeire. Altan kán megfogadta a tanácsot, de a tümetek két csoportja, a holcsi és a *zhenxiang*⁹ továbbra is Qinghai területén maradt. A *zhenxiang* csoport

⁶ Az osztrák tibetista Ute Wallenböck szóbeli közlése alapján Sichuan északi részén élnek még olyan tibetiek, akik felmenőik alapján a mongolok tumedrabči csoportjából származónak vallják magukat. A hangtani hasonlóságok, és a területi egyezés alapján a tumoda'erwu és tumedrabči elnevezések feltehetőleg ugyanazt a csoportot jelölik.

⁷ HNMGZH: 169. Az egyik helyőrség, az Ayibo, a sichuani Ruo'ergai körzetben, Tangke település mellett volt, ott, ahol a Bai-folyó a Sárga-folyóba torkollik. Egy másik a Muji Henan körzet Kisin járásának területén a mai Xiangzhasi kolostor közelében volt.

⁸ HNMGZH: 169–170.

⁹ A holcs (halha cirill холч) név HNMGZH-ben (169–170) *huoluochi* 火落赤 alakban szerepel. A *zhenxiang* 真相 mongol alakja nem ismert.

Altan kán fiának, Bingtunak a vezetésével 1582-ben a Mangci-folyó¹⁰ partján telepedett le, és vonta uralma alá a tibetiek Guomi nemzetségét. 1632-ben a holcsi a jianzha, rebgong és ganjiaka¹¹ tibeti nemzetségeket igazta le és készítette adófizetésre.

A halha Cogtu herceg, a vörös süveges buddhizmus karma kagyü irányzatának támogatója minden valószínűség szerint 1634-ben érkezett Qinghai-ba, eredeti szállásterületéről, az Orhon és Tola folyók vidékéről. Megtámadta az akkor már ott lévő tümeteket, akiknek egy része a mai Yushu és Guoluo prefektúrák területére menekült, míg mások alávetették magukat Cogtunak. Cogtu támadást intézett a gelukpa buddhizmus ellen is, kolostorokat támadt meg, és megesküdött, hogy végleg elpusztítja a buddhizmusnak ezt az irányzatát. Az 5. dalai láma ekkor a Dzsungáriában élő ojrát-mongolokhoz fordult segítségért. Nagyjából a segítségkéréssel egy időben Cogtu a fiát, Arszlant Tibet elfoglalására küldte. Arszlan azonban átállt a dalai láma oldalára. Nacagdorj elképzelhetőnek tartja, hogy mire Arszlan Tibetbe ért, tudomást szerzett a dalai láma segítségkéréséről, s jobbnak látta megtagadni apja parancsát és a dalai láma oldalára állni. Mikor Cogtu tudomást szerzett fia árulásáról, kivégeztette őt.¹²

A 17. század elején Dzsungáriában, a mai Xinjiang északi részén az ojrát-mongolok négy csoportja a corosz, hosut, torgut és dörböt versengett a hatalomért. Az 1620-as évekre a corosznak sikerült magukhoz ragadni a hatalmat, aminek következtében a torgutok nagy része, valamennyi dörböt és hosut Hó Örlög vezetésével 1626–27-ben elhagyta Dzsungáriát, és a kazak sztyeppéken keresztül egészen a Volga torkolatvidékéig vándoroltak. Ezeket a nyugatra vándorolt ojrátokat nevezzük kalmüköknek.¹³ A vándorlás az 1626–27-est követően több hullámban zajlott, és visszavándorlások is történtek, a legjelentősebb 1771-ben, amikor a kalmükök mintegy fele

¹⁰ A Mangci-folyó a mai térképeken Mangqu 茫曲 és Manglahe 茫拉河 neveken szereplő, Hainan TAP, Guinan körzetén keresztül haladó vízfolyással azonosítható.

¹¹ Ezek a nemzetségek a mai Huangnan TAP területén éltek, a jianzha és rebgong neveket a prefektúra északi felét alkotó azonos nevű körzetek őrzik.

¹² HNMGZH: 173–174.

¹³ Cerel 1997: 7–8.

tért vissza Dzsungáriába. Egy évtizeddel Hó Örlög vándorlását követően egy másik, ellentétes irányú népmozgás is történt, mely jelentős fordulatot hozott Qinghai történetében, és átrajzolta annak etnikai térképét. Mikor az 5. dalai láma segítséget kért az ojrátoktól Cogtu ellen, a hosutok Gúsi kán vezetésével 1636 végén bevonultak Qinghaiba, a következő év elején megverték Cogtu seregeit, őt magát pedig valószínűleg kivégezték. A források szerint Cogtunak 40 000 embere volt, míg Gúsi kán hosutjai mindössze 10 000 főt számláltak.¹⁴ Azt, hogy a nagy túlerővel szemben Gúsi kán miként aratott győzelmet, nem lehet tudni, mint ahogy azt sem, hogy a két csoport népességére vonatkozó adatok mennyire állnak közel a valósághoz. Mindenesetre az valószínűnek látszik, hogy Cogtu halhái, ha nem voltak is 40 000-en, de lélekszámuk egyáltalán nem volt elhanyagolható. Arra vonatkozólag, hogy a hosutoktól elszenvedett vereségük után hogyan alakult további soruk, csak találgatások vannak. A túlélők egy része elmenekülhetett, egyesek talán visszatérhettek eredeti szállásterületükre, mások menedéket találtak egyéb mongol, illetve más etnikumú csoportoknál. Véleményem szerint azonban azt is szinte biztosra vehetjük, hogy a túlélők jelentős része csatlakozott a hosutokhoz, illetve, hogy a győztes hosutok a megölt halha férfiak feleségeit, gyermekeit magukhoz vették. Ezt a feltevést megerősíteni látszik a Qinghaiban élő mongolok alapvetően ojrát nyelvjárásának több „halhás” illetve nem „ojrátos” jellegzetessége.¹⁵ A Gúsi kán győzelmét követően 1638-ban egy betelepülési hullám indult meg Dzsungáriából, és további hosutok és torgutok érkeztek Qinghaiba. Később szintén Dzsungáriából coroszok (1672), az addig a coroszok részét képező hoitok (1661–1722 között), majd Mongóliából kis számban halhák (1690) is csatlakoztak.¹⁶ A ma Henanban élő mongolok elődei 1652-ben, Gúsi kán egyik unokájának, Dardzsá Bosogtunak a vezetésével indultak el a Qinghai-tó északi partjáról dél felé. Útjuk során átkeltek a Sárga-folyón, és magukba olvasztották az attól délre élő tümet és *tumoda' erwu* csoportokhoz tartozó mongolokat.¹⁷ Összegzésképpen

¹⁴ Nacagdorj 1963: 33.

¹⁵ Balogh 2012: 179, 195.

¹⁶ HNMGZH: 118–119.

¹⁷ Részletek: HNMGZH: 217.

elmondhatjuk tehát, hogy a qinghai-i mongolok egy meglehetősen összetett csoportját alkotják a mongolságnak. Arra vonatkozóan, hogy a hosut, halha, tümet, torgut, corosz és hoit elemek a 17. századtól kezdve milyen arányban képviseltették magukat Qinghaiban, csak megközelítő adataink vannak.¹⁸ Az azonban bizonyos és nem is meglepő, hogy a ma Qinghaiban élő mongolok döntő többsége hosutnak tartja magát.

A kezdetekben, miután Dardzsá Bosogtu mongoljai letelepedtek a Sárga-folyótól délre, meglehetősen nagy területet vontak uralmuk alá. A Qinghaiban élő mongolok területei ebben az időben két zónából álltak. A belső szállásterület (*jumudi* 居牧地) alkotta az uralt területek magját, amit egy külső, befolyási zóna (*kongzhi qu* 控制区) vett körül. Ebben a külső zónában jellemzően a mongol fennhatóság alatt élő tibetiek éltek, akik a Gúsi kán hódításait követő évtizedekben sorra alávetették magukat a mongoloknak.¹⁹ Dardzsá Bosogtu mongoljainak csak a szállásterülete is jóval nagyobb területre terjedt ki, mint a mai Henan MAK. Északi határa a Zamarigang-hegy (杂玛日岗, 4969 m) csúcsánál, a mai Zeku, Guide és Tongren körzetek határainak találkozásánál volt. Délen a Gansuhoz tartozó Maqu és a sichuani Ruo'ergai és Hongyuan körzetek területei is ide tartoztak. Kelet-nyugati irányban a gansui Luqutól a qinghai-i Tongdeig terjedt. Befolyási övezetük délen Sichuan északi részét, keleten Gansu délnyugati részét, északon egész Huangnant, nyugaton pedig Guoluot és Yushut is magába foglalta. A Gúsi kán halálát (1654) követő belviszályban Guoluo és Yushu más mongol urak kezére kerültek.²⁰ 1723–24-ben Lobszang Dandzsín, Gúsi kán egy másik unokája sikertelen felkelést hajtott végre a Qing-dinasztia ellen.²¹ A felkelés leverését követően, 1725-ben a dinasztia közigazgatási reformot hajtott végre a tartományban. A mongolok területei 29 zászlóra (*xošuu*) lettek osztva.

¹⁸ Az 1725-ben Qinghaiban végrehajtott közigazgatási reform után, a 29 mongol zászlóból 21 volt hosut, 4 torgut, 2 corosz, 1 hoit és 1 halha zászló. A tümetek és tumoda'erwuk, mivel a Sárga-folyótól délre eső területen, a Hequ vidékén éltek ezért valószínűleg a torgut és hosut zászlókhoz, azaz a henani mongolokhoz csatlakoztak, saját zászlót nem alkottak.

¹⁹ HNMGZH: 279–80.

²⁰ HNMGZH: 280.

²¹ HNMGZH: 473.

Ezek közül 21 volt hosut, 4 torgut, 2 corosz, 1 hoit, és 1 halha.²² A mongol zászlók területei a Caidam-medencében (ma Haixi prefektúra), a Qinghai-tó körül (Haibei és Hainan prefektúrák) és a Sárga-folyótól délre (Huangnan prefektúra) helyezkedtek el. A Sárga-folyó a tartomány keleti részén egy S alakot ír le, melynek a felső kanyarulata által közrefogott részre értendő a „Sárga-folyótól délre” (Huangnan, ill. Henan) megjelölés. Ezt a területet kínaiul Hequnek 河曲 is nevezik. Itt négy mongol zászló; három hosut és egy torgut volt. Közigazgatási értelemben véve a négy mongol zászló a mai Henan MAK elődje. Az 1725-ös adminisztratív reform a tibeti területeket kivonta a mongol közigazgatás alól, így ettől kezdve a mongolok befolyási övezetei csupán a szállásterületekre korlátozódtak.

Az idők során a tibetiek megerősödésének és a mongolok hanyatlásának következtében Henanban a szállásterületek is egyre zsugorodtak, a mongolok pedig fokozatosan átvették a tibeti nyelvet és szokásokat. Azt, hogy ez a 18. és 19. századokban milyen ütemben és módokon zajlott, nem tudhatjuk. J. F. Rock amerikai botanikus a térségbe vezetett expedíciója során, 1926-ban haladt át a mai Henan MAK területén, és beszámol arról, hogy az ottani mongolok ekkorra már nagymértékben eltibetiesedtek, és nem beszéltek mongolul.²³ Az 1950-es évekből származó adatok szerint, az egykori Dacan és Torgut zászlók területén, illetve a waisi²⁴ nemzetséghez tartozók közül beszéltek még néhányan mongolul. A Dacan és Torgut zászlók nagyjából a mai Serlong és dogsum járások (*xiang* 乡) területével esnek egybe, a waisi nemzetség pedig minden valószínűség szerint a ma Kisin (tib. Khu sin, kín. Kesheng 柯生) járásban élő mongolokat jelöli.²⁵ Feltételezéseim szerint a régi torgut zászló területének egy része a mai Kisin járáshoz tartozhat, hiszen a járás 1905-ben épült kolostora (Xiangzha si 香扎寺) nemcsak a waisi, de a torgut nemzetségek vallási központjaként is szolgált.

²² HNMZGH: 113.

²³ Rock 1956: 52.

²⁴ A régióban beszélt kínai nyelvváltozatban az ai kettőshangzó ejtése ei, a w pedig amdo-tibeti hatásra, a b réshangúsodásával jön létre. Így a waisi, a beise (ejtsd bejsze) mandzsu eredetű tisztség nevével azonosítható.

²⁵ A járásban ma is van két település *waya weise* és *ik weise*, azaz Kis bejsze és Nagy bejsze néven.

Legjobb tudomásunk szerint a Henanban beszélt mongol nyelvváltozatot egészen a közelmúltig nem kutatták, beszélőinek számáról becslések nem készültek. Ezért a körzetben tett első látogatásom alkalmával, 2007-ben semmilyen információ nem állt rendelkezésemre arra vonatkozólag, hogy egyáltalán vannak-e még mongolul beszélők a környéken. Akkori terepmunkám helyszíne Haixi prefektúra volt, Henanban csak egyetlen napot volt időm tartózkodni, és a körzet központjánál, Youganningnél 优干宁 (avagy Henan xian 河南县²⁶) távolabb nem jutottam. Ez alatt az idő alatt sok helybélit kérdeztem a mongol nyelvvel kapcsolatban, és szinte mindegyik azt válaszolta, hogy az teljesen kihalt már a körzetben. Egyetlen ember biztatott csak azzal, hogy a központtól 60–70 km-re néhány idős ember még beszélhet mongolul. Ezt abban az évben már nem tudtam kideríteni, és csak a 2012-es és 2014-es terepmunkáim²⁷ során volt lehetőségem utánajárni ennek. A terepmunka megkezdése előtt, a szintén a térségben kutató antropológus és tibetista, Gerald Rosche hívta fel a figyelmem arra, hogy Henanban a közelmúltban történtek kezdeményezések a mongol nyelv újjáélesztésére, és könnyen találhatok olyan mongolul tudó helyieket, akik ennek a kezdeményezésnek a keretében, tulajdonképpen mint idegen nyelvet tanulták a mongolt. Rosche elmondása szerint a kezdeményezésben résztvevő nyelvtanárok főként Haixiből és Belső-Mongóliából származtak, és az a nyelvváltozat, amelyet ők beszéltek és tanítottak, más, mint az, amelyet Henanban a mongolok egykor beszéltek. Ai Liman szerint az első kísérlet a mongol nyelv újjáélesztésére a körzetben az 1950-es évek végén (nem sokkal a mongol autonóm körzet létrehozása után) történt, amikor is három belső-mongol tanár érkezett Henanba mongol nyelvet oktatni. A tanárok nem tudták megszokni az új környezetet, a helyi ételeket, és ezért rövidesen hazatértek. Ezzel jó

²⁶ Kínában megszokott, hogy egy közigazgatási egység elnevezése nemcsak az adott közigazgatási egység egész területét, de annak központját is jelöli. Így Youganningre is a leggyakrabban a Henan xian névvel utalnak a helyiek.

²⁷ 2012-es terepmunkámat egymagam végeztem. 2014-ben Rottár Máté mongol szakos doktorandusz hallgatóval, a SOAS Endangered Languages Documentation projekt támogatásával, Birtalan Ágnes vezetésével végeztünk mongol nyelvjárásgyűjtést Henanban.

időre megrekedt a mongol nyelv oktatásának ügye.²⁸ Fontos itt megjegyeznünk, hogy az a mongol nyelvváltozat, amit eredetileg Henanban beszéltek, a mongol ojrát nyelvjárásai közé tartozik, ami hang-, alak- és nyelvtanát tekintve is igen sokban eltér a Belső-Mongóliában beszélt nyelvjárásoktól. A különbség, hozzánk közeli példával élve, a szlovák és a lengyel nyelvek közti különbséghez hasonlítható.

Ezt követően 1985-ben indult újra a kezdeményezés. Ekkor Kisinben kezdődött mongol nyelvoktatás a helyi általános iskolában. 1989-ben Serlong (tib. Gser lung, kín. Sai'erlong 赛尔龙) is követte a példát, majd a körzet központja és 1996-ban a többi járás is csatlakozott a kezdeményezéshez. Ettől az évtől kezdődően azonban az addig kötelező mongol nyelv és írás már csak mint választható tárgy szerepelt a helyi iskolákban. A helyiek közül a legtöbben ma úgy emlékeznek, hogy a kezdeményezés az 1980-as évek közepétől az 1990-es évek közepéig tartott, pedig Ai Liman szerint még 2002-ben is végeztek (5 fő) mongolul tanuló diákok a henani Nemzetiségi Középiskolában.²⁹ Feltehetően a tárgy kötelező mivoltának megszüntetése az, ami a helyiek emlékezetében az egész kezdeményezés kudarcaként maradt meg. A nyelvtanárok többnyire Haixiből érkeztek Henanba, a tananyag pedig általában Belső-Mongóliából származott. A diákok, szüleik, majd a tanárok is hamar elvesztették lelkesedésüket a kezdeményezés iránt. A körzetben a mongol nyelvi környezet, ahol az iskolában tanultakat a gyakorlatban is hasznosítani lehetett volna, már régóta nem létezett. A mongol nyelvtudás nem javította az elhelyezkedési esélyeket, és egyéb hasznát sem látták a tanulók. Lelkesedésük és létszámuk csökkenésével a tanárok is egyéb munka után néztek, illetve visszatértek Haixiba.

A 2012-es és 2014-es terepmunkáim során sikerült találnom olyan henaniakat, akik még a szüleiktől tanulták a mongol nyelvet, és értették vagy beszélték azt. Ezek döntő többsége Kisinben élt vagy onnan származott. A negyven év feletti kisiniek jellemzően értettek valamennyire mongolul, de

²⁸ Ai 2011: 109.

²⁹ Ai 2011: 110.

akadtak még folyékonyan beszélők is. Serlongban ezzel szemben mindössze három autentikus beszélőről (mind idősek) szereztem tudomást. Kisinben, akik még beszélnek mongolul, jellemzően csak otthoni környezetben a rokonaikkal használják a nyelvet. Az utcán mongol beszédet szinte sosem hallani. A három serlongi beszélő nem áll közeli kapcsolatban egymással, családjukban, közvetlen környezetükben mindhárman az utolsók, akik tudnak mongolul, és jóformán sosem használják a nyelvet. A három autentikus beszélőn kívül még két személy tud mongolul. Az egyik egy 38 éves aszszony, aki 1993–96-ig, a fenti kezdeményezés keretében a haixi Delinghában 德令哈, mongol nyelvi környezetben végzett felsőfokú tanulmányokat. A mongol nyelvet bevallása szerint azóta nem használta. A másik az 50-es évei elején járó Cerendorji, aki huszonévesen kezdett el mongolul tanulni pusztán érdeklődésből. Gyakran eljárt a három, még élő beszélőhöz, és részben tőlük, részben könyvekből tanult mongolul. 2012-ben egy kisebb terjedelmű, tibetiül írt könyvet is megjelentetett a Henanban beszélt mongol nyelvről.³⁰

Kisinben is él egy, a mongol nyelv iránt aktívan érdeklődő buddhista szerzetes, Tamki (sz. 1976). Ő a legfiatalabb a helyiek közül, aki összefüggően tud mongolul beszélni, és még a szüleitől, rokonaitól tanulta a mongol nyelvet. Idős rokona (nagyapja testvére), a szintén szerzetes Gelog (sz. 1925) fiatal felnőttkoráig a mongol nyelven kívül mást nem beszélt. Elmondása szerint Kisinben még az 1940-es években is általános volt a mongol egynyelvűség. Tamki tudatosan és nagy lelkesedéssel fejleszti mongol szókincsét, és érdeklődve nézi a belső-mongol televíziós műsorokat, bár bevallása szerint nagyon keveset ért belőlük. A mongol nyelv iránti lelkesedésük ellenére sem Tamki, sem Cerendorji nem használja a nyelvet Henanon kívül élő mongolokkal való aktív kapcsolattartásra. Ugyanez mondható el a többi beszélőről is.

Terepmunkáink alkalmával egyetlen kivétellel találkoztunk, egy időződő hölgy, Sarji személyében. Sarji Kisinben született 1958-ban. Édesapja kínai, édesanyja mongol volt, ezért már gyermekkorában mindkét nyelvet folyékonyan beszélte. 15 éves kora körül egy nyelvi dominanciaváltás következett

³⁰ Cerendorji 2012.

be az életében, ekkor már jobban beszélt tibetiül, mint mongolul vagy kínaiul. Később mongol férfihez ment feleségül, aki jól beszélt mongolul, egymás közt és gyermekeikkel mégis tibetiül beszéltek otthon. Sarji egyik nyelven sem tanult meg írni, a legfontosabb kínai jeleket azonban felismeri. A mongol nyelv újjáélesztésére tett kísérletek idején fontosnak tartották, hogy gyermekeik megtanuljanak mongolul, és ez a körülményekhez képest sikerült is. Az egyik Haixiből érkező tanár a család barátja lett. Fiuk, Bātar (sz. 1983) egy belső-mongol egyetemen tanult tovább, és kapcsolatokat szerzett az ot-tani mongolok között. Üzletelni kezdett, és mongol ajándéktárgyakat, ruhákat hozott az akkor már Youganningben lakó édesanyja üzletébe. Először 2012 nyarán találkoztam Sarjival, az üzletében. Ekkor nehezen tudtam rávenni, hogy mongolul beszéljen, és nehezen is ment neki. Bevallása szerint akkor már 20 éve nem beszélt mongolul. A tanár, aki azóta visszaköltözött Haixiba, gyakran felhívja telefonon, de ilyenkor mindig csak tibetiül beszélnek. Korábban, mikor még Henanban tanított, gyakran vacsorázott Sarjiék-nál, és beszélgetett mongolul a férjével, de Sarjihoz ilyenkor is csak tibetiül szólt. Mióta férje a kilencvenes években elhunyt, nem is hallott mongol szót. Nem sokkal később jelentős fordulat következett be Sarji életében. Bātar feleségül vette mongol barátnőjét, akivel még egyetemi évei alatt ismerkedett meg. A fiatal feleség Youganningbe költözött, és anyósa boltjában állt munkába. 2014 nyarán Sarji már folyékonyan beszélt mongolul. A feleség szülei, akik épp Youganningbe látogattak, a meglehetősen nagy nyelvjárási különbségek ellenére csak mongolul beszéltek Sarjival, pedig kínaiul mindannyian magas szinten tudnak. Sarji mongol nyelvtudása rövid idő alatt nagyon sokat fejlődött, és belső-mongol átvételekkel bővült.

Sarji üzletén kívül létezik még néhány Youganningben, ahol mongol vagy mongol stílusú árucikkeket lehet kapni. Vannak, melyeket Haixiből érkező mongolok tartanak fenn. Elképzelhető, hogy a közeljövőben Sarji példáját követve, a helyiek közül mások is üzleti és személyes kapcsolatokat építenek ki a Henan MAK-on kívüli mongolokkal, és ennek köszönhetően a körzet ilyen értelemben vett elszigeteltsége megszűnik, vagy legalábbis enyhül. Véleményem szerint a mongol nyelvet tanulók, tudók száma is növekedhet Henanban.

A mongol identitás újjáélesztése vagy új mongol identitás meghonosítása?

Henan MAK-ba a legtöbben észak felől, a 203-as jelzésű tartományi autóúton, Huangnan TAP, Jianzha, Tongren és Zeku körzetein keresztül jutnak el. Nem sokkal Youganning előtt egy „mongolos stílusú” fém konstrukció ível át kapuként az autóutat, jelezve, hogy az utazó mongol területre ért. A településen aztán minden utcában és téren hasonló stílusban épült épületek és szobrok hívják fel a járóelők figyelmét a körzet mongol mivoltára. Ezeknek az épületeknek visszatérő elemei a ló, a jurta, a mongol jakfarkas zászló, a mongol vitéz és Dzsingisz kán. 2014-ben az út menti lámpaoszlopok is ló formájúra lettek kialakítva. Youganning 2009-ig működő legnagyobb, külföldi vendégek fogadására is alkalmas³¹ szállodájának egy hatalmas, jurtát formázó épület adott otthont. Az azóta épült új reprezentatív szálloda a Nādam³² Hotel névre hallgat, melynek udvarán szintén jurta formájú épületekben étkezhetnek a vendégek. Az étkezők belsejében, a jurták szakrális helyének³³ megfelelő helyen Dzsingisz kán portréja van kifüggesztve. Diemberger megjegyzi, hogy ezek az építészeti megoldások belső-mongol ihletésűek.³⁴ Az épületek falain, homlokzatán a kínai és tibeti feliratok mellett a mongol is megtalálható, bár ez utóbbit a körzetben gyakorlatilag senki sem tudja elolvasni. Az utcanevek közül sok mongol vonatkozású, mint például Tengeri³⁵ Sugárút, Bayanwula³⁶ utca, Torgut utca, Tümet utca stb. Néha Mongólia zászlaja is megjelenik Henanban egy-egy autón vagy jurta tetején.

³¹ Kínában nem minden szállodában szállhatnak meg külföldi vendégek. A külföldi vendégek fogadása külön engedélyhez van kötve.

³² A *nādam* (más néven: *erīn gurwan nādam* „a férfiak három játéka”) a mongolok hagyományos sportfesztiválja, melynek fő számai a lóverseny, a birkózás és az íjászat.

³³ A jurták szakrális helye (mongolul: *xoimor*) az északi részük, a bejáratall szemből. Itt hagyományosan buddhista kegytárgyak, szútrák, politikai és vallási vezetők képei vannak elhelyezve.

³⁴ Diemberger 2003: 119.

³⁵ *Tengeri*: mongolul ég, menny.

³⁶ Bayanwula: mongol alakja Bayan *ül*, „gazdag hegy”, gyakori mongol toponímia.

Henanban 1984 óta, a mongol hagyományok újjáélesztésének jegyében évente kerül megrendezésre a nādam fesztivál. A hasonló események mint „feudális jellegű” ünnepségek megrendezése 1951–1984 között tiltott volt a régióban. Igazság szerint a nādam, ezen a néven és a maihoz hasonló formájában, közvetlenül 1951 előtt feltehetően nem létezett Henanban. Akkoriban a helyi világi vezető réteg tartott egy Shing Slong nevű fesztivált, mely a nādammal ellentétben nem a közemberek fesztiválja volt. Diemberger megjegyzi, hogy a 2001-es nādam alkalmával Henan MAK vezetője (*xianzhang* 县长) belső-mongol stílusú viseletbe (mong. dől) öltözve tartotta megnyitóbeszédét, jelezve ezzel állásfoglalását a „mongol ügy” mellett.³⁷ A 2014-ben Henan MAK alapításának 60. évfordulóján tartott nādam alkalmával magunk is meggyőződhattünk arról, milyen nagy hangsúlyt kap a körzet mongol mivoltának bemutatása. A nādam első napjára, augusztus elsejére³⁸ készült el a főtéren állított Dzsingisz kán szobor, ahol előzőleg egy ló szobra állott. A ló átkerült a nādam helyszínének központi részére, a lóversenypálya közepére. Ugyanitt jurta formájú építmények álltak, és a látogatók közül is sokan viseltek mongol ruhadarabokat az ünnep alkalmából. A nādam előtti napokban kezdték el a helyiek közül egyre többen viselni a Sarji üzletében is kapható, mongol címerrel és Mongolia felirattal díszített baseballsapkákat. Különösen sokan vették fel ezeket a nādamon. A fesztivál megnyitóbeszéde a kínai és tibeti mellett mongolul (belső-mongol dialektusban) is elhangzott, annak ellenére, hogy a helyiek közül ezt gyakorlatilag senki sem értette.

A mongol nyelv újjáélesztésére tett kísérletek kudarcának ellenére ma is akadnak olyan fiatalok Youganningben, akik valamilyen külön foglalkozáson tanulják a mongol írást és beszélt nyelvet. 2014 őszén például „Anyanyelvi vetélkedő” (*muyu bisai* 母语比赛) néven a Henani Mongolok Történelmi és Kulturális Öröksége Megmentésének és Továbbvitelének Egyesülete (Huanghenan Menggu Lishi Wenhua Qiangjiu Chuancheng Xiehui 黄河南

³⁷ Diemberger 2003: 118.

³⁸ Augusztus 1-je a Kínai Népi Felszabadító Hadsereg (中国人民解放军) ünnepnapja.

蒙古历史文化抢救传承协会) mongol nyelvi versenyt szervezett. A versenyben résztvevőknek mind írott, mind beszélt nyelvi tudása megméretett, és a felhívásban kiemelték, hogy ojrát és belső-mongol dialektust beszélők egyaránt nevezhetnek. A felhívás fejlécét Mongólia zászlaja díszítette. Mongólia hivatalos nyelve egyébként egy harmadik és merőben más nyelvváltozaton, a halhán alapul. A vetélkedők és különfoglalkozások tehát nem ragaszkodnak az autentikus henani nyelvváltozat egykori státuszának restaurálására, tulajdonképpen bármelyik mongol nyelvváltozat használata elfogadott és támogatott. Egy ilyen különfoglalkozáson mongolul tanuló tizenéves lánnyal sikerült beszélnem 2014-ben. Ő néhány szót tudott csak mongolul, beszélgetni így ezen a nyelven nem tudtunk, de elmondott nekem egy mondatot, amelyet a foglalkozáson tanult: „Szeretem szülőhazámat, Mongóliát!” A lány egyébként sosem járt még Mongóliában.

Diemberger úgy véli, hogy a Henan MAK vezetése a körzet „mongolossá” tétele során belső-mongóliai mintát követ, mivel a legelterjedtebb és legautentikusabb mongol jellegzetességeket Kínán belül Belső-Mongólia képviseli.³⁹ Diemberger tapasztalatai 2003-ból, illetve az előtről származnak. Elképzelhető, hogy Mongólia (Kínában gyakran mint Külső-Mongólia, Wai Menggu 外蒙古 szerepel), illetve Mongólia nemzeti lobogója ekkor még nem jelent meg a henani mongol identitás kialakulásában. Ma, a 2010-es években viszont a mongol zászló és azon keresztül maga Mongólia egyfajta pán-mongol jelképekké váltak Henanban. Mint azt a fentebb leírtakból láthattuk, a henani mongolok a dzsungáriai ojrátoktól váltak le, így sem Külső-, sem Belső-Mongóliához, mint politikai egységekhez nem kötik történelmi szálak. Ugyanez mondható el Dzsingisz kánról is, akinek portréja hasonló összmongol szimbólumként jelenik meg a körzetben, annak ellenére, hogy a qinghai-i ojrátok nem Dzsingisz kántól, hanem elsősorban Gúsi kántól és rajta keresztül Dzsingisz testvérétől, Qabutu Qasartól származtatják magukat.

39 Diemberger 2003: 119–120.

Összegzőképpen elmondhatjuk, hogy Henanban a mongol nyelv és identitás újjáélesztésének (*fuxing* 复兴) nevezett folyamat valójában nem egy régi örökség újjáélesztése, hanem annak, azaz a lokális henani mongol nyelvváltozatnak és identitásnak a felváltása egy újonnan konstruált és egy-ségesnek képzelt vagy akként kezelt mongol nyelvvel és identitással.

Felhasznált Irodalom

- Ai Liman 艾丽曼 2011. „Qinghai Henan Mengguzu Zizhixian mengguyu de shuaitui yu fuxing 青海河南蒙古族自治县蒙古语的衰退与复兴 [A mongol nyelv hanyatlása és újjáéledése a Qinghai és Henan tartománybeli mongol autonóm megyékben].” *Qinghai Shifan Daxue Xuebao* 青海师范大学学报 (Zhexue shehui kexue ban 哲学社会科学版) 33.1: 107–112.
- Balogh, Mátyás 2012. „Dēd Mongol – A practical Approach to the Dialect.” In: Birtalan Ágnes (szerk.) *Oirad and Kalmyk Linguistic Essays*. Budapest: ELTE Eötvös Kiadó, 177–197.
- Cerel, В. Цэрэл Б. 1997 *Дөрвөн ойрад ба ойрадын холбоонд багтах үндэстэн ястнуудын угсаа түүхийн зарим асуудал*. [A négy ojrát és az ojrát föderációba tartozó etnikai csoportok néhány néprajzi és történelmi kérdésköre] Увс Улаанбаатар, Uws-Ulānbātar.
- Cerendorji Rtse Ring Rdo Rje 2012 *Mes po'i gces nor (rma lho sog po'i skad slob deb) / Ebüge degedüs-ün öb soyol / Zuxian zhenbao* 先祖珍寶. Xining.
- Diemberger, G. M. Hildegard 2003. „Festivals and their Leaders: The Management of Traditions in the Mongolian/Tibetan Borderlands.” In: Uradyn E. Bulag & Hildegard Diemberger (eds.) *The Mongolia-Tibet Interface: Opening New Research Terrains in Inner-Asia: Proceedings of the Tenth Seminar of the IATS*. Leiden: Brill, 109–128.
- HNMGZH = Zhuocang Cairang 卓仓才让 (szerk.) 2010. *Huanghe nan menggu zhi* 黄河南蒙古志. Lanzhou: Gansu Minzu Chubanshe.
- Nacagdorj, Sh. Нацагдорж Ш. 1963. Халхын Түүх [A halhák története]. Улаанбаатар: Шинжлэх Ухааны Академи / Ulānbātar: Shinjlex Uxānī Akademi.

KN = Kínai népszámlálási adatok 2010:

HB 2010 = *Haibei Zhou 2010 nian diliuci quanguo renkou pucha zhuyao shuju gongbao* 海北州2010年第六次全国人口普查主要数据公报 [Report on the main figures from Haibei Prefecture from the Sixth National Population Census of the People's Republic of China].

<http://wenku.baidu.com/view/0b34b619b7360b4c2e3f64c2.html> (megtekintve 2015. máj. 29-én).

HN 2010 = *Huangnan zhou 2010 nian diliuci quanguo renkou pucha zhuyao shuju gongbao* 黄南州2010年第六次全国人口普查主要数据公报 [Report on the main figures from Huangnan Prefecture from the Sixth National Population Census of the People's Republic of China]

<http://wenku.baidu.com/view/23eff486e53a580216fcfeff.html> (megtekintve 2015. máj. 29-én).

HX 2010 = *Haixi zhou 2010 nian diliuci quanguo renkou pucha zhuyao shuju gongbao* 海西州2010年第六次全国人口普查主要数据公报 [Report on the main figures from Haixi Prefecture from the Sixth National Population Census of the People's Republic of China].

<http://wenku.baidu.com/view/22ec6aff0242a8956bece4cd> (megtekintve 2015. máj. 29-én).

QH 2010 = *Qinghai sheng 2010 nian diliuci quanguo renkou pucha zhuyao shuju gongbao* 青海省2010年第六次全国人口普查主要数据公报 [Report on the main figures from Qinghai Province from the Sixth National Population Census of the People's Republic of China].

<http://wenku.baidu.com/view/1e22107f90c69ec3d4bb751f.html> (megtekintve 2015. máj. 29-én).

XN 2010 = *Xining shi 2010 nian diliuci quanguo renkou pucha zhuyao shuju gongbao* 西宁市2010年第六次全国人口普查主要数据公报 [Report on the main figures from Xining City from the Sixth National Population Census of the People's Republic of China]. <http://wenku.baidu.com/view/d1d64b48767f5acfa1c7cdc2.html> (megtekintve 2015. máj. 29-én).

Rock, J. F. 1956. *The Amnye Ma-Chhen Range and Adjacent Regions*. Serie Orientale Roma XII. Roma: Is.M.E.O.

Zhang Hong 张红 (szerk.) 2005. *Qinghai sheng dituce* 青海省地图册 [The Atlas of Qinghai Province]. Beijing: Zhongguo Ditu Chubanshe.

Szabó Balázs

Bevezetés a szamurájok oktatásába: Yamaga Sokō *Bukyō shōgakuja*

Jelen írás a japán hadtudomány (*heigaku* 兵学) Yamaga iskolája alapítójának, Yamaga Sokōnak 山鹿素行 (1622–1685) az egyik korai munkáját, a *Bukyō shōgaku* 武教小学 (*Kis tanítás a katonai oktatásról*) című művet kívánja bemutatni. Ez a mű rövidege ellenére jól összefoglalja Yamaga szamurájok oktatására vonatkozó elképzeléseit, így különösen alkalmas e később nagy jelentőségre jutó iskola tanításainak a megértésére. Az írás teljes szövegének fordításban történő közreadásával lehetőség nyílik arra, hogy Yamaga elképzeléseit ne kiragadott részletek alapján – ami a Yamaga-kutatás jellemző problémája volt mindig –, hanem eredeti formájában, szövegek környezetében ítélhessük meg.

Yamaga Sokō jelentősége, megítélésének változásai

Yamaga megítélésének változásai olyan mértékűek voltak, amelyek, nyugodtan állíthatjuk, egyedülállóak a kora újkori Japán gondolkodóinak történetében. A kor japán filozófusainak értékelésében az eltelt háromszáz évben voltak ugyan hangsúlyváltások, de Yamagához hasonló kilengések az elutasítás, magasztalás és a majdnem teljes feledés között senki másnál nem tapasztalhatók. Yamaga tanításait minden kor a saját értékrendje szerint ítélte meg, a saját szempontjait igyekezett meglátni abban, amit leírt – talán nincs még egy japán gondolkodó, akit ennyire kihasználtak volna, s akinek valódi gondolatai ennyire eltűntek volna az utókor értékelésének túlzásai mögött.

Ebből életében még nem sok minden látszott: bár pályafutása kezdetén viszonylagos ismertségre tett szert mint hadtudós, karrierjét derékba törte 1665-ös száműzetése, amit egy írásában megfogalmazott állításai miatt

mért rá a sóguni kormányzat. Bár tíz évvel később amnesztiát kapott és visszatérhetett Edóba, megbélyegzett embernek számított, többé nem reménykedhetett kormányzati hivatalban vagy befolyásos emberek támogatásában. Az Edo-kor során hatása csak tanítványaiban élt tovább, akik közül a leghíresebb Daidōji Yūzan 大導寺友山 lett 1727-ben írt, a harcos újtjáról szóló könyvével (*Budō shoshinshū* 武道初心集).¹ A Yamaga iskola Edóban nem tudott az alapító halála után tovább működni, távoli, a sógunátus befolyásán kívül eső *tozama* 外様 birtokokon talált otthonra.

Yamaga közeli utókor általi értékelése a mélypontjára zuhant, amikor mintegy harminc évvel a halála után összefüggésbe hozták őt az országot megrázó és a korszak végéig vitákat kiváltó Akō-incidenssel, s ezzel kapcsolatban hagyatékát kemény támadások érték az akkor virágzó, Ogyū Sorai 荻生徂徠 alapította Ken'en 護園 iskola részéről. Bár Sorai személyes bírálata inkább Yamaga írásainak tartalmára vonatkozott, más konfuciánusok már nem voltak ilyen válogatóságok: Satō Naokata 佐藤直方 és Sorai tanítványa, Dazai Shundai 太宰春台 Yamagát az uruk halálát megbosszulva a sógunátus törvényeit megszegő samurájok tanáráként, szellemi vezetőjeként állították be, s gyakorlatilag az Edo-kor végéig vállalhatatlan figurává tették őt.²

A Yamaga személyét és tanításait körülvevő csend azonban egy csapásra megváltozott a korszak végén, amikor a sóguni kormány ellen felvonuló erők egyik központja a Chōshū 長州 uradalom lett, a Meiji restaurációban nagy szerepet játszó fiatal, helyi samurájok jó része pedig Yoshida Shōin 吉田松陰 iskolájába járt. Yoshida családja a Yamaga stílusú hadtudomány tanításából élt, ők is tényként fogadták el, hogy Yamaga „vezette” az akōi bosszúállókat, ám a sóguni kormány elleni lázadás arrafelé hőstettnek számított. A negyvenhét samuráj a restaurációs erők szemében példakép lett, 1868-ban pedig Meiji császár maga írt méltatást a tettükről, amit a sírjaik előtt fel is olvastak. Mindez egy csapásra rehabilitálta Yamaga Sokōt is,

¹ A mű a II. világháború előtt szinte minden, *bushidō*-val foglalkozó szöveggyűjteménybe bekerült, önálló kiadásért lásd Nakashiba 1943, Yano 1963, kitűnő elemzést ad róla Nakajima 2010.

² Satō bírálata 1705-ös *Shijūrokunin no hikki* 四十六人の筆記 című írásában, Dazaié pedig 1732-es *Akō shijūrokushi no ron* 赤穂四十六士の論 jelent meg (Tucker 1995: 28–29).

művei divatba jöttek, s nem sokáig kellett várni, hogy *Chūchō jijitsu* 中朝事實 (*Tények a középső birodalomról*, 1669) című, szintén a száműzésté alatt írt munkájának abban a gondolatában, hogy Japánt az teszi különbé Kínához képest, hogy itt a császári család megszakítás nélkül uralkodik ősi idők óta, szemben a gyakori kínai dinasztiaváltásokkal, a császárkultusz korai előfutárát fedezzék fel, ami azonnal az Edo-kor legfontosabb gondolkodójává tette őt a Meiji-kori ideológia számára.

Yamaga tisztelete akkor változott össznemzeti csodálattá, amikor a Meiji-kor második felében a japán imperializmus térnyerésével felerősödtek azok a hangok, amelyek a samurájok által vallott erkölcsi megfontolásokat (ezeket a korban *bushidō* néven ismerték) a teljes lakosságra értelmezve kívánták a fokozódó militarizmus szolgálatába állítani. Ezeknek az eszméknek egyik korai megfogalmazójaként adódott Yamaga, akinek ráadásul a Kínával szemben Japán felsőbbségét hangsúlyozó, a császárt középpontba állító elképzelései tökéletesen megfeleltek a Japánt Kína rovására Ázsia vezető hatalmaként felemelni kívánó császári állam vezetőinek. Az akōi samurájokra nem hivatkozott már senki *rōninként* 牢人 (gazdátlan samuráj), csak mint *gishi* 義士 (az igazságért küzdő harcos), az pedig, hogy szellemi vezetőjük Yamaga Sokō volt, megkérdőjelezhetetlen tényé változott.

Yamaga elismertségének Meiji-kori, hihetetlen mértékű növekedéséhez nagyban hozzájárult az is, hogy a restauráció vezetői, az új Japán irányítói közül a satsumai származásúak (Ōkubo Toshimichi 大久保利通 és Saigō Takamori 西郷隆盛) hamar eltűntek a színről, az ország vezetését lényegében átvevő Itō Hirobumi 伊藤博文 és Yamagata Aritomo 山縣有朋 pedig *chōshūiak* voltak, mi több, mindketten Yoshida Shōin iskolájába jártak. Ugyanilyen háttérrel rendelkezett a 20. század első évtizedében katonai vezetőként, majd a trónörökös, a későbbi Hirohito császár nevelőjeként is nagy befolyással bíró Nogi Maresuke 乃木希典 tábornok, akit még rokoni szálak is fűztek Shōinhoz.³ A figyelem ekkor már a *bushidō* mellett Yamaga nacionalizmusa felé fordult, hadtudományi írásai mellett egyre népszerűbb lett *Chūchō jijitsu* című munkája, amelyben azt hangoztatta, hogy a hagyományosan „középső

³ Nakayama 1988: 205.

birodalomnak” tekintett Kína helyett sokkal inkább Japán érdemli meg ezt a kitüntető jelzőt.⁴ Ezt a művet Nogi tábornok 1907-ben saját költségén ki nyomatta, és egy példányt a gondjaira bízott trónörökösnek ajándékozott belőle.⁵ Ugyanebben az évben az udvar Yamaga Sokót a felső 4. udvari rangra emelte, majd 1908-ban megalakult a Sokō-kai társaság, amely minden évben a halála évfordulóján megemlékezéseket tartott a sírjánál, illetve előadásokat szervezett a tanításai népszerűsítésére. A társaság tagjai között ott volt Nogi tábornok mellett a kor nagy hatású filozófusa, Inoue Tetsujirō 井上哲次郎 és Tōgō Heihachirō 東郷平八郎 admirális, az orosz-japán háború hőse is.⁶

Nitobe Inazō 新渡戸稲造 1899-ben angol nyelven kiadott könyve, a *Bushidō: the Soul of Japan* sokat tett ugyan a hagyományos szamurájerkölcsiség nyugati megismertetéséért, de szerzőjét hazájában támadások keresztüztüzebe állította: bírálták azért, mert nem mutatott rá kellő határozottsággal a császár tiszteletére könnyen átvihető gyermeki tisztelet (*kō* 孝) fontosságára, a párhuzam miatt, amit a nyugat-európai lovageszmény és a *bushidō* között vont, a legkeményebb kritikát pedig a kor nagy hatású filozófusától, Inoue Tetsujirōtól azért kapta, mert könyvében említést sem tett Yamaga Sokóról.⁷ Aki pedig, ahogy Inoue 1912-es *Kokumin dōtokuron* 国民道德論 (*Értekezés a nemzeti erkölcsről*) című művében leszögezte, az Edo-kor, de talán az egész japán eszmetörténet legnagyobb gondolkodója volt.⁸

A húszas, harmincas évek egyre fokozódó háborús hangulatában tömegével jelentek meg a nemzeti egységre, a hadsereg nélkülözések árán is teljes

⁴ A korszakban hajlamosak voltak ennek a szövegnek bizonyos részeit kontextusából kiragadva olvasni: Yamaga fő mondanivalója az, hogy a *japánok* számára saját országuk kell, hogy a középpont legyen, ne érezzék azt alsóbbrendűnek Kínával szemben. Kétségtelen, hogy a nemzeti büszkeség felkeltése érdekében az ország isteni teremtetését és a császári család folyamatos uralkodását citálja, de írása egészében messze nem az ázsiai japán hegemonia hirdetése, ahogy azt a 20. század első évtizedeiben beállították. A *Chūchō jūjūtsu* szövegéért lásd Ōno – Akiyama 1995: 107–228.

⁵ Akiyama 1995: 66–67.

⁶ Tucker 1996: 74.

⁷ Nitobe valóban nem volt éppen a legmegfelelőbb ember arra, hogy a *bushidō* lényegét átlássa: annyira járatlan volt a téma irodalmában, hogy meg volt róla győződve, a „*bushidō*” kifejezést ő találta ki, kifejezetten meglepődött, amikor felhívták rá a figyelmét, hogy ez nem így van (Hurst 1990: 511–513).

⁸ Tucker 2002: 44.

támogatására felszólító könyvek, kiadványok, amelyekben Yamaga Sokō állandó szereplő lett, méltatva volt, mint a *bushidō*, a *kokutai* 国体 (nemzeti egység) hirdetője, Japán felsőbbrendűségének hangoztatója egyaránt.⁹ Yamaga kultusza ekkor olyan mértékű volt, hogy bármilyen kérdésben, amit műveiben érintett, korszakos géniusznak tekintették – magától értetődő ténynek számított, hogy ő volt a kora újkori japán konfuciánus gondolkodás kogaku-iskolájának alapítója,¹⁰ a hadtudomány legkiválóbb értője,¹¹ a *bushidō* eszméinek rendszerezője, a *kokutai*-fogalom megalkotója, sőt, a „japanizmus” (*nihonshugi* 日本主義) első hirdetője is.¹² A háborús vereség és az imperialista Japán összeomlása azonban a rendszer „ideológusaként” Yamaga Sokōt is elutasítottá tette, a feledés felé lökte. A háború lezárását követő évtizedben az addig roppant népszerű gondolkodóval összesen tízegynéhány kisebb írás foglalkozott (a háború előtt havonta jelent meg ennyi), azok is filozófiai nézeteit elemezték, *bushidō*ról vagy *kokutai*ról többé szó sem esett.¹³

⁹ Ekkor már nem Japán más nemzetekkel szembeni egyenrangúságáról volt szó, hanem egyediségének hangsúlyozásáról, amit a harmincas évek második felében egyre jobban áthatott a *kokutai* (nemzeti esszencia, nemzeti egység) tisztaságának megőrzését hirdető propaganda, ami igyekezett alátámasztani a lassan minden országgal szemben ellenséges japán külpolitikát. „A japán *kokutai* különleges volta olyan mértékű”, írta Muraoka Tsunetsugu jeles *kokugaku*-kutató, „hogymely más kultúra csak árthat neki, legyen egyébként bármilyen nagyszerű dologról is szó” (Muraoka 1939: 10–11).

¹⁰ Inoue 1902: 5, Kawano 1934: 58.

¹¹ „Hadtudomány” alatt ekkoriban kifejezetten nem a hadakozás technikai, taktikai vonatkozásait, hanem a „háború alapelveit”, elvont filozófiai tartalmakat értettek. Ahogy egy 1943-ban kiadott könyv szerzője írta műve előszavában: „Japán a háborút meg fogja nyerni, mert a háborúban az győz, aki jobban ismeri a háború elveit (*sensō no rihō* 戦争の理法), ez pedig kétséget kizárólag Japán” (Nakasone 1943: 3–4).

¹² A japanizmus nem keverendő össze a 19. század nyugati művészeti áramlatával, a japonizmussal – nacionalizmusról, Japán egyediségének, jelentőségének a hangsúlyozásáról van szó.

¹³ Nakayama 1988: 261.

Yamaga Sokō pályája, gondolkodásának fejlődése

Yamaga Sokō az utókor általi nagy tisztelet ellenére nem túl sikeres, várakozásaiban csalódott emberként halt meg, aki sokkal többet várt az élet-től, ahogy az száműzetése során (1665–1675) írt önéletrajzából¹⁴ világosan kiolvasható. Pedig pályája biztatóan indult: konfucianus tanulmányait nem kisebb tanárnál, mint a Song-kori konfucianizmus japánbeli meghonosítójánál, Hayashi Razannál 林羅山 végezte, akinek edői iskolájában a legkiválóbb tanulók közé számított. Hadtudományt a terület két korabeli nagysága, Obata Kagenori 小幡景憲 és Hōjō Ujinaga 北条氏長 alatt tanult, 1641-ben Ujinagától bizonyítványt (*kyōka* 許可) kapott, a következő évben pedig Kagenoritól kapta meg a legmagasabb fokozatú (*iju-hitori* 唯受一人) oklevelet, amelyek a hadtudomány diplomás oktatójává tették őt. Önálló hadtudományi gondolkodóként 1642-ben debütált, amikor is első írását publikálta.¹⁵

Az 1640-es évek igazi sikertörténet voltak számára, edői iskolája virágzott, olyan nagyságok kérték időről időre magukhoz, hogy „hadtudományi kérdésekben kérjék ki a véleményét”, mint Matsudaira Sadatsuna 松平定綱 vagy Tokugawa Yorinobu 徳川頼宣.¹⁶ Ebben az időben saját bevallása szerint sorra kapta a jobbnál jobb ajánlatokat a különböző nagyuraktól, ám mindet visszautasította, mert komoly esélyt látott rá, hogy maga a sógun fogadja szolgálatába.¹⁷ Reményei azonban a sógun, Tokugawa Iemitsu 徳川家光 halálával szertefoszlottak, ezt követően elfogadta a vele már korábban is jó kapcsolatban levő Asano Naganaónak 浅野長直,¹⁸ az Akō 赤穂 birtok urának ajánlatát, akinek a szolgálatában kilenc évet töltött el. Miután

¹⁴ *Haisho zanpitsu* 配所殘筆 (Utolsó írás a száműzetésből). Megtalálható a *Nihon shisō taikai* 32., Yamagának szentelt kötetében (Tawara – Morimoto 1970: 318–338), angol fordításért lásd Uenaka 1977.

¹⁵ *Heihō shinbu yūbishū* 兵法神武雄備集, 1641.

¹⁶ *Haisho zanpitsu*: 304. Matsudaira Sadatsuna (1592–1652) 110 000 *kokus daimyō*, Tokugawa Ieyasu unokaöccse, Tokugawa Yorinobu (1602–1671) pedig Ieyasu 10. fiaként a sóguni öröklés szempontjából is figyelembe vett Kii-Tokugawa alapítója volt.

¹⁷ *Haisho zanpitsu*: 305–306.

¹⁸ 1610–1672, Naganao a nagyapja volt Asano Naganorinak 浅野長矩 (1667–1701), aki a 47 samuráj uraként híresült el.

„bizonyos okból”¹⁹ kilépett a szolgálatából, visszatért Edóba, ahol újra tanítványokat gyűjtve maga köré oktatni kezdett, gyakran vendégeskedve nagyurak rezidenciáján is.²⁰ Az ebben az időszakban tartott előadásainak jegyzeteiből állították össze tanítványai a *Yamaga gorui* 山鹿語類 (*Yamaga beszédei*) című munkát, amely tanításainak részletes magyarázatát tartalmazza.²¹

A hatvanas évek elejétől érdeklődése a tiszta hadtudomány felől (ami azért számára addig is a samurájoktatáson keresztül számos, a konfucianus filozófiából származó elemet tartalmazott) filozófiai kérdések felé fordult, s az igény, hogy kifejtse véleményét a korban népszerű Song konfucianizmus tanairól, egy tisztán filozófiai mű, a *Seikyō yōroku* 聖教要録 (*A bölcssek oktatásának alapvetése*) megírásához vezette. A kis könyv 1665-ben jelent meg, egy évvel később pedig felfigyelt rá a sōguni kormányzat is, de nem úgy, ahogy azt Yamaga elképzelte: mentora, a hadtudós Hōjō Ujinaga magához kérette őt, és közölte vele a felsőbb parancsot a száműzetéséről. Önéletrajzában Yamaga élénk színekkel festi le ezt a jelenetet, hangsúlyozva, hogy ő a halálos ítéletre is el volt készülve, de csak nevetett, amikor Ujinaga elé járult. A döntést meghallgatva megkérdezte, könyvének vajon melyik része volt az, ami ekkora haragot váltott ki, ám Ujinaga csak annyit válaszolt, hogy a döntést a *rōjū* 老中 (a sōguni kormányzat legfelső döntéshozó testülete) már meghozta, ezért kár annak az okait firtatni.²² Száműzetése helyeül

¹⁹ *Haisho zanpitsu*: 307. Az önéletrajzát végigkísérő önmentegető, dicsekvő hangvételre jellemzően hangsúlyozza, távozása ura akarátának ellenére történt, és nem a pénzről szólt, Asano úr ugyanis, hogy ott tartsa, azonnal jelentősen fel kívánta emelni addigi ezer kokus jövedelmét, ám ő ezt visszautasította. Megkockáztatható, figyelembe véve, hogy korábban mennyire fontos lett volna a számára a sōgun szolgálatába kerülni, hogy miután éppen ekkor lépett a regnáló sōgun, Tokugawa Ietsuna 徳川家綱 a felnőttkorba, Yamaga abban reménykedett, hogy a szolgálatába kerülhet, ehhez viszont Edóban, „szem előtt” kívánt lenni.

²⁰ Nakayama 1988: 318.

²¹ Ishida 1973: 179.

²² A Yamaga-kutatásban széles egyetértés van abban, hogy száműzetése a *rōjū* egyik tagjának, Hoshina Masayukinak 保科正之 (1611–1673) volt köszönhető (Tucker 1995: 25, 1998: 12–13, Noguchi 1991: 67–68, Backus 1979: 71), akit döntésében bizonyosan konfucianus tanára, Yamazaki Ansai 山崎闇斎 (1619–1682) befolyásolt. Ansai bigott tisztelője volt Zhu Xi filozófiájának, sokakat megtámadott, ha tőle eltérő gondolatokat fogalmaztak meg (Tucker 1998: 21). Az is Hoshina kezdeményező részvételére utal az ügyben, hogy 1672-es halála után a sōguni kormányzat éppen három évet, a konfucianus gyász időszakát kivárva rögvest felmentette Yamagát.

az Akō birtokot, a vele jó kapcsolatban álló Asano család uradalmát jelölték ki, így Yamaga megkezdte második akōi tartózkodását, amely szintén kilenc évig tartott.

1675-ig tartó száműzetése alatt az Asano család igen jól bánt vele, szűk körben oktathatott is, a *daimyō* is gyakran magához kérette, s kikérte a véleményét különböző ügyekben. Ebben az időszakban születik meg két fontos munkája, a *Chūchō jijitsu* és önéletrajza, a *Haisho zanpitsu* is. 1675-ben kegyelemben részesítették, s visszatérhetett Edóba – reményei azonban romokban heverték, bár ellenőrzött körülmények között még az oktatást is engedélyezték számára, büntetése miatt megbélyegzett embernek számított; mindenki előtt, aki központi hivatali karrierben gondolkodott, világos volt, hogy el kell kerülnie őt. Yamaga várakozásaira és az azokban való csalódására talán némi fényt vet a tény, hogy száműzetésből való visszatérése után évekig mellőzte iskolájában a megbüntetését kiváltó *Seikyō yōrocut*, mint tananyagot, ám élete utolsó éveiben a mű újra felbukkan előadásainak anyagában.²³ Utolsó tíz évében érdeklődése a *Változások* könyve és a számmisztika felé fordult, *Gengen hakki* 原源發機 (Az eredet keletkezéséről) című, 1684-es munkájában éppen olyan metafizikai fejtegetésekben merül el, amelyekért korábban a Song filozófiát kárhoztatta.²⁴ 1685-ben, hatvannégy évesen halt meg.

A *Bukyō shōgaku*, mint Yamaga korai gondolkodásának összefoglalása

Az 1656-os hadtudományi sorozatában (hét munkája jelent meg ebben az évben)²⁵ született *Bukyō shōgaku* előszava szerint nem Yamaga írása, hanem tanítványai állították össze az előadásai alapján – ennek a kijelentésnek köszönhetően ez a munka sokszor háttérbe szorult a Yamaga-kutatásban,

²³ Nakayama 1988: 325–327.

²⁴ Tsunoda et al. 2005: 189.

²⁵ Részletes áttekintést ad Tada Akira (2006: 32).

helyette inkább a *Yamaga gorui* lett kiemelve, ám utóbbi a Kanbun 3. és 5. éve (1663–1665) között tartott előadásainak jegyzete, vagyis már Yamagának a Kanbun elején bekövetkezett „intellektuális fordulata”²⁶ utáni munka, a *Shōgaku* viszont hét évvel korábban készült. Ennek ellenére, ebben a műben már ott vannak azok a fontosabb gondolatok, amelyek Yamaga későbbi filozófiájának a sarokköveivé válnak – főként a samuráj hivatásáról és a „japán út” kínaitól különböző voltáról szóló elképzelései ilyenek. A szöveg szerzőségéről szólva, az előszó kijelentéseit félretéve tény, hogy a *Shōgaku* szövege egyes kiadásokban a vele együtt megjelenő *Bukyō yōroku* 武教要録 utolsó, majd a valamivel később publikált *Bukyō zensho* 武教全書 első szakaszában is felbukkan, szinte változtatás nélkül²⁷ – ezek a munkák pedig Yamaga saját műveiként jelentek meg, így joggal tekinthetjük a *Shōgaku*t is saját írásának.

Mint már szó esett róla, Yamaga neve a köztudatba a Meiji-restaurációt megelőző időszakban Yoshida Shōin révén került be, aki bár maga nem érte meg a restaurációt, de otthona, a Chōshū birtok annak egyik központja lett, s tanítványai közül többen befolyásos pozícióba jutottak. Yoshida úgy méltatta Yamaga Sokōt, mint a *bushidō* és a *kokutai*-eszme atyját, az akōi samurájok tanítóját, a császárkultusz előfutárát. Yoshida *Bukyō zensho kōroku* 武教全書講録 című írását a cím szerint ugyan a *Bukyō zensho* elemzésének szánta, valójában végig a *Shōgaku* szövegét magyarázza. Yamaga munkásságának egyik háború előtti kutatója, Kawano Shōzō úgy vélte, a *Shōgakuban* bevezetett, felvetett kérdések a *Yamaga gorui*ban kerültek teljes kifejtésre, ez a két mű a terjedelmes Yamaga-munkásságon belül kulcsszerepet játszik, belőlük Yamaga *shidō* 士道 eszméje teljes mértékben megérthető.²⁸ Hozzá kell tennünk, a *Shōgaku* és a *Gorui* voltak azok a munkák, amelyek nem közvetlenül kapcsolódtak Yamagához, hanem formailag a tanítványai által szerkesztett írások voltak.

²⁶ Tawara Tsuguo kifejezését kölcsönözve (Tawara 1970: 453).

²⁷ Tada 2006: 35–36, Nakayama 1988: 59–60.

²⁸ Kawano 1934: 63.

A *Shōgaku* mintájául Zhu Xi 朱熹 *Xiaoxue* 小学 című, japánul *Shōgaku*-nak olvasott írása szolgált, amelyet szerzője a tudományba bevezető tankönyvként, gyerekek okulására írt – ennek megfelelő a Yamaga-féle *Shōgaku* alaphangulata is, egyes szakaszai a mindennapi élet különböző területein adnak egészen konkrét tanácsokat. Ezekben a tanácsokban sok meglepő nincsen, a mű klasszikus konfuciánus álláspontonról tárgyalja a hétköznapi teendőit; ami itt érdekes (bár messze nem meglepő), az, ahogy a konfuciánus *shi* 士, a hivatalnok és a Japánban ekként értelmezett katonahivatalnok, a samuráj feladatai összerosódnak, a hivatali szolgálat mellett a fegyverek karbantartása, a katonai ismeretek tanulmányozása visszatérő témaként szolgál.²⁹ A Yamaga-kutatás szempontjából érdekes dolog inkább az, ahogyan a mindennapi kötelességek taglalása mögött felvillannak azok a témák, amelyek nyolc-tíz évvel később Yamaga gondolkodását meghatározzák majd. Ebben a tekintetben igen erős a szöveg előadásjegyzet jellege, szinte egy mai egyetemi előadáson érezzük magunkat, ahol a professzor folyton elkalandozik az előadás témájától mélyebben fekvő összefüggések felé.

A *Shōgakuban* érintett témák külön-külön visszaköszönnek már ugyanabban az évben írt más munkáiban is: a samuráj feladatáról szóló gondolatmenet a *Bukyō yōroku*, a Japán jelentette különleges környezet pedig a *Chikyō yōroku* című művek témájává lesz, de a *Shōgaku* az első írás, ahol ezek megjelennek, joggal tekinthetjük hát annak a műnek, ahol Yamaga először talált rá saját hangjára. Nakayama Hiroshi ezt gondolkodásának „utilitáriánus tendenciájaként” (*jitsugakuteki shi'i keikō* 実学の思惟傾向) jellemzi,³⁰ ami, úgy gondolom, Yamaga nem sokkal későbbi, az 1660-as évek elején bekövetkező „filozófiai fordulatának” fényében olyan szélsőséges gondolati hullámmást feltételezne róla, ami egyáltalán nem volt jellemző rá. Sokkal inkább arról lehet szó, hogy Yamaga, aki mind a hadtudomány, mind

²⁹ A klasszikus értelemben vett konfuciánus hivatalnok hiánya Japánban másoknak is feltűnt: egy 1719-ben Japánban járt koreai hivatalnok, Shin Yoo-han jelentésében lesajnáló hangvétellel jegyezte meg, hogy Japánban nincsenek „tudós hivatalnokok” (*shi* 士), csak katonák (*hei* 兵) (Watanabe 1985: 61).

³⁰ Nakayama 1988: 60–61.

a konfucianus filozófia területén alapos képzést kapott, a samuráj katonai szerepétől nem tudott (nem volt hajlandó) eltekinteni, amikor pedig ez a szerep nehezen fért bele a Song konfucianizmus adta keretek közé, megoldásként annak japán viszonyokra való áértelmezése merült fel benne. Így magyarázatot adhatunk a *Shōgaku* mindkét nagy témájára, a samurájhivatás katonai jellegének hangsúlyozására és a kibontakozó japanizmusra is.

Újszerű gondolatok a *Shōgakuban*

A következőkben meg szeretném vizsgálni a műben felbukkanó olyan gondolatokat, amelyek bár itt szinte csak odavetve, különösebb kifejtés nélkül szerepelnek, Yamaga gondolkodása középső (száműzetése végéig terjedő) korszakának jellemző témái lesznek, nagyban meghatározva munkásságának későbbi értelmezését is. A mű, bár tizenegy szakaszra van felosztva (*Bevezetés* és tíz téma), az előadás jellegből fakadóan a magyarázat kissé csapongó, az igazán érdekes – legalábbis az eszmetörténeti szempontból közelítő olvasót érdeklő – részek rendszertelenül, különböző tanítások közé keverve bukkannak fel. A felvetett gondolatok vázlagszerűek, nincsenek kifejtve, ám a tény, hogy ez az a szöveg, ahol először jelennek meg, mintegy címszavakként a Yamaga-filozófia későbbi nagy témái, rendkívül érdekessé és fontossá teszi a *Shōgakut*.

Hivatásfilozófia (*shokubunshugi* 職分主義)

Yamaga „középső”, tisztán hadtudományi munkái utáni, de még a spekulatív filozófia felé történő elhajlását megelőző időszakának egyik központi témája a szamuráj hivatásának kérdése, az aggodalom, hogy vajon meg lehet-e indokolni a szamurájok kiváltságos helyzetét a japán társadalmon belül?³¹ Természetesen számára, aki élete nagy részét *rōninként*, munkaadó nélküli szamurájként töltötte, a szamuráj státusz jelentette büszkeség nagyon fontos volt, így a probléma nem annyira „meg lehet-e indokolni?”, mint inkább a „hogyan lehet megindokolni?” formában merült fel. A háború után sokat idézett szöveghely lett a mű *Bevezetésének* első sora:

„A földművesek, a kézművesek és a kereskedők mind az ország kincsei. A szamurájok nem rendelkeznek a földművesek, kézművesek és kereskedők tudásával; annak az oka, hogy ők [mégis] felette állnak ennek a három csoportnak, nem más, mint hogy az ő feladatuk, hogy edzzék a testüket, csiszolják tudatukat, ezáltal vezessék az országot és hozzanak békét a világra.”

A probléma, hogy egy békés, termelő társadalomban mi a létjogosultsága egy nem termelő, mégis rangban a többi réteg fölé helyezett társadalmi csoportnak, talán meglepő, de Yamaga előtt explicit módon nem igazán vetődött fel – Amenomori Hōshū 雨森芳洲, akinél ez központi probléma lesz, Yamaga után egy nemzedékkel alkotott.³² Yamaga magyarázataiban komoly

³¹ A szamurájok, mint a japán társadalmon belüli, elkülönült csoport pusztá definíciója sem egyszerű: az Edo-korban az egyes csoportok megkülönböztetésére használt *mibun* 身分 (státusz) kifejezésnek az adott kor értelmezési hálóján kívül nincs megragadható jelentése – későbbi kutatók sokat küzdöttek azért, hogy valamilyen ma is érvényes jelentéssel ruházzák fel. A háború után a marxista történetírás befolyásának erősödésével jellemző lett a *kaikyū* 階級 (osztály) értelmezés (Norman 1940), mások az egyes csoportok feladataira koncentrálnak inkább a *yaku* 役 (feladat) és a *shokubun* 職分 (munka, hivatás) alapján történő megkülönböztetést részesítették előnyben (Howland 2001: 356–357, Tachibana 1986: 49, Nakayama 1988: 60–61).

³² Maruyama 1974: 9. Amenomori (1668–1755) gondolkodásáról kimerítő áttekintést ad Inoue Tetsujirō a *shushigaku*-iskoláról írt nagy művében (Inoue 1926: 114–148).

erőfeszítéseket tesz arra, hogy tudatosítsa a samurájokban új szerepüket a megváltozott társadalomban, szövegeiben következetesen *shiként* 士 utal rájuk, ami a hagyományos konfuciánus szereposztás szerint az uralkodót a kormányzásban segítő tudós hivatalnokok megjelölése volt. A *Shōgaku* egyik fő gondolata természetesen, hogy a samuráj-hivatalnok minden pillanatban a feladatai ellátására, munkájának kifogástalan elvégzésére kell, hogy összpontosítson, de az már nem ennyire nyilvánvaló, hogy mindezt a samuráj, mint jelenség létokának tekinti. A „Pihenés” című szakaszban világossá teszi, hogy a samuráj mint *státusz* nem kapcsolódik teljesen össze a samuráj mint *munka* fogalmával – nem csoda, hogy az addigi felnőtt élete jelentős részét *rōninként* töltő Yamaga igyekezett megtalálni a samuráj alapfeladatán túli, őt megbízatás nélkül is státuszában tartó meghatározását. Yamaga gondolkodásának „hivatásfilozófiaként” való jellemzésével tehát vigyázni kell, a szövegből a samuráj és feladatának kapcsolatára vonatkozóan egy árnyaltabb, megengedőbb értelmezés olvasható ki. Nakayama Hiroshi álláspontjával szemben, amely Yamaga samurájhivatást hangsúlyozó hozzáállását gyakorlatiasságnak tartja,³³ inkább azt tekinteném annak, ahogy a samuráj önmeghatározását kiterjeszti a feladaton, tényleges munkán túlra. Nem szabad megfélekednünk arról sem, hogy a mű keletkezésének idején (az 1650-es évek közepén) a japán társadalom még a néhány évvel korábbi *rōnin*-láadások sokkja alatt állt,³⁴ a hatalom számára (amelynek kiszolgálása Yamaga számára azért mindig magától értetődő volt) fontos volt, hogy a *rōnin*, az úr nélküli samuráj státuszát erősítse, törvényen kívülre kerülését megakadályozza.

³³ Nakayama 1988: 60–61.

³⁴ A *rōninok* jelentette probléma a század közepéig folyamatosan nőtt a birtokelkobzások, áthelyezések miatt. A század elején, a szekigaharai csatát követően mintegy ötven *daimyō* lett megfosztva birtokaitól, akiknek emberei mind *rōninná* lettek (Sekigahara-*rōninként* emlegették őket), ehhez az első három Tokugawa-sōgun alatt folytatódó birtokelkobzások folyamatosan újabb tömegeket adtak hozzá (Ōishi 1991: 22). 1650-ig további 61 *daimyō*-ház lett megszüntetve, 150 000 samurájcsalád lett *rōninná*, ami az akkori samuráj-népesség mintegy 20%-a volt (Roberts 2012: 76).

A szamuráj útja (*shidō* 士道)

Ahogy az előbbieken szó volt róla, Yamaga számára a szamuráj (*bushi* 武士) szamuráj-hivatalnokként (*shi* 士) való átértelmezése az oktatásban megnyilvánuló gyakorlatias gondolkodásának a kiindulópontja volt. A 17. század ötvenes éveire világhosszá vált, hogy a Tokugawa-hatalom erős és szilárd, az 1615-ös ószakai hadjárat után (amit a kormányzat kezdeményezett utolsó ellenfelének a megsemmisítésére) mindössze az 1637-es shimabara-i lázadás és az 1651-es *rōnin*-láزدás jelentett némi kihívást, ám ezeket a sóguni kormányzat meggyőző könnyedséggel fel tudta számolni. A *Shōgaku* keletkezésének évtizede azonban, azt mondhatjuk, egészen különleges pillanat volt az Edo-kori hadtudomány történelmében: a rendszer addigra megnyugodott, konszolidálódott, a béke megváltoztathatatlanul látszott.³⁵ Ez a korabeli hadtudósok számára két lehetőséget hagyott nyitva tudományuk újraértelmezésére. Az egyik a háborús múlt feldolgozása, a Sengoku-kor nagy ütközeteinek, hadvezéreinek méltatása volt (ezen az úton haladt a Takeda család történetét és hadtudományát megíró *Kōyōgunkan* 甲陽軍鑑 című könyv és a belőle kinőtt hadtudományi iskola, a Kōshū-ryū 甲州流), a másik pedig a szamuráj új szerepének megfogalmazása, helyének megtalálása a jelen világában – Yamaga Sokō ezt az utat választotta. A biztonságérzet azonban nem tartott sokáig, mert Kínában a Ming-dinasztia bukása alaposan megrázta a távol-keleti térséget, a hódító mandzsuk elől menekülő Ming-hivatalnokok egy része Japánban talált menedéket,³⁶ beszámolóik a mandzsuk rémtetteiről pedig intenzíven foglalkoztatták az írástudó közvéleményt.³⁷ Mikorra azonban ez az újonnan feltámadó veszélyérzet eluralkodott volna,

³⁵ Szimbolikus, hogy a sóguni kormányzat éppen ekkor, alapításának ötvenedik évfordulójához kötve szüntette meg azt a rendszert, hogy minden *daimyō* a családját túszként folyamatosan Edóban kell, hogy tartsa (Mikami 1977: 34), valamint – részben a *rōnin*-lázdások hatására – jelentősen enyhítettek az addig számos családot megszűnésre ítélő örökbefogadási szabályokon is (Jiang 2009: 45).

³⁶ Lamberti 1972: 104.

³⁷ A Ming-ház bukásáról és az azt követő harcokról összefoglalót ad Salát 2009: 72–73. Kumazawa Banzan például teljesen biztos volt benne, hogy küszöbön áll egy Japán elleni Qing-invázió (Noguchi 1991: 18).

Yamaga már túllépett hadtudományi korszakán, figyelme más irányba fordult, így a *Shōgaku* és a kapcsolódó munkák ennek a békés időszaknak a termékei voltak.

Yamaga *shidō*-gondolatának állandó eleme marad az, amit először itt, a *Shōgakuban* fogalmaz meg úgy, hogy „az Út a halállal teljesedik be” (守死於全道). Ezt szokás a később a *Hagakurēban* híressé vált „a harcosnak keresnie kell a halált” gondolat előképének tekinteni, ám szó sincs ilyesmiről: Yamaga figyelmeztetése pusztán arra vonatkozik, hogy a samurájnak a szolgálat az élete végéig tart, önfegyelme nem lankadhat soha. Az Edo-kor japán gondolkodásának fontos eleme volt éppen a test és a tudat szétválasztása³⁸ – ezen alapult a társadalmi rend is, hiszen Menciuszal hirdették, hogy akik a fizikai erejüket használják a munkájukhoz, szükségképpen azok irányítása alatt fognak állni, akik az elméjüket hasznosítják.³⁹ Ebbe az eszmei áramlatba jól igazodott az, hogy a samuráj elméje erejével uralkodik a testén, még annak talán legerősebb vonatkozásán, az életöszönön is – így a halál megvetése, az öngyilkosság kultusza éppen a tudat test fölötti teljes diadalát jelenti. Yamaga esetében azonban nem erről van szó, hanem arról, hogy a samuráj a testét annak elmúlásáig (halál) a szolgálatra kell, hogy használja. Jellegzetes, ahogyan a fenti gondolat a *Shōgakuban* olyan kontextusban bukkan fel először, ahol arról van szó, hogy a betegesebb testű samurájnak jogos odafigyelnie az étkezésére – hiszen annak elhanyagolásával teste tönkremenne, az pedig megakadályozná a szolgálat megfelelő szintű teljesítésében.

³⁸ Yōrō–Kōno 1993: 32–33.

³⁹ Maruyama 1974: 9. Ahogyan azonban már Douglas R. Howland is rámutatott, a menciuszi szöveghely samurájokra való alkalmazása erőltetett, az a kínai típusú hivatalnokokra vonatkozott, akik több tekintetben különböztek a japán samurájoktól, mint amennyiben hasonlítottak hozzájuk (Howland 2001: 356).

Japanizmus (*nihonshugi* 日本主義)

A *shidō* mellett⁴⁰ ez volt az a terület, ahol Yamaga a Meiji-kor elejétől kezdve nagy méltatásban részesült, nézeteit japanizmusnak, nemzeti egység-eszmének (*kokutairon* 国体論) egyaránt nevezték. Forrásként jellemzően a *Chūchō jijitsut* hozták fel, hiszen ott vonja kétségbe Yamaga, hogy – a japán konfucianusok alapállásától eltérően – Kína magasabb rendű kultúrát képviselne, mint Japán; hosszasan sorolva a saját országának kiválóságát bizonyító tényeket, arra jut, hogy igazából középső országnak Japánt kellene nevezni. Ahogyan viszont már volt róla szó, Yoshida Shōin, akinek Yamaga-értelmezése meghatározó volt a második világháború előtti Japánban, éppen a *Bukyō shōgakut* jelölte meg, mint azt a művet, amelyből a *kokutai*-eszme tökéletesen megismerhető. A szöveget áttekintve nyilván erre a két szakaszra célozhatott:

„Ma már a japán samurájok is idegenben írt könyveket olvasnak, idegen szokásokat tanulnak, idegen szertartásokat követnek – ez mind abból fakad, hogy nem fogják fel helyesen a dolgokat irányító elveket.”
(Bevezetés)

„Azonban abba a hibába esni, hogy könyv nélkül betanulunk dolgokat, recitáljuk a szövegeket, versekkel és mondatokkal játszódunk, mind az elfelejtése annak, hogy japánok vagyunk, akiknek nem kellene csak a kínai mintákat másolni! (Az esküvő, a felnőtté avatás szertartása, a temetés, az ősök tiszteletére végzett szertartások, a ruházat, a nyelv – mind a kínai szokásokat utánozza. Hát nem szégyenletes dolog ez?)”
(Az utódok nevelése)

A kínai szokások átvételének ostorozásával persze sajátos kontrasztot alkot a tény, hogy a szöveg elejétől a végéig kínai klasszikusokat, hadtudományi munkákat idéz, a kínai történelemből hoz példákat. Ez rámutat Yama-

⁴⁰ Pontosabban azt kiegészítve, hiszen például Yoshida Shōin számára *shidō* és *kokutai* ugyanaz volt: előbbi a helyes kormányzást, utóbbi az ország egységének előbbi általi megteremtését jelentette (*Bukyō zensho kōroku*: 98).

ga munkásságának arra a sajátos kettősségére, amely, úgy gondolom, hogy alapvető jelentőségű a megértése szempontjából: tudományos (konfuciánus, kínai) műveltsége volt az, ami kiemelte őt a hadtudománnyal foglalkozók sorából,⁴¹ ugyanakkor hadtudományi jártassága, a samuráj katonai szerepe iránti elkötelezettsége volt az, ami megkülönböztette őt az „átlagos” konfuciánus tudóstól. Számára ez a kettő együtt volt fontos, valamennyi hadtudományi írásán súlyosan érződik a konfuciánus filozófia hatása, de konfucianizmust magyarázó munkáiban sem felejt el azt, hogy a *shi* (samuráj) valójában katona. Pályáját végignézve talán az 1660-as évek elején volt egy olyan időszak, amikor hadtudósi sikerei csúcán úgy érezhette, hogy itt az ideje konfuciánus tudósként is nagyot, eredetit alkotnia, ekkor írja meg a *Seikyō yōrokut*, amivel viszont darázsfaszékbe nyúl, karrierje derékba török.

Yamaga „japanizmus” a *Shōgakuban* még csak szlogenszerű hangoztatása annak, hogy egy japánnak nem szabad szégyellnie, hogy japán, nem érezheti úgy, hogy kevesebb, mint a kínaiak; „érvként” csak annyit kapunk, hogy a kínai módszer a magoláson, a mondatok önmagukért való szeretetén alapul, ami nem elfogadható a japánoknak – kifejtve ugyan nincsen, de nyilván a japán módszer a megértve, a dolgok lényegét megragadva tanulás lehet. Hozzá kell tennünk, hogy Yamaga későbbi híre, mint a japán imperalizmus mögött álló *kokutai* gondolat korai képviselője is eltúlzott és igazságtalan – még a *Chūchō jijitsuból* is figyelmesen olvasva az csendül ki, hogy egy *japán* számára nem kell, hogy Kína legyen a „középső birodalom”, hiszen annyi minden van, amivel Japánnal kapcsolatban is büszke lehet. Az a fajta agresszív japanizmus, ami majd a *kokugaku* 国学 gondolkodóit jellemezni fogja, csak a 18. század második felében nyert teret Japánban.

⁴¹ Nem véletlen, hogy műveit a kor értelmiségi közlésformájának számító *kanbun* stílusban, a megértést könnyítő japán *kana* írásjegyeket nem használva írta – ez így van a *Shōgaku* esetében is, ami annak fényében, hogy ez eredetileg gyerekeknek szánt mű, furcsa. Ez még a konfuciánus munkák között is szokatlan volt: a korai művek mind japánosan lettek írva, Yamazaki Ansai mellett Yamaga volt az első, aki *kanbun*ban kezdett publikálni, azután követte a példájukat Itō Jinsai 伊藤仁斎 is. A japánosan írt filozófiai művek azonban nem tűntek el, rengeteg ilyen kiadtak a korszak végéig, tehát *kanbun*ban írni nem divat, hanem tudatosan vállalt intellektuális álláspont volt (Kurozumi 2003: 111).

Filozófiai tartalom a *Shōgakuban*

A *Bukyō shōgaku* nem filozófiai mélységeket boncolgatni kívánó mű ugyan, de Yamaga filozófiai beállítottságának megfelelően folyamatosan kitekint a klasszikusokra – a Song-kori konfucianizmus szokásos toposzai azonban kritika nélkül hangzanak el, nyoma sincs még a majd a *Seikyō yōrokura* jellemző élesen bíráló hangnemnek. A konfuciánus alapértékek felsorolásszerűen előjönnek, értelmezést azonban nem fűz hozzájuk – igaz, erre szükség sem volt nagyon, hiszen olvasói éppen eléggé tisztában voltak azok jelentésével, helyükkel a Song-kori filozófia rendszerében.

Két olyan pont mégis felmutatható, ahol Yamaga, ha nem tér is el forradalmian a megszokott értelmezéstől, az adott fogalmat saját mondanivalójához hajlítva használja: ezek a *chichi-kakubutsu* és a *gi* fogalmaihoz kapcsolódnak.

Chichi-kakubutsu (致知格物)

Az „megismerést a dolgok tanulmányozásával előmozdítani” értelmű *chichi-kakubutsu* gondolat a Nagy tanítás Song-kori konfuciánusok által nagyra becsült soraként a dolgok megismerésén, a tudás bővítésén keresztül a saját jellem fejlesztését célzó módszertani álláspont volt. Ez a 17. századi japán konfucianizmusban vitán felül a tudomány művelését, vagyis a szövegek tanulmányozásán át azok értelmének a megragadását jelentette. Egy Hayashi Razan vagy egy Yamazaki Ansai számára sohasem merült fel, hogy a tudósnak magukat a dolgokat kellene a közvetlen valójukban szemügyre vennie. Idáig azért Yamaga sem megy el, de a *Bevezetésben* ez a gondolat annak alátámasztására szolgál, hogy a japánoknak nem kell szolgáian másolniuk a kínai mintákat:

„Ma már a japán samurájok is idegenben írt könyveket olvasnak, idegen szokásokat tanulnak, idegen szertartásokat követnek – ez mind abból fakad, hogy nem fogják fel helyesen a dolgokat irányító elveket.

A tudomány feladata azonban az, hogy a világ megismerésén keresztül előremozdítsa a tudást (chichi-kakubutsu), nem pedig az, hogy idegen országok szokásait utánozza! Elképzelhető volna, hogy a samuráj útja csak annyi legyen, hogy viselkedésének a nagy részét idegen szokásokról másolja?”

A *kakubutsu*, vagyis a dolgok vizsgálatának értelmezése világosan elszakad a szövegek tanulmányozásától. Felmerülhetne, hogy Yamaga a kínai szövegek helyett japán szövegek tanulmányozását javasolná, de erről szó sincs, a *Shōgaku*ban japán szövegekre tett utalások (*Ise Monogatari* 伊勢物語 és *Genji Monogatari* 源氏物語) elmarasztalóak – helyette ugyan nem ad semmi támpontot, de valamiképpen a dolgok valódi természetének a megismerésére irányuló erőfeszítést sugall. Későbbi munkáiban ez a pont világosabb kifejtésre kerül, s a yamagai filozófia egyik markáns vonásává lesz. Ahogyan Watanabe Hiroshi találóan fogalmazta meg, az ember a saját magában rejlő elv (*ri* 理) tudatosítását a mindennapi dolgokon (*jiji-butsubutsu* 事事物物) keresztül gyakorolhatja, a dolgok vizsgálata (*kakubutsu*) pedig az azokban rejlő értelem (*ri*) megtalálásához vezet – éppen ez a világ (*seken* 世間) és tudomány (*gakumon* 学問) egyesítése, Yamaga gondolkodásának egyik sarokköve.⁴² Ennek az eszmének a csírája, úgy gondolom, világosan felbukkan már a *Shōgaku* szövegében is.

Gi (義)

A *gi* (kínaiul *yì*) kifejezés fordítása hagyományosan „igazságosság”, bár gyakori a szertartásokhoz kapcsolódó értelmezése is – japán konfucianus szövegekben sűrűn előfordul *reigi* (礼儀) formában, szertartás, vagy kissé

⁴² Watanabe 1985: 199.

elvonatkoztatva „a szertartásokban megnyilvánuló tanítás, elv” értelemben.⁴³ A japán konfuciánusok egyfajta racionalizáló, a túlzott fogalmi spekulációtól ódzkodó hozzáállására jellemző, hogy a *gi* önálló szubsztanciaként nehezen tudták értelmezni, inkább „helyes, jó” értelemben vett melléknév jellegű interpretációja terjedt el.

A *gi* a *Shōgaku* alig néhány helyén bukkan fel, ám már a mű modern kori újralfedezője, Yoshida Shōin központi jelentőséget tulajdonított neki:

„Mesterünk az emberek tanítását a hűség (chū 忠), gyermeki tiszteltet (kō 孝) és katonai jártasság (bu 武) három erényére építette, (...) ez az, amit helyes útnak (seigi 正義), a helyes és helytelen közti különbségtétel gyakorlásának (gi-fugi no gyō 義不義之行) mondott. Nevezhető ez igazságosságnak (gi 義) is, az, amit mesterünk egy szamurájától megkövetelt, az igazságosság egyetlen írásjeggyel (gi no ichiji 義ノ一字) kifejezhető.”⁴⁴

Yoshida természetesen az Edo-kor legvégének császárpárti, sógunátus-ellenes ideológusaként gyorsan kiterjeszti a yamagai gondolat tartalmát aktuálpolitikai kérdésekre. A *Shōgaku* „Beszélgetés” című szakaszának „amiről a samurájoknak mindig beszélgetniük kell, az az, hogy mi igazságos és mi igazságtalan” mondatát kommentálva így ír:

⁴³ A két értelmezés keveredésére példa, hogy a japán konfucianizmus kiváló értője, John A. Tucker Itō Jinsai egyik művéről szóló könyvében következetesen igazságosságként (righteousness) fordította a kifejezést (Tucker 1998), hogy azután néhány évvel később, Ogyū Sorairól írt munkájában (Tucker 2006) a „szertartások elvei” (ritual principles) értelmezésre váltson, amiért kemény kritikát is kapott a könyvét bíráló Willem Boottól (2006: 559–560).

⁴⁴ *Bukyō zensho kōroku*: 102. Ugyanakkor fontos felhívni a figyelmet arra, hogy Yoshida *Shōgaku*-értelmezése, sőt általában vett Yamaga-értelmezése aktuálpolitikával átitott, önkényesen emel ki fogalmakat, amelyek saját korában jelentőségre tettek szert, magyarázataiban pedig olyan dolgokat mond ki Yamagával, amelyeket az bizonyosan nem lett volna hajlandó. A Yamaga-kutatás egyik jellegzetessége éppen az, hogy az egyes korok hangulata rányomta a bélyegét a 17. századi szövegek értelmezésére is – még az egyébként kitűnő érzékkel korokon és értelmezéseken átvélő Yamaga-képet rajzoló Nakayama Hiroshi is magától értetődőnek veszi Yoshida nyomán, hogy a *Shōgaku* központi fogalma a *gi* (Nakayama 1988: 61).

„Arról beszélgetni, hogy mi igazságos és mi igazságtalan, régen, amikor a kormányzás helyes volt, s az alattvalók mind engedelmeskedtek a császári parancsoknak, fel sem merülhetett. (...) Később, amikor Go-Toba és Go-Daigō császárok a Hōjō ellen harcoltak, különösen Go-Daigō [uralmának] utolsó időszakában, (...) az emberek megtévesztve azon kezdtek vitázni, hogy mi az igazságos s mi az igazságtalan, és bár világos kellene, hogy legyen, hogy a császár hadseregében szolgálni igazságos, ellene harcolni pedig igazságtalan, ezt a kérdést inkább a várható győzelem és haszon szerint ítélték meg.”⁴⁵

Jól látható, hogy a *gi* egyértelműen „helyes” értelemben áll, önálló jelentéstartománya alig van. Úgy gondolom, a fogalom megragadhatatlanságával Yamaga is tisztában volt, hiszen kilenc év múlva, filozófiai főművében, a *Seikyō yōroku*-ban, bár lexikografikus műről lévén szó minden fontosabb fogalom külön szakaszban kerül megvilágításra, a *gi* nem kap önálló bejegyzést, az egész műben mindössze öt helyen kerül szóba, a következő kontextusokban:

– az önzés, érdek (*ri* 利) ellentétéként, „helyes hozzáállás” értelemben (*Chichi* 知至, „A tudás előremozdításáról” szakasz);⁴⁶

– egy vers „jelentése” értelemben (*Shibun* 詩文, „Versekről” szakasz);⁴⁷

– „emberiesség és igazságosság” (*jingi* 仁義) értelemben, mint az emberiességtől (*jin* 仁) elválaszthatatlan fogalom (*Jin* 仁, „Az emberiességről” szakasz), ugyanilyen értelemben a *Sei* 誠, „Az őszinteségről” című szakaszban, illetve az *Ijō* 意情, „Gondolatokról és érzelmekről” című szakaszban.⁴⁸

Kijelenthetjük, hogy a *gi* önálló szubsztanciaként való filozófiai megragadása nem jelenik meg Yamaga gondolkodásában, ezt a fogalmat ő csak függésben, más fogalmakhoz kapcsolódva tudta értelmezni.⁴⁹ Ebben egyébként

⁴⁵ *Bukyō zensho kōroku*: 108.

⁴⁶ *Seikyō yōroku*: 174.

⁴⁷ *Seikyō yōroku*: 178.

⁴⁸ *Seikyō yōroku*: 183, 184, illetve 191.

⁴⁹ Az utókor megítélésének egyik jellegzetessége Yamagával kapcsolatban, hogy ki-ki azt látott bele gondolataiba, amit csak akart: Yoshida Shōinon kívül erre jó példa a háború előtti-alatti japán *bushidō*-kultusz is, amelynek megalapozójaként tekintettek rá. Konoe Fumimaro 近衛文麿 például, aki miniszterelnökként is vezette a háborús Japánt, úgy tartotta, hogy Yamaga egész filozófiája a *gi* fogalmára épül (Konoe 1941: 26).

kifejezetten Ogyū Sorai meglátását előlegezi meg: ő lesz majd az, aki tisztázni kívánva a *gi* ontológiai helyzetét, szintén önállóságának tagadásában látja a megoldást, az Út (*dō* 道) részének tekinti, rendszerező elvnek, amit a régi királyok (*sen'ō* 先王) azért alkottak, hogy eszközként szolgáljon a szertartások (*rei* 禮) rendszerezéséhez.⁵⁰ Bár Yamaga, miután a *Seikyō yōroku* publikálása a karrierjébe került, nem lépett tovább a fogalmi tisztázás útján, nagyon világosan, a későbbi japán konfuciánus filozófia egyszerűsítő vonalához illeszkedően gondolkodott ebben a kérdésben.

Konklúzió

A *Bukyō shōgaku* Yamaga Sokō hadtudományi korszakának összefoglaló műve, amelyben már (bár nem kifejtve, éppen csak említésszerűen) ott vannak mindazok a témák, amelyek híressé tették őt halála után, valóságos kultuszt teremtve neki a Meiji-, Taishō- és korai Shōwa-kor Japánjában.

Yamaga utókor általi megítélése igen bonyolult, alapvetően négy ok miatt tartották őt nagyon fontos gondolkodónak: 1) száműzetésének a ténye miatt (amely a Song filozófia állami ideológia voltának az igazolására szolgál), 2) mert mint az említett filozófiai iskola korai kritikusa, az eredeti konfucianizmushoz való visszatérés első hirdetője volt, 3) a *shidō* kidolgozásáért, ami miatt a *bushidō*, az imperialista japán állam egyik vezéreszméjének megalkotójaként tekinthettek rá, 4) japanizmusáért, a japán nacionalizmus első szószólójaként játszott szerepéért. Sajátos – bár teljesen érthető – módon, a háború előtt az utóbbi két minőségében, utána pedig az első két szempontból „szokás” Yamaga munkásságát megközelíteni, ami viszont felveti azt a problémát, hogy vajon az említett négy szempont közül melyik az, amely valóban jogosan tulajdonítható neki?

⁵⁰ Boot 2006: 560–561. Yamaga felfogása már saját korában is éles váltás volt a kor konfuciánus filozófiájának „fővonalát” meghatározó Yamazaki Ansaihoz képest, aki úgy tartotta, a Song-filozófia lényege kifejezhető a *kei* 敬 (önfegyelem) és a *gi* fogalmaival (Abe 1971: 410).

Száműzetése elszigetelt eset volt, megbüntetését sokkal inkább köszönhetette könyve (a *Seikyō yōroku*) agresszív hangvételének, mintsem tartalmának, ráadásul egy befolyásos politikus (Hoshina Masayuki) ellenszenve volt a döntő tényező – bizonyítja ezt, hogy Hoshina halála után kegyelmet kapott, illetve az is, hogy utána majd száz évig nem került sor egyetlen ilyen büntetésre sem, pedig voltak sokan, akik a „hivatalos” filozófiával szembeszálltak. A „régikola” (*kogaku* 古学) tagjának tekinteni őt megint csak erős túlzás, bár (mint a *Shōgakuban* is látható) voltak újszerű meglátásai egyes fogalmakkal kapcsolatban, ezek kidolgozásával, működő rendszerbe illesztésével adós maradt, eszmei hatása a ténylegesen ehhez az iskolához tartozó gondolkodókra nem mutatható ki.

Ami kétségkívül jelen van munkáiban, az tehát az utolsó két terület, a szamuráj feladatairól és Japán szerepének felértékeléséről szóló nézetei, vagyis éppen azok, amelyek szalonképtelenné tették őt a háború utáni japán eszmetörténeti kutatás számára. Annál azonban jelentősebb gondolkodó volt, mintsem hogy félre lehessen dobni, mint az imperialista Japán egy korai ideológusát: jelentőségét, úgy gondolom, az adja, hogy ő volt az, aki hadtudományi háttere miatt a kortárs japán konfucianusoknál sokkal inkább kötődött a katonai múlthoz, a szamuráj eredeti meghatározásához, viszont intellektuális felkészültsége és konfucianus tanulmányai kiemelték őt a „hadtudósok” mindössze a régi dicsőség fölött lamentáló sorából. Gyakorló tanár volt, aki olyan utat keresett a szamurájok oktatásában, amely működőképes a megváltozott világban is, törekvése, hogy a „szamurájság” lényegét annak közvetlen munkáján túl keresse, minden bizonnyal összefüggött személyes élethelyzetével, *rōnin* voltaival is. Érdeklődése, tehetsége szerteágazó volt, ami részben megakadályozta, hogy egy adott területen igazán maradandót alkosson, de problémafelvetései, bátor hozzáállása a japán eszmetörténet fontos alakjává teszik őt, függetlenül a kései értelmezésektől, rajongástól vagy éppen feledéstől.

Bukyō shōgaku 武教小学⁵¹

Bevezetés

A földművesek, a kézművesek és a kereskedők mind az ország kincsei. A samurájok nem rendelkeznek a földművesek, kézművesek és kereskedők tudásával, annak az oka, hogy ők [mégis] felette állnak ennek a három csoportnak, nem más, mint hogy az ő feladatuk, hogy edzzék a testüket, csiszolják tudatukat, ezáltal vezessék az országot és hozzanak békét a világra. Azonban a világból eltűntek a kiváló emberek, a falvakban nincsenek már meg a jó szokások, s az igaz tanítás⁵² is igen ritka már. Ezért a samurájok is olyanná lettek, hogy rövid ruhát viselnek, a hajuk rendezetlen, feltűrik a ruhaujjukat, dühösen tartják magukat, és bármiért azonnal a kardjukhoz kapnak. Mások [a konfuciánus tudósok] pedig hosszú ruhát viselnek, hosszú szövegeket és verseket tanulnak be, s ezt tartják tudománynak... Nem szármalmas a tudatlanságuk?

A Song-korban élt Zhu mesternek van egy írása, a *Kis tanítás* (小学), amelyben annak az erkölcsiségére okítja a nyolc és tizennégy év közötti gyerekeket, hogy miként tartsanak rendet maguk körül, hogyan viszonyuljanak másokhoz, hogyan viselkedjenek visszafogottan, szeressék szüleiket, tiszteljék az idősebbeket, legyenek kedvesek barátaikhoz, az utolsó részben pedig régi emberek bölcs mondásait, nagyszerű tetteit meséli el nekik.

A szokások azonban az idő előrehaladtával változnak. Ma már a japán samurájok is idegenben írt könyveket olvasnak, idegen szokásokat tanulnak, idegen szertartásokat követnek – ez mind abból fakad, hogy nem fogják fel helyesen a dolgokat irányító elveket. A tudomány feladata azonban az,

⁵¹ A fordítás alapjául az Ishioka Hisao 石岡久夫 és Arima Seiho 有馬成甫 által szerkesztett *Yamaga-ryū heihō* 山鹿流兵法 [*Nihon heihō zenshū* 日本兵法全集 5] című kötetben szereplő szöveg szolgált. Zárójelben az eredeti szövegben megjegyzésként, a főszöveg-nél kisebb írásjegyekkel írt szöveg szerepel, a szögletes zárójelekben levő szavak saját, az értelmezést könnyítendő betoldott kifejezéseim.

⁵² *Seikyō* 誠教.

hogy a világ megismerésén keresztül előremozdítsa a tudást,⁵³ nem pedig az, hogy idegen országok szokásait utánozza! Elképzelhető volna, hogy a samuráj útja csak annyi legyen, hogy viselkedésének a nagy részét idegen szokásokról másolja? Az őseinkhez úgy tudunk felnőni, ha kicsiny korunktól ezt a tudást óhajtjuk, bölcsességgé fejlesztjük magunkban, majd saját lényegünké tesszük azt.

A samuráj-oktatás tanításai és előírásai, amelyeket Yamaga mester ránk hagyott, csodálatosan világosak és érthetőek. Mindazok számára, akik mesterünk iskolájában tanulnak, elengedhetetlen, hogy a tanításokat a mindennapi életre vonatkozó szabályokká tegyék, s ne hagyják, hogy a figyelmük elkalandozzék. Azoknak a kiváló samurájoknak, akik bölcsen születtek, kiemelkedő képességekkel, mi szükségük volna külső oktatásra? Ám a többieknek, akik átlagosak, a tudásuk nem kielégítő, magukra hagyva könnyen megbotlanak és eretnek gondolatok rabjaivá lesznek – az ilyen embereknek a tudata folyamatos veszélyben van. A samuráj az urától kapott fizetésből él, és mégis fölötte áll a többi embernek – ha nem lenne kiváló a megjelenése, a cselekedetei, a bölcsessége, hát nem ő volna a világ szégyene? Ez volna a legmegvetendőbb dolog!

Ez a szöveg mesterünk tanításainak a feljegyzésével készült, de nem az ő munkája, a tanítványai gyűjtötték össze, és adták a „Samurájok oktatásáról szóló kis összefoglalás” címet neki. Magunk ugyan méltatlanok vagyunk erre, de hálával gondolva mesterünk tanítására, úgy véljük, hogy mindez hozzájárulhat ahhoz, hogy céltudatos samurájokat, erényes embereket neveljünk. Az itt leírtakat komolyan kell venni, léhaságnak nincsen helye!

Előszó a tanítványok által, Meireki 2 (1656), 8. havában.

⁵³ *Chichi-kakubutsu* 致知格物, a Song-konfucianizmus *Nagy tanításból* kölcsönzött egyik fontos gondolata.

Reggel korán kelni, a nappal nyugovóra térni (*Shukki yabi* 夙起夜寐)

A szamurájra vonatkozó szabályok azt követelik meg, hogy reggel keljen fel korán, tisztálkodjék, tisztítsa meg a száját, rendezze el a haját, öltözködjék fel megfelelően, vegye magához használati tárgyait. (Tisztálkodni az kézmosást jelent, a száját megtisztítani vízzel öblítést jelent, a haj elrendezése fésülködést jelent. A használati tárgyak a kardokat, a legyezőt és a tűzszerzamos zacskót jelentik.) Gyűjtsön kedvet magában az előtte álló naphoz, legyen bár az csak egy hétköznapi (ez a *Menciusz*-ban áll), gondolja végig, mekkora hűséggel tartozik ura kegyeiért és atyja szeretetért, s így vegye végig az előtte álló feladatokat. Mindig gondoljon arra, hogy „Mivel ezt a testet atyámtól és anyámtól kaptam, így a gyermeki tisztelet ott kezdődik, hogy vigyázok rá, és nem engedem, hogy baja essék. Az pedig, hogy felnőjek, az utamat járva felemeljem a családnak nevét, s úgy hagyjam hátra az utókorra, ahogyan azt apám és anyám kívánja tőlem, a gyermeki tisztelet betetőzése.”

Ezután foglalkozni kell a ház dolgaival, méltóképpen fogadni a vendégeket, ha urunk szolgálata úgy kívánja, bármilyen messzire is kell utaznunk. Amikor apánk és anyánk elé járulunk, mindig győződjünk meg arról, hogy jól vannak-e? Ha szolgálatra kell indulnunk, soha ne vitassuk annak fontosságát. A feletteseinkkel szemben viselkedjünk szerényen, apánkat és bátyáinkat tiszteljük, mindig legyünk visszafogottak, soha ne veszekedjünk! (Az előbbieket azt magyarázták el, hogyan kell viselkednünk urunkat vagy szüleinket szolgálva és az idősebbek előtt. Ez mind a tiszta erény (*meirin* 明倫) megnyilvánulása).

Az írásokat olvasva beszéljük meg azokat a barátainkkal, segítsük egymást a jóindulat (*jin* 仁) megértésében. (Ezt Zengzi mondta. Zhuzi azt tette hozzá, ha a tudomány megbeszélésére a barátainkkal találkozunk, az Út fokozatosan tisztává válik). Ha értékes emberekkel barátkozunk, kérdezhetünk tőlük dolgokat. (Konfuciusz azt mondta: „Háromféle értékes barát van és háromféle ártalmas barát. Értékes barátkozni az egyenessel, az őszintével

és a tájékozottal, ártalmas barátkozni a hízelgővel, a puhánnyal és az ékeszszólóval”⁵⁴). Őszintének kell lenni és nem csalni soha, s mindig, megingás nélkül a samuráj igaz valóját tartani szem előtt. Ez annak az útja, hogy az emberi kapcsolatainkat a legmagasabb szintre emeljük. (Az előbbieket a baráti kapcsolatok lényegét fejtették ki. A *Quliben*⁵⁵ az áll: „a kiváló ember nem mulat másokkal, nem fogadja el azok hódolatát, így emeli magasabb szintre emberi kapcsolatait”⁵⁶).

A samuráj-hivatalnok akkor viselkedik helyesen, ha reggel ő érkezik elsőként [a hivatalába], este pedig ő az utolsó távozó. Hazaérkezése után elsőként a szüleit keresi fel, [a velük való beszélgetéskor] ügyel arra, hogy lélegzete nyugalmas, hangja szelíd legyen. (A *Neizeben*⁵⁷ az áll, „Légzése nyugodt, hangja szelíd, megkérdezi őket, nincs-e melegük vagy nem fázna-e, betegek-e vagy fáj-e valamijük, éget vagy viszket a bőrük valahol, s ha igen, tisztelettel simogatja vagy megvakarja azt a részt”⁵⁸) [Saját lakrészébe távozva] elhelyezkedik ülőhelyén, s a távolléte alatti dolgokról kérdezősködik (a család, a ház dolgairól érdeklődik), eldönti, mi sürgős, mi nem, és megteszi a szükséges dolgokat. Ha van egy kis ráérő ideje, végiggondolja mindazt, ami aznap történt, szabadidejében pedig kézbe vesz egy könyvet, és a samuráj Útján elmélkedik, hogy tisztában legyen vele, mi méltó és mi méltatlan. Amikor a nap lenyugodott, elvégzi az esti teendőket (ezek a teendők azt jelentik, hogy eloltja a tüzeket, úgy rendez el mindent, hogy ne legyen ok aggodalomra, mindezt a legkisebb hanyagság nélkül), majd hálószobájába tér, testét és lelkét nyugalomba helyezi, miután nyugovóra térni parancsolta háza népét is (a házban szolgálóknak uruk előtt kell felkelniük és uruk után aludni térniük, ezért amint lehet, pihenniük kell – ezért kell aludni küldeni őket).

⁵⁴ *Lunyu* 16:4, Kanaya 2010: 331.

⁵⁵ A *Quli* 曲禮 a *Szertartások* könyve (*Liji* 禮記, jp. *Raiki*) egyik fejezete.

⁵⁶ *Liji* 1:61.

⁵⁷ A *Neize* 內則 a *Szertartások* könyve (*Liji*, jp. *Raiki*) egyik fejezete.

⁵⁸ *Liji* 12:4.

Pihenés (*Enkyo* 燕居)

A hagyomány úgy tartja, hogy a hivatalnok az útján negyvenévesen jut oda, hogy a legjobban szolgál. (A *Neizeben* az áll, hogy „Harmincévesen megházasodott, negyvenévesen először vállalt hivatalt, aminek megfelelően terveket szőtt, és elmondta gondolatait. Ha ezek megfelelőek voltak, követte őket, ha nem, akkor elhagyta azokat.”⁵⁹ A kommentár mondja: „a negyvenéves kort legjobbnak mondjuk”.) Azonban [Japán szokás szerint] az utódaink tehetségét figyelembe véve akár egészen fiatalon is felnőtté avatjuk őket ([a kínai szokás az volt, hogy] húszévesen lett valaki felnőtt és kezdte először a szertartásokat tanulni), s már szolgálatba is állhatnak.⁶⁰ (Ez a gondolat nem követi az ősi szövegek tanításait. Ha pusztán a tehetséget vesszük alapul, lesz, aki előbb, lesz, aki később [áll szolgálatba].)

Bár a szamuráj az urát szolgálja, sok a szabadideje (a szolgálaton kívüli szabadidőről van szó). Továbbá van olyan, hogy valakit az a balszerencse ér, hogy nem szolgálhat urat, van, akinek a szülei korán meghaltak, vagy nagyon messze élnek. Ha vannak olyan napok, amikor az illetőnek reggeltől estig semmi hivatalos munkája nincsen, ha engedi az akaratát elgyöngülni az ilyen dologtalan szabadnapokon, s még a ház dolgaival sem foglalkozik, nem válik-e az állatokká hasonlatossá? (Menciusz mondta: „Az embernek Útja van. Ha van mit ennie, meleg öltözéke, kényelmes hajléka, de nem tanul, nem állna-e egészen közel az állatokhoz?”⁶¹) A *Nagy tanításban* az áll: „Nincs olyan helytelen, gonosz dolog, amit a közönséges ember otthonában lustálkodva ne tenne meg!”⁶² Ezért aztán az otthonában pihenő szamuráj semmiképpen sem hagyhatja figyelmen kívül a tanulást és a szabályokat.

⁵⁹ *Liji* 12:80.

⁶⁰ Ezen a ponton a *kanbun* szöveg rendkívüli tömörsége nehezíti a megértést, illetve jelentkezik az, hogy a *Shōgaku* alapvetően egy jegyzet, Yamaga előadásainak kivonata. Ugyanakkor világos, hogy szembeállításról van szó, a késői felnőtté válás – késői szolgálatba állás és a korai ellentétéről, ami ha a *Shōgaku* visszatérő, Japánt és Kínát összehasonlítva azok különbözőségét kiemelő kontextusába helyezzük, úgy gondolom, indokolja az általam alkalmazott értelmezést.

⁶¹ *Mengzi* 孟子 5:4.

⁶² *Daxue* 大學 3.

Először [ilyenkor is] reggel korán kell kelnie, tisztálkodjék, tisztítsa meg a száját, rendezze el a haját (saját maga rendbetételéről az előző fejezetben volt szó). Amikor elhagyja házát, hogy más szamurájokkal találkozzon vagy vendégeket üdvözljön, hozassa lovát a kert elé, és ott szálljon fel rá. (A lovaglás a hat művészet egyike, a ló olyan, mintha a szamuráj lába lenne. Aki nem tud lovagolni, annak a háborúban semmi haszna nincsen, ezért a régiek nagy becsben tartották ezt a tudományt. Mesterünk egyszer azt mondta, ha valaki nem művészként tekinti a lovaglást, hanem csak az emberek előtt akar feltűnni, akkor mit sem tud a szamuráj feladatáról. [A lovaglás tudományát] nagyon komolyan kell venni.) Hamar egyen valamit (a reggeli ideje legyen a sárkány idejének első órája⁶³), kézmosás és a száj kiöblítése után pedig foglalkozzék kardvívással, íjászattal, puskalövészettel vagy lándzsavívással. Ezek a művészetek helyre teszik az ízületeket, javítják a testmozgást. Maga is ellátogathat a tanárhoz, vagy őt is meghívhatja magához, de ezeket elhanyagolni nem szabad, mert ha jó ideig nem edzi magát, akkor a kezek és lábak mozgása kötött lesz, az ízületek nem működnek, a test elveszti keménységét, ha pedig valaki nem edzett, akkor szamurájként való tudása hanyatlani fog. Amikor ráérő ideje van, ezen kívül elővehet egy könyvet, tanulhat a harc művészetéről vagy a hadtudományról, ellenőrizheti az eszközeit. (A szamuráj eszközei alatt a különböző fegyvereket értjük, amelyek használatát ismernie kell. Ezeket, ha szépen elrendezve tároljuk is, ha elhanyagoljuk az ellenőrzésüket, akkor bár talán használhatónak látszanak, tönkremennek. Az is előfordulhat, hogy kívülről még jónak néz ki, de belül már nem az, ilyenkor pedig már nem használható. Ezért van az, hogy a régi idők szamurájai, amikor vendéget fogadtak, a fegyvereiket állították a szobába díszként, s a fegyverek nézegetésével mulatták az időt, nem pedig haszontalan tárgyakkal szórakoztak. Arról beszélgettek, melyik a jobb, melyik az, amelyiket érdemes megtartani, melyiket kell inkább kidobni, így kiderült mindegyikről az igazság.)

⁶³ Reggel 7 és 8 óra között.

Ha a szamuráj eltökélten ezt a szellemet teszi az első helyre, másra nincs is szüksége, [figyelme] nem fog elkalandozni, nem téved rossz útra. Ezért mondta azt Menciusz, hogy „ha az embernek nincs mivel foglalkoznia, elveszíti mindennapi tudatát”. (A foglalkozás valamivel, az munkát jelent. A négy népnek mind megvan a saját munkája, amit ha nem végez el, elveszíti a mindennapi tudatát, az ilyen tudat pedig könnyen eltéved gonosz utakra.)

Beszélgetés (*Gengo ōtai* 言語応対)

A beszélgetés során kimondott dolgok az illető szándékait mutatják meg, még a tréfásan mondott dolgok mögött is gondolatok vannak. Ha egy szamuráj beszéde helytelen, akkor tettei is zavarosak lesznek. A túlságosan puha beszéd, az alantas dolgokról való beszélgetés is mind elkerülendőek. (Az emberek mind szülőföldjük nyelvjárását beszélnek. Azonban ha valaki szándékosan túl puha kifejezéseket használ, akkor a cselekedetei is ahhoz fognak idomulni. Ugyanígy, ha valakinek a beszéde durva és alantas, nem válhat belőle kiváló szamuráj. Ez az ára annak, ha valaki nem tanulja meg a másokkal való helyes érintkezést.)

A hadakozásnak, a hadjáratoknak, a fegyvereknek, lószerszámoknak mind vannak sajátos szavai, akárcsak a vendéglátásnak, a temetésnek, ünnepeknek, a diplomoknak és szentélyeknek, az udvarnak. Ha valaki nem figyel arra, amit mond, nincs visszafogottság a beszélgetéseiben, az a saját tekintélyét rombolja le. Az ilyen beszélgetés csak bajt hozhat ránk. (A *Kis tanítás*ban az áll, hogy a hasztalan beszéd és a fölösleges ünneplés mind elvetendőek.)

Amiről a szamurájoknak mindig beszélgetniük kell, az az, hogy mi igazságos és mi igazságtalan, régi csaták, régi hősök történetei, az egyes korok hadviselésének ereje és gyengesége – ezek megvitatása a jelen hibáinak az elkerülésében segít. Mások hibáin nevetni, a jelen politikáját bírálni, mulatozásról, nőkről beszélgetni felületessé teszik a tudatot, ami cselekedeteinket is lealacsonyítja. Az ember olyan, hogy nagyon szereti az ilyesmit, ezért is fontos, hogy figyeljünk rá, hogy ne beszéljünk tiszteletlen dolgokról.

Menni, állni, ülni, feküdni (*Gyōjū-zaga* 行住座臥)

Amikor megyünk, ne tévedjünk mellékutakra (Ziyou mondta: „Dantai Mieming sohasem tér mellékútra, amikor sétál”.⁶⁴ Zhu mester ezt fűzte hozzá: „A mellékút egy kicsiny utca, amin keresztül rövidebb út vezet. Ha megyünk valahová, mindig a helyes utat válasszuk, azért, hogy hamarabb odaérjünk, ne keressük a rövidebb utakat. Zhu mester kommentárjában olvasható: „Az utókor nem azokat követi, akik rövidítenek. Be kell járni a teljes utat. Még ha nem is Konfuciusz tanítványa valaki, megértve ezt így kell tennie”.)

A többi járókelővel ne foglalkozunk, ne legyünk tiszteletlenek, ne beszéljünk fölöslegesen – amint kiléptünk a házunk kapuján, gondoljuk azt, hogy ellenséges területen vagyunk. (Az út olyan hely, ahol kiváló és hitvány emberek egyaránt járnak. Ha udvariasan elengedünk másokat, nem lesz belőle veszekedés. Ha egy alacsonyabb rendű ember tévedésből hozzáér egy másikhoz, vagy lovon ülve megzavarunk valakit, gyorsan el kell ismerni a hibát, alázatos és tisztelettudó szavakkal, mi értelme lenne ilyenkor a további vitának? A nyegleség a tisztelet elfelejtése, ezért mondtam, hogy a kapun kilépve gondoljuk azt, hogy ellenséges területen járunk. Konfuciusz mondta: „Amikor kilépsz a kapun, viselkedj úgy mindenkivel, mint egy fontos vendéggel”⁶⁵, ez is arra vonatkozik, hogy a tisztelettudás a legfontosabb. Wuzi mondta: „Az előkészület azt jelenti, hogy már a házunk kapuján kilépve ellenségre számítunk.”⁶⁶ Ez a lényege annak, hogy soha ne legyünk felkészületlenek. Ha kiléptünk [a házunkból], a benti dolgokat felejtjük el. (Az eddigiek a „járásra” vonatkoztak.) Az állásról korábban volt szó. (Az előző fejezetben.)

Ülés közben mindig legyen méltóságos a megjelenésünk, ne hagyjuk szerteszét az éppen használt dolgainkat, soha ne feledkezzünk meg az óvatosság szabályairól. (Ezek az ülésre vonatkoztak.) Ne feküdjünk úgy,

⁶⁴ *Lunyu* 6:14. Ziyou Konfuciusz egyik tanítványa volt. A teljes szakasz így hangzik: „Mivel Ziyou éppen Wucheng kormányzója volt, a Mester megkérdezte tőle, »Vannak ott jó emberek?«, amire ő így válaszolt: »Ott van Dantai Mieming, aki amikor sétál, sohasem tér mellékútra, ha nincs hivatalos dolga, sohasem jön a hivatalomba«”.

⁶⁵ *Lunyu* 12:2.

⁶⁶ *Wuzi* 吳子 4 (*Lunjiang* 論將).

mint egy halott. (A *Lunyub*en áll, hogy „nem fekszik halottként”. Zhu mester erről azt mondta, halottként feküdni azt jelenti, hogy valaki álmában egy holt-testre hasonlít.⁶⁷) Fontos dolgainkat tartsuk ilyenkor is magunk mellett, és sose feledkezzünk meg az esti teendőkről. (Ezekről korábban volt szó.) Mindezekben az emberek előtt kell járnunk. (Az eddigiek az alvásról szóltak.)

Aki a szamuráj útját járja, járás, állás, ülés vagy fekvés közben, ha a legkisebb figyelmetlenséget is megengedi magának, elveszíti a mindennapi tudatát, egy ilyen dolog pedig egy egész élet munkáját tönkretelheti. Nem tudhatjuk, mikor jön egy veszélyes helyzet, szabad-e tehát bármikor is figyelmetlenné lenni? A *Szertartások könyvé*ben az áll (a *Guanyi*⁶⁸ című részben): „Mert emberek vagyunk, azért vannak szertartásaink. A szertartásosság kezdete, hogy a megjelenésünk megfelelő, a külsőnk rendezett, a beszédünk helyénvaló. Ha a megjelenésünk megfelelő, a külsőnk rendezett és a beszédünk helyénvaló, ez az előkészület a szertartásokhoz”⁶⁹.

Ruházat, étkezés, szállás (*I-shoku-kyo* 衣食居)

Rossz a gondolkodása annak a szamurájnak, aki szégyenkezik, ha szegényes a ruházata vagy ha egyszerű ételeket eszik, aki kényelmes hajlékot követel magának. (A *Lunyub*en áll: „A hivatalnok, aki az Utat követve szégyenkezik a rossz ruházat vagy a rossz étel miatt, nem érdemes arra, hogy értekezzünk vele.”⁷⁰ Továbbá: „A kiváló ember étkezésében nem keresi a jóllakottságot, szállásában nem keresi a kényelmet”⁷¹.) A ruházat, az étkezés és a szállás különböző szintűek lehetnek. Ha ez a három dolog jelentősen meghaladja a megfelelő szintet,⁷² az sok költséggel jár, és a jövedelmünk elfogy, nem fog

⁶⁷ *Lunyu* 10:16 és Zhu Xi ehhez a részhez írt kommentárja.

⁶⁸ *Liji* 43, a férfivá avatás szertartásai.

⁶⁹ *Liji* 43:1.

⁷⁰ *Lunyu* 4:9.

⁷¹ *Lunyu* 1:14.

⁷² Vagyis azt a színvonalat, amit az illető szamuráj a státusza és jövedelme alapján megengedhet magának.

jutni a katonai készségre⁷³ sem. Ha ez a három dolog nem éri el a megfelelő szintet, az fősvény szellemre vall, ami megint csak nem jó – a szamuráj gyakorlati tudománya abban áll, hogy mindig tartson megfelelő mértéket. A ruházatnak ezért [a státuszához] illőnek kell lennie, hiszen igazán hasznát csak a katonai felszerelésének veszi, ezért vonatkoznak szabályok [a ruha] hosszára, díszítettségére is. Étélünkhöz használjunk tisztítatlan rizst, ne akarjunk mást enni, mint amit katonáink és házunk népe kap. (A *Három stratégiá-*ban ez áll: „Régen, amikor egy kiváló hadvezér a csapatait vezette, kapott valakitől egy hordó rizsbort. Elküldött valakit a folyóra, hogy hozzon onnan vizet, majd embereivel együtt a vízzel kevert bort itta. A vízzel kevert bornak nem volt jó íze, de a katonái annyira meghatódtak ettől, hogy utána akár meg is haltak volna érte”.⁷⁴)

Azonban lehetnek olyan szamurájok, akiknek egyéni adottságuk⁷⁵ olyan, hogy betegesek, az emésztésük sem jó, ők azt gondolhatják, hogy a testük [megfelelő] táplálásával az életért tesznek meg mindent – mindig szem előtt kell tartani azonban azt, hogy az Út a halállal teljesedik be. (Szokták azt mondani, hogy amikor valaki már hetvenéves is elmúlt, akkor húst kell ennie, mert az idős ember testét már más étel nem táplálja megfelelően. Az emberek születésükkor adott mennyiségű energiát kapnak, ki többet, ki kevesebbet. Lehet, hogy bár valaki fiatal, de az emésztése egy hetvenéveséhez hasonló, ilyenkor számára nem lesz elegendő, ha csak tisztítatlan rizst eszik.)

A szobáink és a házunk legyenek egyszerűek (ne használjunk költséges díszítést). Ha az foglalkoztat minket, hogy a házunk kényelmes, a szobáink szépek legyenek, akkor a figyelmünk a lakásunkra fog irányulni, ez pedig bizony nem az eltökélt szamuráj jellemzője. A házunk méreteit a katonai megfontolások kell, hogy meghatározzák. A hagyomány úgy tartja, amikor Yao császár meghódította a birodalmat, nem viselt selyemből készült vagy

⁷³ Fegyverre, páncélra.

⁷⁴ *San lüe* 三略 1:11.

⁷⁵ *Kishitsu* 氣質.

mintákkal díszített ruhát, házát nem vetette körül fallal, a falait nem festette ki, a háznak nem volt gerendákkal erősített, cserepekkal borított teteje vagy oszlopai sem. A kertjében növekvő fűvet és vadvirágokat nem vágatta le, a téli hideget őzbőrből készült kabátban vészelte át, amúgy egyszerű szövetruhát viselt. Étele tisztítatlan rizsből készült, egyszerű növényekből főzetett magának levest. Tiszteletben tartotta az emberek munkáját, nem háborgatta őket, amikor a földjüket művelték vagy ruháikat szótták. Minden dologban inkább a nem-cselekvés vezette őt, szívét lehűtötte, a vágyait visszafogta.⁷⁶

Fizetés és vagyon (*Zaihō kibutsu* 財宝器物)

A fizetés eredetileg olyan dolog volt, amit a szegényeknek adtak, hogy segítsenek rajtuk, ha úgy ítélték meg, [hogy nincs rá szüksége], nem adtak. Ezen túl nagy tisztelettel bölcs emberek meghívására, katonák gyűjtésére is használták. A vagyon arra való, hogy a mindennapi szükségleteket fedezze. A szamuráj útja az, hogy önmagát urának szentelje, s haláláig az Út beteljesítésén dolgozzon, ahogy azt már a régiek is megmondták. Ha valaki a pénzgyűjtögetésének szenteli magát, és élvezzi a vagyonát, elveszíti azt, ami a szamuráj lényege. Mikor nehéz helyzettel nézünk szembe, soha nem szabad elfeledkeznünk a családjunkról! A családjunkra gondolva tudnunk kell, hogy ha valaki eldobva a kötelességét menekülni próbál a haláltól, az emberek megvetését vonja magára, s még az őseire is szégyent hoz. Vajon mi örömdetes van abban, ha valakinek emberi a külseje ugyan, de a lelke az állatokéhoz hasonlatos? Azok a szamurájok, akiknek aranyuk, ezüstjük, vagyonuk sok volt, s mindent megtettek a testük kényelméért, vagyonuk gyarapításáért, végül elveszejtették a tartományt, romlásba döntötték a családjukat, régen is, most is sokan voltak, ám lehet erre jó szívvel gondolni?

Mesterünk egyszer azt mondta, a birodalom gazdagsága a birodalomé, nem egy emberé. Ha jól forgatják, hasznot hoz és rengeteg dologra felhasználható, ezért mondjuk kincsnek. A vagyonos emberek mind azt mondják,

⁷⁶ *Liu tao* 六韜 1:2.2.

[vagyonuk] a szükségleteik fedezésére kell nekik, de azt sem tudják, mi az a szükség.⁷⁷ Az aranypénzek a kincstáraikban gyűlnek, a vagyontárgyak a raktáraikban halmozódnak fel, azt sem tudják, hogyan használják fel mindent, s a birodalom gazdagsága már nem a birodalom érdekeit szolgálja, pedig nem ezt jelentené a szükségletek fedezése? Az emberek kedvelik a pénzt és általában büszkék a vagyonukra. Ezért van az, hogy a bölcsek, ha aranyhoz is jutottak, nem halmozták fel vagyonná, s nem is tisztelték azt, legyen bármilyen nehezen szerzett is. Ezer aragnál nem ér-e többet, ha inkább edényeket, függőképeket, bronzból vagy vasból készült eszközöket gyűjtünk, és ezekből halmozunk fel vagyont? Mekkora tudatlanság is ez!

Evés-ivás és az élvezetek (*Inshoku shikiyoku* 飲食色欲)

Az evés-ivás és a nemiség az ember legnagyobb szenvedélyei. Az evés és ivás célja a test táplálása tiszteletteljes mértékletességgel, a nemiség pedig az utódok nemzését szolgálja, a szenvedélyesség mellőzésével. Az emberekre a természet rendje érvényes, a samurájok pedig a másik három osztály vezetői, akik nagyon komolyan kell, hogy vegyék a házuk ügyeit és a feladataikat is, lehetnek hát bármiben is hanyagok?

A túlzásba vitt evés és ivás betegséghez vezet (a szake mértéktelen fogyasztása pedig a tisztesség elvesztését, veszekedés kirobbanását is okozhatja). De még ha ez nem történik is, az ember álmos lesz, a teste elnehezül és nem fog törődni semmivel. Ha nem törődik a dolgaival, akkor a háza ügyei elhanyagolódnak, a szolgálati helyén mindennel elmarad, mindez pedig sokba fog neki kerülni.

Amikor valaki a nemiség terén elfelejti, mi a helyes viselkedés, sok olyasmit fog csinálni, amit titokban kell tartania, viselkedése önző lesz. Életergiája elfogy, képtelen lesz gondosan tervezni, nagyon sok veszélye van

⁷⁷ Szójáték a *tsui'e* 費 kifejezéssel, ami jelenthet kiadást, költséget, ebben az értelemben az 厭費 (*enpi*) kifejezés a „költségek fedezését” jelenti, de utalhat szükségre, nélkülözésre is, a gúnyos megjegyzés erre vonatkozik.

ennek! Messze kerül attól, hogy komolyan tudja venni a feladatait, ezért nagyon jól meg kell fontolni ezt a figyelmeztetést. (Zengzi mondta: „A hivatalnok nem lehet meg széles látókör és kitartás nélkül, hiszen a felelőssége nagy, s az útja hosszú. A jóindulat az ő saját felelőssége, ez ne volna nehéz? Az útja csak a halállal ér véget, hát ez ne volna hosszú?”⁷⁸)

Solymászat és vadászat (*Hōin shuryō* 放鷹狩獵)

A solymászatnak és vadászatnak ősi idők óta vannak szabályai. A földekben és kertekben kárt tevő madarakat és más állatokat természetesen irtani kell, de ezen túl a szamuráj útjához tartozik az is, hogy [solymászat és vadászat közben] megismerje a [terület] nehezen járható, szűk részeit, felmérje a távolságokat, a hegyek és folyók elhelyezkedését, a helyi szokásokat, dalokat, legendákat. (A dalok és legendák azokat a dalokat, történeteket jelentik, amiket az útjába eső helyeken lakóktól hall – ezekből egészen jól meg lehet ismerni az adott időszak körülményeit.)

Eljutni személyesen a folyókhoz, a partokra, a hegyek, erdők közé, íjat, puskát, kardot, lándzsát használni, megmozgatni tagjainkat, edzeni a testünket, kiismerni alárendeltjeink képességeit, mind olyan dolgok, amelyek egy katonának nagy hasznára lehetnek, ezért foglalkoznia kell velük. Azonban van ennek megfelelő ideje (ismerni kell a földművesek munkájának időszakait és az éghajlatot is), amihez alkalmazkodni kell. Ha ezt nem tartjuk be, s megfelelkezünk a megfelelő időről, feldúljuk a földek és kertek életét, kárt okozunk az embereknek, nem vagyunk-e így még a madaraknál és állatoknál is kártékonyabbak? Mindennek, amit egy szamuráj csinál, még ha szórakozásról van is szó, értelme van – ha ezzel nem vagyunk tisztában, csak bajt okozunk.

⁷⁸ *Lunyu* 8:7.

Adni és kapni (*Yojū* 与受)

A dolgok adományozásának és átvételének szigorúan betartandó szabályai vannak a samuráj számára, összefüggésben az alapelvekkel, amelyek úr és vazallus viszonyát határozzák meg és az udvariassággal, amelynek a baráti kapcsolatokban kell érvényesülnie.

A hadtudományban van egy mondás: „Ha nincs pénz, a katonák nem jönnek. Ha nincs jutalom, a katonák nem harcolnak.”⁷⁹ Azt is mondják: „Az erős szagú csalira kapnak a halak, nagy jutalomra nem félik a halált a katonák.”⁸⁰ Más helyen ez áll: „A hal rákap a csalira és a horogra felakad, az ember rákap a fizetésre és urát szolgálja. Fizetéssel embereket fogni, ősi idők óta így megy ez.”⁸¹ Ha nincs mit adni, a katonák nem jönnek az úrhoz csatlakozni, s akkor egyedül marad. Ha túl sokat ad, kiapadnak a pénzügyi forrásai, s akkor már nem jut fizetésre sem, katonai felszerelésre sem. Ezért mindig gondosan mérlegelni kell a kiadásokat és a bevételeket, s azok mértékét végiggondolva megfelelően költeni, ez is a samuráj tudományához tartozik. (Mindig ki kell számolnunk a bevételeinket, korlátok között tartanunk a kiadásokat, pontosan tudni, mikor és mennyit kell költenünk, sohasem esve a túlzás hibájába! A *Lunyū*ben ez áll: „Adni szűkmarkúan kell, ez a hivatalnok dolga”⁸². A kiadások és bevételek mértékét nem lehet pontosan tudni, ezért nem szabad sem túl fösvénynek, sem túl költekezőnek lenni.)

Ha az adományozás nem az Út elvein alapul, igazi samurájok nem fognak csatlakozni. A hagyomány úgy tartja, „igazi katonákat nem lehet megvásárolni”⁸³. Ha úgy lökjük oda az ételt, még a koldus sem fogja elfogadni, hát nem kell-e erre nagyon is odafigyelni? A dolgok átvételének is van módja, vannak szabályai, mindent úgy kell átvennünk, hogy nem vesszük figyelembe annak értékét. (A birodalom nagyon értékes dolog. Amikor azt

⁷⁹ *San lüe* 1:20.

⁸⁰ *San lüe* 1:21.

⁸¹ *Liu tao* 1:1.2.

⁸² *Lunyū* 20:2.

⁸³ *San lüe* 2:6.

Yao Shunnak adta, majd pedig Shun Yunek engedte át, az vajon úgy történt, hogy csak úgy odalökte neki, mint valami apróságot? Az emberek ritkán kapnak ilyen [értékes] dolgot. Menciusz mondta: „Ha egy ember ki tudja teljesíteni az ellenérzését azzal szemben, ha úgy szólítják, hogy te, minden dologban igazságosan fog eljárni”. Zhu mester ehhez azt tette hozzá: „A te megszólítás az illetőt megalázó kifejezés”.⁸⁴) Amennyiben az nem felel meg az igazságosság és az Út elveinek, legyen bár ezerszeres fizetésről vagy az egész birodalomról szól, nem szabad elfogadnunk!

Az urukat szolgáló samurájok közül azok, akik a járandóságukon felül még pénzt remélnek, megvetésre méltók, miért járna nekik több, mint ami a saját helyzetüknek megfelelő összeg, s mire kell nekik, talán szórakozásra? Shi mester mondta: „Ha egy kis ember egyszer csak száz aranyhoz jut, az nem teszi gazdaggá, de mindenképpen szerencsétlenséget hoz rá. Mi ennek az oka? A pénz, amit kapott, annyira kevés, hogy igazából csak szórakozásra jó, nagyon szűkös az, amire fel lehetne használni. Így ha valaki száz aranyhoz jut, az dőzsölésbe viszi őt, a fontos dolgokat el fogja veszíteni, s bár úgy látszik, hogy nyert valamit, igazából veszíteni fog vele.”⁸⁵ A szórakozásra használt pénz, mivel szórakozásra megy el, nem gazdagítja a családot.) De ha valaki zsugorin gyűjtögeti a pénzét, amíg rengeteg nem lesz neki, annak mi az értelme, a házát akarja díszíteni vele? Mindkettő az ésszerűség elvesztése, ezért kell a samurájnak nagyon odafigyelnie, ha ad vagy kap dolgokat. Azt is mondják, hogy a pénz kapzsi gyűjtögetésénél még az is jobb, ha a samuráj inkább odaadja azt valakinek.

⁸⁴ *Mengzi* 14:31 és Zhu Xi ehhez a szakaszhoz írt kommentárja.

⁸⁵ Su Shi 蘇軾 (1037–1101) Song-kori költő és politikus. Az idézet *Shi xie lun* 士變論 című művéből való.

Az utódok nevelése (*Shison kyōkai* 子孫教戒)

A gyermekeink és unokáink iránti kegyesség és szeretet a természet, vagyis az Ég Útja rendelése, ami a vérségi kapcsolat és a fennmaradás miatt van. Az emberi erkölcs ebben mindennél jobban megmutatkozik. Ám ha mi már nem vagyunk, de az utódunk felelőtlen, az saját pusztulásához és a család kihalásához vezet – bármennyire is szeretjük őt hát, a szigorú oktatás nem hanyagolható el! Amikor a samuráj méltó önmagához, akkor hősiesség jellemzi. De ha nem képes ezt a szerető bölcsességgel ötvözve valódi hősiességgé tenni, s megfelelően nevelni, akkor nem nevezhetjük eltökélt samurájnak, jóindulatú embernek. (Menciusz mondta: „Gazdagság és hatalom nem vonzza magához, szegénység és alacsony sor nem keseríti el, tekintély és erőszak nem hajlítja meg – ezt nevezzük úgy, hogy méltó önmagához!”⁸⁶)

Amikor az ember még kisgyermek, akkor tulajdonságai éppen olyanok, ahogy azokat a természettől kapta,⁸⁷ nem ismeri még saját tudatát, és nem is ura annak. Ahogy telnek a tanulással töltött napok és hónapok, úgy lesz csak képes különbséget tenni jó és rossz között, ezt mindig szem előtt kell tartanunk. Zhang Hengqu⁸⁸ mondta: „A mai apák és anyák azzal érik el, hogy a gyerekeik engedelmeskedjenek nekik, hogy elkényeztetik őket, hagyják, hogy lusták legyenek és eltörjenek dolgokat. Aki azonban így nő fel, abból gazember lesz.” Azt a gyereket, akit szeretnek, de nem tanítják, elrontott gyermeknek mondják. A samuráj fegyelmezve oktatja gyermekeit és unokáit, hogy a tudásuk helyes, természetük hősiessé, hozzáállásuk a dolgokhoz megbízható legyen. (A *Quliben* olvasni: „Egy kisfiú sohasem láthat csalást. Egy fiúgyermek nem viselhet szőrme kabátot vagy szoknyát.”⁸⁹)

Ennek érdekében, amikor tanítjuk, rávezetjük, hogyan tegyen különbséget jó és rossz között, a rosszat büntetjük, a jót támogatjuk, a bátorságát fejlesztjük, de ezt nem félelemmel vagy fenyegetéssel érjük el. Kicsiny dolgokról

⁸⁶ *Mengzi* 6:7.

⁸⁷ Utalás a Song-kori konfucianizmus „személyes *ki*-minőség”, *kishitsu* 氣質 elvére, amely a természettől (*tenzen* 天然) kapott egyedisége minden embernek.

⁸⁸ Zhang Zai 張載 (1020–1077) konfucianus filozófus az Északi Song-korból.

⁸⁹ *Liji* 1:21.

van szó, nem engedjük csalni, játszani íjat és nyilat, bambuszból készült lovat adunk neki, és megtanítjuk azok etikettjére is, úgy tanítjuk beszélni, hogy az szamurájhoz méltó, udvarias legyen. Bátorítjuk a helyes szellemiséget, visszaszorítjuk a heveséget és az önzést, mindezt megfelelő olvasnivalókkal is tanítjuk. (A *Lunyuben* ez áll: „Szeretni a jóindulatot, de nem szeretni a tanulást, ostobasághoz vezet. Szeretni a tudást, de nem szeretni a tanulást, szétszórtságához vezet. Szeretni az őszinteséget, de nem szeretni a tanulást, gyűlölködéshez vezet. Szeretni az egyenességet, de nem szeretni a tanulást, gorombasághoz vezet. Szeretni a bátorságot, de nem szeretni a tanulást, engedetlenséghez vezet. Szeretni a határozottságot, de nem szeretni a tanulást, bolond viselkedéshez vezet”.⁹⁰ A gyerekeket fel kell készítenünk arra, hogy kiteljesítsék a szellemüket – ehhez először is tanulniuk kell, meg kell jegyezniük a régi bölcsék különböző mondásait. Ez az ősi módszer.)

Azonban abba a hibába esni, hogy könyv nélkül betanulunk dolgokat, recitáljuk a szövegeket, versekkel és mondatokkal játszódunk, mind az elfelejtése annak, hogy japánok vagyunk, akiknek nem kellene csak a kínai mintákat másolni! (Az esküvő, a felnőtté avatás szertartása, a temetés, az ősök tiszteletére végzett szertartások, a ruházat, a nyelv – mind a kínai szokásokat utánozza. Hát nem szégyenletes dolog ez?) Ming Dao⁹¹ mondta: „Ha valaki százfélével foglalkozik, elveszíti a céltudatosságát. Ha valaki minden könyvet kedvel, elhal benne a céltudatosság”.

Az emberek születéskor kapott természete különbözik, ennek minden szempontját mérlegelve kell őket tanítani is. Amikor már jól érti a beszédet, tanárt kell választani neki, a barátait megválogatni, mindent úgy, hogy a természete ne romolhasson el. (Kangjie Shao mester⁹² *Jiezi xun* című írásában azt mondta: „A kiváló emberek tanulás nélkül is jók lesznek. A középszerű embereknek előbb tanulniuk kell, utána jók lesznek. A legalacsonyabb szintű emberek, ha tanulnak is, nem lesznek jók. De miért ne akarna valaki,

⁹⁰ *Lunyu* 17:8. A szakasz a „hat szó és hat veszély” (*rokugen-rokuhei* 六言六蔽) tanításáról szól.

⁹¹ Cheng Hao 程顥 (1032–1085).

⁹² Shao Yong 邵雍 (1011–1077) Song-kori filozófus, csillagász.

aki tanulás nélkül is jó, bölcs lenni? Miért ne akarna valaki, aki tanulóssal jó lesz, nagytudású lenni? Miért ne akarna valaki, aki ha tanul is, nem lesz jó, nem lenni ostoba?”)

Amikor egy tanítvány a tanárával beszél, a legnagyobb tisztelettel kell ezt tennie. Nem szabad a könyveit, amelyek a harcról, a hadi tudományról szólnak, olyan helyen hagynia, ahol azok bekoszolódhatnak, s minden alkalommal, mielőtt kinyitja őket, meg kell mosnia a kezét, és ki kell öblítenie a száját. Tanárát úgy kell tisztelnie, mintha apja vagy bátyja lenne. (Apa és báty a természet rendje szerint vannak [fölöttünk]. A tanár vezet minket, hogy eljussunk az Út értelméhez, világosan megismerjük az őt erényt, irántunk való jóindulata és szeretete igen mély, el lehet erről feledkezni? A szamuráj, aki a harc dolgait és a harcról szóló könyveket nem becsüli meg, nem igazi szamuráj!)

A lánygyermek nevelésére is nagyon oda kell figyelni. Ennek számos módszere van, ám a gyengeség a legnagyobb hiba! Ők szamurájok feleségei lesznek, az uruk pedig, ha eltávozik a szolgálatát teljesíteni, nem tudhatja, mi folyik a házában, ezért ilyenkor férje helyett neki kell a ház ügyeit irányítania. Lehet ezt úgy, ha gyöngének nevelték? A férfi nem szól bele a ház ügyeibe, a nő nem szól bele a házön kívüli ügyekbe, ahogy amikor a házukat kialakítják, szintén különbséget tesznek belső és külső [részek] között (a *Neizeben* ez áll: „A szertartások helyes szemlélete a férj és feleség dolgaival kezdődik. Amikor házukat és szobáikat elkészítik, különbséget tesznek belső és külső között”⁹³).

A férfi és női ruhákat nem szárítja ugyanazon szárító (*ika* 橪) tetején, a maga ruháit sohasem akasztja a férje ruhája mellé, mindig engedelmeskedik az anyósának. (Ez mind a belső dolgokról szól. A hajlítottat inek 櫛 mondjuk, az egyeneset kának 櫛 mondjuk, ruhaszárítóról van szó.) A Han- és a Tang-korokban is voltak olyan nők, akik az igazság védelmében haltak meg. (A *Kiváló nők krónikájában*⁹⁴ és a *Kis tanítás* „Erényes cselekedetek”

⁹³ *Liji* 12:57.

⁹⁴ *Lienüzhuan* 列女傳, Liu Xiang 劉向 által a Han-korban összeállított, 125 kiemelkedő asszony történetét tartalmazó munka.

fejezetében⁹⁵ is vannak ilyenek, ezek a Han- és Tang-, illetve az előtte levő korok szokásait mutatják.) A mi országunk kiváló samurájainak a feleségei nem ingadoznak, akár jó, akár rossz dolgok történnek, nem változik a szellemük, legyen szó életről vagy halálról. Volt, amelyik megölte az ellenséget, volt, amelyik az ellenség kezétől halt meg – ilyen jellem, ilyen erény lehetséges volna, ha gyengének nevelik őket? Azonban a nőkben a *yin* természet az erősebb, a testük gyenge, a szellemük engedelmes, ezek természettől kapott tulajdonságaik, ezért van az, hogy gyengeként és engedelmesként kell hasznosnak lenniük. (Gyenge azt jelenti, hogy szelíd, gyöngéd. Engedelmes azt jelenti, hogy igazodik másokhoz, nem harcol, nem irigykedik, nem dühödik fel és nem mohó. Erre utal az, hogy a gyengének és engedelmesnek is van haszna. Konfuciusz azt mondta, hogy a nők alávetik magukat a férfiaknak, ezért van az, hogy ritkán irányítanak.⁹⁶) Néha azonban határozottan irányítani is kell tudniuk. (Ez azt jelenti, hogy határozottan kell tudniuk döntéseket hozni – ha valaki gyenge, szégyellős, az erre nem képes.) Szórákozásukban és beszédükben semmiképpen nem lehetnek kacérak! Oktatásuknak arra kell irányulnia, hogy megismerjék a helyes utat, értsék, mit jelent samurájnak lenni, világosan lássák, mi a házastársi kapcsolat és az erkölcs. (Wang Ji ezt jelentette a császárnak: „Az asszonyok az emberi erkölcs legerősebbjei”. Zhu mester pedig azt mondta, hogy mivel van házastársi kapcsolat, azért lesz később apa-gyermek kapcsolat.)

Mesterünk egyszer azt mondta, a mai korban a lányok tanítása olyan népszerű könyvekkel történik, mint a *Genji* vagy az *Ise monogatari*, ez nagyon szomorú! Ezek a könyvek tele vannak kacérsággal, s csak a szórákozást szolgálgják, legfőbb erény bennük a csábítás, arról szólnak, hogy idegen férfiak járnak a nőkhöz. Tele vannak érzellemmel, érzelmős a megfogalmazásuk, ezért adják őket a lányoknak. Csoda hát, hogy ilyen könyveket olvasva ma annyi a szabályokat megszegő asszony? Akik javígtatták ezeket a szövegeket, azok is mind nők voltak. Nem szabadna ezeket megkedveltetni [a lányokkal].

⁹⁵ *Shanxing* 善行, a Zhu Xi által írt mű 6. fejezete.

⁹⁶ Az idézet valójában Zhu Xitől származik (*Kis tanítás, Ming lun* 明倫 67).

Irodalom

- Abe Yoshio 阿部吉雄 1971/1965. *Nihon shushigaku to Chōsen* 日本朱子学と朝鮮 [A japán Zhu-filozófia és Korea]. Tokyo: Tōkyō Daigaku Shuppankai.
- Akiyama Kazumi 秋山一実 1995. „Shiryōhen – kaidai 史料篇・解題 [Magyarázat a szövegkiadásokhoz].” In: Ōno Takeo 大野健雄 – Akiyama Kazumi 秋山一実 (eds.) *Yamaga Sokō* 山鹿素行 [Shoku Shintō taikai ronsetsu-hen 続神道体系 論説編]. Tokyo: Shintō-taikai hensankai, 63–69.
- Backus, Robert L. 1979. „The Kansei Prohibition of Heterodoxy and its Effects on Education.” *Harvard Journal of Asiatic Studies* 39.1: 55–106.
- Boot, W. J. 2006. „New additions to the Sorai library. Review of ‘Ogyu Sorai’s philosophical masterworks: the Bendo and Benmei’ by John A. Tucker.” *Monumenta Nipponica* 61.4: 559–566.
- Bukyō shōgaku* 武教小学 [Kis tanítás a samurájoktatásról], 1656. In: Ishioka Hisao 石岡久夫 – Arima Seiho 有馬成甫 (eds.) 1967. *Yamaga-ryū heihō* 山鹿流兵法 [Nihon heihō zenshū 日本兵法全集 5]. Tokyo: Jinbutsu ōraisha, 255–273.
- Bukyō zensho* 武教全書 [Teljes gyűjtemény a samurájoktatásról], 1656. In: Ishioka Hisao 石岡久夫 – Arima Seiho 有馬成甫 (eds.) 1967. *Yamaga-ryū heihō* 山鹿流兵法 [Nihon heihō zenshū 日本兵法全集 5]. Tokyo: Jinbutsu ōraisha, 53–254.
- Bukyō zensho kōroku* 武教全書講録. In: Yamaguchi-ken Kyōikukai 山口県教育会 (ed.) 1936. *Yoshida Shōin zenshū* 吉田松陰全集 [Yoshida Shōin összes művei] 3. Tokyo: Iwanami, 97–134.
- Chūchō jijitsu* 中朝事実 [Tények a középső birodalomról], 1669. In: Ōno Takeo 大野健雄 – Akiyama Kazumi 秋山一実 (eds.) 1995. *Yamaga Sokō* 山鹿素行 [Shoku Shintō taikai ronsetsu-hen 続神道体系 論説編]. Tokyo: Shintō-taikai hensankai, 107–228.

- Hurst, G. Cameron 1990. „Death, Honor, and Loyalty: the Bushidō Ideal.” *Philosophy East and West* 40.4: 511–527.
- Howland, Douglas R. 2001. „Samurai Status, Class, and Bureaucracy: a Historiographical Essay.” *The Journal of Asian Studies* 60.2: 353–380.
- Inoue Tetsujirō 井上哲次郎 1902. *Nihon kogakuha no tetsugaku* 日本古學派之哲學 [A japán kogaku-iskola filozófiája]. Tokyo: Fuzanbō.
- Inoue Tetsujirō 井上哲次郎 1926 (1905). *Nihon shushigakuha no tetsugaku* 日本朱子學派之哲學 [A japán shushigaku-iskola filozófiája]. Tokyo: Fuzanbō.
- Ishida Ichirō 石田一良 (ed.) 1973. *Nihon shisōshi gairon* 日本思想史概論 [A japán eszmetörténet áttekintése]. Tokyo: Yoshikawa kōbunkan.
- Ishioka Hisao 石岡久夫 1981. *Heihōsha no seikatsu* 兵法者の生活 [Hadudósok élete]. Tokyo: Yūzankaku.
- Jiang Yin-gan 姜鶯燕 2009. „Tokugawa bakufu no jisankin yōshi ni kansuru ichikōsatsu 徳川幕府の持参金養子に関する一考察 [Gondolatok a Tokugawa-kormányzat pénzért történő örökbefogadással kapcsolatos politikájáról].” *Nihon Kenkyū* 日本研究 40: 43–84.
- Kawahara Hiroshi 河原宏 1992. “Edo” no seishinshi 「江戸」の精神史 [“Edo” szellemtörténete]. Tokyo: Perikansha
- Kawano Shōzō 河野省三 1934. *Nihon seishin no kenkyū* 日本精神の研究 [A japán szellem kutatása]. Tokyo: Ōokayama shobō.
- Konoe Fumimaro 近衛文麿 1941. “Kokutai to bushidō 国体と武士道 [A nemzet lényege és a bushidō].” In: Handa Shin 半田信 (ed.) *Bushidō no shinzui* 武士道の神髄 [A bushidō lényege]. Tokyo: Teikoku shoseki kyōkai, 20–27.
- Kurozumi Makoto 黒住真 2003. *Kinsei Nihon shakai to jukyō* 近世日本社会と儒教 [A kora-újkor japán társadalom és a konfucianizmus]. Tokyo: Perikansha.

- Lamberti, Matthew V. 1972. „Tokugawa Nariaki and the Japanese Imperial Institution: 1853–1858.” *Harvard Journal of Asiatic Studies* 32: 97–123.
- Liji 禮記 (Jp. Raiki). In: Shimomi Takao 下見隆雄 (ed.) 1973. *Raiki* 禮記. [Chūgoku koten shinsho]. Tokyo: Meitoku.
- Liu tao 六韜 (Jp. Rikutō). In: Okada Osamu 岡田脩 (ed.) 1981 (1979). *Rikutō — Sanryaku* 六韜・三略 [Chūgoku koten shinsho 89]. Tokyo: Meitoku, 17–227.
- Lunyu 論語 (Jp. Rongo). In: Uno Tetsuto 宇野哲人 (ed.) 1978 (1967). *Rongo* 論語 [Chūgoku koten shinsho 1-2]. Tokyo: Meitoku.
- Maruyama Masao 1974. *Studies in the Intellectual History of Tokugawa Japan*. Princeton: Princeton University Press.
- Maruyama Masao 丸山眞男 1998 (1952). *Nihon seiji shisōshi kenkyū* 日本政治思想史研究 [A japán politikai gondolkodás története]. Tokyo: Tōkyō Daigaku shuppankai.
- Mengzi 孟子 (Jp. Mōshi). In: Watanabe Takao 渡辺卓 (ed.) 1971. *Mōshi* 孟子 [Chūgoku koten shinsho 45]. Tokyo: Meitoku.
- Mikami Sanji 三上参次 1977. *Edo jidai shi* 江戸時代史 [Az Edo-kor története] 1–3. Tokyo: Kōdansha.
- Muraoka Tsunetsugu 村岡典嗣 1939. *Shoku Nihon shisōshi kenkyū* 続日本思想史研究 [A japán eszmetörténet kutatása – folytatás]. Tokyo: Iwanami.
- Nakajima Eisuke 中嶋英介 2010. „Daidōji Yūzan ‘Budō shoshinshū’ kō 大道寺友山『武道初心集』考 [Gondolatok Daidōji Yūzan ‘Budō shoshinshū’ című művéről].” *Shomotsu, shuppan to shakai henyō* 書物・出版と社会変容 9: 137–153.
- Nakashiba Suezumi 中柴末純 (ed.) 1943. *Daidōji Yūzan: Budō shoshinshū* 大道寺友山: 武道初心集. Tokyo: Taiyōdō.

- Nakasone Genwa 中曾根源和 1943. *Budō monogatari* 武道物語 [Elbeszélés a harci művészetekről]. Tokyo: Manrikaku.
- Nakayama Hiroshi 中山広司 1988. *Yamaga Sokō no kenkyū* 山鹿素行の研究 [Yamaga Sokō kutatása]. Kyoto: Shintōshi-gakkai.
- Noguchi Takehiko 野口武彦 1991. *Edo no heigaku shisō* 江戸の兵学思想 [Az Edo-kori hadtudomány elmélete]. Tokyo: Chūōkōronsha.
- Ōishi Shinzaburō 1991. „The bakuhan system.” In: Nakane Chie – Ōishi Shinzaburō (eds.) *Tokugawa Japan. The Social and Economic Antecedents of Modern Japan*. Tokyo: University of Tokyo Press, 11–36.
- Ōno Takeo 大野健雄 — Akiyama Kazumi 秋山一実 (eds.) 1995. *Yamaga Sokō* 山鹿素行 [Shoku Shintō taikai ronsetsu-hen 続神道体系論説編]. Tokyo: Shintō-taikai hensankai.
- Roberts, Luke S. 2012. *Performing the Great Peace. Political Space and Open Secrets in Tokugawa Japan*. Honolulu: University of Hawaii Press.
- Salát Gergely 2009. *A régi Kína története*. Budapest: ELTE Konfuciusz Intézet.
- San lüe* 三略 (Jp. Sanryaku). In: Okada Osamu 岡田脩 (ed.) 1981 (1979). *Rikutō – Sanryaku* 六韜・三略 [Chūgoku koten shinsho 89]. Tokyo: Meitoku, 228–269.
- Seikyō yōroku* 聖教要録 [A bölcsek oktatásának alapvetése], 1665. In: Ōno Takeo 大野健雄 – Akiyama Kazumi 秋山一実 (eds.) 1995. *Yamaga Sokō* 山鹿素行 [Shoku Shintō taikai ronsetsu-hen 続神道体系論説編]. Tokyo: Shintō-taikai hensankai, 89–106.
- Sunzi* 孫子 (Jp. Sonshi). In: Tadokoro Yoshiyuki 田所義行 (ed.) 1975 (1967). *Sonshi* 孫子 [Chūgoku koten shinsho 4]. Tokyo: Meitoku.
- Tachibana Hitoshi 立花均 1986. „Yamaga Sokō no shokubunshugi to shushigaku hihan 山鹿素行の職分主義と朱子学批判 [Yamaga Sokō hivatás-filozófiája és neokonfucianizmus-kritikája].” *Nihon Shisōshigaku* 日本思想史学 18: 48–57.

- Tada Akira 多田顕 2006. *Bushidō no rinri – Yamaga Sokō no baai* 武士道の倫理 — 山鹿素行の場合 [A bushidō etikája – Yamaga Sokō esete]. Kashiwa: Reitaku Daigaku shuppankai.
- Tawara Tsuguo 田原嗣郎 1970. „Yamaga Sokō ni okeru shisō no kihonteki kōsei 山鹿素行に於ける思想の基本的構成 [Yamaga Sokō gondolkodásának alapvető felépítése].” In: Tawara Tsuguo – Morimoto Junichirō (eds.) *Yamaga Sokō* 山鹿素行 [Nihon Shisō Taikei 32]. Tokyo: Iwanami, 453–499.
- Tawara Tsuguo 田原嗣郎 — Morimoto Junichirō 守本順一郎 (eds.) 1970. *Yamaga Sokō* 山鹿素行 [Nihon Shisō Taikei 32]. Tokyo: Iwanami.
- Tsunoda Ryūsaku et al. (eds.) 2005. *Sources of Japanese Tradition*. New York: Columbia University Press.
- Tucker, John Allen 1995. „Yamaga Sokō’s *Seikyō yōroku*: an English translation and analysis 1.” *Sino-Japanese Studies* 8.1: 22–39.
- Tucker, John Allen 1996. „Yamaga Sokō’s *Seikyō yōroku*: an English translation and analysis 2.” *Sino-Japanese Studies* 8.2: 62–85.
- Tucker, John Allen 1998. *Itō Jinsai’s Gomō jigi & the Philosophical Definition of Early Modern Japan*. Leiden: Brill.
- Tucker, John Allen 2002. „Tokugawa Intellectual History and Prewar Ideology: The Case of Inoue Tetsujirō, Yamaga Sokō, and the Forty-Seven Rōnin.” *Sino-Japanese Studies* 14: 35–70.
- Tucker, John Allen 2006. *Ogyū Sorai’s Philosophical Masterworks: the Bendō and Benmei*. Honolulu: University of Hawai‘i Press.
- Uenaka Shuzo 1977. „Last testament in exile. Yamaga Sokō’s Haisho zanpitsu.” *Monumenta Nipponica* 32.2: 125–152.
- Watanabe Hiroshi 渡辺浩 1985. *Kinsei shakai to sōgaku* 近世社会と宋学 [A kora-újkori társadalom és a Song-tudomány]. Tokyo: Tōkyō Daigaku Shuppankai.

- Wuzi 呉子 (Jp. Goshi). In: Matsui Takeo 松井武男 (ed.) 1971. *Goshi 呉子* [Chūgoku koten shinsho]. Tokyo: Meitoku.
- Yano Ichirō 矢野一郎 (ed.) 1963. *Daidōji Yūzan: Budō shoshinshū* 大導寺友山: 武道初心集. Tokyo: Jitsugyō no Nihonsha.
- Yōrō Takeshi 養老孟司 – Kōno Yoshiharu 甲野善紀 1993. *Kobujutsu no hakken. Nihonjin ni totteshintai to wa nanika?* 古武術の発見. 日本人にとって身体とは何か? [A régi harcművészetek felfedezése. Mit jelent a japánok számára a test?]. Tokyo: Kōbunsha.

Szilágyi Zsolt

Az orosz–kínai kapcsolatfelvétel a 17. században

Az oroszok 16. század második felében megindult keleti irányú terjeszkedése csak addig volt viszonylag zökkenőmentesnek tekinthető, míg a szibériai területek őslakosaival vagy a délebbre elterülő sztyepei területek törzsi-nemzetségi szervezetben élő nomádjaival találták magukat szembe. A századfordulón a távol-keleti területen azonban új kihívásokkal szembesültek előbb a kozák előőrsök, majd fokozatosan maga a cári kormányzat is.

A 16. század végi híradásokból és a 17. század eleji hivatalos jelentésekből az orosz kormányzat már arról értesülhetett, hogy a nomádok lakta területeken túl egy erős, letelepült társadalom alkotta hatalmas ország húzódik. Az ekkor megismert Kína azonban még nem ugyanaz volt, amellyel majd a következő évszázadokban Oroszország fegyveres konfliktusok és diplomáciai tárgyalások során keresztül volt kénytelen megegyezni a belső-ázsiai és kelet-szibériai politikai érdekszférákról. A Kínában uralkodó Yuan-dinasztia 1368-as bukását követően a han eredetű Ming-dinasztia került a császári trónra, melyet a mandzsuk megjelenéséig birtokolt. Az Oroszországba érkező, Kínáról szóló első beszámolók még erről a – történetének utolsó fél évszázadát élő – dinasztiáról és az erős központi hatalom megszűnése miatt egyre bizonytalanabb belpolitikai helyzetbe kerülő Kínáról szóltak. Természetesen az ekkor még csak tájékozódó cári kormányzat nem volt teljes mértékben tisztában a 17. század első felében Kínában lezajló változások okaival és következményeivel. Ráadásul 1613-tól már egy új dinasztia, a Romanovok irányították Oroszországot, s idő kellett számukra ahhoz, hogy kialakítsák a cári udvar keletre vonatkozó kereskedelmi és diplomáciai stratégiáját.¹

¹ Niederhauser – Szvák 2002; Font – Krausz – Niederhauser – Szvák 2001: 179–200; Khodarkovsky 2006: 520–538.

Az orosz–kínai kapcsolatfelvétel érdemi szakasza tehát olyan időszakra esett, melyben mindkét ország egy-egy új, friss és agilis dinasztia irányítása alá került. Ugyanakkor kijelenthető, hogy a század közepén és második felében, amikor a diplomáciai tapogatózás mellett már a közvetlen kapcsolat is kialakult, illetve a követváltások és tárgyalások gyakran a távol-keleti területeken bekövetkező fegyveres összecsapások árnyékában folytak, a mandzsu kormányzat némi lépéselőnyben volt az oroszokkal szemben. Ez nemcsak annak volt köszönhető, hogy az elsődleges konfliktusforrást jelentő Amur-vidéki területek távol estek a cári kormányzat központjától – hiszen a sikeres szibériai előretörést az új területeken a hatalom gyors konszolidációja követte –, hanem annak is, hogy a Mandzsúria északi területeivel határos vidéken élő őslakos népesség a mandzsukkal hosszabb ideje közvetlen kereskedelmi, kulturális kapcsolatban állt. Így a Kína trónját elfoglaló dinasztia uralkodói jóval könnyebben voltak képesek befolyásukat kiterjeszteni, illetve megtartani azokon a területeken, amelyeket a terjeszkedő orosz állam csatolni kívánt szibériai hódításaihoz.

A 16. század végén a mongolok támadásait követően, miután csökkent a kívülről érkező támadás veszélye, a Ming Kína helyzete fokozatosan javult. Longqing 隆慶 császár (1567–1573) kormányzása alatt, illetve utóda, Wanli 萬曆 (1572–1619) uralkodásának első időszakában megindult a hatalom konszolidációja is. A gazdasági stabilizációt és társadalmi reformokat azonban nem sikerült maradéktalanul végigvinni, így a század végétől a dinasztia uralmának utolsó ötven évét ismét válságok kísérték. Az udvar költségei (Wanli síremlékének építkezései, a császári család tagjainak fizetett magas járadékok), az 1593–1598-as Koreában vívott háború jelentősen megterheltek a kincstárat, ami az udvar eladósodásához vezetett. Ezzel párhuzamosan a központi hatalom is fokozatosan meggyengült, a császári adminisztráció és a palotában működő eunuchok között kialakuló konfliktusnak, illetve a vidéken tapasztalható, egyre jelentősebb társadalmi elégedetlenségnek köszönhetően.²

² Gernet 2001: 359, Salát 2010: 73.

Kína északi részén az 1627–28-as aszály éhínséget idézett elő, ami csak tovább fokozta a társadalmi elégedetlenséget.³ A kezdetben mandzsúriai szökevényekkel, később leszerelt katonákkal kiegészült felkelő parasztok feldúlták a vidéket és a városokat. Az 1629-re több tartományra áterjedő és az első időszakban többé-kevésbé egymástól független vezetők által irányított felkelés fokozatosan terebélyesedett. A lázadók ellen kirendelt császári csapatok kisebb győzelmeket arattak ugyan, de képtelenek voltak jelentős sikerek elérésére. 1636-ban a helyzet a dinasztia szempontjából tovább romlott, hiszen ekkor egységes vezetés váltotta fel a felkelés addigi irányítóinak sokaságát. A változás két névhez köthető. Li Zicheng 李自成 (1606–1645) Észak-Kínában, Zhang Xianzhong 張獻忠 (1606–1647),⁴ a Jangcétól északra irányította a felkelőket egészen a mandzsuk megjelenéséig. Az évtized végére a vezetők céljai annyiban változtak, hogy – a kínai uralkodói hagyományokat követve – már egy új dinasztia alapításának terve is körvonalazódott elképzelésükben, amit adminisztratív jellegű lépéseik is bizonyítottak.⁵

Az új helyzettel az uralkodó dinasztia nem volt képes megbirkózni, s 1641-ben Li Zicheng seregei már a Mingek hatalmát fenyegették. Úgy tűnt, ekkor az udvar számára kapóra jött, hogy a mandzsuk a déli-mongol területek 1636-os bekebelezésével stabilizálták fennhatóságukat a Nagy Faltól északra. Az összeomló császári hatalom számára az utolsó esélyt jelenthette a mandzsuk segítségével.

Az ekkor regnáló mandzsú uralkodó, Abahai (1627–1643) már Koreát is bekebelezte, 1642-re övé volt egész Mandzsúria a Shanhai-átjáróig (Shanhaiguan 山海關), és – az orosz kozákokkal szemben – jelentős sikereket ért el az Amur völgyében is. A kínai felkelők 1644 áprilisában bevonultak Pekingbe, de győzelmük kérészetű volt, hiszen alig egy hónappal később a mandzsú seregek – melyekhez a még megmaradt császári hadak is csatlakoztak – Shanhaiguannál legyőzték a lázadókat, s ezzel az utolsó akadály is elhárult előlük a kínai hatalom megszerzése felé vezető úton. 1644-ben

³ Gernet 2001: 360, Salát 2010: 74–75.

⁴ Crossley 1997: 79.

⁵ Gernet 2001: 362.

a mandzsuk bevonultak Pekingbe, és az új uralkodó, Shunzhi 順治 (1644–1661) a Qing-dinasztia képviselőjeként elfoglalta a kínai császári trónt.⁶

Bár – mint említettük – a Ming-dinasztia épp abban az időszakban élte válságát, illetve omlott össze, amikor a cári Oroszország első képviselői megjelentek a kelet-szibériai területeken, az uralkodása alatt Kínában végbement változások egy része mégis alapvetően rányomta bélyegét az orosz–kínai kapcsolatok kezdeti időszakára.

A 16–17. században a Középső Birodalom végérvényesen bekapcsolódott a világkereskedelembé. Ebben a korszakban jelentek meg az első európaiak, akik nem csupán felderítő, hírnökök voltak, hanem már hosszú távú célokkal érkeztek. Előbb portugálok, spanyolok, majd a 17. század elején hollandok is feltűntek, és bekapcsolódtak a távol-keleti árucserébe, hozzákötve azt az európai kereskedelem vérkeringéséhez. Az európaiak megjelenésével természetesen együtt járt a keresztény térítők tevékenységének felerősödése is. A dinasztiaaváltás ezt a folyamatot nem akasztotta meg, s a Ming-kor végén Kínába érkező jezsuita misszionáriusok, illetve Matteo Ricci⁷ nevével fémjelzett kapcsolat a mandzsuk idején sem szakadt meg. A jezsuita térítőknak az új dinasztia első császárainak idején is sikerült megszilárdítaniuk helyzetüket.⁸ Mivel a diplomáciában is jártasak voltak, nagy segítséget nyújthattak az Európával ekkor ismerkedő kínai kormánynak. Szerepük fontosságát jól bizonyítja az első jelentős orosz–kínai határmegállapodás idején végzett tevékenységük is.

A kelet felé terjeszkedő Oroszország tehát épp a kínai hatalomváltás időszakában kezdett megismerkedni a szibériai hódítások kapcsán új szomszédvá váló ázsiai nagyhatalommal. Már az Urálon túli terjeszkedés legkorábbi időszakában is eljutottak oroszok Kínába. 1567-ben két kozák, Ivan Petrov

⁶ Crossley 1997: 78–80.

⁷ Matteo Ricci (1552, Macerata – 1610, Peking) itáliai jezsuita szerzetes. A kínai jezsuita misszió egyik megalapítója és vezéralakja. A kínai kereszténység történetének egyik legfontosabb személyisége. 1577-ben indult missziós küldetessel Kínába, 1582-ben kezdett kínaiul tanulni. Nemcsak a beszélt kínait, de a klasszikus nyelvet is tanulmányozta, több filozófiai művet lefordított. Az 1590-es években több dél-kínai tartományban járt, majd 1601-től Pekingben működött. Itt alkotta meg 1602-ben az első európai típusú kínai világtérképet (*Kunyu wanguo quantu* 坤輿萬國全圖, *A világ megszámlálhatatlanul sok országának térképe*), lásd Sebes 1961: 8–88; Crossley 1997: 91.

⁸ Gernet 2001: 396–402.

és Burhas Jalicsev járt Pekingben.⁹ Arról nincs adat, hogy utazásukat az orosz kormányzat kezdeményezte. Mivel semmilyen megbízólevelük nem volt, ezért nem is fogadták őket a pekingi udvarban. Jól bizonyítja a keleti diplomáciában való járatlanságukat az a tény, hogy semmilyen ajándékot sem vittek magukkal. Ezzel az alapvető protokolláris szabályoknak sem tettek eleget, így esélyük sem volt arra, hogy az adminisztráció magasabb szintjeire bebocsátást nyerjenek.

1608-ban, már az új típusú – nem az Arany Horda korszakára jellemző mongol dominancia jellemezte korszakra gondolunk – orosz–mongol kapcsolatok kezdeti időszakában, immár a hivatalos orosz adminisztráció adott tájékoztatást Kínáról.¹⁰ 1608-ban a tomszki vajda¹¹ ezt jelentette:

„Altan kán mongol birodalmán túl, három hónap járásnyira található a Kína nevű ország. Ott a moszkvaiakhoz hasonló kőből épült városok és házak vannak. Kína császára hatalmasabb, mint Altan kán, Mongólia uralkodója. A városokban sok harangtorony és templom van, azt azonban nem tudjuk, milyen a vallásuk. Az emberek úgy élnek, mint Oroszországban.”¹²

Pontos leírás, mely alapvető megállapításokat tesz. Tájékoztat arról, hogy a mongol sztyeppén túl egy jelentős hatalommal rendelkező, letelepült társadalom alkotta ország található. Az ott élő emberek életmódja alapvetően különbözik a nomádokétól, és jelentős hasonlóságot mutat az orosz állam alattvalóinak életével. Bár vallásukkal nincs tisztában, nem kizárható, hogy beszámolójában a korábban már említett jezsuita misszió templomaira utal. E pontos adatszolgáltatás alapján azonban meglepő, hogy – mint látni fogjuk – az orosz–kínai kapcsolatfelvétel első időszakában az oroszok olyan hibás elképzelésekkel rendelkeztek a kínaiakról, amelyek alapvető félreértéseket tartalmaztak. Nem is volt meglepő, hogy az első időszakban a kelet-szibériai területeket felderítő kozákok lebecsülték a velük szemben álló mandzsu (kínai) csapatokat.

⁹ Heller 2003: 197.

¹⁰ March 1996: 43.

¹¹ Az orosz terminológiában *voevoda*.

¹² Heller: 2003: 197, idézi Benningsen 1974: 26.

1618-ban újabb kozákok érkeztek Pekingbe. Iván Petlin és Andrej Mundosov¹³ immár az új orosz dinasztia első cárijának követeként látogattak a kínai fővárosba. A missziót a tobolszki vajda szervezte, és az előkészítése egészen 1617 áprilisáig vezethető vissza, amikor a vajda Moszkvától erre parancsot kapott. Az expedíció elindítására jó lehetőséget adott, hogy a halha Altan kán követei 1618-ban indultak vissza Moszkvából, s hozzájuk csatlakoztak az oroszok képviselői, azzal a céllal, hogy felderítsék a Pekingbe vezető legjobb utat.¹⁴ Céljuk ekkor már a kereskedelmi lehetőségek feltérképezése volt, ami jelentős jövedelmekkel kecsegtetett, és a későbbiekben is meghatározó szerepe volt a belső-ázsiai térség feletti fennhatóságért vívott küzdelemben.

Kijelenthetjük, hogy már a korai 1600-as években erősen foglalkoztatta az oroszokat a Középső Birodalommal létesíthető kereskedelmi kapcsolat, s ez részben a külső – elsősorban angol kereskedők által generált – nyomásnak is köszönhető volt. Az angolok már a 16. században is kísérletet tettek arra, hogy kihasználva a klasszikus közép-ázsiai karavánutakat,¹⁵ az orosz területeken keresztül érjék el Ázsia jelentős kereskedelmi potenciállal rendelkező területeit, Perzsiát, Indiát és Kínát, s ebben rövid távon sikereket is elértek.¹⁶ Nyugat-szibériai hódításaival és további keleti terjeszkedésével Oroszország azonban egyre előnyösebb helyzetbe került a kereskedelmi lehetőségeit illetően, így a Romanovok már megpróbálták megakadályozni, hogy külföldiek kezébe kerülhessen a kereskedelemből származó profit. A kormányzat John Merricktől már megtagadta a jogot, hogy a Volgán keresztül Perzsiával és az Obon át Kínával kereskedhessen.¹⁷

¹³ March 1996: 43.

¹⁴ Mjasnikov 1980: 61.

¹⁵ March 1996: 43.

¹⁶ 1553-ban az angol követ már lépéseket tett annak érdekében, hogy elérje IV. Ivánnál, engedélyezze, hogy angol kereskedők az Ob-folyó mellett utazhassanak Indiába és Kínába. 1558–1559-ben egy angol kereskedő, Anthony Jenkinson elnyerve a cár hozzájárulását el is jutott Buharába, ahol sikeresen bonyolított üzleteket kínai kereskedőkkel (Bergholz 1993: 76).

¹⁷ Ugyanakkor az ő közvetítésével hozták tető alá az orosz–svéd békeszerződést Sztolbovóban 1617 februárjában (Davies 2006: 487).

A 17. század elején a cári udvar már két olyan „közvetítővel” is kapcsolatot tartott, akiktől információt szerezhettek a kínai kereskedelemmel kapcsolatban. Mindkét csoport a belső-ázsiai nomádok képviselője, s mindkettő mongol volt. Az egyik a nyugati- (ojrát) mongolok akkor formálódó kánsága,¹⁸ a másik pedig a halha területek egyre erősödő vezetője Altan, aki ekkor próbálta stabilizálni hatalmát. Mindkét mongol népesség számára az ekkor egyre jelentősebb erőkkel Belső-Ázsiában megjelenő oroszok potenciális szövetségeseek lehettek, s bár ekkor még nem körvonalazódtak a felek politikai álláspontjai, a mongolok törekedtek az egyenrangú együttműködés kiépítésére. Az, hogy az oroszok közvetlen kapcsolatba kerültek a Kínával határos területeken élő mongolokkal, olyan alapvető lehetőségeket nyújtott számukra, melyeket a legkönnyebben a kereskedelemben tudtak kihasználni. A cári kormányzat támogatásával – és a mongolok közreműködésével – az orosz kereskedők fokozatosan egyre közelebb kerültek a kelet-ázsiai területekhez, s ez a tény gyakorlatilag elzárta a brit konkurencia lehetőségeit.

A Petlin vezette expedíció¹⁹ azonban nem volt képes jelentős eredmények elérésére. Gyakorlatilag már az indulás idején meg volt pecsételve a sorsa, hiszen az oroszok nem rendelkeztek olyan felhatalmazással, ami lehetővé tette volna számukra, hogy érdemi tárgyalásokat folytassanak a kínai kormányzat képviselőivel. Petlin a tobolszki vajdától olyan megbízólevelet kapott, mely nem jogosította föl őt arra, hogy diplomataként képviselje az országot – hiszen erre csak a cár adhatott megbízást –, így a kozákok vezetőjének státusa nem is lehetett diplomata, csupán az expedíció vezetőjének minősítették. Így azonban nem volt lehetősége arra, hogy bebocsátást nyerjen a császári udvarba.²⁰

¹⁸ Birtalan Ágnes és Rákos Attila könyvükben (2002: 15) a „Dzsungáriai Birodalom” kifejezést használják.

¹⁹ Sebes 1961: 57.

²⁰ Bergholz 1993: 92–93.

Az, hogy mégsem tekinthető ez a látogatás teljes kudarcnak, annak köszönhető, hogy Petlin számos olyan információval gazdagodott, melyek segítették a cári udvart a keleti diplomácia jobb megértésében.²¹ Ehhez azok a mongol kísérek is hozzájárultak, akik gyakorlatilag Pekingig vezették a kozák küldöttséget. Ők már számos információval ellátták Petlint az udvari etiketre vonatkozóan, amit az oroszok kínai hivatalnokokkal folytatott beszélgetései tovább árnyaltak. Kína együttműködési szándékát is bizonyítja, hogy Petlin végül hozzájutott egy levélhez, melyet a Ming császár küldött az orosz uralkodónak, s melyben felhívta őt a hivatalos, diplomaták útján történő kapcsolatfelvételre. Petlin visszaútján előbb Altan udvarába érkezett, ahol a kán parancsára csatlakozott hozzá a mongolok Moszkvába delegált követe – egy Darhan (mong. Darqan) nevű láma –, aki fontos szerepet játszott az orosz–mongol kapcsolatok alakításában, amire a következő fejezetben még kitérünk. Az oroszok 1619 májusában érkeztek meg Tomszkba, ahol azonnal intézkedéseket tettek a Ming császár levelének a cári udvarba juttatására. Ezzel a misszió le is zárult, egy sajátos következményére azonban érdemes felhívni a figyelmet.²²

Bár a császár levele megérkezett a cári udvarba, ott azonban nem sok hasznát vették, mivel a levél kínai nyelven íródott, 1675-ig azonban nem volt senki az udvarban, aki képes lett volna elolvasni.²³ Mire „megfejtették” a szöveget, a benne rejlő információkkal már nem tudott mit kezdeni az orosz kormányzat, hiszen Kínát új dinasztia kormányozta, mellyel Oroszország a távol-keleti területeken épp farkasszemét nézett.

Valószínűleg ez a tény is hozzájárult ahhoz a hibához, amelyet az orosz kormányzat akkor követett el, amikor kozák előőrsei először érték el a távol-keleti térséget. Jerofej Habarov és Vaszilij Pojarkov az Amur völgyébe vezetett expedícióik idején az őslakosoktól hírt kaptak egy Bogd kánnak – általuk Bogdojának – nevezett hercegről, előkelőről, akinek alattvalója volt

²¹ Hasonlóan értékeli az utat March (1996: 43) is.

²² Mjasnikov 1980: 66.

²³ Duman 1969: 8.

az ott élő tunguz népesség.²⁴ A kozákok a délebbre eső területekre vonatkozóan nem rendelkeztek megfelelő tapasztalattal, és a mongol nyelvekben sem voltak járatosak, így a titulus nem mondott nekik semmit. Az információk alapján a jakutszki vajda, D. A. Francbekov azt gondolta, hogy „Bogdoja”²⁵ egy korlátozott hatalommal rendelkező törzs- vagy nemzetségfő lehet, aki nem jelenthet jelentős akadályt az oroszok előretörése előtt.²⁶ Utasította Habarovot, hogy vegye fel a kapcsolatot Bogdojával, és ismertesse el vele a cár fennhatóságát. A parancs jól jellemzi azt a birodalmi felfogást, aminek szellemében a 17. század közepén az oroszok folytatták távol-keleti előretörésüket, s ami alapvetően meghatározta a belső-ázsiai területek nomádjaival folytatott diplomáciai tárgyalásaik hangnemét is. E felfogás alapján – amit lássuk be, alátámasztottak a szibériai területeken szerzett tapasztalataik is – elképzelhetetlen volt számukra, hogy akár a füves puszta, akár a tajgai területeken – illetve ezek szomszédságában – szembetalálják magukat egy olyan hatalommal, mely velük egyenrangú lehet, s nem tekinti magát a cár vazallusának.

A nomádokkal is ebben a szellemben tárgyaltak, nemcsak a 17. század elején kialakult „új” orosz–mongol kapcsolatfelvétel első korszakában, de később is. Akár a több részre szakadt halha-mongol területek kánjaival, akár az Ojrát Kán-ság uralkodóival folytatott követváltásokat tekintjük, az oroszok alapállása az volt, hogy a mongolokra mint a cár leendő alattvalóira tekintettek. Minden jelentősebb lépést, szerződés- és szövetségkötést ahhoz a feltételhez kötöttek, hogy a nomádok elismerik maguk felett a cár fennhatóságát.²⁷ Nem értették a keleten szokásos tárgyalási protokollt, melyben az, ha az egyik tárgyaló fél az egekig magasztatja a vele szemben állót, nem jelenti azt, hogy magánál többre is tartja. Sőt, a tárgyalások alaptétele volt, hogy csak egyenrangú felek – illetve képviselőik – ülhetnek egy asztalhoz, tehát amennyiben egy előkelő vagy uralkodó fogadta a hozzá érkező követeket, azzal közvetett módon el is ismerte tárgyalópartnerét. Petlinék missziója is hasonló okok miatt hiúsult meg.

²⁴ Forsyth 1992: 104.

²⁵ Melichov 1999: 253.

²⁶ Popov 2004: 56.

²⁷ Számos levelet közöl erre vonatkozóan: Slesarčuk – Gol’man – Gataullina 1959; Slesarčuk 1996.

A mongolok álláspontja az oroszokéval természetesen szöges ellentétben állt. Nem tekintették magukat alacsonyabb rangúnak a cárnál. Így a tárgyalások, követváltások gyakran csak a tapogatózás szintjén maradtak, s mivel az oroszok gyakran európai lekötöttségük miatt²⁸ képtelenek voltak jelentős haderőt felvonultatni álláspontjuk „alátámasztása” érdekében, érdekeiket nehezen tudták sikeresen képviselni. Ennek is köszönhető, hogy a belső-ázsiai területeken a korai hódítások tekintetében a mandzsuk jóval sikeresebbek voltak.

A jakutszki vajda és Habarov hasonló módon gondolkodott, és ez vezetett ahhoz, hogy rosszul értelmezték a Bogd kánról szóló híreket. Ez az előkelő ugyanis nem egy jelentéktelen törzsi vezetőt jelölt, hanem a mongol eredetű titulus (mong. *boyda qayan*, „szent kán”)²⁹ magát a mandzsui uralkodót jelölte. Így az oroszok jócskán alábecsülték a velük szemben álló felet, aki sokkal nagyobb hatalommal rendelkezett, mint azt ők az első pillanatban gondolták.

Az első orosz expedíciók éppen abban az időszakban érték el az Amur vidékét, amikor a feltörekvő mandzsui hatalom végső harcát vívta a Ming-dinasztiával. Ebben az időszakban a mandzsúriai területek, a déli mongol vidék és Korea is mandzsui fennhatóság alatt állt, Pojarkov expedíciója idején a mandzsuk már megalapították új dinasztiájukat a pekingi trónon. Ez a sikeres és épp expanzióban lévő friss hatalom mindent elkövetett annak érdekében, hogy befolyását az északabbra eső területeken is fenntartsa.

1651. július 27-én a cár jóváhagyásával Francbekov utasította Habarovot, tegyen lépéseket annak érdekében, hogy létrejöhessen egy tárgyalás a „szent kán” és az oroszok között. Az oroszok T. E. Csecsigint jelölték ki a követség vezetőjének. Feladata az volt, hogy derítse ki, kit takar a Bogd kán, mi a valódi helyzet a dél-mandzsúriai területeken. Ám mielőtt Csecsigin teljesíthette volna küldetését, Habarov az acsanszki erődnél harcba bocsátkozott a mandzsukkal.³⁰

²⁸ Összecsapások a doni kozákokkal, tatárokkal, 1654–1667, orosz-lengyel háború, 1656, háború a svédekkel, hadjáratok Azov ellen, 1700–1721, északi háború (Davies 2006: 486–519; Font – Krausz – Niederhauser – Szvák 2001: 643–644).

²⁹ Hasonlóan vélekedik Birtalan Ágnes (2012: 41) is az interneten elérhető cikkében.

³⁰ Popov 2004: 56.

Mialatt az oroszok a missziót tervezték, a mandzsuk nem késlekedtek létrehozni egy katonai központot a közép-mandzsúriai területeken, ahol jelentős haderőt vontak össze.³¹ A Ningutába rendelt haderő csaknem 2000 mandzsuharcosból, 5–600 kínai katonából és csaknem 1500 olyan³² fegyveresből állt, akik a mandzsuk alattvalóiként a közeli területekről származtak. A mandzsuk célja az volt, hogy megsemmisítsék az Acsanszkban állomásozó oroszokat és a lehető legtöbbjüket fogságba ejtsék. A terv azonban nem vált be. Habarovék sikeresen verték vissza a támadást, a mandzsuk a csatában 670 embert veszítettek, miközben az oroszok vesztesége 10 halott és 78 sebesült volt.³³ A mandzsuk vezetője, Haise az életével fizetett ezért a sikertelen akcióért. Bár az események a kozákok szempontjából sikeresen alakultak, szembesülniük kellett a ténnyel, hogy új ellenfeleik, a mandzsuk jóval nagyobb erőt képviselnek, mint azt korábban gondolták. Szembe találták magukat egy hasonló katonai és technikai fejlettséggel – például tűzfegyverekkel – rendelkező, jól szervezett állammal, mely megtörte a kozákok előretörését. Ez volt a pillanat, mikor tudatosult bennük, ki is valójában a velük szemben álló „szent kán”.

A történet érdekessége, hogy épp mikor az oroszok felmérték, hogy valójában milyen erővel állnak szemben, a Középső Birodalom császára hasonló hibába esett, mint vele kapcsolatban korábban a kozákok. Mentségére szolgáljon, hogy ezt megelőzően nem volt semmilyen kapcsolat a mandzsuterületek, illetve a cári kormányzat képviselői között. Észak-Kína új ura azt hitte a kozákokról, hogy rablók, martalócok egy kisebb, kevésbé jól szervezett csoportja, akikkel hamar elbánhat, és nem veszélyeztetik különösebben a Mennyei Birodalom északi határait. Sajátos, hogy a kozákoknak még erre az időszakra sem sikerült lerázniuk magukról azt az előítéletet, amely még Jermak idejében kapcsolódott hozzájuk. Több mint fél évszázados sikeres előretörés, számos város és erőd alapítása, a cár támogatása ellenére sem tűntek másnak, csak portyázó rablóknak.

³¹ Melichov 1999: 255.

³² Mjasnikov 1980: 77–78; Bergholz 1993: 129.

³³ Popov 2004: 56.

A mandzsui uralkodó ennek ellenére tovább szervezte haderejét az északi területek biztosítása érdekében. 1654 májusában kötelezte alattvalóját, a koreai uralkodót, hogy egy jelentősebb létszámú haderővel támogassa a Ningutában tartózkodó császári sereget. Végül, egy évvel később egy krími tatár utazó jóvoltából arról is tájékozódhatott, hogy valójában kik is a kozákok – akiket a mandzsuk locsaként (*loča*) emlegettek –, és milyen hatalom támogatását élvezik.³⁴

A kezdeti kozák sikereket azonban hamarosan újabb fordulat váltotta fel. A mandzsui haderő élére a vereséget szenvedett Haise helyére Szarhuda (man. Sarhuda), egy agilis parancsnok került, akinek célja a kozákok teljes visszaszorítása volt. Terveihez az évtized végén megfelelő támogatást is kapott, hiszen az észak-kínai területen konszolidálódó mandzsui hatalom lehetőséget adott a határozottabb fellépésre. Miközben a mandzsuk fokozatosan növelték a térségben állomásozó katonai erejüket, az oroszok elképzelései is folyamatosan változtak. Ebben szerepet játszott az is, hogy a távol-keleti orosz területek két központja, Jakutszk és Jenyiszejszk, illetve azok vezetői között kisebb rivalizálás is kialakult. Elképzeléseik nem feltétlenül egyeztek abban, hogyan biztosítsák és erősítsék az orosz fennhatóságot a területen.

Miközben a sikereket elérő Habarov tájékoztatta uralkodóját arról, mit végzett az Amur-vidéken, a jenyiszejszki vajda, Afanaszij Paskov is eljuttatta elképzeléseit a cári udvarba. Véleménye szerint célravezetőbb lett volna a direkt támadás helyett előbb konszolidálni az orosz fennhatóságot a Transzbajkál régióban, és csak ezután folytatni az előretörést az észak-mandzsúriai területen. Az elképzelések elnyerték a cár tetszését, a parancs azonban nem ért idejében rendeltetési helyére. Mielőtt Sztjepanov,³⁵ az amuri kozákok akkori vezetője értesülhetett volna a cár parancsáról, áldozatul esett Szarhuda támadásának.³⁶

³⁴ Mjasnikov 1980: 79.

³⁵ Onufij Sztjepanov akkor lett a jakutszki kozák előőrs vezetője, amikor Habarov 1653 után Dimitrij Ivanovics Zinovjev társaságában – akit az udvar kisebb erősséggel küldött a távol-keleti területre – visszatért Moszkvába, hogy beszámoljon felderítő útjai eredményeiről és a Távol-Keleten kialakult helyzetről.

³⁶ March 1996: 50–51.

Az oroszok a Szungari felé hajóztak 1658 nyarán azzal a céllal, hogy adóztassák a területet, és egy kisebb bázist kiépítve a telet is ott töltsék. Szarhuda értesült a kozákok közeledtéről, és felkészülve várta őket. 1658. június 30-án csapott össze a két flotta, és a mandzsuk megsemmisítő vereséget mértek az oroszokra,³⁷ akik közül alig néhányan éltek túl az összecsapást, melynek a következő évtizedekre súlyos következményei lettek.³⁸

Ezzel a mandzsuk elérték céljukat. Csapást mértek az oroszokra, akik kénytelenek voltak visszavonulni. Erődjeik nagy részét elveszítették, egyedül Nyercsinszk maradt meg, mint előretolt bázisuk. A kínai kormányzat átvette az irányítást és a kezdeményezést a térségben, s bár Szarhuda életét vesztette, mielőtt elnyerhette volna méltó jutalmát, a császári kormányzat fiát, Bahait tette meg a mandzsúriai csapatok parancsnokának.³⁹ Ezzel a győzelemmel egy rövid békés időszak köszöntött az észak-mandzsúriai területre.

1662-ben a mandzsu dinasztia egyik legjelentősebb császára, Kangxi 康熙 (1654–1722, uralk. 1661–1722) foglalta el a pekingi trónt. Uralkodása alatt terjesztette ki a dinasztia a hatalmát Kína egészére, elfoglalta a keleti-mongol területeket, és nyugaton sikeresen leszámolt egyik legjelentősebb riválisával Galdan (mong. Faldan) ojrát kánnal (1644–1697). Ez a jelentős uralkodó a mongol területekre nem koncentrálni voltna kellő mértékben, ha nem sikerült volna rendeznie a vitás kérdéseket az orosz–kínai határvidéken. Előrelátó uralkodóként tehát arra törekedett, hogy az északi határvonalon mentén mihamarabb stabilizálja hatalmát, ehhez azonban dűlőre kellett jutnia az oroszokkal, akik a rövid békés időszak lezárásaként már az 1660-as évek közepén újra megjelentek a térségben, hogy újjáalapítsák Albazin erődjét.⁴⁰ A jelentős konfliktust azonban mégsem ez, hanem egy tunguz előkelő, Gantimur által előidézett incidens jelentette.⁴¹ Gantimur, akit korábban a mandzsuk alattvalójukként ismertek el, és előkelői címmel is felruháztak,

³⁷ Forsyth 1992: 104.

³⁸ Bergholz 1993: 138.

³⁹ A császári udvar 1660. augusztus 29-én adta ki az erre vonatkozó parancsot.

⁴⁰ Khodarkovsky 2006: 527.

⁴¹ Melichov 1999: 265–266.

elhagyta az Amur felső folyása melletti szállásterületét, és követőivel együtt Nyercsinszk mellé vonult, ahol letelepedett. Ez a korábban példa nélkül álló eset, hogy egy nem közrendű mandzsú alattvaló elhagyja urát – a szent kánt – és idegen területre költözzön, szinte sokkolta az udvart. A mandzsuk azonnal követelték a „szökevények” visszatérését. Gantimur egy rövid ideig megpróbálta azt a látszatot kelteni, hogy ő nem szűnt meg a mandzsú uralkodó alattvalójának lenni, de hamarosan színvallásra kényszerült. Peking megparancsolta számára, hogy vezessen támadást a kozákok ellen, amit kénytelen volt visszautasítani, így korábbi urával szemben már egyértelműen az orosz cár oldalára állt.⁴² A mandzsuk nem hagyhatták, hogy Gantimur példája megismétlődhessen, így minden fórumon követelték azt, hogy az előkelő térjen vissza az eredeti szállásterületére. A mandzsú uralkodó közvetlenül a cárnak címzett levelek⁴³ mellett parancsot adott egy mandzsú alattvalójának, Saraldajnak (man. Šaraldai)⁴⁴ arra is, hogy vegye fel a közvetlen kapcsolatot a nyercsinszki vajdával, D. D. Arsinszkijjel, hogy a tunguz előkelő szökése okozta problémát és más ügyeket is megtárgyalhassanak. Arsinszkij fogadta a mandzsú küldöttet, s az általa hozott levelet továbbította is Moszkvába. Ezzel szerepe le is zárulhatott volna, ő azonban tovább ment ennél, s a következő provokatív lépésével nemcsak az oroszok és mandzsuk között az amuri területen kialakult ingatag békét veszélyeztette, de saját pozícióját is. Elküldte I. Milanovot a pekingi udvarba egy levéllel, melyben azt követelte a mandzsú uralkodótól, hogy hódoljon be az orosz cárnak.⁴⁵ A levél tartalma és hangneme hasonlított azokéhoz, melyekben az cári kormányzat

⁴² Mjasznikov 1980: 114.

⁴³ Seitkul (Setkul) Ablin egy 1669-ben indult karaván vezetőjeként eljutott Pekingbe, ahol a mandzsú uralkodó rábízott egy orosz cárnak címzett levelet, melyet Ablin 1673 januárjában Moszkvába visszatérve el is juttatott a címzettnek. Ebben a levélben Kangxi követelte a kozákok visszavonását és Gantimur „hazaküldését” is (Bergholz 1993: 204). Ablin útjai egyébként éppen a kínaiakkal való kereskedelem rendkívüli jövedelmezőségét bizonyították. Az orosz fővárosba történt visszatérésekor – melyet egyes kutatók nem is 1673 elejére, hanem néhány hónappal korábbra tesznek – 4500 rubeles befektetése majd 19 000 (18 700) rubel jövedelmet hozott (Perdue 2005: 165). Első útja 1654-ben vezetett a kínai fővárosba (Sebes 1961: 60; March 1996: 44).

⁴⁴ Melichov 1999: 263.

⁴⁵ Sebes 1961: 62.

a pusztai nomádokat hívta fel hasonló lépésre, s melyek az oroszok azon diplomáciai alapállását bizonyították, melyről fentebb már említést tettünk.

Mikor Milanov Pekingbe érkezett,⁴⁶ szembesült azzal a ténnyel, hogy a mandzsu császár nem egy olyan jelentéktelen hatalmú uralkodó, ahogyan azt a kozákok hitték, vagy hinni szerették volna. Az, hogy Kangxit feltétlen behódolásra kérték – s ráadásul ezt egy „egyszerű” kozák parancsnok tette –, a keleti diplomáciában arcátlan sértés volt, s talán csak azért nem okozott azonnali fegyveres konfliktust, mert az orosz nyelven íródott levél lefordítása még ekkor is nehézségeket okozott a mandzsu udvarban. Az azonban egyértelművé vált, hogy nem vitt közelebb az orosz–mandzsu *status quo* fenntartásához.

A mandzsu uralkodónak a diplomáciai kapcsolatok felvételére és a tárgyalásra irányuló erőfeszítéseit tehát nem koronázta siker. Ez is közrejátszott abban, hogy az 1660–70-es évek fordulóján a kormányzat hozzákezdett észak-mandzsúriai erődítései – Ninguta és Qiqihar – felfegyverzéséhez. Eközben valójában mindkét hatalmi központban arról folyt a vita, hogy hogyan és milyen eszközökkel valósítsák meg elképzeléseiket. Az mindkét oldalra jellemző volt, hogy csak lassan ébredt rá ellenfele valódi erejére, arra, hogy tulajdonképpen kivel is áll szemben. Ugyanakkor egyik oldal sem tudta minden erejét maradéktalanul mandzsúriai céljai megvalósítása érdekében mozgósítani. Az Amur túlságosan messze volt Oroszország európai területeitől, ahol folyamatosan helyt kellett állnia. A mandzsuk Peking elfoglalásával nem fejezték be Kína meghódítását, így erőik egy jelentős részét ennek a feladatnak kellett alárendelniük. Ennek ellenére mindkét oldal fontosnak tartotta, hogy hatalmát fenntartsa, stabilizálja, illetve lehetőség szerint minél jobban kiterjessze az amuri területeken. A mandzsuk központi szállásterületük közvetlen közelében alapvető előjogokra tartottak igényt, az oroszok pedig mindent elkövettek annak érdekében, hogy megvessék a lábukat a jelentős adóbevételekkel kecsegtető tenger melléki területeken is, ugyanakkor nem hagyhatták figyelmen kívül a Kínával folytatott kereskedelem rejülő

⁴⁶ 1670. május (Bergholz 1993: 204).

lehetőségeket sem, amit egyébként újabb és újabb Pekingbe indított karavánokkal folyamatosan próbáltak kihasználni.⁴⁷ Az 1670-es években a két ország viszonyában érezhető változások következtek, melyeket jól példáz az N. G. Szpafarij által vezetett misszió.

Szpafarij⁴⁸ rendkívüli nagyköveti kinevezését 1673. február 4-én vette át a cártól. Feladata az volt, hogy vegye fel a hivatalos diplomáciai kapcsolatot Pekinggel, így megindíthatja a hivatalos magas szintű párbeszédet, ugyanakkor esetleg közbenjárhat az amuri területen fogságba esett orosz hadifoglyok hazajutása érdekében. A cár nem csak Kínába szóló megbízólevéllel látta el. Levelet címzett az ojrát uralkodónak is, azt kérve, hogy segítse Kínába vezető útján.⁴⁹ Az oroszoknak érdekük volt a lehető legrövidebb út feltárása, ami nagyban megkönnyíthette volna az orosz kereskedők Kínába jutását. Ez az igény nagyban felértékelte a nyugati-mongol területeket, így korábbi kapcsolataikra alapozva – melyről még a következő fejezetben szólunk – a cár megpróbálta megnyerni a misszió támogatásához az ojrátokat. Azt azonban nem vette számításba, hogy az ojrát káni trónon csak két évvel korábban történt – egy sajátos belső konfliktusnak köszönhetően – hatalomváltás, és az új uralkodó – a később Belső-Ázsia meghatározó történeti szereplőjévé váló Galdan kán⁵⁰ – elsősorban a vele szemben álló ellenzék letörésével és hatalma konszolidálásával volt elfoglalva. Szpafarij 1673. március 3-án indult el, és útja során maga határozott arról, hogy nem a rövidebb, hanem a biztonságosabb utat választja a szibériai orosz területeken keresztül.⁵¹ Útba ejtette Nyeracsinszket is, ahol sikeresen tájékozódhatott a kínai helyzetről. Így miközben az orosz–mongol kapcsolatoknak köszönhetően tisztában volt

⁴⁷ Még Arsinszkij is egy kereskedelmi kapcsolatok megerősítését célzó javaslattal zárta a meglehetősen provokatív levelet, s az 1660-as évek végén, az 1670-es évek elején is több orosz karaván indult a szibériai területekről – elsősorban Tobolszkból – Pekingbe.

⁴⁸ Szpafarij képzett diplomata volt, több jelentős európai városban szolgált a udvarban. Jól beszélt latinul és több európai nyelven, járatos volt a keleti diplomáciában is. Mielőtt elindult volna Kínába, gondosan áttanulmányozta a Középső Birodalomról rendelkezésre álló beszámolókat, így jóval tájékozottabban kezdetett hozzá feladata elvégzéséhez, mint elődei. Egyike volt az elsőeknek, akik a Transzbajkál régióról, a burjátok életéről, vallásáról tájékoztatták az udvart (Mantanov 1983: 13).

⁴⁹ Slesarčuk 1996: 275–276.

⁵⁰ Mon. Galdan qaγan.

⁵¹ Popov 2004: 69–70.

azzal, hogy a keleti-mongol területeken zajló belviszály, illetve a kibontakozó ojrát–halha szembenállásban a pekingi udvarnak előbb-utóbb állást kell foglalnia, arról is értesült, hogy Kína belpolitikai helyzete sem stabil. A mandzsu kormánynak ekkor kellett megbirkóznia a Dél-Kínában kibontakozó felkeléssel is, tehát az orosz követ úgy gondolhatta, hogy Kangxi kötöttségei miatt tárgyalási pozíciója előnyös lehet.

Tájékozottságban a kínai udvar sem maradt le vetélytársa mögött. Ez elsősorban a jezsuita misszióknak volt köszönhető. Mint korábban említettük, Kína a 16–17. században már korántsem volt az az elzárt világ, amely nem értesült az európai eseményekről. Ebben a jezsuiták kiemelt szerepet játszottak, így Kangxi is tisztában volt azzal, hogy a cári kormánynak vannak vitái svéd, illetve lengyel kérdésben. Ilyen értelemben ő is felkészülten várta tárgyalópartnerét.

Az orosz követ 1676. május 15-én érkezett meg Pekingbe.⁵² Tárgyalásait orosz szempontból nem koronázta siker. Kangxi olyan követeléseket fogalmazott meg a cárral szemben, melyek inkább a mandzsuk diplomáciai fölényének fokozatos kialakulását bizonyították. Itt ütött vissza a nyercsinszki vajda által hat évvel korábban küldött meggondolatlan levél is, melynek pontos tartalmát ekkorra már ismerték és meg is értették a pekingi udvarban. 1676-ban a mandzsu uralkodó hasonló hangnemben intézett szinte ultimátumnak is beillő követeléseket a cárhoz. A mandzsuk három olyan felhívással fordultak az orosz uralkodóhoz, melyek teljesítéséhez kötötték a kapcsolatok békés folytatását. Ezek a következők voltak: a cár adja ki a mandzsu fennhatóság alól elmenekült Gantimurt, küldjön egy megfelelő – a kínai szokásoknak megfelelő – felhatalmazással rendelkező követet a tárgyalások folytatásához, illetve kötelezze az orosz alattvalókat a béke fenntartására a mandzsúriai területeken. A kínai hivatalnokok arról is tájékoztatták az orosz követet, hogy sem a cár diplomatái, sem az orosz kereskedők nem lesznek szívesen fogadott vendégek Kínában, ha a cár akár egyik feltételnek is nem tesz eleget. Szpafarij 1676. szeptember elsején gyakorlatilag vert pozícióban volt kénytelen elhagyni Pekinget.⁵³

⁵² Sebes 1961: 65.

⁵³ Mjasnyikov 1980: 114; Duman 1969: 21; Bergholz 1993: 217.

A hetvenes évek második felében a mandzsu kormányzat figyelmét ismét a felkelők ellen fordította, így az évtized végéig az északi területeken jelentős változás nem történt. 1681 decemberében Kangxi végül sikeresen legyőzte a dél-kínai felkelőket, ezzel jelentős lépést tett a Kína feletti mandzsu fennhatóság megszilárdításáért, és figyelmét újra az északi határok menti vitás kérdések megoldására fordíthatta.

A probléma megoldásához két – egy hivatalos és egy titkos – úton látott hozzá. 1682-ben két követséget is küldött orosz területre, Albazinba és Nyercsinszkbe, hogy a tárgyalások folytatására ösztönözze ellenfelét. Ezek a delegációk egyrészt felkérték a két kozák vajdát, hogy szervezzék meg a tárgyalások folytatását, másrészt immár a szokásoknak megfelelően, fel is hívták a kozákokat arra, hogy szüntessék meg a kínai területek elleni hadmozdulataikat.

Miközben az ezen hivatalos megkeresésekre adott válaszokra vártak, két mandzsu ügynök is az oroszok felügyelte területre lépett. Langtan és Pengcsun (man. Pengčun, kínai Peng Chun 彭春) magukat vadászoknak álcázva kémlelte ki az említett orosz erődítések állapotát, felszereltségét, az ott állomásozó kozákok létszámát,⁵⁴ és az év végén a mandzsu udvarba küldött tájékoztatásukban úgy vélték, hogy egy nagyjából háromezer fős sereg, néhány löfegyver és ágyú támogatásával képes lenne az albazini erőd elfoglalására.⁵⁵ Bár a mandzsu uralkodó alapvetően a békés megoldásra törekedett – számos tárgyalási próbálkozása inkább ezt az elképzelését támasztja alá –, a kedvező alkalom eljöttével, illetve a békés megoldás lehetőségének csökkenésével fokozatosan mégis a fegyveres összecsapás irányába tolódott.⁵⁶

A számára viszonylag kedvező felderítői beszámolók ismeretében Kangxi nem késlekedett tervei megvalósításával. Az északi határterületen állomásozó mandzsu erőket 1500 fegyverrel erősítette meg. A még 1675-ban

⁵⁴ Popov 2004: 73–74; Sebes 1961: 67–68.

⁵⁵ Bergholz 1993: 225.

⁵⁶ A mozgósítással párhuzamosan folyamatos volt a diplomáciai offenzíva is. 1683 májusában a pekingi udvar két – a jezsuita misszionáriusok segítségével latinul írt – levelet is küldött Moszkvába, két évvel később pedig a nyercsinszki és az albazini vajdát is megkeresték. Ezek a missziók a korábbiakkal megegyező követeléseket tartalmaztak, de a címzett nem fogadta el őket.

alapított hadműveleti bázis, Kirin (Jilin 吉林) mellett két újabb erődítés létrehozásával próbálta gyengíteni az oroszok pozícióit. Parancsot adott egy folyami flotta felállítására is, mely nagyjából 560 hajót foglalt magában, és feladata a szárazföldi erők támogatása volt. A megvalósítás nem váratott magára, így 1683-ra a mandzsuk jelentős katonai fölénybe kerültek a térségben.⁵⁷

Két évvel később a mandzsuk, kihasználva erőfölényüket, támadást indítottak az orosz erődítések ellen. A fő célpont Albazin volt,⁵⁸ mely ellen Pengcsun vezetésével 1685. június 12-én indult meg a mandzsuk támadás.⁵⁹ Az oroszok nehéz helyzetbe kerültek, részben a már említett létszámbeli gyengeségük miatt, részben azért, mert a keleti-mongolok egy kisebb csoportja egy nappal korábban kezdte ostromolni Szelenginszk erődjét, így a kozákok kétfrontos harcra kényszerültek. Albazin nem is tudott ellenállni a támadásnak, Tolbuzin négy nappal a támadás megkezdése után feladta az erődöt. A mandzsuk császára nem akarta végleg elveszteni a tárgyalásos megoldás lehetőségét, így megparancsolta, hogy seregei az oroszoknak szabad elvonulást engedélyezzenek. Az erőd kiürítése után fel is égették azt, de a győzelem kérésélettűnek bizonyult, mert alig fél évvel később – Nyercsinszket kiindulási bázisként használva – a kozákok újjáépítették azt.⁶⁰

Az oroszok lépése nem maradhatott válasz nélkül. A pekingi udvar már 1686 februárjában tudomást szerzett a fejleményekről, és Kangxi nem is késlekedett kiadni a parancsot a támadásra. Céljai ekkor azonban már megváltak. Meg kívánta előzni, hogy a kozákok újjászervezhessék erőiket, ezért

⁵⁷ Itt szembesültek az oroszok azzal az alapvető problémával, amit a viszonylag kis létszámú itt állomásozó haderő jelentett. Az a hozzávetőlegesen 4–5000 kiképzett katona, aki ebben az időszakban Oroszország szibériai területein tartózkodott, arra elég volt, hogy a megszállt területeken a helyi őslakosokkal szemben az orosz fennhatóságot biztosítsa. Abban az esetben azonban, amikor egy jól szervezett és felszerelt reguláris sereggel állt szemben, ez a létszám már korántsem volt kielégítő. A cárnak 1682-ben nyercsinszki vajdának S. A. Vlaszovot, az albazini erőd vezetőjének pedig Alekszej Tolbuzint nevezte ki. A Qing támadás előestéjén Tolbuzin azonban csak alig 447 emberrel rendelkezett, s a cárnak hiába rendelt el egy 1000 fős erősítést a kelet-szibériai területek védelmére, ezt a létszámot is nehéz volt mozgósítani.

⁵⁸ Az erődöt 1685. június 23-án támadták meg (March 1996: 52).

⁵⁹ Popov 2004: 84–86.

⁶⁰ Sebes a támadás megindulását június 13-ra teszi (Sebes 1961: 69).

a mandzsui csapatok azt a parancsot kapták, hogy Albazin lerombolása után folytassák útjukat, s immár Nyercsinszk se maradjon érintetlen.

A mandzsuk 1686 júliusában értek Albazin erődjéhez.⁶¹ Első lépésként ultimátumot nyújtottak át a kozákoknak, melyben követelték a terület elhagyását, az erőd feladását, illetve azt, hogy az oroszok ismerjék el a kínai uralkodó hatalmát, és jogait a területre. Az ultimátum természetesen válasz nélkül maradt, így megkezdődött az előzőnél jóval véresebb, és mindkét fél számára fájdalmas áldozatokkal járó ostrom, melyben az orosz parancsnok is életét veszítette. Ebben a kiélezett helyzetben érkezett a pekingi udvarba az a cári kormányzat által küldött levél, mely tájékoztatta a kínai uralkodót egy Golovin herceg által vezetett hivatalos orosz tárgyaló küldöttség érkezéséről, illetve kérte az Albazin elleni ostrom felfüggesztését.

Az orosz misszió tulajdonképpen válasz volt az évtized közepén Kangxi által küldött levelekben kezdeményezett tárgyalásokra, illetve az azokban foglalt békefeltételekre. Ezek nem voltak túl kedvezőek az oroszok számára, hiszen a mandzsui elképzelések szerint csak a jakut területek és a Jenyiszej folyó vidéke maradhatott volna orosz fennhatóság alatt, de a Bajkál-tó körüli területeket és az Amur-vidéket magának követelte a pekingi udvar. Mint említettük, emellett az albazini támadás előtt Peking az erőd, illetve Nyercsinszk feladását is követelte az orosz udvartól. E feltételek vállalhatatlanok voltak az oroszok számára, de a mandzsui katonai sikerek és az ingatag orosz belpolitikai helyzet⁶² a tárgyalásos megoldás kikényszerítése felé hajtották a moszkvai udvart.

A mandzsui expanzió, az ismételt tárgyalási kezdeményezések és nem utolsósorban az oroszok krími helyzete, illetve a török portával szembeni háborúk végül tárgyalóasztalhoz kényszerítették a moszkvai udvart. Szofja

⁶¹ Az ostromról rövid beszámolót magyarul is olvashatunk (Szili 2005: 267–269).

⁶² A III. Fjodor halálát követő időszakban ugyan fiai, V. Iván és I. Péter közösen ültek a trónon, de a tényleges irányítás nővérük, Szofja kezében volt, míg Péter 1696-ban el nem távolította a hatalomból. A megosztottság nem tett jót a moszkvai udvar pozícióinak. A korai nyolcvanas években Szofja számos problémával találta szembe magát a déli területeken is, így a távol-keleti kérdés megoldására még kevesebb energia és figyelem jutott (Niederhauser – Szvák 2002: 48–53).

és tanácsadói elhatározták a távol-keleti helyzet rendezését, ami csak a diplomáciai vonalon kecségtetett az orosz udvar számára megfelelő végeredménnyel. Kangxi 1685 novemberében a moszkvai udvarba érkezett levelei jelentették végül a katalizátort ahhoz a diplomáciai misszióhoz, amely végül az orosz–kínai kapcsolatok első korszakának lezárását jelentette.

A feladat végrehajtására Fedor Alekszejevics Golovint szemelték ki.⁶³ A cári udvar ekkor már nem bízott semmit a véletlenre. Még 1685 végén két hírvivőt küldött⁶⁴ a pekingi udvarba, akiknek az volt a feladatuk, hogy tájékoztassák a császárt Golovin érkezéséről, így készítve elő a terepet a megfelelő szintű diplomáciai tárgyalásokhoz. Golovin teljes felhatalmazást kapott a távol-keleti orosz diplomácia irányításához, így – a cári parancs szerint – feltétlen engedelmességgel tartoztak neki a jelentős kelet-szibériai központok – például Nyercsinszk, Jakutszk és Albazin – vajdáái, illetve egy kisebb katonai különítmény is kísérte, melynek elsősorban a követ fontosságának hangsúlyozása volt a feladata, tényleges katonai szereppel nem rendelkezett. Golovin feladata elsősorban az Amur mint természetes határvonal kijelölése, az orosz–kínai kereskedelmi kapcsolatok stabilizálása volt. Emellett az oroszok számára a legfontosabb természetesen a mandzsu expanzió leállítását volt. A moszkvai instrukciók szerint azonban egy a pekingi udvar által rendre megfogalmazott követelésben az orosz álláspont hajthatatlan volt. Nem voltak hajlandóak kiadni Gantimurt, akit ekkor a cári kormány már teljes jogú orosz alattvalónak tekintett. Ez a kérdés még alááshatta volna a megállapodást, de végül ez nem következett be.

Golovin végül 1686. január 26-án hagyta el Moszkvát,⁶⁵ és nagyjából háromnegyed évnyi utazás után érte el a szibériai Ribinszkij erődöt, ahonnan felvette a kapcsolatokat a keleti-mongol kánok képviselőivel. Ekkor már látszott, hogy az oroszok a korábbi hibáikat megpróbálták elkerülni, és szélesebb körben kívántak tájékozódni a belső-ázsiai helyzetről. Ezt az évszázad elején az oroszok és a keleti-mongol kánok között létrejött kapcsolatra –

⁶³ March 1996: 53.

⁶⁴ Nyikifor Venyukov és Ivan Favorov (Sebes 1961: 71; Popov 2004: 100).

⁶⁵ Popov 2004: 99.

melyről egy későbbi részben szólunk – alapozhatták. Golovin nem hagyhatta ki ezt a lehetőséget, és jó diplomatához híven felvette a kapcsolatot a halhák akkori legbefolyásosabb vezetőjével, a mongol egyházfővel, illetve apjával, a Tüsiyetü (mong. Tüsiyetü) kánnal is.

Miközben Golovin tájékozódott a politikai helyzetről, a cár által előre küldött hírvivők, Venyukov és Favarov elvégezték feladatukat Pekingben, előkészítették az orosz követ érkezését, majd fontos információkkal a tarsolyukban elhagyták a kínai területeket. Golovin közeledtének hírére a mandzsuk felhagytak az albazini ostrommal, Kangxi visszarendelte csapatait, és megparancsolta, hogy orvosi segítséget nyújtsanak az ostromban megsebesült oroszoknak. Ezzel a gesztussal is kifejezte, hogy a békés megoldást helyezi előtérbe – természetesen egy olyan helyzetben, melyben a katonai erőfölény egyértelműen az ő oldalán állt.

1687 nyarán a moszkvai udvar újabb paranccsal látta el az orosz követet. Ez elsősorban annak volt köszönhető, hogy a Szofja és támogatói által a Krími Kánság ellen vezetett katonai csapás teljes vereséggel végződött, minek következtében ellenségeinek hangjai jelentősen felerősödtek az udvarban. Szofjának szüksége volt egy jelentősebb külpolitikai sikerre ahhoz, hogy az elégedetlenkedők vitorlájából kifogja a szelet. Az udvar Golovinnak azt az útmutatást adta, hogy amennyiben lehetséges, érje el, hogy az Amur-folyó bal partja legyen az orosz érdekeltség határa. Ha ezt nem sikerül véghezvinni, akkor a Bura- és Zeja-folyókat tekintse alapnak ehhez.⁶⁶

Golovin az év októberében ért Szelenginszkbe,⁶⁷ ahonnan ismét elküldte képviselőjét a halha-mongolokhoz. Hasonló misszióval megbízottjaként Sz. Korovint is útnak indította Pekingbe. Korovin november 19-én ért a kínai határra, egy levéllel, melyben megbízója arra kérte Kangxit, nevezze meg a helyet és az időpontot a tárgyalások megkezdéséhez.⁶⁸

Korovin 1687 márciusában érkezett Pekingbe. 19-én átadta megbízója levelét, melyben az oroszok tárgyalásokra vonatkozó javaslati szerepeltek.⁶⁹

⁶⁶ Sebes 1961: 71.

⁶⁷ March 1996: 53.

⁶⁸ Mjasnikov 1980: 210–211.

⁶⁹ Az oroszok ötfős tárgyaló delegációt és 500 fős katonai kíséretet javasoltak.

Ezeket a mandzsu uralkodó készségesen fogadta, majd megnevezte tárgyaló delegációja tagjait. Az információkat a Lifan Yuan április 16-án osztotta meg az orosz küldöttel. A kínai (mandzsu) delegációt Songgotu (man. Šonggotu) vezette, a konferencia nyelvének a latint – és a mongolt – javasolták, így a küldöttség tagja lett két jezsuita misszionárius, Pereira⁷⁰ és Gerbillon atya is. A pekingi udvar véleménye szerint Szelenginszk megfelelő helyszín lehetett volna a tárgyalások lebonyolítására.

Bár a tárgyalások előkészítése megfelelő ütemben haladt, s mindkét fél hajlott is a megegyezésre, egy nem várt körülmény megakadályozta a szerződés gyors megkötését. Ez az ekkor kibontakozó ojrát–halha háború (1686–1688) volt, melyben Galdan ojrát uralkodó sikeres offenzívája a keleti-mongol területek – jelesül a Tüsijetü kán – ellen alapvetően új helyzetet teremtett a térségben.⁷¹ Ez volt az első olyan pillanat, melyben a mongol területeken zajló események befolyásolták a két szomszédos nagyhatalom lépéseit. Itt vált egyértelművé, hogy a belső-ázsiai térség erőviszonyait alapvetően meghatározza, hogy a mongol területeket ki és milyen szövetségi rendszerben uralja, s hogy a politikai egyensúly kialakításáért folytatott küzdelemben a mongol kánások nem csupán azok a súlytalan politikai szereplők, akiknek az oroszokkal vagy éppen a mandzsukkal szembeni egyszerű összehasonlításban tűnnek.

Korábban mindkét fél felvette a kapcsolatot mind az ojrát uralkodóval, mint pedig a keleti-mongol területek vezetőivel.⁷² Amíg azonban az oroszok számára ez inkább csak a Kína felé irányuló kereskedelem megkönnyítését szolgáló „kötelező” programnak tűnt, addig a mandzsuk már távlati terveik megvalósításának érdekében jóval nagyobb figyelmet fordítottak a kérdésre. A déli-mongol területek ekkor már fél évszázada mandzsu fennhatóság alatt voltak, és az 1686-ban kirobbanó ojrát–halha háború újabb lehetőséget teremtett Kangxinak arra, hogy tovább szélesítse befolyását a mongolok

⁷⁰ Az ő naplóját dolgozta fel doktori értekezésében Joseph Sebes (1961).

⁷¹ Lásd a vonatkozó fejezetben.

⁷² Golovin megpróbálta közvetítőként használni a mongol egyházfőt és a Tüsijetü kánt, de kevés sikert ért el (Sebes 1961: 72). Öndör Gegën szerepéről részletesen lásd Szilágyi 2013: 295–296.

között. Az ojrátokkal szemben álló Tüsjetü kán hamarosan el is fogadta egy mandzsui szövetség lehetőségét – ennek korai bizonyítéka volt a Szelenginszk elleni mongol támadás –, de a kérdés nyitott maradt arra vonatkozóan, hogy az oroszok milyen formában tudnak beavatkozni a mongol háborúba. A képlet túl egyszerű lett volna, ha azt gondolnánk, hogy az oroszok ebből kiindulva a halhák ellenségét, az ojrát kánt támogatva törekedtek az egyensúly fenntartására. A valóság az, hogy a cári kormányzat elszalasztotta ezt a lehetőséget. Mint korábban említettük, az oroszok mongolokkal szembeni alapállását meghatározta az a birodalmi szemlélet, hogy csak abban az esetben támogatják a mongolokat, ha ők hajlandóak önként elismerni a cár fennhatóságát. Ezt az elképzelést a 17. század végéig nyilván a térségben állomásozó orosz haderő viszonylagos erőtlensége is indokolta, a későbbiekben pedig – mint látni fogjuk – a mandzsuk már olyan lépéselőnybe kerültek a térségben, hogy azt a cári orosz kormányzat gyakorlatilag fennállása végéig nem tudta beérni. Tehát visszatérve a Golovin misszióhoz, kijelenthetjük, hogy a 20. század elejéig jó eséllyel ez volt az utolsó olyan pillanat, amikor az orosz kormányzat jelentős befolyásra tehetett volna szert a belső-ázsiai térségben.

Galdan sikeres előretörése következtében a mandzsui uralkodó új helyzet előtt találta magát, melyre reagálnia kellett. Azzal, hogy az ojrátok defenzívába szorították a mandzsuk legfőbb halha szövetségését, a mandzsui erőfölényt jelentősen aláásták. Kangxi eddig a mandzsui–mongol szövetséggel tartotta sakkban az oroszokat, s azzal, hogy ez jelentősen meggyengült, a mandzsuk tárgyalási pozíciói is erősen romlottak. A császár nem engedhetett meg annak a lehetőségét, hogy egy esetleges orosz–ojrát szövetség már őt kényszerítse visszavonulásra, így meg kellett oldania a mongol területeken felmerült problémát ahhoz, hogy az északi határokon újra a régi pozícióból tudjon tárgyalni a cári kormánnyal. Így hamarosan parancsot adott Songgotunak, hogy ne folytassa útját Szelenginszkbe, hanem új parancsokért térjen vissza a pekingi udvarba.

A mandzsuk szerencséje az volt, hogy bár az oroszok tartottak fenn diplomáciai kapcsolatot a szemben álló mongol felekkel, Golovin, illetve a kormányzat nem volt teljesen tisztában azzal, hogy mit tett Galdan. Mikor

az orosz követ számára világossá vált, hogy egy esetleges orosz–mongol szövetség javíthatja tárgyaló pozícióit a távol-keleti térségben is, tájékoztatta erről a cári udvart, azonban onnan nem kapott hozzájárulást a tárgyalásokhoz. A moszkvai kormány – elsősorban a krími fiaskó miatt – a minél gyorsabb megegyezésre törekedett. Golovin így gyakorlatilag saját hatáskörben kezdett egyezkedni a mongolokkal.⁷³ Felismerte, hogy Galdan mellett – aki maga nem törekedett minden áron szövetségkötésre Moszkvával – a halhák között is vannak olyan előkelők, akiket megnyerhet az oroszok támogatására. Hamarosan sikerrel is járt, de új szövetségesei nem voltak olyan erősek, hogy alááshassák a Tüsjetü kán, illetve a mandzsuk fölényét. Ráadásul ez a szövetség 1688-ban sikeres ellentámadást vezetett Galdan ellen, így a korábbi helyzet lassan kezdett visszabilenni. Kangxi képes volt megőrizni előnyét, így 1689-ben ismét a tárgyalások folytatását javasolhatta az oroszoknak.

Januárban Golovin Ivan Loginov személyében újabb követet küldött Pekingbe. Májusban mindkét fél megegyezett abban, hogy a tárgyalásokat Nyercsinszkben folytatják, s alig két hónappal később (július 18.) a pekingi udvar arról tájékoztatta Golovint, hogy a császár képviselői augusztusban várhatóan megérkeznek Nyercsinszkbe, ami augusztus 2-án meg is történt.⁷⁴ Eközben – megint csak a mongol területek fontosságát bizonyítva – Kangxi elküldte Aranit az ojrát kánhoz azzal a feladattal, hogy próbáljon meg békekötést kicsikarni a rivalizáló mongol előkelők között. Arani missziója rövid időre lekötötte a mongolokat, ami lehetőséget adott a császárnak arra, hogy figyelmét teljes mértékben az oroszokkal kötendő megállapodásra fordítsa.

A tárgyalások nem indultak zökkenőmentesen. A Nyercsinszkbe érkező mandzsuk küldöttség gyakorlatilag már megjelenésével felrúgta az aprólékosan kidolgozott protokollt. A megállapodásokkal ellentétben Songgotut nem 500 fegyveres kísérte, hanem jóval több. Nyilvánvalóan ez az erődemonstráció komolyan aggasztotta az orosz felet, aki amúgy is folyamatosan létszámihiánnyal küzdött. A Nyercsinszkben ekkor állomásozó hozzávetőleg hatszáz

⁷³ A Tüsjetü kánnal, illetve Öndör Gegënnel kapcsolatos elképzeléseire röviden kitér March (1996: 53) is.

⁷⁴ March 1996: 54.

kozákkal szemben a mandzsuk küldöttség érkezésekor nagyjából 10–12 ezer mandzsuk fegyveres állt.⁷⁵ Ezt az oroszok azonnal szóvá is tették, de később kénytelenek voltak beletörödni a helyzetbe.⁷⁶ A tárgyalás nyelvének a latint választották, ami személy szerint Golovinnak sem volt ellenére, hiszen kiválóan értette ezt a nyelvet. A tárgyalás végül augusztus 12-én vette kezdetét.

A két delegáció alapvetően ellentétes álláspontot képviselt az orosz–kínai határ kérdésében, mely a tárgyalás legfontosabb pontja volt. Golovin az Amur-folyót jelölte meg határként, mivel véleménye szerint a mandzsuk soha korábban nem igazgatták az attól északra eső területet, így nem is volt joguk hozzá. A mandzsuk álláspont ennél jóval tovább ment. Songgotu nemcsak az Amur völgyét, de a Transzbajkál területet is követelte a keleti-mongolok és a burjátok feletti fennhatósággal együtt. Ez az álláspont az oroszok számára nyilvánvalóan elfogadhatatlan volt. Ugyanakkor az is körvonalazódott – a jezsuita tárgyalók ezt Golovin tudtára adták –, hogy az egyik kérdés, melyben a mandzsuk nem lesznek hajlandók engedni, Albazin erődjére vonatkozik. Az elképzelések nehezen közeledtek, s bár a mandzsuk hajlandóak voltak tárgyalni a Bajkál-tó körüli területekről, másban nem engedtek.

A hónap közepére az álláspontok megmerevedtek, a helyzet kezdett feszültté válni. Golovin érezte, hogy a mandzsuk készek a fegyveres erőket is bevetni annak érdekében, hogy kikényszerítsék a megállapodást, így kénytelen volt lemondani Albazinról, elfogadva, hogy az oroszok erődítéseiket áttelepítik az Argun-folyó bal partjára. Mivel körvonalazódott, hogy a mandzsuknak nem kell tartania egy esetleges halha–orosz szövetségtől, s Galdan seregei is mozgolódtak a nyugati-mongol területeken, így Songgotu megelégedhetett a kikényszerített engedményekkel. A hónap végének feszült tárgyalásai után végül 1689. augusztus 27-én⁷⁷ mindkét fél aláírta

⁷⁵ Bergholz 1993: 271.

⁷⁶ A mandzsuk részéről a jezsuita közvetítők arra hivatkoztak, hogy a pekingi udvar járatlan az Európában megszokott diplomáciai protokollban, ami nyilvánvaló csúsztatás volt. Itt semmi másról, pusztán erődemonstrációról volt szó. Az Ég fia, a Középső Birodalom császára nem engedhette meg magának, hogy ellenfele magasabb rangúnak tűnjön nála.

⁷⁷ A forrás és a feldolgozások egy része az aláírás dátumát augusztus 27-re teszi, lásd Batčimeg 2001: 15, de egyes összefoglalásokban az augusztus 29-i dátummal is találkozhatunk, lásd Bergholz 1993: 275; Szili 2005: 270.

a nyercsinszki szerződést, mely alapjaiban határozta meg a két ország határait a távol-keleti területen.⁷⁸

Bár a két ország határvitái a legutóbbi időkig tartottak,⁷⁹ a nyercsinszki, az 1727-ben ezt kiegészítő burai⁸⁰ és a kjahtai szerződés hosszú időre meghatározta a két nagyhatalom érdekszféráit.⁸¹ A megállapodás első két fejezete szerint a mongolul Har mörönnek (mong. Qara mörün, halha Xar mörön, „Fekete folyó”) nevezett Amur mellékfolyói a mandzsu, míg a Lénába tartó folyók az orosz területekhez tartoztak. Ezek közül egyetlen jelentősebb kivétel az Uda folyó volt. Ennek területéről egyik nagyhatalom sem rendelkezett részletes földrajzi ismeretekkel. A folyó alsó szakasza végül az 1859-ben megkötött aiguni⁸² szerződésig a két ország részletesen nem meghatározott határvonala volt. Az oroszok lemondtak Albazinról, belátták, hogy ellenfeleik semmiképp sem fogják újjáépíteni azt. Argun erődjét pedig a folyó bal partjára költöztették át. Az egyszerű prémvadászoknak, illetve a hivatalos okmányokkal nem rendelkező alattvalóknak szigorúan, vasra veretés és börtön terhe mellett megtiltották az említett határvonalakon való átkelést, ugyanakkor a cikkely leszögezte azt is, hogy kisebb fegyveres csoportok, rablók garázdálkodása nem adhat okot jelentősebb katonai összecsapásra, háború kirobbantására.

⁷⁸ A szerződés szövege több változatban is megjelent. Kiadta Joseph Sebes korábban már hivatkozott könyvében, és megjelent mongol nyelven is (Batčimeg 2001: 15–16). A szerződés egy része magyarul is napvilágot látott (Szili 2005: 269–271).

⁷⁹ Oroszország egy 2008. október 14-én létrejött szerződésben adta át Kínának az utolsó Amur vidéki vitatott területet.

⁸⁰ Gerelbadrax 2009: 79–86.

⁸¹ March 1996: 56–67.

⁸² A szerződést Aigun városában írta alá az oroszok képviselőjében Nyikolaj Muravjov és a Qing-dinasztia részéről Yishan 奕[山] 1858. május 28-án. A megállapodás tulajdonképpen a Nyercsinszki szerződés alapján erősítette meg és alakította ki a két nagyhatalom távol-keleti határait. Az Amur-, Szungari- és Usszuri-folyók megnyíltak mindkét fél kereskedői számára. Egy nyugatról az Usszuri, északról az Amur, keletről és délről a Japán-tenger által határolt terület a két állam közös igazgatása alá került, amivel Kína több mint egymillió négyzetkilométernyi területet veszített (Forsyth 1992: 204; Juzefovich 2005: 250–251; Batčimeg 2001: 39–40). Az aiguni megállapodás az 1860. november 2-án Pekingben aláírt szerződéssel kiegészülve az oroszok számára lehetővé tette befolyási övezetük kiterjesztését egészen a koreai határig (Schimmelpenninck van der Oye 2006: 521).

Az ötödik fejezet rendelkezett a kereskedelmi forgalomról, melyben mindkét hatalom képviselői részt vehetnek, vásárolhatnak és eladhatnak szabadon a határ mindkét oldalán. A záró fejezet tartalmazta a szokásos formulákat. A végleges szöveg a szerződés kínai és orosz nyelvű változatát is tartalmazta.

A nyercsinszki szerződés megkötésével a cári udvar lezárt ugyan egy addig viszonylag sok fejtörést okozó kérdést, ami az európai fiaskók után végre diplomáciai sikerként is elkönnyvelhető volt.⁸³ A tény viszont az, hogy bár megszerezte a Qing-dinasztia hozzájárulását a Bajkál-tó környékén, illetve Kelet-Szibériában megszerzett területek igazgatásához, a belső-ázsiai térségben defenzívába szorult. Kangxi a szerződés után nyugodtan folytathatta a sztyeppe területek bekebelezését. A halhákat nem sikerült fennhatósága alól kivonni, így nyitva állt az út előtte nemcsak a keleti-mongol területek, de Dzsungária és Tibet felé is. S bár a cári kormányzat a következő két és fél évszázadban a belső-ázsiai diplomáciában látszólag ellensúlyt képezett a császári udvarral szemben, a valóságban a nyercsinszki szerződés aláírásakor elszalasztott lehetőségeket a Qing-dinasztia meggyengüléséig nem tudta visszaszerezni.

⁸³ Khodarkovsky 2006: 527.

Hivatkozott szakirodalom

- Batčimeg, M. 2001. *Orosz-xyatadīn gerē, xeilelcērūdīn emxetgel. (1689–1949)*. [Orosz–kínai szerződéses, tárgyalások gyűjteménye] Ulānbātar.
- Birtalan, Ágnes 2012. *Religion and Mongol Identity in the mid-19th Century Urga. On the Basis of a Mongolian Monk's Oral Narratives Recorded by Gábor Bálint of Szentkatolna in 1873. Quaestiones Mongolorum Disputatae* 8. Ed. by B. Oyunbilig. Tokyo 2012. pp. 25–54.
- Birtalan Ágnes – Rákos Attila 2002. *Kalmüök. Egy európai mongol nép*. Budapest: Terebess Kiadó.
- Benningsen, Alexandre 1974. *Russets et Chinois avant 1917*. Paris: Flammarion.
- Bergholz, Fred W. 1993. *The Partition of the Steppe*. New York: Peter Lang Publishing Inc.
- Crossley, Pamela K. 1997. *The Manchus*. Cambridge: Blackwell Publishers.
- Davies, Brian L. 2006. „Muscovy at War and Peace.” In: M. Perrie (ed.) *The Cambridge History of Russia*. Cambridge: Cambridge University Press, 486–519.
- Duman, L. I. 1969. *Russko-kitajskie otnošenija v XVII veke. Materialy i dokumenty. Tom. I. 1608–1683*. Moskva: Nauka.
- Font Márta – Krauszt Tamás – Niederhauser Emil – Szvák, Gyula 2001. *Oroszország története*. Budapest: Pannonica Kiadó.
- Forsyth, James 1992. *A History of Peoples of Siberia*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gerelbadrax, Ĵ. 2009. „1727: Onī Būrīn gerē ba Ar Mongolīn nutag dewsger [1727: A Bura-i szerződés és a külsőmongol területek].” In: Dašdawā, C. – Oka Hiroki (szerk.) *Mongolīn tīxīn sudlalīn šine xandlaga, tulgasan asūdal*. Sendai: Tohuko University, 79–86.
- Gernet, Jacques 2001. *A kínai civilizáció története*. Budapest: Osiris Kiadó.

- Heller, Mihail 2003. *Orosz történelem I. Az orosz birodalom története*. Budapest: Osiris Kiadó.
- Juzefovich, T. (szerk.) 2005. *Dogovory Rossii s Vostokom*. Moskva.
- Khodarkovsky, Michael 2006. „Non-Russian Subjects.” In: M. Perrie (ed.) *The Cambridge History of Russia*. Cambridge: Cambridge University Press, 520–538.
- Khodarkovsky, Michael 2006. „The-Non-Christian Peoples on the Muscovite Frontiers.” In: M. Perrie (ed.) *The Cambridge History of Russia*. Cambridge: Cambridge University Press, 317–337.
- Mantanov, V. V. 1983. *Lamaizm v Burjatii XVIII – načala XX v.* Novosibirsk: Nauka.
- March, Patrick G. 1996. *Eastern Destiny*. Westport: Praeger Publishers.
- Melichov, M. V. 1999. „Dviženije Rossii na vostok i Nerčinskij dogovor c Kitaem.” In: A. A. Preobraženskij – G. A. Canin (szerk.) *Istorija vnešnej politiki Rossii konec XV– XVII vek*. Moskva, 247–276.
- Mjasnikov, V. S. 1980. *Imperija Cin i Russkoe gosudarstvo v XVII. veke*. Moskva: Nauka.
- Niederhauser Emil – Szvák Gyula 2002. *A Romanovok*. Budapest: Pannónia Kiadó.
- Perdue, Peter C. 2005. *China Marches West*. Cambridge – London: Harvard University Press.
- Popov, I. 2004. *Rossija i Kitaj. 300 let na grani vojny*. Moskva.
- Salát Gergely 2010. *A régi Kína története*. [Konfuciusz Könyvtár 1.], Budapest: ELTE Konfuciusz Intézet.
- Schimmelpenninck van der Oye, David 2006. „Russian Foreign Policy: 1815–1917.” In: D. Lieven (ed.) *The Cambridge History of Russia. Vol. II. 1689–1917*. Cambridge: Cambridge University Press, 554–574.

- Sebes, Joseph, S. J. 1961. *The Jesuits and the Sino-Russian Treaty of Nerchinsk (1689): The Diary of Thomas Pereira*. Rome: Institutum Historicum S.I.
- Slesarčuk, G. I. (szerk.) 1996. *Russko-mongol'skie otnošeniya 1654–1685*. Moskva.
- Slesarčuk, G. I. – Gol'man, M. I. – Gataullina, L. M. (szerk.) 1959. *Russko-mongol'skie otnošeniya 1607–1636*. Moskva.
- Szilágyi Zsolt 2005. „A buddhizmus Mongóliában.” In: Szilágyi Zsolt – Hidas Gergely (szerk.) *Buddhizmus*. Budapest: L'Harmattan Kiadó, 287–316.
- Szili Sándor (szerk.) 2005. *A középkori orosz történelem forrásai*. [Főszerk. Szvák Gyula] Budapest: Pannonica Kiadó.

Szanyi Szilvia

Buddhista idealizmus:

Vasubandhu *Vimśatikā* című művének filozófiai elemzése

A *mahāyāna* buddhizmus egyik legfontosabb irányzatát, az i. sz. 4. században kialakult *yogācāra* iskolát hagyományosan idealizmusként szokás értelmezni. Mivel az idealizmus rendkívül tág kategória, kimerítő definícióját adni jószerével lehetetlen. Mindenesetre a mai filozófiai értelemben vett idealizmus abból az ismeretelméleti alapvetésből indul ki, hogy a külvilághoz elme-független módon nem férhetünk hozzá. Mivel kizárólag az elménk mentális tartalmai, az *ideák* azok, melyekkel kapcsolatba kerülhetünk, felmerül a kérdés: van-e egyáltalán bármiféle anyagi oka vagy tárgy észleleteinknek? A szűkebb értelemben vett idealizmus válasza szerint nincs: a végső valóság mentális jellegű.

A *yogācāra* iskola másik közkeletű elnevezése, a *vijñapti-mātra* erre a szűkebb értelemben vett idealizmusra enged következtetni, a *csak-észlelet* tanítás értelmében ugyanis egyedül az észlelet az, ami valóban létezik. Ennek a tanításnak az egyik legvilágosabb kifejtését Vasubandhunak, a *yogācāra* iskola alapítójának *Vimśatikā* című művében olvashatjuk.

Jelen tanulmányban arra vállalkozom, hogy bemutassam és magyarázatokkal lássam el a *Vimśatikā*-ban megjelenő, időnként nehezen rekonstruálható érveket és elképzeléseket, melyeket Vasubandhu a külvilág reális, anyagi létezését védő ellenvetésekre reagálva fejt ki. A szöveg értelmezését tovább nehezíti, hogy a *Vimśatikā* egyes szakaszaiban a vers és a kommentár tartalma eltérést mutat, ami felvetheti annak gyanúját, hogy a kommentár és a versek szerzője esetleg nem ugyanaz a személy.¹ A szöveg magyarázatánál azonban, ahol csak lehetséges, együtt kezelem a kommentárt és a verset, de amikor a vers önálló olvasata eltérő értelmezésre ad lehetőséget, kitérek a vers és a kommentár közötti különbségekre.

¹ Lásd Ruzsa–Szegedi 2015.

Elemzésem tágabb keretét Vasubandhu idealizmusának vizsgálata adja. A mű részletes értelmezése és az abból levont következtetések reményeim szerint rávilágítanak majd Vasubandhu rendszerének azon vonásaira, melyek hasonlóságot mutatnak az Európában jól ismert idealista koncepciókkal, de még inkább Vasubandhu tanításának azon jegyeire, melyek egyedülállóan buddhistává teszik álláspontját.

A *Vimśatikā* elemzése és magyarázata

I. Az *elme-független tárgyak létezése nem szükségszerű* (1–7. vers)

Vasubandhu már a *Vimśatikā* első mondataiban felvázolja a mű célját, hogy bebizonyítsa: egyedül az észleleteink azok, melyek valóban léteznek, a külső, anyagi tárgyak nem.

Mindez csak-észlelet csupán,
hiszen [az észlelet] nemlétező tárgyakat jelenít meg;
ahogyan a hályogos szemű
nemlétező hajszálak szövevényét és egyebeket lát. (1)

Vasubandhu az első versben kijelenti, hogy a tárgyak, amelyeket az észleleteink megjelenítenek számunkra, éppen annyira valóságosak, mint azok a látászavar okozta jelenségek, melyek a szürkehályogtól szenvedő beteg szeme előtt tűnnek fel. Bár a hajszálak és foltok nyilvánvalóan nem léteznek a külvilágban, a betegek számára mégis valóságosnak látszanak.

A kommentár nemcsak hogy azonosítja Vasubandhu idealista alapvetését a *mahāyāna* irányzat állásfoglalásával, de a *Daśa-bhūmika-sūtrá*ból származó idézettel igyekszik rámutatni arra is, hogy a *yogācāra* idealizmus összhangban van a Buddha tanításával:

A *mahāyāna* kimondja, hogy a hármas világ csak-észlelet, hiszen ez áll a *sūtrában*: „Óh, Győzedelmes fiai! Mindez csak-tudat, az egész hármas világ.”

A kommentár a tárgyak pusztán észleletként való létezését a teljes *samsārā*-ra, azaz a létforgatag mindhárom birodalmára, a „hármas világ” egészére kiterjeszti.² A szöveg azzal a megállapítással folytatódik, miszerint az *abhidharma* irodalomban különféle konnotációkkal rendelkező tudat (*citta*), elme (*manas*) és észlelés (*vijñāna*) kifejezések tulajdonképpen az észlelet (*vijñapti*) szinonimái.³

Ezt az idealista elméletet támadja tehát Vasubandhu képzeletbeli vitapartnerre, akinek ellenvetéseit a szöveg pontról pontra cáfolni fogja. Az ellenvető személye nem azonosítható egyetlen irányzat képviselőjével: véleményében több, a *yogācāra* elmélet ellen felhozható kritika olvad egybe. Az első ellen-érv szerint:

Sem a térre és időre vonatkozó korlátozottság,
sem a [tudat]folyamokat illető korlátozatlanság,
sem a megfelelő hatás nem teljesül,
ha az észlelet nem tárgyból [származik]. (2)

Az ellenvető szerint tehát nem kételkedhetünk a tárgyak elme-független létezésében, ugyanis azok hiányában nem tudnánk számot adni arról, hogy (i–ii.) miért látjuk a tárgyakat szándékunktól függetlenül csak egy bizonyos helyen és időben, továbbá nem lenne magyarázat arra sem, hogy miként valósul meg (iii.) az interszubsjektivitás és (iv.) a tárgyak hatásgyakorlása.

Először is, az ellenvetés szerint (i–ii.) a tárgyakat akarattunktól függetlenül, térben és időben elhelyezve érzékeljük. Ha azonban az észleleteink

² A hármas világ: az érzékek vagy vágyak birodalma, a formák birodalma és a formanélküliek birodalma.

³ Vasubandhu hasonlót állít az *Abhidharma-kośā*-ban is (2.34a-b): „cittaṃ mano 'tha vijñānam ekārtham” („A tudat, az elme és az észlelés ugyanazt a dolgot jelölik.”) A *citta*, *manas*, *vijñāna*, *vijñapti* különféle jelentésárnyalatairól lásd Hall 1986.

csupán külső tárgy nélküli mentális jelenségek lennének, akkor a tárgy észlelete bárhol és bármikor létrejöhetne. Az ellenvetés arra az evidens tapasztalatunkra hivatkozik tehát, hogy (i.) egy bizonyos tárgy észlelete csak egy bizonyos helyen jön létre, például az ELTE Bölcsészettudományi Karát csak a Múzeum körúton látom, a Margitszigeten nem. Ugyanígy (ii.) egyes észleleteink csak egy bizonyos időpontban jönnek létre, ahogyan zöld leveleket is csak tavasszal látunk a fákon, télen nem. Mivel ezek a szabályszerűségek teljesülnek, feltételeznünk kell, hogy az észlelet megfelel egy külső tárgynak, amely csak ott és akkor hozza létre az észleletet, ahol és amikor ténylegesen jelen van.

Továbbá, (iii.) észleleteink többnyire interszjektívek, vagyis nem csak egy személy tudatában jönnek létre.⁴ Ha meg tudunk egyezni arról, hogy ugyanazt tapasztaljuk, akkor jó okunk van azt feltételezni, hogy az észleletek olyan külső tárgyakkól származnak, amelyek minden jelenlevő számára közösek. Az ellenvetés szerint tehát külső tárgyak hiányában ez a közös érzékelés nem volna magyarázható, és az észleletek – ugyanúgy, ahogyan látászavar vagy hallucináció esetén – csak egy-egy ember tudatára korlátozódnának. Az ellenvetés szerint (iv.) a tárgyak hatásgyakorlása is csak abban az esetben lehetséges, ha létezik anyagi külvilág. Azok a tárgyak ugyanis, melyeket a szürkehályogtól szenvedő lát, vagy amelyeket álunkban tapasztalunk, nem képesek hatást kiváltani. A szürkehályogos szeme előtt repkedő rovar nem csíp meg, az álomban elfogyasztott ételtől pedig nem lakunk jól. Az ellenvető végül levonja a következtetést, miszerint tapasztalataink egyértelműen a tárgyakkal reális létezése mellett szólnak.

Vasubandhu válaszában a René Descartes (1596–1650) filozófiájából jól ismert álom-argumentumhoz folyamodik, hogy megmutassa: (i–ii.) a külső tárgyak nem szükségesek észleleteink tér- és időbeli meghatározottságának magyarázatához.

⁴ A szöveg a lények megnevezésére a *saṃtāna*, azaz a [tudat]folyam kifejezést használja. Ennek oka, hogy a buddhista tanítás értelmében sem a testben, sem az elmében nincs semmilyen állandó elem, mely egy személy lényegét (*ātman*) adhatná, mégis a létrejövő és rögtön meg is szűnő tudatpillanatok egymásutánisága egy folytonos személy látszatát kelti. Lásd Buswell–Lopez 2014: 759 (*saṃtāna* szócikk).

A térre és a többire vonatkozó korlátozottság
az álomhoz hasonlóan bizonyított; (3)

A vers és a kommentár kifejtik, hogy az álomban is ugyanúgy helyhez és időhöz kötöten észleljük a tárgyakat, mint a való életben, hiszen ugyanúgy csak bizonyos helyeken és időben, akaratunktól függetlenül jelennek meg nekünk a férfiak, nők, ligetek és effélék. Sőt mi több, Vasubandhu ennél is tovább megy, mikor azt állítja, hogy (iv.) az álomban látott tárgyak, bár nem valóságosak, mégis képesek hatást gyakorolni – ilyen például az álombeli együttlét hatására bekövetkezett éjszakai magömlés esete.

A hatás pedig az álombeli ártalomhoz hasonlóan; (4)

„Bizonyított” – így értendő.

A vers kommentárja az elsõre homályos álombeli ártalmat az éjszakai magömléssel azonosítja. Ahhoz tehát, hogy egy tárgy hatást válthasson ki, nem kell szükségszerűen léteznie, hiszen az álmok is képesek észlelhető reakciókat kiváltani a valóságban. Az éjszakai magömlés hevesen vitatott kérdés volt a buddhisták körében, mivel értelmezhető úgy is, hogy a szerzetesek vétének a *vinaya*, a szerzetesi szabályzat cölibátusra vonatkozó pontja ellen.⁵ Annak ellenére gondolták sokan úgy, hogy az éjszakai erotikus álomnak való karmikus hatása van, hogy az nyilvánvalóan csak a fantázia szüleménye, tényleges, fizikai érintkezés híján azonban sosem vont maga után súlyos következményeket (például kizárást a rendből).⁶

Végül, (iii.) az interszubsztivitás kapcsán felmerült ellenvetést Vasubandhu az éhes szellemek példájával hárítja el.

⁵ Vö. Lusthaus 2002: 478 és Lusthaus 2004: 917.

⁶ A témáról részletesen lásd Agostini 2009.

A [tudat]folyamokat illető korlátatlanság pedig
az éhes szellemekhez hasonlóan,

A „bizonyított” [kifejezés] ide is értendő. [...]

...mindannyian gennyfolyót és efféléket látnak. (3)

A buddhista kozmológia szerint az éhes szellemek világába a lények kapzsiságuk és mohóságuk miatt kerülnek. Az éhes szellemek étlen-szomjan vándorolnak, hasuk és étvágyuk hatalmas, azonban nyakuk olyan vékony, mint a tű, így sosem tudnak annyit enni, hogy kínjaikat csillapítsák. Ha pedig vizet találnak, az vagy tűzzé válik a torkukban, vagy pedig genny, vizelet stb. formájában jelenik meg előttük. Az éhes szellemek tehát egyfajta, számukra közös hallucinációban időznek, és bár a megjelenő szörnyűségek nem valóságosak, mégis mindannyian ugyanazt a szenvedést tapasztalják.⁷ Közös tapasztalataik oka pedig az, hogy a lények korábbi születéseikből hozott *kar-mái* hasonlóan értek be, így hasonló világot tapasztalnak maguk körül.

Vasubandhu külön-külön példákkal már megcáfolta a négy ellenvetést, azonban a következő példájával, a poklokkal mind a négyet egyszerre igyekszik elhárítani:⁸

mind [a négy feltétel] pedig a poklokhoz hasonlóan,

„Bizonyított” – így értendő. [...]

[a pokollakók] pokolőröket és efféléket látnak,
akik kínozzák őket. (4)

A poklok példája hasonló az éhes szellemekéhez, amennyiben a lények itt is közösen képzelik és tapasztalják meg a körülöttük lévő világot. A pokollakók azonban nemcsak a borzalmas külső körülményeknek vannak kitéve,

⁷ Vö. Carpenter 2014: 146.

⁸ A buddhista poklokról részletesen lásd Szegedi 2009.

hanem a pokolőrök kínzásainak is. Ezeket a képzelt pokolőröket, kutyákat, varjakat minden pokollakó egyformán, helyhez és időhöz kötöten látja – így tehát megvalósul egyrészt az interszubsztívitás, másrészt a térbeli és időbeli korlátozottság feltétele is. Végül pedig, bár ezek az őrök nem valóságosak, és csak a pokollakók *karmájának* hasonló beérése hozza létre őket, mégis képesek hatni a pokollakókra, olyannyira, hogy kínzásaik mérhetetlen szenvedést okoznak nekik.

Vasubandhu tehát a pokol példájával bizonyítja, hogy az ellenvetésben felhozott feltételek külső tárgy hiányában is teljesülnek. A bizonyítás pedig – állítja végül a kommentár –, ahogyan a pokolra, ugyanúgy a körülöttünk tapasztalható világra is érvényes.

Az ellenvető azonban még nem adja fel, és a negyedik vers kommentárjában felveti a kérdést: miért ne lehetnének a pokolőrök valóságos lények? Vasubandhu szerint ez nem lehetséges, ugyanis (i.) ha valóságos létezők lennének, ugyanúgy meg kellene tapasztalniuk a pokolbeli szenvedést, mint a pokollakóknak. Ám ha mindannyian ugyanúgy félnének és szenvednének, akkor mégis mi alapján tehetnék különbséget pokolőrök és pokollakók között? (ii.) Ha viszont a pokolőrök nem szenvednek, akkor miért születnek egyáltalán a pokolba? A buddhizmus tanításának értelmében ugyanis a lények érdemeiknek megfelelően születnek az egyes világokba, így szükség-szerűen meg kell tapasztalniuk az ottani boldogságot vagy szenvedést. A pokolőrök tehát egyik esetben sem lehetnek valóságos létezők, így nem marad más lehetőség, mint hogy a lények közösen képzelik oda őket.

A vitapartner felveti, hogy az állatok esetenként a mennybe születhetnek.⁹ Hasonlóképpen, miért ne történhetne meg, hogy egyes állatok és éhes szellemek azért születnek a pokolba, hogy betöltsék a pokolőr szerepét? Vasubandhu szerint azonban az analógia nem áll fenn:

⁹ Ismeretes, hogy a hinduizmusban az istenek hátaállatokon közlekednek, de az *Abhidharma-piṭaka* egyik könyve, a *Kathāvatthu* XX.4. (a szöveghely forrását lásd Tola–Dragonetti 2004: 165) említést tesz a *Trāyastriṃśa* menny urának, Śakrának a hátaállatáról, Erāvaṇáról, a háromfejű elefántról (lásd Aung–Davids 1915: 347). A mennybeli állatok szerepe különösen a tantrikus buddhizmusban válik fontossá.

Állatok a pokolba nem szülehetnek úgy,
 mint a mennybe;
 és éhes szellemek sem – mivel az abból eredő szenvedést
 nem tapasztalják meg. (5)

Tehát míg a mennybe született állatok – köszönhetően korábbi jó *karmájuk*-nak – megtapasztalják a mennybeli boldogságot, addig a pokolőrök nem élik át a pokol kínjait.¹⁰

Az ellenvető szerint, még ha el is fogadjuk, hogy nem valódi állatokkal és pokolőrökkel van dolgunk, abban semmiképpen sem kételkedhetünk, hogy elme-független létezőkről van szó. Olyan élőlényeknek tűnő anyagi jelenségekről, melyeket a pokollakók *karmája* hoz létre. Vasubandhu azonban rámutat arra, hogy ha a lények tudatában található karmikus lenyomatok hozzák létre a pokolőröket, akkor nincs okunk anyagi vagy elme-független létezőknek gondolnunk őket: miért ne lehetnének pusztán észleletek?

Ha elfogadjátok, hogy [a pokollakók] karmája miatt
 ott létezők jönnek létre,
 és ilyen módon változnak, akkor
 miért nem fogadjátok el, hogy [pusztán] észleletek [jönnek létre
 és változnak]? (6)

Máshová képzelitek a tettek lenyomatát,
 és máshová a következményét.
 Csak éppen ott nem fogadjátok el [a következményt],
 ahol a lenyomat van – ennek mi az oka? (7)

¹⁰ A szanszkrit szövegben a *bhājana-loka*, azaz a világedény szó szerepel, ami tulajdonképpen az élőlények (*karmájuk* eredményeként létrejövő) tágabb, élettelen környezetét jelenti, lásd Szegedi 2009: 37–42, Buswell–Lopez 2014: 110 (*bhājanaloka* szócikk).

A *yogācāra* iskola elképzelése szerint minden elkövetett cselekedet egy tudat alatti karmikus lenyomatot, maradványt (*vāsanā*) hoz létre a lények tudatfolyamában, mely később ismét tudatosodik és megnyilvánul.¹¹ A kommentár egyértelműen rámutat arra, hogy ha a tettek lenyomatai a lények tudatfolyamában vannak jelen, akkor nem logikus a *vāsanāk* következményeit (a pokolorként megjelenő létezőket) tudatfolyamon kívüli, anyagi jelenségeknek értelmezni. Ráadásul, ha figyelembe vesszük, hogy a pokollakók szenvedései és félelmei is végső soron mentális jelenségek, akkor még valószínűtlenebbnek tűnik az ellenvető felvetése, miszerint két mentális jelenséget egy anyagi szint köt össze.¹²

II. Doktrinális kérdések és inszubsztancialitás (8–10. vers)

Minden filozófiai érv dacára az ellenvető továbbra is kitart amellett, hogy nyomós okunk van azt feltételezni, hogy léteznek külső tárgyak: a szent iratokban ugyanis maga a Buddha beszél az érzékterületek, az *āyatana*k valószínű létezéséről.

A buddhizmus szerint összesen tizenkét érzékterületet különböztethetünk meg. A tizenkettőből hat úgynevezett belső *āyatana*, ide tartozik az öt érzékszerv és az elme, illetve az azokhoz kapcsolódó hatóképességek (például a látóképesség). Hat pedig külső *āyatana*, ezek az érzékszervekhez tartozó érzéktárgyak (például a szem esetében a színek és a formák, az elménél a mentális jelenségek).

Vasubandhu szerint azonban a Buddha a tanítványok képességeihez alkalmazkodva pusztán célzatosan állította, hogy valóban léteznek külső érzékterületek.

¹¹ Vö. Tola–Dragonetti 2004: 87, Waldron 2003: 218–219, Lusthaus 2002: 472–473, akik szerint a *vāsanāk* párhuzamba állíthatóak az *ālaya-vijñāna* magjaival.

¹² Ruzsa 2013: 85, Tola–Dragonetti 2004: 87. A szakaszon jól kivethető Vasubandhu metafizikai minimalizmusra való törekvése is, lásd Carpenter 2014: 138, 142. Az érv az európai filozófiában Ockham borotvájaként elhíresült elvre támaszkodik.

A szín és a többi érzékterület létezéséről [a Magasztos]
 a [csak] így taníthatóakra tekintettel,
 [egy bizonyos] cél érdekében beszélt,
 úgy, ahogyan a hirtelen született lényekről. (8)

Ez a vers a Buddha *mahāyānā*ban közismert pedagógiai módszerére, az *upāya-kausalyā*ra („ügyes módszer”) utal. A Buddha – mivel felismerte, hogy nem minden tanítvány képes azonnal befogadni a *sūtrák* valódi értelmét, és egyeseket csak lassabban lehet bevezetni a tanba – a tanítását a tanítványok képességeihez igazította. Így a *sūtrák*ban foglaltak nem feltétlenül a végső igazságot fejtik ki. A Buddha valós tanításait *nītārthā*nak, míg a további magyarázatra szorulókat *neyārthā*nak nevezzük – ez utóbbiakat azonban el kell vetnünk, ha a kívánt célt elértük velük.

Utóbbira példa a hirtelen született lények esete. Vasubandhu szerint a Buddha pusztán azért tanította, hogy léteznek olyan lények, akik spontán létrejövésével és teljesen kifejlett testtel kerülnek abba a világba, ahol múltbeli *karmáik* miatt újjá kell születniük, hogy megvilágítsa a tudatfolyam folytonosságát két születés, illetve létforma között.¹³ Azonban a buddhizmus *anātman* (inszubsztancialitás vagy lényegnélküliség) tanításával – mely szerint valójában nem léteznek lények, csupán az azokat alkotó tényezők (*dharmák*) – összeegyeztethetetlen bármiféle lény szubsztanciális létezésének feltételezése.

Vasubandhu értelmezésében az *āyatanákról* szóló buddhai tanítást is *neyārthā*nak kell tekinteni. A Buddha nem végső igazságnak szánta, hogy az érzékterületek léteznek; valós célja e tanítással az volt, hogy rávezesse a tanítványokat a személy éntelenségére, inszubsztancialitására (*pudgala-nairātmya*).¹⁴

Saját magját, amelyből létrejön az észlelet
 és azt, ahogyan [az észlelet] megjelenik,
 e kettőt nevezte a bölcs azon [észlelet]
 kétféle érzékterületének. (9)

¹³ Ilyen hirtelen született lények az éhes szellemek, az istenek, a pokolra kerülő lények és a köztes lények, lásd Anacker 1984: 176.

¹⁴ A személy inszubsztancialitásáról részletesen lásd Szegedi 2013: 72–74.

A *yogācāra* szerint az észlelési folyamat kettős jellegű, amennyiben tévesen megkülönböztetjük az észlelő szubjektumot és az észlelés elme-függetlennek gondolt tárgyát. Vasubandhu értelmezésében a Buddha tulajdonképpen az észlelésnek erre a kettős természetére gondolt, amikor az észlelés belső, szubjektív területét (például a szem vagy a test érzékterületét) megkülönböztette az azokhoz tartozó külső, objektív érzéktárgyaktól (például a szín- vagy a tapintásérzet érzékterületétől). A szubjektív területet, a belső *āyatanā*kat nevezi a vers magnak (*bīja*), míg az objektív területet alkotó külső *āyatanā*kat az észlelet megjelenéseinek (*ābhāsa*) tartja.

Az észlelő *āyatanā*k szerinti felosztása rávezet minket arra, hogy nem létezik állandó lélek vagy lényeg az emberben, nincs egy szubjektum, aki lát, hall, gondolkodik, hiszen valójában ez a hatféle észleléstípus az, amit tévesen egy észlelő alanynak gondolunk.

Mert így [ezzel a tanítással] eljutunk a személy inszubsztancialitásához,
viszont a másik fajta tanítással
a tényezők inszubsztancialitásához jutunk
képzelt szubsztanciájuk [felismerése] révén. (10)

A csak-észlelet tanítás viszont a *dharmák*, azaz a tényezők, a tapasztalati valóság végső elemeinek az inszubsztancialitását is felfedi, mivel megértjük, hogy a tényezők nem önálló, elme-független létezők, hiszen csupán észlelet az, ami színeként és egyéb külső tárgyként jelenik meg.

Ezen a ponton azonban a vitapartner felveti, hogy ha egyáltalán nem léteznek tényezők, akkor nem létezhet az észlelet sem, ugyanis az is csak egy a tényezők közül. Vasubandhu szerint azonban a tényezők inszubsztancialitása nem azt jelenti, hogy tagadjuk létezésüket, hanem, hogy felismerjük: szubsztancialitásuk csupán képzelt.

A tényezők inszubsztancialitása azon képzelt szubsztancia tekintetében áll fenn, amit a tudatlanok [tévesen] a tényezők esszenciájának képzelnek; de nem áll fenn a kifejezhetetlen szubsztancia tekintetében, ami a buddhák [megismerési] tartománya.

A kommentár szerint tehát azok, akik a *dharmáknak* önálló esszenciát (*svabhāva*), vagyis elmétől független szubsztancialitást tulajdonítanak, tévednek, és ettől, a téves szubjektum-objektum megkülönböztetésen nyugvó vélekedéstől meg kell szabadulniuk.¹⁵ A kommentár azonban egy Vasubandhu eddigi állításaihoz képest meglepő gondolatot fogalmaz meg, amikor kijelenti, hogy a *dharmák* mégis rendelkeznek valamiféle kimondhatatlan szubsztancialitással, melyhez kizárólag a buddhák férhetnek hozzá.

A kommentár kitér arra is, hogy nemcsak a személy és a tárgyak, hanem maguk a puszta észleletek is inszubsztanciálisak, amit egy másik észlelet segítségével ismerhetünk fel. Amikor ugyanis az észlelés nem egy külső tárgyra, hanem egy másik észleletre irányul (például visszaemlékszem egy korábbi gondolatomra), akkor az aktuális észleletnek egy korábbi észlelet lesz a tárgya. Az azonban, hogy egy észleletnek *független* tárgya legyen – még ha az egy másik észlelet is –, összeférhetetlen a *csak-észlelet* tanítással.

III. Az elme-független külvilág feltételezése inkohereus (11–15. vers)

A *Vimśatikā* következő részében Vasubandhu azt igyekszik rész-egész viszonyra vonatkozó érveivel bizonyítani, hogy nemcsak sürgősen az elme-független tárgyak az észlelés magyarázatához, hanem létük egyenesen lehetetlen, ugyanis az elme-független külvilág fogalma ellentmondást foglal magában.

A [szín és a többi érzékterület] mint [az észlelés] tárgya nem lehet sem egy, sem atomok szerint több;

[nem lehetnek a tárgyak] azon [atomokból álló] molekulák sem;

mivel az atom [léte] képtelenség. (11)

Az atomokat (*paramāṇu*) illetően nincs egységes elképzelés a buddhizmusban: míg a *hīnayāna* irányzatok az atomok létezése mellett érveltek, addig a *mahāyāna* iskolák elutasították, hogy ilyen önálló, oszthatatlan egységek

¹⁵ A szakasz és maga a *svabhāva* szó használata is Nāgārjuna és a *madhyamaka* iskola filozófiáját idézi fel.

valóban léteznének.¹⁶ Vasubandhu szerint a tárgyak három módon létezhetnének az elmén kívül, azonban egyik elképzelés sem alkalmas arra, hogy a külső tárgy fogalmát konzisztenssé tegye.

Az első elgondolás szerint az érzéktárgy egy egész – ilyen elméletet fogalmazott meg a hindu *vaiśeṣika* filozófiai iskola. A *vaiśeṣikák* úgy tartották, hogy az atomokból felépülő egész tárgy (*avayavin*) különbözik a részeitől, valamiképpen több az alkotóelemeinek összességénél. Így fordulhat elő például, hogy míg egyetlen atomot nem tartottak észlelhetőnek, az egész tárgy mégis látható.¹⁷

Ennek a *vaiśeṣika* szemléletnek két típusát különböztethetjük meg: míg az első szerint a részek összessége és a felettük álló egész is létezik, a második csak az egész létezését fogadja el.¹⁸ Vasubandhu a 11. versben az első koncepció ellen érvel, véleménye szerint ugyanis sehol sem észlelhető olyan egész, mely más lenne, mint az alkotóelemei. Például amikor látok egy szerket, tulajdonképpen csak részeinek az összességét látom. Vasubandhu a kiterjedt, rész nélküli egészek kritikájára a 15. versben tér ki.

Az ellen az elmélet ellen, miszerint a tárgy több atomból áll, Vasubandhu úgy érvelt, hogy – mivel az atomok egyenként nem észlelhetőek – maga a tárgy sem lehetne érzékelhető. A harmadik lehetőség az atomok molekulává (*saṃghāta*) formálódása volna. Vasubandhu ezen a ponton még csak jelzi a problémát, melyet a 12–14. versben fog részletesen tárgyalni: az atom mint térben tagolhatatlan szubsztancia képtelenség.

Az ellenvető számára azonban nem világos, hogy az atomok abban az esetben, ha molekulát alkotnak, miért nem tekinthetőek oszthatatlannak. Vasubandhu kifejti, hogy ha egy atom egyidejűleg a hat égtáj szerint¹⁹ hat másik atommal kerül érintkezésbe, akkor a középső atom nem lehetne egységes, hiszen hat részt különíthetnénk el benne.

¹⁶ Buswell–Lopez 2014: 622 (*paramāṇu* szócikk).

¹⁷ Vö. Anacker 1984: 128, Tola–Dragonetti 2004: 98–99.

¹⁸ Kapstein 2001: 109.

¹⁹ Észak, kelet, dél, nyugat, fent és lent.

Hat [másik atommal] való egyidejű érintkezésekor
 a [középső] atomnak hat része [lenne];
 ha a hatnak azonos a helye,
 a dolog egy atomnyi méretű volna. (12)

Ha viszont ragaszkodunk ahhoz, hogy az atomok oszthatatlanok, akkor részek hiányában teljes egészükben kellene molekulává kapcsolódnuk. Ez viszont ahhoz az abszurd következményhez vezetne, hogy az összes atomnak ugyanaz volna a helye. Ráadásul, ha az összes atom egy helyen van, és egyik sem nyúlik túl a másikon, maga a halmaz is csak egy atomnyi méretű lenne. Egy atom azonban nem érzékelhető. Az ilyen érzékelhetetlen halmazokból álló tárgyak maguk sem lehetnének tapasztalhatóak, végeredményben pedig a világon semmi sem lenne észlelhető. Az érv azon alapul, hogy az atomokat ebben az esetben kiterjedés nélküli pontoknak kell tekintenünk. Világos, hogy ha egy kiterjedés nélküli pont hat másik kiterjedés nélküli ponttal kapcsolódik össze, akkor összetételük sem lesz nagyobb.²⁰

Az ellenvető ezen a ponton felidézi a kasmíri *vaibhāṣikák* tanítását, akik szerint az atomok, mivel nincsenek részeik, valóban nem érintkezhetnek – azok halmazai, tehát a molekulák viszont igen. Több egymással érintkező molekula alkotja a hétköznapi tárgyakat (*pinḍa*), melyeket pusztán elménk tevékenysége miatt képzelünk egységes létezőknek.²¹

Vasubandhu kiemeli, hogy mivel a *vaibhāṣikák* sem fogadják el, hogy letézne egy részek felett álló egész, így a molekula sem lehet más, mint az őt alkotó atomok összessége.

Ha az atom nem érintkezik, akkor
 mi [érintkezik] az azokból álló molekulák [közt]?
 És ezek érintkezése [már] nem zárható ki azzal,
 hogy nincsenek részeik. (13)

²⁰ Siderits 2007: 162, vö. Kapstein 2001: 112–113.

²¹ Tola–Dragonetti 2004: 103, Anacker 1984: 126–128.

Felmerül tehát a probléma: hogyan lehetséges, hogy a molekulák tudnak egymással érintkezni, annak ellenére, hogy a molekulákat alkotó atomok nem? Hiszen ha a molekula semmi több, mint az azt alkotó atomok csoportosulása, akkor két molekula érintkezése esetén valójában atomok érintkeznek. Ez utóbbit azonban a *vaibhāṣikák* nem tartják lehetségesnek. Tehát, ha az atomok nem érintkezhetnek, akkor a molekulák sem. Viszont, hívja fel a figyelmet Vasubandhu, a molekulák érintkezésével nem az a probléma, hogy nincsenek részeik (hiszen vannak, tudniillik az atomjaik), hanem, hogy valós létezésük ellentmondásos, így legfeljebb mentális konstrukcióknak tekinthetők.²²

Ráadásul, az érvelés folytatása szerint az atomokat, függetlenül attól, hogy érintkeznek-e vagy sem, nem lehet oszthatatlannak tartani. Az atomnak ugyanis részekre tagolhatónak kell lennie, hiszen ellenkező esetben lehetetlen volna, hogy az atomokból felépülő tárgyak árnyékot vessenek vagy eltakarjanak.

Aminek térbeli részei vannak, az nem lehet egységes.

Máskülönben hogyan [lehet] árnyék és takarás?

Ha nem különbözik a dolog [az atomjaitól],

akkor azok [az árnyék és a takarás] nem hozzá tartoznak. (14)

A vers érvelése arra az evidens tapasztalatunkra támaszkodik, hogy mikor a nap megvilágít egy tárgyat, az egyik oldalát éri fény, a másik fele viszont árnyékos marad. Ha az atomoknak, melyekből ezek a tárgyak felépülnek, nem lennének részeik, akkor nem takarhatnának el semmit, a napfénynek sem szabhatnának gátat, így annak a teljes atomot meg kellene világítania. Mivel tagadása abszurd következményre vezet, el kell fogadnunk tehát, hogy az atom részekre osztott. Vasubandhu könnyedén hárítja el vitapartnere azon felvetését, miszerint az árnyék és a takarás kizárólag a dolgok, az egész tárgyak jellemzői, nem pedig az atomoké. Hiszen ha a tárgy nem más, mint az atomjai – ahogyan azt a *vaibhāṣikák* is elismerik –, akkor az árnyéknak és a takarásnak az atomokra is jellemző jelenségeknek kell lenniük.

²² Kapstein 2001: 113 és Siderits 2007: 163.

A kommentár azonban némileg másképpen értelmezi a vers első felét:

És hogyan zárhatja el az egyik atom a másik [útját], ha nem fogadjátok el, hogy [az atomnak] térbeli kiterjedése van? Hiszen az atomnak nem lenne semmiféle innenső része, amelyet elérve a másik [atom] visszapattanhatna [róla]. Ha pedig nincs ütközés, akkor az összes [atomnak] azonos lenne a helye, [így] minden egy atomnyi méretű molekula volna, mint azt már korábban kifejtettük.

A kommentár megmagyarázza ugyan, mit ért a vers árnyékon, de nem tárgyalja az eltakarás kérdését. Helyette egy új elemről, az atomok áthatolhatatlanságáról beszél, mely szintén nem magyarázható térben tagolatlan, kiterjedés nélküli atomokkal. Ha ugyanis az atom nem kiterjedt, akkor mégis hogyan zárhatja el az egyik atom a másik atom útját? Ha pedig az egyik atom nem pattanna vissza a másiktól, akkor megint azzal a furcsasággal találnánk szemben magunkat, hogy az atomok csoportosulása és lényegében az egész világ egy atomnyi méretűvé redukálna.

Vasubandhu a 15. versben tér ki a részek nélküli, kiterjedt egész problémájára. Ezen a ponton azt igyekszik bebizonyítani, hogy az is abszurd következményekkel jár, ha az érzéktárgyat logikai értelemben egynek tekintjük.

Ha [valami] egy, akkor nem lehet fokozatosan bejárni;
nem lehet egyszerre észlelni és nem észlelni;
nem lehet több különböző [dolog] helye;
és nem lennének láthatatlanok a finom [részletei]. (15)

A kommentár szerint (i.) ha például a föld *egy* lenne, nem tudnánk fokozatosan haladni, hiszen egyetlen lépésünkkel az egészet bejárnánk. Ha az érzéktárgy valóban egy oszthatatlan egység lenne, akkor (ii.) nem lehetne valamit egyszerre észlelni és nem észlelni. Nem lenne magyarázható például, hogy miért látom az asztalra lerakott könyv fedőlapját, de nem látom a hátulját, vagy miért van az, hogy amikor megfogom a bögre fülét, akkor nem az egész bögrét fogom meg egyszerre. Továbbá, (iii.) ha az érzéktárgy *egy* egész, akkor hogyan tartózkodhatnának *egy* helyen (például egy közös karámban) egymástól

elszeparáltan különféle állatok? Ha az egész karám valóban egy oszthatatlan egész lenne, akkor ahol az egyik állat áll, pontosan ugyanott kellene állnia az összes többinek is. Mégis evidens tapasztalatom, hogy az állatok között üres tér van, ami elválasztja őket. Végül pedig (iv.) ugyanúgy látnunk kellene az apró vízbogarakat, mint a nagyokat, ha színük és formájuk megegyező.

Bár a verset megelőző kommentár azt vetítette előre, hogy a 15. versben fenomenológiai értelemben vett érzetminőségekről (például színtapasztalatról) fog szó esni, ezzel szemben a vers, de különösen a kommentár a hétköznapi tárgyak köréből hoz példákat.²³ Sőt mi több, a kommentár – különösen a föld egy lépéssel történő bejárása kapcsán – mintha az egész világ egységességéről beszélne.²⁴

A vers harmadik eleme, amennyiben nem a kommentár felől értelmezzük, fordítható úgy is, hogy ha valami valóban egy, akkor annak nem lehetne egyszerre többféle állapota. Ennek fényében az állatok térbeli elhelyezkedése nem túl találó példa. A vers „nem lennének láthatatlanok a finom [részletei]” szakasza pedig, szemben a kommentár értelmezésével, ami két eltérő méretű, de minden egyéb tekintetben teljesen megegyező vízbogarat hasonlít össze, feltehetően pusztán arra kívánt utalni, hogy ha látok valamit, és az tényleg egy elemezhetetlen egész, akkor érthetetlen, miért nem látom annak minden egyes apró részletét (például egy falevél teljes erezetét).

A fentebb említett abszurdítások fényében tehát az érzéktárgyakat nem tekinthetjük oszthatatlan egészeknek, szükségszerűen feloszthatónak kell lenniük. A felosztás végső eleme pedig az atom lenne. Az atom léte azonban, mint már Vasubandhu korábban bebizonyította, lehetetlen. Ha pedig a tárgyak sem atomok halmazai, sem oszthatatlan egészek nem lehetnek, nem maradt más, mint hogy végleg elveszük az elme-független külvilág teóriáját, és elfogadjuk a csak-észlelet tanítást.

²³ Siderits 2007: 165–166.

²⁴ Vö. Ruzsa 1997: 34. 20. j.

IV. Az érzékelés és az emlékezés (16–17. vers)

A következő ellenvetés azon a meggyőződésen alapul, miszerint valaminek a létezését többnyire az érzékszerveinken keresztül, érzékeléssel állapítjuk meg. A buddhizmus szerint a közvetlen érzékelés (*pratyakśa*) egyike a *pramāṇā*knak, azaz a mérvadó ismeretforrásoknak.²⁵ Ha azonban külső tárgyak nem léteznek, hogyan jöhet létre mégis az érzékelés tudata, annak tudatossága, hogy valamit érzékelünk?

Vasubandhu első lépésben a már jól ismert álom-argumentumot használja arra, hogy bebizonyítsa: az érzékelés tudata külső tárgy hiányában jön létre.

Az érzékelés tudata olyan, mint például az álomban.

Tárgy nélkül is [létrejön] – mint azt már korábban kifejtettük.

Amikor az [érezékelés tudata létrejön],
akkor nem a tárgy látszik,
[mégis] hogyan tarthatjátok ezt [közvetlen] érzékelésnek? (16)

Véleménye szerint az érzéki észlelés tudatának létrejötte nem támasztja alá, hogy léteznek elme-független tárgyak. A külvilág érzékelése ugyanis sohasem nevezhető közvetlennek, hiszen aminek közvetlen tudatában vagyunk, azok mindig elménk mentális tartalmai, függetlenül attól, hogy észleletünk tárgyait valóban létezőnek gondoljuk-e, vagy sem. A kommentár nyomán az érv a következő: a tárgyat, melyről az érzékszerveink tudósítanak, az elme értelmezi és látja el különféle mentális asszociációkkal, így létrehozva az érzékelés tudatát. Az elme számára ily módon megjelenő tárgy azonban

²⁵ A buddhizmus az érzékelés mellett mérvadó ismeretforrásnak tekintette a következtetést, illetve a szentiratokat is (bár ez utóbbit gyakran a következtetés egy fajtájaként értelmezik). Ahogyan arra Kellner és Taber felhívták a figyelmet, a *Vimśatikā* első hét verse a következtetést, a 8-tól a 15. versig tartó szakasz pedig a szentiratokban foglaltak értelmezését tárgyalja, megmutatva, hogy egyik sem bizonyítja az elme-független világ létét. Lásd Kellner–Taber 2014: 743–744, 748–749.

teljesen más, mint ami az érzékszerveknek megmutatkozott.²⁶ Az érzékelés tudata tehát az érzékelés tárgyának jelenléte nélkül jön létre, így semmi esetre sem tartható a külvilágbeli tárgyak *közvetlen* érzékelésének. A külső tárgy hiánya még feltűnőbb, ha figyelembe vesszük a dolgok pillanatnyi létezésének elméletét (*kṣaṇikavāda*), amelyet többek között a *sautrāntikák* is vallottak. Ennek értelmében a tapasztalati tényezők, amint létrejönnek, azonnal meg is szűnnek; így mire az elme elé kerül az érzékelt tárgy, addigra az már megszűnt létezni. Mivel a tudatosult érzékelés közvetlenül sohasem a tárgyakra irányul, hanem azok mentális reprezentációira, az érzékelés tudatának létrejötte nem bizonyíthatja az elme-független tárgyak létezését.²⁷

A vers kommentárja nehéz helyzet elé állítja az értelmezőt. Abban, hogy a szöveg látszólag az érzékelés külső tárgyairól beszél, egyes értelmezők annak a koncepciónak a megerősítését látták, miszerint Vasubandhu – hasonlóan Immanuel Kanthoz (1724–1804) – tulajdonképpen nem a külvilág objektív létezését tagadta, hanem csak azt, hogy a valóságot megismerhetnénk úgy, ahogyan az önmagában létezik. Ezen értelmezések szerint Vasubandhu úgy vélekedett, hogy a külvilágról csak az észleleteink és elménk koncepcióinak közvetítésével, azoktól befolyásolva szerezhethetünk tudomást. Valószínűbb azonban, hogy a szöveg csak a realista ellenvetés semlegesítése érdekében említi a tárgyak objektív létezését, azért, hogy bemutassa, még a realista elmélet keretein belül sem lehetséges a tárgyak közvetlen érzékelése.

Az ellenvető – miután az érzékelés értelmezésével nem sikerült – most az emlékezés elemzésével kísérli meg rábírnival Vasubandhut arra, hogy fogadja el a külső tárgyak létezését. Ha az észlelésnek nincs külső tárgya, akkor felmerül a kérdés: mi különbözteti meg az emlékezés és az észlelés folyamatát, hiszen mindkettő egy mentális tárgy szemlélése. Az ellenvető úgy gondolja, hogy csak olyan dologra emlékezhetünk, amit korábban valóban – azaz az elme-független külvilágból származóan – megtapasztaltunk.

²⁶ A *yogācāra* későbbi filozófusai, Dignāga és Dharmakīrti szerint az észlelés első lépése a tiszta (*nirvikalpa*) érzékelés, amikor az érzékszerv kapcsolatba lép a külvilággal, de az elme nem avatkozik be a folyamatba. Ez a nyers információ azonban az elme számára értelmezhetetlen, mindaddig, míg az elme konceptuális formáinak segítségével felfoghatóvá nem teszi maga számára. Lásd Kochumuttom 1982: 184–185.

²⁷ Tola–Dragonetti 2004: 111–112, Siderits 2007: 169, Kochumuttom 1982: 181–185.

Már elmondtuk, hogyan [jön létre] a [tárgyként] megjelenő észlelet,
az emlékezés pedig abból [az észleletből származik]. (17)

Vasubandhu korábban már kifejtette, hogyan lehetséges, hogy az észleletek, noha valójában nincs elme-független tárgyuk, mégis külső tárgyként jelennek meg. Az emlékezet tulajdonképpen ezekből a csalóka, tárgyaknak tűnő észleletekből jön létre, vagyis nem magukra a külső tárgyakra emlékezünk. Az emlékezet jelensége tehát – hasonlóan az érzékeléséhez – nem bizonyítja, hogy létezik elme-független külvilág.

Az ellenvető visszatér a Vasubandhu számára kulcsfontosságú analógiára álom és ébrenlét között, melyet azzal igyekszik megkérdőjelezni, hogy megállapítja: tisztában vagyunk azzal, hogy az álomban nem létező tárgyakat látunk. Ha tehát az éber észleletek is ugyanúgy tárgy nélküliek volnának, mint az álombeliek, akkor azt magunktól fel kellene ismernünk. Ez viszont nyilvánvalóan nem történik meg, így az ébrenléti észlelés nem írható le az álombeli észlelés analógiájával – szól az érv. Ám Vasubandhu szerint a vitapartner érvelésében figyelmen kívül hagy egy kulcsfontosságú elemet: a felébredést.

Az álmot látó a tárgy nemlétét nem ismeri fel,
míg fel nem ébred. (17)

A vers felhívja a figyelmet arra, hogy az álombeli tárgyak nemlétezésére csak az után jövünk rá, hogy felébredtünk, az álom közben ezzel nem vagyunk tisztában. Az ébrenléti tapasztalat tárgyainak nemlétét is csak akkor fogjuk megérteni, ha ráeszmélünk a téves szubjektum-objektum megkülönböztetésre, és a szó buddhista értelmében felébredünk. A kommentár kétféle tudásról beszél, amelyek révén megérthetjük a külső tárgyak valótlanágát: az első egy világfeletti tudás, mely a megvilágosodás eredménye, a második pedig egy tiszta, de evilági tudás. Ez utóbbi azt jelenti, hogy a megvilágosodott személy továbbra is külső tárgyakat tapasztal, de már tudja, hogy a felosztás észlelt tárgy és észlelő alany között csak konceptuális, nem valóságos.²⁸

²⁸ Anacker 1984: 177. 19. j.

V. A szolipszizmus ellen: elmék interakciója (18–21. vers)

Vasubandhu a következőkben az elmék közötti kölcsönhatás lehetőségét tárgyalja, ezzel visszautasítva a vitapartner felvetését, miszerint a csak-tudat tanítás a szolipszizmus veszélyével fenyeget. A vitapartner szerint ha Vasubandhunak tényleg igaza van, és minden, amit tapasztalunk, csupán saját tudatunk módosulása következtében jön létre, akkor hogyan befolyásolhatja bármi a gondolkodásunkat? Hogyan hathatnak ránk jó és rossz barátok vagy igaz és hamis tanítások, ha kívülág egyáltalán nem létezik?

Mivel az egyik a másik számára meghatározó ok,
az észleletek kölcsönösen meghatározzák egymást. (18)

Vasubandhu szerint – szemben azzal, amit a szolipszizmus állít – nemcsak a saját elménk létezik, hanem más tudatok is, melyek képesek egymásra hatást gyakorolni és egymást megismerni. Vasubandhu válasza tehát a felvetett problémára az, hogy a meghatározó ok nem egy külső tárgy, hanem egy másik személy tudatállapota. A lények tudatállapotai ugyanis közvetlenül – anyagi közvetítő nélkül – képesek hatni egymásra, így észleleteik kölcsönösen meghatározzák egymást.

Az ellenvető visszatér az álom problémájához, amikor felveti, hogy ha az ébrenléti és az álombeli észlelés ugyanúgy külső tárgy nélküli, akkor miért nincs az álomban elkövetett tetteknek ugyanolyan karmikus következményük, mint az ébren elkövetett cselekedeteknek?

Az álomban tunyaság nyomja el az elmét,
ezért nem hasonló a következmény. (18)

Vasubandhu szerint a különbség oka, hogy az álomban nem vagyunk annyira tudatában a cselekedeteinknek, mint ébren. Tehát a tudatállapotok eltérése tesz különbséget álom és ébrenlét között, és nem az, hogy ébren van külső tárgy, álomban pedig nincs. A 18. versben felmerült kérdés egyben morális

is: mitől minősül negatívnak vagy pozitívnak egy cselekedet? A buddhizmus válasza szerint a szándék határozza ezt meg. Ha tehát egy tettet szándékosan követünk el, felelnünk kell érte, azonban az álomban ez a fajta tudatosság gyengébb. Az álom és az ébrenlét között tehát nem annyira minőségi, mint inkább fokozati eltérés mutatkozik.²⁹

Azonban ha a verset önmagában, a kommentár nélkül olvassuk, akkor lehetséges úgy értelmezni a szöveget, hogy Vasubandhu ebben a szakaszban még nem a különböző elmék egymásra gyakorolt hatásáról, hanem pusztán a külvilágra vonatkozó észleleteink koherenciájáról kívánt beszélni. Az ébrenléti észlelés során a külvilág azért tűnik egységesebbnek az álomban tapasztalt világnál, mert az utóbbi esetben az észleleteink kevésbé konzisztens módon határozzák meg egymást.³⁰

Mi történik azonban akkor, ha valaki gyilkosságot követ el? – szól a következő ellenvetés. Ha minden csak észlelet, akkor senkinek sincs teste, amivel árthatna, vagy hangja, amivel bántóan beszélhetne. A mészáros például hogyan ölheti meg a bárányokat, ha nincs is teste? Ha viszont nem ő ölte meg a bárányokat, akkor hogyan vádolhatjuk egyáltalán gyilkossággal?

A halál olyan változás,
 amit valaki másnak egy bizonyos észlelete [okoz],
 mint ahogyan egyesek elveszítik az emlékezetüket
 a démonok és hasonlók mentális ereje miatt. (19)

Vasubandhu szerint a halál egy tudati változás, melyet mások észleletei, tudatállapotai is képesek előidézni. A buddhista történetekben nem egy olyan eset szerepel, amikor valaki démonok vagy nagy erejű mágusok mentális erejétől elveszíti az emlékezetét, különös álmot lát, vagy megszállják őt a rossz szellemek.³¹

²⁹ Vö. Carpenter 2014: 152–153.

³⁰ Vö. Ruzsa 1997: 34.

³¹ Bár Vasubandhu példái mai szemmel mesébe illőek, a korban tényleges meggyőző erővel bírhattak. A mitológiai példák leírásához lásd Hamar 1995: 77. 24–25. j., Anacker 1984: 178.

Az ilyen esetekben a lények pusztán tudatállapotaik segítségével hatnak másokra, anélkül, hogy ehhez fizikai testre lenne szükségük. Ugyanez érvényes a halálra is: amikor egy lény akadályozza egy másik életerejét, akkor annak folytonos tudatfolyama megszakad, adott élete véget ér, és egy újabb létformában születik újra.

Vasubandhu, hogy bizonyítsa, mekkora jelentősége van az elmével elkövetett tetteknek a Buddha szerint is, felidézi a Magasztos beszélgetését a dzsaina Upālival.³²

Máskülönben hogyan ürülhetett ki a Daṇḍaka erdő

a bölcsek haragja miatt?

Különben ez [a történet] hogyan bizonyítaná,

hogy az elmével történő ártás nagy vétek? (20)

A *sūtrában* a Buddha arról tanít, hogy az elmével történő ártás jóval súlyosabb vétek, mint a fizikai vagy a verbális. A Buddha azt kérdezi Upālitól, hogy hallott-e róla, hogyan ürült ki a Daṇḍaka, a Mātānga és a Kalinga erdő, mitől pusztultak el az ott lakó lények. Upāli úgy tudja, hogy mindez a bölcsek elméjének gonoszsága miatt történt. Ha a lények pusztulását nem a bölcsek mentális ereje okozta volna, hanem – ahogyan az ellenvető értelmezni kívánja a történetet – a bölcsekhez kegyes nem-emberi lények felelősek érte, akkor ez a példa nem bizonyítaná azt, hogy az elmével történő ártás súlyosabb bűn, mint a fizikai vagy a szóbeli. A *sūtra* tehát alátámasztani látszik Vasubandhu álláspontját, miszerint a lények tudatállapotai képesek hatni egymásra fizikai test hiányában is.

A *Vimśatikā* végül a gondolatolvasás problémáját fejtegeti. A gondolatolvasás képessége, avagy mások elméjének ismerete egyike az öt, meditációs gyakorlat során megszerzhető világi képességnek. Aki rendelkezik ezzel az erővel, betekintést nyerhet mások tudatállapotaiba. Ehhez azonban Vasubandhu elmélete szerint nem szükséges semmilyen anyagi világot vagy közvetítőt feltételezni, ugyanis a gondolatolvasás közvetlenül a tudatok között megy végbe.

³² *Upālisutta, Majjhima-nikāya* 56.

Az ellenvető arra kíváncsi, hogy ha minden csak észlelet, akkor a gondolatolvasók valóban ismerik-e mások elméjét, vagy sem. Ha ismerik, akkor – a 10. szakasz kommentárjának gondolata szerint – a *csak-észlelet* tanítás megdőlné, mivel a megismert elmeállapot is létezne a gondolatolvasó észleletének önálló tárgyaként. Ha viszont nem ismerik, akkor mi alapján nevezzük őket „mások elméjét ismerőknek”? Vasubandhu szerint a gondolatolvasók, bár megismerik mások elméjét, de tudásuk téves, nem felel meg a tárgyuknak.³³

A mások elméjét ismerők tudása
nem felel meg a tárgyának. Hogyhogy?
Mint a saját elme ismerete, tudatlanságunk miatt;
mint a Buddha-terület [esetében]. (21)

Bár a szakasz rendkívül homályos, Vasubandhu minden bizonnyal azt állítja, hogy a gondolatolvasás lehetséges, és meg lehet ismerni mások elméjét, viszont ez az ismeret nem teszi a másik elméjét külső tárggyá, hasonlóan ahhoz, ahogy a saját elménk és gondolataink megítélése sem teszi elménket azzá. Saját és mások elméjét a nem-tudás miatt ugyanúgy nem ismerhetjük meg a maga valójában, ahogyan a Buddha területét sem. A kommentár szerint a szubjektum-objektum torzító kettősségének meghaladására és az elme kimondhatatlan szubsztanciájának megismerésére csak a buddhák képesek. A gondolatolvasók mások elméjét nem ragadhatják meg tárgyszerűen.

Saját erőmhöz mérten bizonyítását adtam
a csak-észlelet tanításának,
de az teljes egészében fel nem fogható
Buddha-terület. (22)

A mű azzal a szerény megállapítással zárul, hogy a csak-észlelet tanítás teljes megértésére egyedül a buddhák képesek, hiszen csak az ő tudásuk akadálytalan és mindenre kiterjedő.

³³ Vö. Wood 1994: 102–105. Hasonlóan érti a szakaszt Kellner és Taber (2014: 746) is.

Vasubandhu idealizmusának lehetséges interpretációi

A bevezetőben megfogalmazott definíció alapján mit is mondhatunk el Vasubandhu idealizmusáról? A *Vimśatikā* elemzése arra mindenképpen rávilágított, hogy ismeretelméleti szempontból Vasubandhu idealistának tekinthető, ugyanis véleménye szerint a külvilág megtapasztalása elválaszthatatlan elménk működésétől. Vasubandhu azt állítja, hogy minden tárgy, amelyet észlelünk és amelynek külső létet tulajdonítunk, számunkra csupán mint elméleti tárgy jelenik meg. Azt pedig, hogy milyenek ismerjük meg a külvilágot, *karmánk* beérése és mentális állapotaink határozzák meg.

Másfelől, ha a külvilágot ontológiai szempontból vizsgáljuk, már nem ilyen egyértelmű a kérdés. Dan Lusthaus szerint például a végső valóság meghatározása Vasubandhu számára egyáltalán nem releváns probléma, és helyesebbnek látja, ha Vasubandhu rendszerét és általában a *yogācāra* filozófiáját fenomenológiának vagy ismeretelméleti idealizmusnak tekintjük, nem pedig metafizikai elméletnek.³⁴

Azonban Vasubandhu a *Vimśatikā* legnagyobb részében – főként a tézis első megfogalmazásaiban – konzekvensen ragaszkodni látszik a metafizikai idealista állásponhoz, mely szerint észleleteink mögött nem létezik semmilyen nem-mentális világ. Ennek fényében meglepő állítást olvashatunk a 10. és a 21. vers kommentárjában, mely nemcsak a mű alaptézisének, de a buddhista inszubsztancialitás (*anātman*) tanításának is ellentmondani látszik:

A tényezők inszubsztancialitása azon képzelt szubsztancia tekintetében áll fenn, amit a tudatlanok [tévesen] a tényezők esszenciájának képzelnek; *de nem áll fenn a kifejezhetetlen szubsztancia tekintetében, ami a buddhák [megismerési] tartománya.* (10. vers kommentár.)

Minthogy kifejezhetetlen szubsztanciája tekintetében az [elme] a buddhák területe, így tudatlanságunk miatt egyik sem [a saját és mások elméjének ismerete sem] felel meg a tárgyának; mivel nem a valóságnak megfelelően jelenik meg – hiszen nem jutottunk túl a szubjektum-objektum [téves] megkülönböztetésén. (21. vers kommentár.)

³⁴ Lusthaus 2002: 1–9.

A „kifejezhetetlen” szó akaratlanul is Kantot juttathatja eszünkbe. Ahogyan az már a 16. vers kommentárja kapcsán előkerült, egyes értelmezések szerint Vasubandhu tulajdonképpen nem a külvilág létét tagadja, hanem csak annyit állít, hogy az észleleteink téves reprezentációk, és semmit nem mondanak el a külvilágról, ahogyan az önmagában véve, az észlelőtől függetlenül létezik. A *Vimśatikā* 10. és 21. versének kommentárja arra látszik utalni, hogy létezik az észleleteink mögött egy olyan, megfoghatatlan valóság, amelyről mi semmit sem tudhatunk, és amelyhez kifejezhetetlen természete miatt csak a buddhák férhetnek hozzá, ugyanis náluk már megszűnt a szubjektum és az objektum téves megkülönböztetése. Ezt a kantianus nézetet hangsúlyozza például Thomas Kochumuttom, aki szerint Vasubandhu semmi esetre sem nevezhető metafizikai értelemben véve idealistának, hiszen a végső valóságról nem állítja sehol, hogy az valamiféle tudatosság lenne, hanem éppen ellenkezőleg, azt mondja, hogy az az észlelés kategóriáját meghaladó kifejezhetetlen buddha-terület.³⁵

A kantianus nézettel szemben azonban felvethető, hogy Kanttal ellentétben Vasubandhu sosem mondta, hogy a megismerhetetlen szubsztancia kauszális kapcsolatban lenne az észleletekkel.³⁶ Amber Carpenter szerint nem szabad figyelmen kívül hagynunk az anyagi külvilág erőteljes kritikáját sem, mellyel Vasubandhu kizárja a kiterjedt atomi szubsztanciákból felépülő vagy az egységes egészekből álló materiális világ létezésének pusztá lehetőségét is. Továbbá, míg Kantnál a fogalmi konstrukciók világra történő kivetítése elkerülhetetlen, a buddhisták szerint ezektől a téves fogalmi konstrukcióktól meg kell szabadulni, és a megvilágosodással elérhető a megkülönböztetésektől mentes, tiszta tudás.³⁷

Annak Jonathan C. Gold is kiemelt figyelmet szentel értelmezésében, hogy a kommentár szerint a végső valóság túl van a nyelvi kifejezhetőség határán. Ennek a valóságnak a szempontjából nézve, minden, amit a nyelv segítségével ki tudunk fejezni, pusztán konvencionális és ennyiben téves. Gold szerint Vasubandhu rendszere a konvencionális valóság szintjén aligha

³⁵ Kochumuttom 1982: 198–234, különösen 213.

³⁶ Gold 2015: 5. rész.

³⁷ Carpenter 2014: 155–156.

vitatható módon idealista, ám mivel a szöveg többször is utalást tesz egy kifejezhetetlen végső valóságra, mely túl van a fogalmi megragadáson, a végső realitás szempontjából Vasubandhu álláspontja nem értelmezhető az idealizmus felől.³⁸ Carpenter szerint azonban meglepő volna, ha a végső valóság nem valamiféle mentális jelenség lenne, hiszen bár a végső természet Vasubandhu szerint leírhatatlan, mégis joggal feltételezhetjük, hogy közelebb áll az észleléshez, mint bármiféle nem-mentális valósághoz.³⁹

Bár, mint láttuk, a *yogācāra* filozófiai iskola tézisei nagyban hasonlítanak a különböző európai idealista elméletekre, az idealizmus megnevezés mégis csak komoly fenntartásokkal alkalmazható a buddhista filozófiákra. Thomas E. Wood szerint a *yogācāra* az idealizmus egy speciálisan buddhista változata. Nem szabad figyelmen kívül hagynunk például, hogy a buddhizmus ateista vallás, vagyis nem hisz abban, hogy a világ egy örök és végtelen isten vagy abszolút elme teremtménye vagy manifesztációja volna. Ráadásul azért sem nyilvánvaló, hogy mit értsünk idealizmuson Vasubandhu esetében, mert – ahogy azt a *Vimśatikā*-ban is egyértelművé teszi – a buddhisták az elme „felszámolásában” érdekeltek. A személyek ugyanis – ahogy a *yogācāra* és más buddhista irányzatok is tartják – csupán bizonyos komponensek együtteseiből állnak, melyek mögött nincs szubsztanciális értelemben vett „én” vagy egységes lélek.⁴⁰

A végső valóság természetére vonatkozó kérdésekre tehát nem könnyű megnyugtató választ adni. Ám akárhogy is kívánjuk értelmezni a buddhák területét, a *Vimśatikā* elsődleges célja talán nem is az, hogy a végső valóságot definiálja, hanem hogy felhívja a figyelmünket arra, hogy a külvilág, melyben boldogulnunk kell, nem ismerhető meg az észlelő elmétől és annak perspektíváitól függetlenül. Ezt az elméletet pedig Vasubandhu a mű teljes egészében konzisztensen képviseli.

³⁸ Gold 2015: 5. rész.

³⁹ Carpenter 2014: 157–157, 164.

⁴⁰ Wood 1994: ix–xi, Lusthaus 2002: 5.

Hivatkozott szakirodalom

- Agostini, Giulio 2009. „Buddhist Dreams, Wet Dreams And Herophilus Of Alexandria.” Daniela Boccassini (a cura di) *Quaderni di Studi Indo-Mediterranei II: Sogni e visioni nel mondo indo-mediterraneo*. Alessandria: Edizioni Dell’Orso, 91–107.
- Anacker, Stefan 1984. *Seven Works of Vasubandhu: The Buddhist Psychological Doctor*. Delhi: Motilal Banarsidass.
- Aung, Shwe Zan – Davids, Mrs. Rhys 1915. *Points of Controversy or Subjects of Discourse, being a translation of the Kathā-vatthu from the Abhidhamma-piṭaka*. London: Oxford University Press.
- Buswell, Robert E. – Lopez, Donald S. (eds.) 2014. *The Princeton Dictionary of Buddhism*. Princeton and Oxford: Princeton University Press.
- Carpenter, Amber D. 2014. *Indian Buddhist Philosophy: Metaphysics as Ethics*. New York: Routledge.
- Gold, Jonathan C. 2015. „Vasubandhu.” In: Edward N. Zalta (ed.) *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/sum2015/entries/vasubandhu/>> (Utoljára megtekintve 2015. dec. 17-én)
- Hall, Bruce C. 1986. „The Meaning of Vijñapti in Vasubandhu’s Concept of Mind.” *The Journal of the International Association of Buddhist Studies* 9: 7–24.
- Hamar Imre (ford.) 1995. „A „csak-tudatosság” logikai bizonyítása. Vasubandhu: A húszeresszak kommentárja.” In: Agócs T. – Fehér J. – Hamar I. – Horváth. Z. Z. (vál.) *Buddhista logika*. Budapest: Orientalisztika Munkaközösség – Balassi Kiadó, 63–78.
- Kapstein, Matthew 2001. „Mereological Considerations in Vasubandhu’s ‘Proof of Idealism’.” In: Roy W. Perrett (ed.) *Indian Philosophy: A Collection of Readings*. New York: Routledge, 104–126.

- Kellner, Birgit – Taber, John 2014. „Studies in Yogācāra-Vijñānavāda idealism I: The interpretation of Vasubandhu’s *Vimśikā*.” *Asiatische Studien/Études Asiatiques* 68/3: 709–756.
- Kochumuttom, Thomas A. 1982. *A Buddhist Doctrine of Experience: A New Translation and Interpretation of the Works of Vasubandhu the Yogācārin*. Delhi: Motilal Banarsidass.
- Lusthaus, Dan 2002. *Buddhist phenomenology: A Philosophical Investigation of Yogācāra Buddhism*. London: RoutledgeCurzon.
- Lusthaus, Dan 2004. „Yogācāra School.” In: Robert E. Buswell (ed.) *Encyclopedia of Buddhism*. New York: Macmillan Reference USA, 914–921.
- Ruzsa Ferenc 1997. „Négy mahájána mester.” *BUKSZ* 9: 29–43.
- Ruzsa Ferenc 2013. „A legnagyobb buddhista filozófusok.” In: Szilágyi Zsolt – Hidas Gergely (szerk.) *Buddhizmus*. Budapest: L’Harmattan, 79–94.
- Ruzsa Ferenc – Szegedi Mónika 2015. „Vasubandhu’s *Vimśikā* – : a critical edition.” In: *Távol-keleti Tanulmányok* 2015/1: 127–158.
- Siderits, Mark 2007. *Buddhism as Philosophy*. Hants: Ashgate Publishing Limited.
- Szegedi Mónika 2009. „Szándéketika és pszicho-kozmosz összeomlás: apokaliptika a buddhizmusban.” *Vallástudományi Szemle* 5.3: 32–54.
- Szegedi Mónika 2013. „A rendszeres buddhista filozófia.” In: Szilágyi Zsolt – Hidas Gergely (szerk.) *Buddhizmus*. Budapest: L’Harmattan, 59–78.
- Tola, Fernando – Dragonetti, Carmen 2004. *Being as Consciousness: Yogācāra Philosophy of Buddhism*. Delhi: Motilal Banarsidass.
- Waldron, William S. 2003. *The Buddhist Unconscious: The ālaya-vijñāna in the context of Indian Buddhist thought*. London, New York: Routledge.
- Wood, Thomas E. 1994. *Mind Only. A Philosophical and Doctrinal Analysis of the Vijñānavāda*. Delhi: Motilal Banarsidass.

Kápolnás Olivér

Vers a mandzsu birodalom megalapításáról

2. rész: fordítás

A jelen fordításhoz írt bevezető a mandzsu szöveg átírásával együtt megjelent a *Távol-keleti Tanulmányok* 2015/1-es számában. A fordítás formailag követi a mandzsu eredetit, azaz a verssorok láthatóan elkülönülnek a hozzájuk írt kommentároktól, de nincsenek tördeléssel egymástól megkülönböztetve, így a sorok elejét egy-egy csillaggal (*) jelöltem a könnyebb befo gadás végett. Az idegen szavak átírása számos problémát vetett fel, végül ezek a mandzsu alakjukban maradtak; néhol már a szövegben, lábjegyzetben az adott név kínai vagy más változata is szerepel, ahol ez szükségesnek tűnt, a többi esetben pedig a szövegvégi szójegyzék segíti eligazodni az olvasót a mandzsu szavak kínai, illetve mongol megfelelőivel kapcsolatban. A mandzsu uralkodók nevei a versben az eredeti alakjukban (pl. Taizu Hūwangdi, Taizung Hūwangdi) néven szerepelnek. A kommentárokból az általánosan ismert mandzsu neveiken (Nurhaci, Hung Tajdzsi) neveztem őket. Hasonlóan jártam el más neveknél is, például a lábjegyzetben Wu Sangui 吳三桂 olvasható, míg a főszövegben a mandzsu megfelelője, U San Gui, vagy a mongol Ligdan kánt a név mandzsu alakjában Lindannak írtam. Néhol a mandzsu neveket lefordítottam, ezekben az esetekben a lábjegyzetben mindig feltüntettem az eredeti alakot is. A mongol neveket is mandzsu átírásban adtam meg, ami több esetben is nagyon hasonló a mongol alakhoz, azonban a lábjegyzetben az elterjedt magyaros alakokat használtam (pl. a mongol caqar, illetve qalq-a megfelel a mandzsu cahar és kalka alakoknak, míg a lábjegyzetben csahar, illetve halha szerepel). A fordítás során elsősorban a közérthetőséget helyeztem előtérbe, a mandzsu szórendet sem kívántam újraalkotni a magyar változatban. Amikor szükségesnek látszott, akkor kisebb magyarázatokat helyeztem el a szövegben. A lábjegyzetben szereplő idegen

szavaknál a nyelv megnevezésének hiánya a mandzsut jelöli, más esetben jelzem, hogy kínai, illetve mongol szóról, szavakról van-e szó.

Az eredeti mandzsui forrásszöveghez hasonlóan a Qianlong által írt versszakokat a verssor elejére tett „az uralkodó írása:” szófordulat vezeti be. A többi versszak szerzője csak a versszakok utolsó sorához írt kommentár végénél van feltüntetve, ahogyan az eredetiben is áll. Ahogyan a bevezetésben is olvasható volt, a mandzsui verssorok első szótagjai egymással alliterálnak, ezt a formai sajátosságot nem tudtam (és nem is akartam) átültetni magyar nyelvre. A szöveg megértését a lábjegyzetek segítik, a vers sajátosságaiból fakadóan egy-egy utalást néhány esetben többször is megmagyaráztam. A szövegben a datálás egyes esetekben az állatövi jeggyel, más esetben az uralkodói évvel (esetleg mindkettővel együtt) történt, a fordítás végén táblázatban is szerepelnek ezek az évek, illetve az egyszerűség kedvéért minden egyes esetben szögletes zárójelben megadtam a mi időszámításunk szerinti évszámot.

A verset nem szabad történeti forrásként használni a 17. századi eseményekkel kapcsolatban, mivel egyrészt majdnem másfél száz évvel később íródott, másrészt a mandzsui nézőpont igen erősen rányomta bélyegét a műre, melynek célja nem a múlt hiteles feltárása, hanem a birodalomalapító ősök magasztalása. Így a vers leginkább arra használható forrásként, hogy mit gondoltak a mandzsuk birodalmuk fénykorában a kezdetekről. A mű nemcsak zárt körben terjedt, hanem kinyomtatása lévén sok helyre eljuthatott, főleg, hogy kínai nyelven is megjelent. Az alattvalók számára gyakorlatilag ez volt az első alkotás, melyből megismerhették a dinasztia korai történetét, amit Qianlong dicsőséges korszakként kívánt bemutatni.

A vers fordításánál megtartottam az eredeti formát: a kiemelt sorokat kell egymás után olvasni, ez adja ki a verset. A normál betűvel szedett sorokhoz – melyek a kommentárt tartalmazzák – akkor érdemes fordulni, ha az olvasó kíváncsi az adott verssor hátterére.



1. kép.

Dzsürcsen vadászok. A kép a Sotheby's Fine Classical Chinese Paintings & Calligraphy árverésén szerepelt New Yorkban 2013. szept. 19-én „Anonymous (Ming Dynasty): Hunters” címen. Az előtérben álló alak egy igen magas rangú előkelő lehetett (talán Nurhacsi környezetéhez tartozott), erre utal a tigrisbőrből készült nyeregalátét, illetve a szintén rangjelző boncsokok („pomponok”) a lován.

Költemény, melyet *A mandzsu birodalom megalapításának stratégiája* befejezése után költöttek

***Az uralkodó írása: A kezdetet, a birodalom megalapításának véres ve-rejtekét nem szabad könnyelműen elfelejteni! * Emiatt, az események megörökítésével állíttattam össze erről a korról ezt a művet.** Abkai Wehiyehe¹ harminckilencedik évében [1774] arra az elhatározásra jutottam, hogy az utódoknak és az előkelőknek be kell mutatni az ősök fenséges bölcsességét, a birodalom megalapításának nehézségét, mindazokat a tetteket, melyeket végre tudtak hajtani az Ég kegyéből. Bár ezek mind le vannak írva az *Igaz történetben*,² de azt a Birodalmi Archívumban őrzik, így nem hozzáférhető. Ez volt az ok, amiért összeállíttattam *A birodalom megalapításának stratégiáját*, ami most, tizenhárom év után [1786], elkészült. Az előszó gondos összeállítása után elkészülnek majd a nyomódúcok, és a mű széles körben el fog terjedni. *** Az örökkévalóságnak hagyom hátra az Ég kegyes akaratát, * amit őseim felülmúlhatatlan tetteivel együtt adok közre. * Az előkelők mély tisztelettel folytatják a verset, melyet az uralkodó kezdett el írni.** Parancsra cselekedtem, minden igyekezetemmel fáradoztam, de soraim csak elcsúfítják a költeményt. *** Szokás, hogy egy vers vezesse be a szerencse felragyogását.** *A birodalom megalapításának stratégiája* összesen harminckét kötetből áll. A szerencse felragyogásának korszakáról, azaz a legendás kezdetekről szóló gondolatokkal kezdődik az első kötet. *** Úgy tűnik, hogy a Hosszú Fehér-hegy³ magába foglalja az Öt szent hegy⁴ csodáit.** A Hosszú Fehér-hegy szelvében több mint kétszáz mérföld, kerülete

¹ Qianlong 乾隆 császár (uralk. 1735–1796) uralkodói érájának neve, magyarra *Ég által támogatottnak*, *Az Ég támogatottjának* lehetne fordítani.

² Az *Igaz történet* a mandzsu történeti művek (egyres császárok életrajzainak) címeiben gyakran felbukkant. Az első igaz történetet 1635-ben állították össze, ez Nurhaci életét tartalmazta. Később, 1779-ben uralkodói parancsra elkezdték összeállítani a korábbi uralkodói életrajzokból *A mandzsu igaz történetét* (*Manju i yargiyán kooli*, kínai: 滿洲實錄), a munka két éven keresztül zajlott (Chen 1988: 56–58), Qianlong itt valószínűleg erre a műre gondolt.

³ Golmin šanggiyan alin. A mai Kína és Észak-Korea határvidékén elhelyezkedő hegylánc, kínaiul Changbai shan 長白山.

⁴ A hagyomány szerint öt szent hegy (kínaiul: wuyue 五岳) van Kínában, egy-egy a négy világtáj irányában és egy közepén.

az ezer mérföldet is meghaladja. Csodálatos köd szokta borítani. A déli hegy-oldalon ágas-bogas fák nőnek. A nyugati oldalon lévő a Kezdet kapuján⁵ belépve az Időt Elindító hegy⁶ fekszik, inentől kezdve a délen fekvő Lioi Šun-partig⁷ a sárkány háta a tengerben hol elrejtőzve, hol kibukkanva nyújtózik, végénél áll a Tai Šan (hegy), mely szárazföldi úton át több mint nyolc-száz mérföldre fekszik a Hosszú Fehér-hegytől. A Tai Šan pedig az Őt szent hegy között az első. Ez le van írva az Elhe Taiŋ⁸ vizsgálatai eredményét ismertető könyvben.⁹ Amban Agūi.¹⁰ * **Innen ered az Aihu¹¹ és még két másik folyó.** A három folyó: a Yalu,¹² a Hütung¹³ és az Aihu. Mindegyik a Hosszú Fehér-hegyen ered. A Yalu-folyó vize a hegy déli oldalán fakad, nyugatra folyik, majd a Liyoodung-félszigettől¹⁴ délre elterülő tengerbe ömlik. A Hütung a hegytől északra tart, és az északi tengerbe torkollik. Az Aihu-folyó vize keletre folyik, a keleti tengert táplálja. * **Ezek forrása a Tamun-tó.**¹⁵ A Hosszú Fehér-hegy tetején van a Tamun-tó. Nyolcvan mérföldes gyűrűben hegyek és források veszik körbe. * **Ettől keletre fekszik a Bukūri-hegy, e mellett található a Bulhūri-tó.**¹⁶ Anapkeleti oldalon fekszik

⁵ Yenden i duka. A 17. század elején az egyik mandzsu fővárost Yendennek nevezték, erősen kérdéses, hogy kapcsolatban állnak-e egymással.

⁶ Forgon be neihe alin.

⁷ A Liaodong-félsziget legdélebbi pontja (kínaiul Lüshun 旅順), az angolszász irodalomban Port Arthur néven szerepel.

⁸ Kangxi 康熙 császár (uralk. 1662–1721) uralkodási érájának neve. Magyarra *béke és boldogság*, illetve *nyugalom és békeesség* szófordulatokkal lehetne fordítani.

⁹ Kangxi még az uralkodásának elején szerény expedíciót indított a Hosszú Fehér-hegyhez. Az expedíció vezetője Umene (†1690) volt, aki 1677-ben röviden megírta beszámolóját. Ebben összegezte, hogy mit látott, de az Őt szent hegyet nem említi (Stary 2005). Valószínűleg 1677 után született egy másik mű is, melyet Kangxi írt a Hosszú Fehér-hegyről, de egyelőre bizonytalan, hogy pontosan melyik is volt ez a mű.

¹⁰ 1717–1797, igen magas pozíciókba jutott mandzsu előkelő, ő volt a *Stratégia* főszerkesztője (*Eminent...* 1967: 6–8).

¹¹ Kínai neve: Aihu 爱滹. Valószínűleg a Tumen-folyóval (kínaiul 图们) lehet azonosítani.

¹² Kína és Észak-Korea közötti határfolyó, kínaiul Yalu 鸭绿.

¹³ Valószínűleg a mai Songhua-folyót 松花 (elterjedt mandzsu neve Sunggari) az Amur alsó részével együtt jelentette.

¹⁴ Kínaiul Liaodong 辽东.

¹⁵ A Hosszú Fehér-hegy legmagasabb pontja egy kihunyt tűzhányó, a Baekdu, a krátertó neve Tamun (kínaiul: Tianchi 天池, koreaiul: Cheonji 천지).

¹⁶ A hegy, illetve a tó azonosítása problematikus, az utóbbi valószínűleg azonosítható a mai Tian-nü Yugong Chi 天女浴躬池 (Bulehuli 布勒瑚里) tóval (Stary 1995: 62, Durrant 1978: 33).

a Bukūri-hegy, melynek a lábánál terül el a Bulhūri-tó. Ide szoktak járni az Ég lányai fürdeni. * **Az Ég lánya ennél a tónál evett piros gyümölcsöt, majd nemes fiút szült.** A hagyomány szerint az Ég lánya, Fekulen, mikor egyszer a tóban fürdött, egy fenséges szarka a ruhájára ejtette a csőrében tartott piros gyümölcsöt. Ezt felvette az Ég lánya, majd szájába véve nyomban lenyelte. Áldott állapotba került, nem sokkal később egy fiúnak adott életet. A gyermek születése után egyből tudott beszélni, termete, alakja csodálatos volt. Miután nagyobb lett, az anyja mindent tisztán elmondott neki, majd visszaszállt az Égbe.¹⁷ Amban Gi Hūwang. * **A gyermek fűzfatrón-**

¹⁷ Az eredetmondának ez az eleme valójában a hūrha (kínaiul *hu'erha* 呼爾哈) törzse volt. 1635-ben Hung Tajdzsi hallotta ezt a történetet a hūrha Muksikétől, majd beemelte az eredetmondába. Erről így számol be a kortárs forrás: „Réges-régen az én őszám Bukūri-hegy tetején lévő Bulhūri-tónál született. Nálunk semmiféle írott feljegyzés sem található, a következő régi történet szájról szájra hagyományozódott: a Bulhūri-tóban fürdött az Ég három lánya, Enggulen, Jenggulen és Fekulen. A legkisebb lány, Fekulen, egy piros gyümölcsöt kapott egy varázslatos szarkától. A szájába vette és lenyelte, áldott állapotba került, és megszülette Bukuri Yongšont. [mini mafa ama jalan halame bukūri alin i dade bulhūri omode banjiha .. meni bade bihe dangse akū .. julgei banjiha be ulan ulan i gisureme jihengge tere bulhūri omode abkai ilan sargan jui enggulen . jenggulen . fekulen ebišeme jifi enduri saksaha benjihe fulgiyan tubihe be fiyanggū sargan jui fekulen bahafi anggade ašufi bilgade dosifi beye de ofi bukuri yongšon be banjiha (JMD 1969: 4242).] (Az eredetmonda átvételéről lásd Durrant 1978: 36–37, Stary 1982: 76–78, Crossley 2002: 201–202, Huang 1990: 245.) Az ős neve, Bukuri Yongšon etimológiájával kapcsolatban van egy olyan feltevés, mely szerint a név mindkét tagja bátort, hőst jelentene. A bukūri a mongol bayatur, a Yongšon pedig a kínai *yǐngxióng* 英雄 szóra lehetne visszavezethető, mindkét szó hőst, bátrát jelent (Crossley 1985: 19). Azonban a mongol bayatur szót a mandzsuk baturu alakban használták, így nem meggyőző a két szó összekapcsolása. Az eredetmonda első változatában a tó nem volt a Hosszú Fehér-hegyhez kötve, erre csak 1643 után került sor (Matsumura 1997: 46–47). 1591-ig semmiféle befolyása nem volt Nurhacsinak a Hosszú Fehér-hegy vidékére, majd „a fehér nősténynyúl évben [1591] Nurhacsi a Fehér-hegynél lévő Yalu-folyó völgyébe küldött sereget, és azt a területet teljesen elfoglalta” [šahūn gūlmahūn aniya taizu sure beile šanggiyan alin i aiman i yalu ging ni golo de cooha unggifi tere golo be wacihiyame gaifi gajiha (MYK 1781: 77)]. Ez azonban nem jelentette a teljes hatalmat, ugyanis két évvel később a Fehér-hegynél lévő Juseri nevű terület urát, Yulenggét (MYK 1781: 87) is a Nurhacsi ellenes koalíció tagjai között találjuk. Tehát nem egyértelmű, hogy a terület mikor kerül a mandzsuk fennhatósága alá, az azonban biztos, hogy eredetileg nem ez volt a mandzsuk uralkodócsalád mondai „őshazája.” Kérdésként felmerül, hogy az eredetmondának ezt a részét mennyire lehet mandzsunak tartani, ha a hūrháktól lett kölcsönözve. A mandzsut, mint népnevet csak 1635-ben vették fel, mikor Hung Tajdzsi elrendelte, hogy ne dzsürcsinek (*jušen*) nevezzék őket, hanem mandzsunak. (A felvett politikai név nem egyedülálló a történelemben, például a türk népnév sem volt használatban a Türk Birodalom 6. századi megalapítása előtt, lásd Németh 1991: 84). A névváltás egyik oka az lehetett, hogy a dzsürcsi szónak szolgál jelentése is volt. Az összes behódolt dzsürcsi törzset mandzsunak kezdték nevezni: a hūrhákat is, így végeredményben az ő eredetmondájukat

székbe¹⁸ ült, így hódoltatott három törzset. Az égi gyermek csónakba szállt, majd a víz folyását követve haladt lefele.¹⁹ Elért egy olyan helyhez, ahol vizet szoktak meríteni, itt szállt partra. Fűzfaágakból egy trónszéket készített magának, majd helyet foglalt benne. Abban az időben az ott élő három törzs tagjai egymással harcban álltak, melynek tétje az volt, hogy ki legyen az uralkodó. Egyikük vízért indult, meglátta a gyermeket, ámulatba esett tőle. Hamarosan visszament, és elmondta ezt a többieknek. Végül mindannyian odamentek és megcsodálták. Megilletődve kérdezték tőle: – Miféle ember vagy te? A válasz így hangzott: – Az égi lánytól született fenéges fiú vagyok. Ebben a zűrzavarban fogok itt rendet tenni!²⁰ – mondta,

joggal lehet mandzsu eredetmondának nevezni. A mandzsut mint népvétet a szovjethez lehet hasonlítani; ahogy a Szovjetunióban mindenki szovjet volt, de azon belül lehetett valaki orosz, üzbég, grúz stb. A mandzsu elnevezés is ehhez volt hasonló, főleg, hogy nemcsak különböző dzsürcsi törzseket takart, hanem több olyan mandzsu nemzetség is volt, melyek ősei mongol, koreai vagy valami egészen más néphez tartoztak. A mandzsu „őstörténet” megalkotásán jól nyomon lehet követni egy birodalom múltjának megteremtését: például az eredetmonda nem az uralkodócsalád öröksége, hanem mesterségesen lett összeállítva. Nem az uralkodócsaládnak, hanem az alattvalóknak szólt, ezért választottak egy olyan mondát, ami széles körben el volt terjedve (az égi lányok legendája ismert volt a szomszédos és a kissé távolabb élő népek között is (Huang 1990: 246; Duryarjab 2009: 6–7; Somfai 2009: 28–29). A helyzetet bonyolítja, hogy a kínai hagyományban is szerepel egy hasonló legenda: a Shang-dinasztia (Kr. e. 16–11. sz.) eredetmondájában is három fürdőző személy szerepel, akik látják, hogy egy fekete madár tojást rak. Ezeket megette az egyik lány, amitől teherbe esett (Durrant 1978: 34). Másik példa az eredetmonda változására a helyszín: míg az első változatban nem szerepelt a Hosszú Fehér-hegy, később (1643 után) összekapcsolták a mondát ezzel a hegygel. Ennek oka az lehetett, hogy a környéken élő népek között ez a hegy kiemelt tiszteletnek örvendett, így könnyebben el tudták fogadni a mandzsuk eredetmondáját, mivel értették a szimbólumrendszerét (vagy annak legalább egy részét). Nem ez az első „birodalmi” eredetmonda, ami mesterségesen jött létre, pl. a mongol eredetmonda 13. századi változata is különböző elemekből lett összeállítva (Uray-Kóhalmi 2009), később pedig a buddhista hatásra változó világkép miatt Dzsingisz kán ősenek az első indiai uralkodót tették meg a 16–17. században (Shubina 2015).

¹⁸ A fűzfa kiemelt tiszteletben állt a mandzsuknál (Uray-Kóhalmi 1997: 149) és őseiknél is: a dzsürcsikről jegyezték fel, hogy a nyár kezdetének ünnepén egy fűzfába nyilaznak, majd áldozatot mutatnak be az égnek (Gyerevjanko 1980: 160). A mandzsu sámánszertartásokban is felbukkan a fűzfa (*A mandzsu szertartások...* 1987: 81).

¹⁹ A többi változatban az anyuka ülteti csónakba, majd bízza a víz folyására csemetéjét. A mandzsu-tunguz népek között is ismert volt ez a mózesi motívum (*A Nyírfa-fiúcska* 1957: 6–7, Lattimore 1962: 344).

²⁰ A 17. századi mongol krónikákban is megtalálható az a gondolat, hogy az uralkodó célja, hogy rendet tegyen. Egyes történeti művek Dzsingisz születését is ezzel magyarázzák, mint például a 17. század elején összeállított *Összefoglaló arany történet (Quriyangyui altan tobci)*: „Az azt beszél, azért született Dzsingisz kán, mert Buddha megjövendölte, hogy mikor tizenkét

majd két ember összefont karjára ültették, és magukkal vitték.²¹ * **Ők nagy tiszteletadás közepette beile címmel tüntették ki.** A három törzs tagjai öszszegyűltek, tanácskoztak, végül a vezetőjükké, bejlvé emelték őt. Megszüntette a zűrzavart, majd az Odoli²² nevű városban telepedett le. Ez volt a hatalom

gonosz kán fog születni, akkor jönni fog valaki, aki legyőzi őket” [arban qoyar mayu qad töröjü . qamuy amitan-i jobayaju yabuqui-dur teden-i doroyitayulqui-yin tulada burqan-dur biwanggirid ögtejü . cinggis qayan töröbei gekü (QAT 2002: 41)].

²¹ A történet egésze feltűnően hasonlít a tibeti uralkodócsalád eredetmondájához, ami a mongol történeti művekben is megtalálható: „Az indiai Magada uralkodójának, Kosalának a fiát Sarbának hívták, neki öt gyermeke született. A legkisebbnek kék, drótszálú haja, lapos keze és lába volt [= úszóhártáyák voltak az ujjai között], a szeme alulról felfelé csukódott, mint egy madárnak. A szülei azt beszéltek egymás között, hogy ez a gyermek más, mint az előzőek, ezért egy réz ládikóba tették, és a Gangeszbe vetették. Később Nepál és Tibet határán egy öreg tibeti gulyás megtalálta a ládikót a folyóparton. Kinyitotta, és egy csodálatos, pompás gyermeket talált benne. Az öreg megkérdezte: – Miféle gyerek vagy te? A gyermek egy szót sem szólva az ujjával az Ég felé bökött. – Az Ég fia ez, örökbe fogadom! – gondolta az öreg, majd hazavitte a fiút és felnevelte. Tizenhat évesen a gyermek nekiindult, hogy egy magas és szép helyet keressen. Mialatt a havas Sambu-hegy négy ormához tartott, tibeti emberekkel találkozott, akik megkérdezték, hogy honnan jött. A fiú szó nélkül felmutatott az Égre. – Ez a gyerek az Ég elrendeléséből született! Nincs uralkodó a mi tibeti országunk élén – mondogatták egymásnak, végül a nyakukba vették a gyermeket, és magukkal vitték. Ő lett az első tibeti uralkodó, a Nyak-trónszékes kán” [enedkeg-ün magada-yin kosala qayan-u köbegün . sarba neretü qayan-u tabun köbegün buyu . odqan inu törölki köke keris üsütü yar köl inu qab-tayai nidün inu dotor-a-aca degeside aniqu buyu . sibayun-dur adali . ecige eke inu ögüileldijü . ene uridaki töröl-dür adali busu kemeldijü . jes qayurcaγ-tur kijü yangγ-a mören-dür oγur-bai .. balbu töbed qoyar-un jabsar-a töbed-ün üker aduryulurci ebügen mören-ü kijayar-aca qayurcaγ-i oloyad . negegejü üjebesü yow-a üjeskülengtü köbegün ajuyu .. ebügen asayurun ci yayun köbegün buyu kemen asaybasu . köbegün dayun ülü yarun oγtarγui-dur quruγu-bar jiyabai .. ene tngri-yin köbegün buyu .. bi köbegün kisü gejü . ger-tür-iyen abcü ireged tejige-bei .. arban jirγyan nasutu bolju . γajar-un öndör sayin-i erijü . casutu sambu ayula dörben kir-a γajar-i uqaju nuturγaju gejü iretele . töbed-ün kümün ucaraju qamiγ-a-aca irekü kümün buyu gejü asayba .. degeside jiyabai .. ene keiken tngri-ece jayayatu buyu man-u töbed ulustur qan ügei buyu gejü küjügün-dür-iyen ergün abcü irebei .. töbed-ün eng terigün küjügün sandalitu qayan tere buyu (QAT 2002, 30)].

²² Más átírásban Odori, Wodoli, Wodolian, kínaiul Eduoli 俄朵理. Az 15. századi kínai források egy erődnék írják le, lokalizálása bizonytalan (Crossley 2002: 76). A Ming-kori dzsürcsi erődök előzményei majdnem minden esetben hegyek, magaslatok tetején helyezkedtek el, általában folyók mentén (Diyakova 2009: 230–232). Másrészt a Yuan-korban a mongolok alá tartozó dzsürcsi területeket két részre osztották. A fejlettebb délire, az itt lakókat dzsürcsiknek nevezték, illetve a kevésbé fejlett északira, ahol a lakosokat vízi tatároknak hívták, ők öt nagyobb törzsből álltak, ezek közül az egyik volt az Odoli (Huang 1990: 255). Úgy tűnik, hogy a törzs és a központi erőd azonos nevet viselt. A dzsürcsi törzsek egy része azonban nem egy erődről, hanem arról a folyóról kapta a nevét, amely mellett élt.

megalapozásának kezdete. * *Keleti*²³ *Mandzsusiri nagy császárnak nevezték, és hódoltak neki Tibettől kezdve mindenholnan.* A birodalom neve mandzsu lett, ez egy nagyon régi elnevezés.²⁴ A birodalmunk keleten lett megalapítva, a nyugaton elterülő tibeti földön élők pedig minden évben levelet küldtek, amelyben mindannyian Mandzsusiri nagy császárnak szólították az uralkodót.²⁵ Ennek oka Mandzsusiri és a mandzsu szó hasonló kiejtésében

²³ A mandzsuban itt a keleti szóra a dergi ergi, azaz szó szerint „keleti irány/oldal/égtáj” szerepel. A mandzsuknál ismert volt egy kifejezés a saját birodalmukra, melyben pontosan ez a szófordulat szerepelt: dergi ergi gurun – keleti (irányban lévő) birodalom (*Éloge...* 1828: 73).

²⁴ A mandzsunak mint népnévnek a legkorábbi előfordulása 1605-ből származik, a koreaiak használják ezt a szót egy Mingeknek írt levelükben; 1613-ból már mandzsu forrásban is felbukkan (Miyawaki–Okada 2006: 164). Azonban a mandzsu nevet hivatalosan csak 1635-ben vették fel, lecserélve a dzsürsicit. A név eredete kérdéses, az egyik elmélet szerint egyszerűen folyót jelent, aminek az eredeti rekonstruált tunguz alakja a *mangu lehetett, a szó több mandzsu-tunguz nép nyelvében megvan, mindegyikben nagy folyót jelent (Ikegami 1989: 126–128). Esetleg a Hun-folyó nevéből – e mellett lakott Nurhacsi nemzetsége – származik (Huang 1990: 273, Uray-Kóhalmi 1982: 261). Arra sajnos nem térnek ki az említett szerzők, hogy a Hun-folyónak mi a köze a „mandzsu” szóhoz. Az egyik dzsürsici vezér, Li Man-chou nevéből is származhat, aki 1449-ben, mikor a nyugati mongol (ojrát) Esen tayiji megtámadta a Ming Birodalmat, a háborút kihasználva több dzsürsici vezetővel együtt szembefordult a Mingekkel, és rablóhadjáratokat vezetett ellenük. Végül csak 1466-ban tudták a Mingek koreai segítséggel legyőzni (Rossabi 1982: 44–45). Ez az eredeztetés azért sem valószínű, mert Li Man-chou nem szerepel az uralkodóház ősei között. A mandzsu név Mañjuśri (Mandzsusiri) bódhiszattvával való összekapcsolása (lásd a következő lábjegyzetben) azért sem valószínű, mert a mandzsu név első előfordulásakor a buddhizmus még nagyon messze állt tőlük. Később ugyanakkor a Mandzsusiri és mandzsu szavak összecsengését kihasználják, emiatt (is) volt a Wutaishannak 五台山 kiemelt szerepe a mandzsu korban (Charleaux 2015: 116skk).

²⁵ A mandzsu–tibeti kapcsolatok csak 1621 tavaszán kezdődtek. Egy, a szaszkjia rendhez tartozó szerzetes érkezett Tibetből Nurhacsihoz, aki fogadta őt, azonban a láma hamarosan meghalt, így egy időre megszakadtak a további kapcsolatok (Tak-Sing 2000). 1637-ben mongol előkelők javasolják Hung Tajdzsinak, hogy hívja meg a dalai lámát. Részlet a levélből: „Jó ötletnek tűnik számunkra a dalai láma meghívása, a hét megyényi halha jóváhagyását adja hozzá. A négy ojrát is hívná őt.” (dalai blam-a-yi jalayşan jöb metü sananam bida . doloşan qosiyu qalq-a jalay-a geşü jöbsiyegsen bile .. dörben oyirad jalay-a geş bayiy-a genem. MDEE 2004: I. kötet, 191). Az uralkodó 1638-ban küld egy meghívó levelet a lámának, amire a válasz 1640-ben érkezik meg (Rockhill 1910: 9). A dalai láma mellett a pancsen láma és Güsi kán is küld egy-egy levelet a mandzsu császárnak: a kapcsolatok felvételét szerették volna. Ha megnézzük, hogy a kortárs levelezésben milyen címekkel illeték a mandzsu uralkodót, akkor többek között az alábbiakat találjuk az 1646-os levelezésben: Tiszta étkü kán fia (egy legendás indiai király neve [szanszkrit Śuddhodana], aki Buddha apja volt, és Mañjuśri újjászületésének is tartották (QAT 1989: 3-4, 225)], Mandzsusiri újjászületése, Ég által elrendelt sorsú (MDEE 2004: II. kötet 146 – dalai láma használta megszólítások), A világon élők magasztos Kormuszdája (MDEE 2004: II. kötet 151), Tankerék-forgató (MDEE 2004: II. kötet 155), Tankirály, Vadzsrás nagy tanító (MDEE 2004: II. kötet 157) stb. Látszik, hogy ekkor az uralkodót még

van. * **Egy szarka mentette meg az egyik leszármazottját, aki az életéért menekült.** Néhány nemzedékkel később fellázadtak az alattvalók, mert az uralkodócsalád nem tartotta be az uralkodás szabályait. Egy, az uralkodóházból származó kisfiú el tudott menekülni, s mikor egy rétre ért, akkor egy fenséges szarka szállt a fejére. Távolról meglátták ezt az üldözők, és azt gondolták, hogy csak egy fatörzsre szállt a madár, így visszafordultak. Emiatt a későbbi nemzedékek mindannyian tisztelték és védelmezték a szarkákat.²⁶

nem tartották kizárólagosan Mañjuśri reinkarnációjának. Valószínű, hogy a jóslat, amelyet a 3. dalai lámának tulajdonítanak, miszerint Kínát, Mongóliát és Tibetet Mañjuśri reinkarnációja és egy későbbi dalai láma fogja egyesíteni és uralni (Zahiruddin 1970: 167), későbbre keltezhető, feltételezhető, hogy az V. dalai láma pekingsi meghívásával és útjával áll kapcsolatban. A buddhizmus szerepét azonban nem szabad túlbecsülni a korai idők (17. század eleje) kapcsán. Egy, az 5. dalai láma pekingsi tartózkodásával kapcsolatos kortárs hivatali dokumentum rávilágít arra, hogy a buddhista vallást nem tartották olyan fontosnak a 17. század közepén: „A birodalmunkat az Ég kegye által, területről területre előrenyomulva szereztük, így lett nagy a hatalmunk. Nem volt semmiféle láma se abban az időben” (DUMQ 1991: V. kötet, 811). Amint az iratból kitűnik, a buddhizmus és a lámák hiányoztak a birodalom kiépítésének idejéből, így felvetődik a kérdés: miért szerepel itt egy ilyen mondat? A választ Qianlong császár valláspolitikájában kell keresni, ő erősen támogatta a buddhizmust, a pancsen lámát is meghívta magához. Vallásosságára jellemző, hogy útmutatásai alapján 30 év alatt elkészült síremlékét tibeti buddhista dharanik borítják belülről (Benard 2004: 132. Wang-Toutain 2009).

²⁶ Nurhacsival kapcsolatban is van egy hasonló történet, amely azonban hiányzik a mandzsui történeti művekből, csak kínai forrásban maradt fenn: egyszer lovon menekült Nurhacsi, de a kimerültségtől kidőlt alóla a hátasa, futva indult tovább, azonban hamarosan bekerítették. Ekkor egy raj szarka szállt oda, és eltakarta üldözői szemei elől, így megmenekült (Crossley 1997: 49). A szarka később is tisztelt állat, „totem” lett a mandzsuknál, mandzsui udvarokban egy-egy hosszú pózna volt felállítva, aminek a tetején volt egy kis szarkaetető (Stary 1995: 20, Stary 1998: 50). A *mandzsuk szertartásos könyvében (Mañjusai wecere metere kooli bithe)* anahūn mooi somo néven van róla ábra, reprodukciója: *A mandzsuk szertartásos... 1987: 5.* ábra, a képaláírás „áldozati bálvány és nyárs”, valójában az utóbbi a szarkaetető pózna). A mandzsui eredetmonda legkorábbi változatában is szerepel a szarka, ott hangsúlyosabb szerepet is kap, mint később, amikor csak annyi a feladata, hogy a piros gyümölcsöt célba juttassa. A korai változat így kezdődik: „A dzsürcsi ország három törzse minden nap azon veszekedett és küzdött egymással, hogy ki foglalja el a trónt. Láta ezt az Ég, és elhatározta, hogy ebbe a zavaros dzsürcsi országba küld egy égi szellemet, hogy az országban lévő minden rosszat megszüntesse és uralkodjon rajta. Majd egy égi szellemet szarkává változtatott, és elküldte.” (jušen gurun i ilan halai niyalma gurun de ejen tere sorin temšeme . inenggi dari becondure afandurebe . abkai han safi ere facuhūn jušen gurun de emu enduri be unggifi . gurun i ehe facuhūn be gemu ilibume etufi . gurun de ejen ofi banjikini seme gūnifi . emu enduri be saksahai beye obufi takūrafi unggime [Matsumura 1997: 46]).

* **Letelepedett Hetu Alán²⁷ és megalapította a fővárost.**²⁸ Az Alapító ősnek²⁹ a viselkedése is uralkodóra vallott, bölcs és okos volt. A régi hagyományokat kívánta követni. Bosszút állt ősei ellenségein, majd a Hetu Ala nevű helyen telepedett le.³⁰ Ezt kínaiul Hend Diyannak³¹ nevezik. Ez volt a kezdet.

* **Később egy leszármazott a testvéreit csillagokhoz hasonlóan körben telepítette le.** A Gyarapító ős,³² a könyörületes császár örökölte a hatalmat, neki is Hetu Alán volt a székhelye. A bátyai Desiku³³ a Giorca³⁴ földjén,

²⁷ Kínaiul Hetuala 赫圖阿拉.

²⁸ A sor Mentemura (a mandzsu név a mongol Mönge Temürre vezethető vissza) vonatkozik, aki 1370–1433 között élt. Jelentős törzsfő volt, rokonságban (féltestvére: Elliott 2001: 53 vagy fia: Huang 1990: 260–261) állt a fentebb említett Fancával, aki megmenekült, mikor összeomlott a családjuk uralma Odoliban. Mentemu bosszúállása erre vonatkozik, a források szerint a gyilkosok leszármazottain tudott csak bosszút állni, több mint negyven embert mérszárolt le (MYK 1781: 10–11). Bárhogy is van, az tény, hogy a mandzsu uralkodócsalád Mentemut tartotta az egyik ősenek, aki a neve alapján mongol eredetű is lehetett. Természetesen egy név nem feltétlen elég bizonyíték valakinek a származására, azonban volt olyan dzsürcsi törzs, amelyet ténylegesen mongolok alapítottak, például a yehék (kínaiul yehe 葉赫), akikről ezt írja a forrás: „A yehe törzs ősapja egy mongol volt a tümed törzsből.” (yehei aiman i da mafa monggo gurun i niyalma . hala tümed. [MYK 1781: 23]). A mandzsúriai területek még a 13. században kerültek mongol uralom alá, de a Yuan-birodalom összeomlása (1368) után a vezető réteg megmaradt mongolnak. A mongolok mandzsúriai jelenlétének egyik bizonyítéka a türi sztlél mongol felirata a 15. századból (Ligeti 1961), amely feltehetően az ott lakó mongolok, illetve a mongol nyelvet ismerők számára íródott.

²⁹ Mönge Temürre (1370–1433) utal (Stary 1983: 388). A *Stratégiában* négy ős van kiemelve: alapító ős (*deribuhe mafa*), felragyogtató ős (*yendebuhe mafa*), gyarapító ős (*mukdembuhe mafa*) és híressé tevő ős (*iletulehe mafa*). A négy ős kiemelése hiányzik a korábbi mandzsu/dzsürcsi hagyományból. A *Stratégiában*, illetve *A mandzsuk igaz történetében* szereplő dzsürcsi törzsek bemutatásakor általában hét generációt felölelő fiúági felmenők vannak összegyűjtve, közülük senki sincs külön kiemelve. A négy ős kitüntetett szerepe először a nyolc zászló történetét összefoglaló műben (*Jakān gūsai uheri tung jhi biñhe* 1739) jelenik meg, amit még Yongzheng 雍正 (1722–1735) uralkodása alatt kezdtek összeállítani. Egy 1743-as uralkodói áldozati szövegben is pontosan ez a négy ős bukkan fel (Stary 1983: 383). Az alapító ős kifejezés a 18. század közepére már el lehetett terjedve, mert nem császári kiadású műben is megtaláljuk, például a Niohuru klán történetét összefoglalóban (Hoong 2005: 2; a szerző angolra „initial ancestor”-ként fordította). A többi három ősre használt terminológia valószínűleg csak az uralkodói család kapcsán tűnik fel.

³⁰ A Suksuhu- és a Giyaha-folyók összefolyásánál volt (*Stratégia* 1798, I. kötet).

³¹ Kínaiul Hengdian 橫巔.

³² Nurhaci nagyapjáról van szó, az 1583-ban meggyilkolt Giocanggárról.

³³ Kínaiul Deshiku 德世庫.

³⁴ Kínaiul Jue'ercha 覺爾察.

Liocan³⁵ Aha Holo³⁶ földjén, Soocangga³⁷ a Holo³⁸ járás területén, az öccsei, Bolangga a Nimalan³⁹ földjén-, Booši⁴⁰ pedig a Yanggiyan földjén telepedett le. Ők Hetu Ala körül laktak öt erődben. *Hat beilének* nevezték őket együttesen.⁴¹ * **Ők a többi törzs hatalmával és erejével bátran szembeszálltak, és győzelmet arattak.** Abban az időben egy közeli területen lévő törzsben élt Šusena,⁴² akinek kilenc fia volt. Mindannyian erősek és bátrak voltak. Egy másik férfinak, Giyahunak pedig hét fia volt. Kivétel nélkül ügyesek és erősek voltak. Kilenc marhát szoktak egymás mögé állítani, és át-átugráltak rajtuk. Ez a két család a saját erejét fitogtatva folyamatosan sanyargatta és rettegésben tartotta a népeket,⁴³ mígnem a Gyarapító ős elpusztította őket. Ettől fogva még hatalmasabbá vált az elődök családja.⁴⁴ * **Megkapták az égi**

³⁵ Kínaiul Liuchan 留闡.

³⁶ Kínaiul Ahaheluo 阿哈和洛.

³⁷ Kínaiul Suochang'a 索長阿.

³⁸ Kínaiul Heluo 和洛.

³⁹ Kínaiul Nimalan 尼瑪蘭.

⁴⁰ Kínaiul Baoshi 寶實.

⁴¹ A 16. század második felében járunk, ekkor még sejteni sem lehetett, hogy néhány generáció múlva már Pekingből fogják irányítani az akkor ismert világ nagy részét a leszármazottak. Erre példa, hogy mikor a Hatok egyikének fia leánykérőbe ment, kosarat kapott. Bár ismerte a lány apja a Hatok híret, mégsem adta a lányát, mivel szegénynek tartotta őt (MYK 1781: 13).

⁴² Kínaiul Shuosena 碩色納.

⁴³ A mandzsu törzsek/klánok családi vállalkozásként működtek, akkor tudott egy család kiemelkedni a többi közül, ha egy generáción belül több fiúgyermek született, és ők egymással össze tudtak fogni. Azonban ahogyan nő a hatalom, el fog jönni egy pont, ahonnan kezdve az egyeduralom jóval működőképesebb. A mandzsuk esetében ez Nurhaci és Hung Tajdzsi uralkodása között jött el, míg Nurhaci családi vállalkozásként fogta fel az uralkodást, Hung Tajdzsi már egyeduralmuként tekintett magára, az egyeduralmat részesítette előnyben, a rokonokat kiszorította a legfelsőbb hatalomból. Véleménye szerint káoszhoz vezet az, ha tíz birkának kilenc pásztora van (Perdue 2005: 117). Ezzel szemben korábban Nurhaci úgy fogalmazott, hogy egy ember nem lehet olyan bölcs, mint több (Perdue 2005: 111). Párhuzamként meg lehet említeni Dzsingisz nemzetiségének a felemelkedését. *A mongolok titkos történetét* Dzsingisz halála után állították össze, miután Dzsingisz lefektette a monarchia alapjait. Azonban még így is érződik, hogy birodalmát nem egyedül Dzsingisz hozta létre, ott voltak mellette a vér szerinti és fogadott testvérei, akiknek fontos szerepére több példát is találunk a mongol hagyományban. Legismertebb Alan-koa története, aki nyílvesszőket ad a viszálykodó gyermekeinek, melyeket egyesével el tudnak törni, de összefogva nem (MTT 1961: 11).

⁴⁴ Az eset valamikor a 16. század közepén történt, a *Stratégiában* szerepel (I. kötet 7/b), de nincs dátumhoz kötve (az évek és hónapok csak 1587 utáni események kapcsán vannak pontosan meghatározva).

megbízatást,⁴⁵ majd nemzedékeken keresztül nagy tetteket hajtottak végre. Az Alapító ős után három nemzedék után, a Felragyogtató ős, a Gyapapító ős, a Híressé Tevő ős, végül Taizu Hūwangdi⁴⁶ következett. Összesen hét nemzedék. Amban Forgongga. **Korábban mondogatták már a jósok, hogy egy fenséges ember fog eljönni.** A jósok régóta mondogatták, hogy a mandzsuk között egészen biztosan fel fog tűnni egy fenséges ember, aki megszünteti a zűrzavart, minden népet egyesíteni fog, majd elfoglalja a császári trónt. Ez a jóslat Taizu Hūwangdi életére csodálatosan illet.⁴⁷ * **Csupán tizenhárom teljes páncél segített neki a hatalom alapjainak lerakásában.** Csupán tizenhárom páncélt⁴⁸ örökölt a Híressé Tevő őstől⁴⁹ Taizu Hūwangdi,

⁴⁵ Az égi megbízatás gondolata a kínai kultúrában a régmúltra tekint vissza (Dawson 2002: 23–25, Mote 1999: 8–9), az azonban kérdéses, hogy ez mikor került a mandzsukhoz; az sincs kizárva, hogy a mandzsu népek között is volt valami hasonló elképzelés. Az azonban tény, hogy Nurhacsi uralkodói neve Abkai Fulingga (kínaiul Tianming 天命) volt, amelyet úgy lehetne értelmezni, hogy az Égtől elrendelt/kegyelt sorsú. Ez egyrészt a mongol Tngri-yin jayayatu kifejezés tükörfordítása, amely a mongol gondolkodásban is jelentős szerepet játszott, másrészt a kínai *tianming* 天命 kifejezéssel azonos (Farquhar 1968: 201). Az Ég kitüntetett szerepe egyaránt táplálkozhatott a kínai tradícióból és a Kína északi határán lévő sztyeppeövezet hagyományából. *A mongolok titkos történetében* is az Ég elrendeléséből született meg Dzsingisz kán őse: „Dzsingisz kán származása. Élt egy kékesszürke farkas, ki az Ég rendeléséből született” (Liéti Lajos fordítása, MTT 1961: 9). A kitajoknál (Marsone 2012) és a türköknél is megfigyelhető egyrészt az Ég tisztelete, másrészt az is, hogy az Eget hatalommal ruházzák fel. Erre példa: „Én, az Ég-Istenhez hasonló, az Égtől született türk Bilge kagán” (Kül Tegin felirata, fordította Kakuk Zsuzsa, MEH 2002: 56). Nurhacsi szempontjából lényegtelen volt az égi megbízatás gondolatának az eredete, az volt lényeges, hogy gyakorlatilag mindenki értette.

⁴⁶ Kínaiul Taizu huangdi 太祖皇帝.

⁴⁷ A politikai jóslatok régi múlttra tekintenek vissza a mongol és kínai világban is. A mongoloknál külön műfaja volt ennek (Sárközi 1992: 9skk.). A jóslat feltűnik *A mandzsuk igaz történetében* is: „Abban az időben [Nurhacsi születésére, 1559-re utal] egy látó ember jóslatot tett: – A Mandzsu Birodalomban születik egy ember, akinek a sorsát az Ég rendelte el, ő meg fogja szüntetni a mindenhol jelenlévő zűrzavart, majd hatalma alá fogja vonni a birodalmat, és császár lesz” [tere fonde sara niyalma gisureme . manju gurun de fulingga niyalma tucifi babai facuhün be toktobume gurun be dahabufi han tembi sehe. (MYK 1781: 18)]. A jóslat egyértelműen későbbi betoldás, mert a 16. század közepén egyik dzsürcsi sem gondolta, hogy száz éven belül egyikük a kínai trónszékre fog ülni. Legitimáció miatt kerülhetett be a jóslat a műbe, ahogyan arra több példát is találhatunk.

⁴⁸ A páncél alatt fémlemezekkel, szegecsekkel megerősített felsőruhát kell érteni (Bobrov – Khudjakov 2008: 366 skk.) Komoly értéket képviselt, Nurhacsi korai győzelmeikort az is lejegyezték, ha csak néhány páncélt, illetve sisakot tudott zsákmányolni.

⁴⁹ Taksíról, Nurhacsi apjáról van szó.

amikor átvette a hatalmat.⁵⁰ Legyűrte a lázadókat, fogadta a behódolókat, így teljessé lett a hatalma. * **A fenségesen uralkodott, a tudományokban is jártas volt.** Taizu Hūwangdi az Égtől kapta a bátorságát és a bölcsességét. Gondolkodásmódja fenséges volt. Taizung Hūwangdi kiskorától fogva volt ragyogó elméjű, fenséges erényekben teljes, ezekben mind Taizu Hūwangdi nevelése látszik. Miután elfoglalta a trónt, a rendet megerősítette, a hatalmat felvirágoztatta. A tudományokat magas szintre juttatta.⁵¹ * **Abban az időben a Ming Birodalom erőtlenné vált, és lehanyatlott.**⁵² * **Taizu Hūwangdit tiszteleti címmel tüntették ki.** A vörös sárkány évben [1616] az összes előkelő és tisztviselő kérte, hogy fogadja el a tiszteleti címet, aminek Taizu Hūwangdi eleget tett, uralkodási éve nevének pedig az *Abkai Fulinggát*

⁵⁰ 1583-ban történt ez, amikor megölték Nurhacsi apját és nagyapját.

⁵¹ A mandzsu uralkodókhoz kötődik a mandzsu írás létrehozása is, és rengeteg kínai művet fordítottak le mandzsurra, ennek az egyik oka Hung Tajdzsit idézve: „A régi történelmi művekben a romlásnak és bukásnak okait a lehető legpontosabban, a zűrzavaros és békés időszakok váltakozását részletesnél is részletesebben olvashatjuk. [...] Példaként lehet tekinteni a régi hatalmakra, a korábbi nemzetek tetteire. Így a bölcsek azt tartják, hogy a jó és rossz tettek mindegyike az ő mesterük” [erten-ü qauli sudur-i üjebesü aldaqu unaqu üile masi narin-aca narin . engke ba samaγu cay-un ulariqu ülemji gün-ece gün [...] erten-ü törö yosun kiged uridu arad-un yabudal-i eteged-tür üliгерlebesü bolomu .. tegüber merged . sayin mayui yabudaldan büгүде-yi minu baγsi kemen öгүлеjүгүи .. (Altan... 2013: 1)].

⁵² A Ming Birodalom a 16. század végén még jelentős sikereket tudott elérni a japánok elleni harcban, azonban rövid idő alatt elhagyta az ereje, a mandzsuk jelentette kihívással már nem tudott megbirkózni.

választotta.⁵³ Ekkor volt a Ming Birodalom Šen Zung⁵⁴ császáranak negyvennegyedik éve, ő felügyelőket küldött ki birodalma minden szegletébe, hogy behajtsák az adót. Nehéz idők jöttek a határvidék előkelőire, szép lassan szétesett a központi hatalom. Ezt az alkalmat használta ki Taizu Hūwangdi. A felemelkedése valójában az Ég által behódolt embereken nyugodott. * **Később Daicingnek⁵⁵ nevezték el a birodalmát,⁵⁶ megszerezte az uralkodói**

⁵³ A kortárs mandzsu forrás szerint azért adtak káni címet Nurhacsinak, mert korábban nem volt, és ez szükséges a további fejlődéshez (JMD 1969: 327). Az uralkodó neve Genggyien kán lett, ami fényességet, ragyogót jelent. A magyarázat, miszerint nem volt korábban kán és ezért kellett uralkodói címet adni Nurhacsinak, nem állja meg a helyét, mert már 1607-ban kapott egy káni címet, és ezt a Genggyien kán címet már 1614 óta használta (Di Cosmo 2010: 270). Valójában az történt, hogy 1610 és 1615 között rengeteg dzsürcsi hódolt be Nurhacsinak, így jelentősen megnőtt a hatalma, valószínűleg ezért volt szükség egy ünnepélyes névadásra, ami az alattvalóknak szólt. A birodalomnak (itt még korai a birodalom szó használata, de nincs rá jobb szó jelen esetben) nem adtak új nevet. Bár a név nem bukkan fel a ceremónián, csak annyi, hogy a mi birodalmunk (musei gurun), de közvetetten lehet tudni, hogy a „mi” alatt a dzsürcsiket kell érteni. Ennek alátámasztására egy 1619-ben kelt levelet idézek, melyben így ír Nurhacsi: „mongol és dzsürcsi, a mi két birodalmunk/népünk” (monggo jušen muse juwe gurun [TFSHD 1955: I. kötet, 160]). Ennek ellenére a szakirodalomban többször is felbukkan az, hogy Nurhacsi 1616-ban alapította a Kései Arany-dinasztiát, még a mandzsu nevé is megadják: Amaga aisin gurun (Elliott 2001: 56, Miyawaki-Okada 2006: 164 stb.). Később valóban felbukkan az Aisin gurun (Arany Birodalom) megnevezés is, de erre 1626-os adat a legkorábbi (JMD 1969: 2080; Weiers 1983: 415); ugyanakkor mandzsu forrásban ez a Kései Arany Birodalom megnevezés mindeddig nem került elő. Az is kérdéses, hogy mi ennek az „arany” névnek az eredete, kézenfekvő lenne a korábbi dzsürcsi (Jin 金) dinasztiára asszociálni, mert azt is aranynak hívták, azonban felmerül, hogy ez a név valójában az uralkodócsaládra utal, melynek neve szintén arany nemzetség (aisin gioro) volt. Az arany szónak mongol párhuzam alapján birodalmi, uralkodói stb. jelentése is lehetett (Serruys 1962), így az arany nemzetség (hasonlóan a dzsingiszidák nemzetségéhez, amit szintén aranynak neveznek) jelenthet egyszerűen uralkodói nemzetséget, az Arany Birodalom pedig egyszerűen „a Birodalmat”.

⁵⁴ Wanli 萬曆 császár, 1572 és 1620 között uralkodott.

⁵⁵ A Daicing szó jelentésére két magyarázat van: 1. „nagy, tiszta”, 2. „harcos dinasztia” (Bischoff 1998: 58). A harcos dinasztia elvben a mongoloknak szólt, azonban nem megnyugtató ez a magyarázat, mivel a mongolok eszményi állapota nem a háború, hanem a béke, amikor nem kell se harcolni, se dolgozni. Erre egy példa: A *mongolok tükös története* szerint Ögödej pozitív cselekedetei között szerepel, hogy segített abban, hogy a nép hadd tegye talpát a földre, tenyerét a fűre (MTT 1961: 138), azaz ne kelljen csinálnia semmit.

⁵⁶ 1636-ban történt, ez volt a soknemzetiségű, kínai mintára felépülő birodalom létrehozása. Azonban ennél az évszámnál a mandzsuk fontosabbnak tartják az 1644-est, mikor bevonultak Pekingbe, ekkor fejeződött csak be a birodalom megalapítása. Az 1616-os és 1636-os uralkodóválasztás bizonyos szempontból teljesen más. 1616-ban gyakorlatilag semmi sem változott, talán csak annyi, hogy az uralkodási éra neve („Ég által kivételezett”, Abkai Fulingga) egy programnév is volt: mutatta, hogy megkapták az égi felhatalmazást/megbízást. Másrészt inentől kezdve elvben az időt nem a Ming uralkodók, hanem Nurhacsi évei szerint számolták, ami bizonyos fokú elhatárolódást jelent a Mingektől (akikkel néhány éven belül ki is tör a

pecsétet,⁵⁷ megragadta az alkalmat. Taizung Hūwangdi Sure han⁵⁸ kilence-

háború). Ekkor, 1616-ban egy „nemzeti,” tisztán dzsürcsi birodalomról beszélhetünk, ezzel szemben 1636-ban egy többnemzetiségű, kínai mintára szervezett birodalom megalapításának és uralkodója megválasztásának vagyunk tanúi.

⁵⁷ A pecsétről a *Stratégia*ban egy hosszú kommentár található: „Ez a pecsét a Yuan Birodalomban volt nagy becsben tartva, míg Shundi [= Togon Temür] császár kezébe nem került. Ő feladta a fővárost, és a pecséttel együtt a határon kívülre menekült. Később Ing Cang Fu városba érkezett, majd miután elhunyt, a pecsétnek nyoma veszett. Több mint kétszáz évvel később, egy pásztor a jószágait egy szikla tövénél legeltette. Feltűnt neki, hogy az egyik birka már három napja nem legel, hanem lábával kapargatja a földet egy helyen. A pásztor nyomban elkezdett ott ásni, és előkerült a jádepecsét, amit a Yuan-dinasztia leszármazottja, Bošoktu kán szerzett meg. Miután őt később Ligdan kán elpusztította, a jádepecsét Ligdanhoz került, aki szintén a Yuan-dinasztia leszármazottja volt. [A mandzsui] bejlek, amint meghallották, hogy ez a pecsét Ligdan feleségénél, Sutai kánnénál van, nyomban meg akarták szerezni. Miután a kezükbe került, látták, hogy négy kínai írásjegy van felvésvé rá: zhi g'eo jhi boo [= *zhizao zhi bao* 制誥之寶]. A jádepecsét felső részét két tekeredő kígyó díszítette. Ragyogó, csodaszép volt ez a pecsét, valóban egy igazi uralkodói pecsét. Dorgonék nagyon megörültek, és azt gondolták, hogy az ő császáruk fenségesege hatalmas, az Ég adta ezt a mennyei pecsétet, ez egy jel, hogy tízezer évig fog fennállni a birodalom.” [ere boobai doron . yuwan gurun i gurung ni dolo asaraha bihe . šün di han de isinjifi . gemulehe hecen be waliyafi . tere boobai doron be gamame jasei tule genefi . amala ing cang fu hoton de isinafi . ufaraha manggi . tere boobai dodon be waliyabuha . juwe tanggū funcere aniya oho manggi . emu niyalma hadai fejile honin adulame yabure de . emu niman . ilan inenggi orho jeterakū . damu fathan i na be fetere be sabufi . [40a/b] adulara niyalma uthai tubede fetefi . gu i boobai doron be tucibufi . yuwan gurun i enen bošoktu han de bahabuha . amala cahar i lindan han de efulebuhe manggi . gu i boobai doron lindan han de bahabuha . lindan han serengge . inu yuwan gurun i enen . beile se tere boobai doron be . sutai fu de bi seme donjifi . gaji seme gajifi tuwaci . jhi g'eo jhi boo seme duin nikan hergen arahabi . gu i beye fesin de juwe muduri be halgime arahabi eldengge saikan . yargiyan i unenggi boobai . dorgon se ambula [40/41] urgunjendume . musei hūwangdi hüturi amba ofi . abka ferguwecuke boobai buhebi . ere tumen aniya otolo emu obume uherielere todolo kai seme. (*Stratégia* 1789: XX. kötet, 40–41)].

A pecsétet ünnepélyes külsőségek között adták át Hung Tajdzsinak (*Stratégia* XX. kötet, 46b skk.), aki így szólt a pecsét átvételkor: „Ezt a császári jádepecsétet a korábbi korok uralkodói használták császári pecsétként. Az Ég adta nekem, nem szabad lebecsülni!” [ere gu i boobai doron serengge julgei jalan jalan i han sai baitalaha boobai doron . . abka minde buhengge . yargiyan i fohori waka (*Stratégia* 1789: XX. kötet, 48)]. Hamarosan a mandzsuk szolgálatában álló kínai katonai főparancsnok más kínai előkelőkkel együttesen beadvány ír Hung Tajdzsihoz, mondanivalójának lényege: „Azt gondolom, hogy a császár [= Hung tajdzsi] az Éggel összhangban, a győzedelmes serege révén megszerezte a birodalmat uraló, korszakokon át hagyományozódó császári pecsétet. Tisztán látszik, hogy mit kell tenni: eljött az ideje a birodalom megalapításának!” [gūnici . hūwangdi . abka de acabure niyalma be dahara cooha be unggire jakade . gurun be ejelere jalan ulara boobai be baha . werguwecuke jorin [9a/b] umesi iletulehe . amba doró be bahara isika. (*Stratégia* 1789: XXI. kötet, 9/b)] Hung Tajdzsi szerényen elhárítja magától ezt a tisztséget, mire újra és újra megkérik, de ekkor még hajthatatlan marad (*Stratégia* 1789: XXI. kötet 9–12). Mindenek ellenére nem szabad azt állítani, hogy a birodalom-átalakítás csak a pecsét miatt történt. A pecsét csak egy szimbólum, amit jól használtak az adott politikai helyzetben.

⁵⁸ Hung Tajdzsi uralkodási érájának neve 1626–1635 között (1636 után ezt Wesihun Erdemunggéra változtatta). A Sure han szó szerint azt jelenti, hogy bölcs kán/uralkodó. Elképzelhető,

dik évében [1635] az előkelők Dorgon⁵⁹ vezetésével a caharokat⁶⁰ összegyűjtötték és behódoltatták. A nemzedékről nemzedékre öröklődő drágakőpecsétet megszereztek, így a következő év [1636] negyedik hónapjában minden beilének, előkelőnek és a külső tartomány törzseinek tiszteletteljes kérése meghallgatásra talált,⁶¹ így csodálatos előjelek közepette a Daicing nevet

hogy az éranév a mongoloknak szólt, ugyanis a mongol hagyományban szintén volt egy bölc kán, aki még nem merült feledésbe. Ő volt Kubiláj, aki a Yuan-birodalmat megalapította 1268-ban, rá mongol forrásokban gyakran csak mint bölc kánra (secen qaγan) hivatkoznak. Hung Tajdzsi pontosan ugyanazt a programot hajtja végre, mint ahogy tette azt Kubiláj is: egy soknemzetiségű, kínai központú (ráadásul mindkét esetben ez a központ Peking) birodalom megalapítását. Ráadásul Hung Tajdzsi mongol ellenfele, Ligdan kán is viselte ezt a címet (LuAT 1999: 684). Természetesen a bölc kán címnek az eredete lehet, hogy csak annyi, hogy az apjának, Nurhacsinak szintén volt egy bölc címe, gyakran hívták őt bölc bejlének (sure beile).

⁵⁹ Dorgon (kínaiul Duo'ergun 多爾袞) Nurhacsi fia, Hung Tajdzsi testvére volt. Mikor 1643-ban meghalt Hung Tajdzsi, akkor felmerült, hogy ő lesz a következő uralkodó, de nem ő lett, hanem az egyik unokaöccse, aki mellett Dorgon a haláláig, 1650-ig régensként irányította az ügyeket (Lui 1989: 4skk.).

⁶⁰ Mongol törzs, illetve terület neve. Batumöngke Dayan kán a 15. század végén hat rész tümenre osztotta a birodalmát, ebből az egyik a csahar (kínaiul chaha'er 察哈爾). A nyugati szárnyhoz tartozó három az ordosz, a tümed és yöngsiyebo volt. A keleti szárnyhoz a csahar, a halha és az urjánháj tartozott (Šejanar – Jigmidcerin 2008: 22). A csahar volt legelőkelőbb tümen, mindig közvetlenül a mongol nagykanok hatalma alá tartozott (Tümen 1999: 267) egészen Ligdan kán idejéig, akinek az uralma alatt megindult a migráció a csahar területekről a mandzsuk felé.

⁶¹ 1636 tavaszán Mukdenbe gyűltek a mandzsuk fennhatósága alatt álló különböző előkelők: mandzsuk, mongolok és kínaiak. Egy beadványban kérték Hung Tajdzsit, hogy uralkodjon. A válasz így hangzott: „Az elmúlt néhány évben újra és újra azt mondtátok nekem, hogy mindenhol békét teremtvé uralkodom, erős hatalmat építettem ki. Kértétek, hogy fogadjam el a méltóságos címet. Nem mondhatok ellen a fenti Ég akaratának, nem mondhatok ellen az Ég alatt élő emberek szándékának sem, így nem utasíthatom ezt vissza. Most nem fogok megint ellenkezni a kívánságokkal, engedelmeskedem a kéréseteknek. Amint fölveszem a méltóságos címet, megkettőzött erővel fogok igyekezni. A birodalomért erőmet fogom megfeszíteni, a rendre fogok törekedni. Senki sem fogja az gondolni, hogy zűrzavar lenne a hatalmam alatt. Az Ég fog ügyelni hibáimra.” [ere udu aniya ci ebsi . geren beile ambasa suwe mimbe dorgi tulergi be elhe tobume dasaha . amba doro mutebuhe . wesihun colo be alime gaireo seme dahūn dahūn i wesimbuhe . bi dergi de abkai gūnin de acaburakū ojarahū . fejergi de nyalmai mujile de acaburakū ojarahū seme . tuttu marama ohaku bihe . te geli suweni geren i gūnin be efuleme marama baharakū ofi . gisun dahaha . bi wesihun colo be alime gaici . ubui nonggime geleme □□□ . gurun i jalinde jobome . doro be kiceme . dasarakū doro bio gūnin isinarakū endebure □□□ babe abka aisilame sambi (*Stratégia* 1789: XXI. kötet, 22/b)]. Az 1636-os eseményekről van kortárs mongol nyelvű feljegyzés is, amelyben az uralkodó választását hasonlóan írják le, annyi a lényeges eltérés, hogy itt Hung Tajdzsi említi, hogy már három éve kéri folyamatosan, hogy vegye fel az uralkodói címet (MDEE 2004: I. kötet, 9). Ez mutatja, hogy az 1636-os átalakítás kiváltó oka nem a pecsét megszerzése volt, ami csak 1635-ben került a mandzsu udvarba (*Stratégia* 1789: XX. kötet, 40).

adták a birodalomnak, és az uralkodói éranevét Wesihun Erdemungge⁶² első évére változtatták. * **Igazából bölcs, éles szemű és eszű volt, nagy érde-
mei voltak.** Taizu Hūwangdi megjelenése határozott és tekintélyt parancsoló volt, erejével és bátorságával kitűnt a kortársai közül.⁶³ A birodalom alattvalói kezdetben a *Bölcs beile* címmel tüntették ki. Abkai Fulingga első évében (1616) az összes beile és előkelő összegyűlt tanácskozni, majd tiszteleti címmel kívánták Taizu Hūwangdit kitüntetni, mivel jól uralkodott, és felépítette már a hatalmát. *Az összes nemzetet irányító fényességes császár* címet adták neki.⁶⁴ * **Igazságossággal, könyörületességgel, bőkezűséggel és békés fenségességgel uralkodott.** Taizung Hūwangdit Wesihun Erdemungge első évében [1636] az összes előkelő a *Könyörületes, legkiválóbb harmóniát te-*

⁶² 1636-tól viselte ezt a nevet Hung Tajdzsi, előkelő bölcsnek, tisztelt tudásának lehetne fordítani. Kínaiul chongde 崇德, mongolul degedü erdemtü.

⁶³ Nurhacsi első életrajza semmilyen konkrét adatot nem tartalmaz a kinézetére, se a jellemére. Az 1781-ben befejezett *A mandzsuk igaz története* azonban hosszan magasztalja őt: „Miótán Taizu bölcs bejle [= Nurhacsi] felnőtt, a teste magas lett, erős csontú. Az arca úgy ragyogott, mint a jádekö, a fülei olyanok voltak, mint egy buddhának, szeme pedig, mint a fönixé. Beszéde tiszta, világos és igaz volt. Amit egyszer hallott, azt nem felejtette el. Gyorsan fel tudta mérni a helyzetet. Sziklaszilárdan állt, természetével kitűnt a sokaságból. A nézése olyan volt, mint egy tigrisé. Mikor valami igazságos dologról hallott, akkor azt eltökélten támogatta, de mikor valami hamisság jutott a tudomására, akkor azt nyomban elutasította. Hadi tudományokban, nyilazásban – lóhátról is – ügyes és erős volt, kitűnt a kortársai közül. Agyafűrt észjárású volt, katonáit istenségként vezette. [taizu sure beile mutuha manggi . beye den amban . giranggi muwa . derei fiyan genggiyen gu i adali . fucihí šan . funghūwang ni yasa . [19] gisurere jilgan tomorhon bime yargiyan getuken emgeri donjiha be ongorakū dartai saha be takambi . tere ilire de ujen jingji . aribun giru geren ci temgetu muduri tuwara . tasha yabure adali horon mangga mujilen tondo . kengse lasha sain be saha de tukiyere be kenehujerakū . ehe be saha de bederebure be jibgešereakū . coohai erdemu . gabtara niyamniyara baturu hūsun jalan ci lakcahabi . arga bodogon šumin cooha baitalarangge enduri gese . tuttu ofi genggiyen han sehe (MYK 1781: 18–19)]. Hogy ez a leírás mennyire fedte a valóságot, az kérdéses, egyes kutatók szerint ez csak a folklór (Durrant 1979–1980), valószínűbb azonban, hogy Qianlong császár kívánta inkább a saját őseit minél szebb színben feltüntetni, és valószínűleg saját magát látta Nurhacsi jellemzése mögött. A leírásból az elképzelt, ideális uralkodót lehet megismerni. Azonban azt is mindenképpen meg kell jegyezni, hogy Nurhacsi tettei azt mutatják, hogy átlagon felüli képességekkel rendelkezett, egyszerre volt kiváló íjász, hadvezér és államszervező is.

⁶⁴ A *Stratégiában* valóban ez a cím szerepel (geren gurun be ujire genggiyen hūwangdi, *Stratégia* V. kötet, 4/b). Azonban a kortárs feljegyzésekben csupán a genggiyen han, azaz fényességes kán. Nurhacsinak több uralkodói címe is volt, az elsőt, a kundulen hant, még 1607 elején kapta a mongol Enggedertől (kínai neve: Engede'er 恩格德爾), majd később több uralkodói címmel is felruházták (Di Cosmo 2010: 268 skk.).

*remtő fenséges császár*⁶⁵ címmel tüntette ki. * **Harminchárom éven keresztül részt vett minden háborúban, nem gondolva az idő múlására.** Taizu Hūwangdi a fekete nöstényjuh évétől (1583)⁶⁶ a vörös sárkány évéig (1616), míg a császár címet meg nem kapta, összesen 33 éven át szerzett nagy érdemeket. Amban Lio Yong. * **Hősiesen vezette a gyalogosait és lovasait, így győzte le a nyolcszáz fős ellenséges sereget.** Taizu Hūwangdi gyalogos és lovaskatonákat vezetve megtámadta a jecen törzset.⁶⁷ Az ellenség több mint nyolcszáz katonája a Jaifiyan⁶⁸ megyén átfolyó Hunehe-folyó⁶⁹ déli partján lévő hegyen foglalta el az állásait. Taizu Hūwangdi hadrendbe állította katonáit, és előre nyomult. Az öccse, Murgaci,⁷⁰ a vele tartó Yambulu és Uringga is támadásba lendült, így megfutamodott az ellenség. Ekkor négyen futamítottak meg nyolcszázat. Az Ég segíti a bátrakat. * **Akik őszinte szándékkal behódoltak, azokon megkönyörült, és kegyekben⁷¹ részesítette őket.**⁷²

⁶⁵ Az 1636-os birodalomalapításhoz kapcsolódik ez az esemény, részletes leírása: *Stratégia* 1789: XXI. kötet, 27/b.

⁶⁶ 1583-ban gyilkolták le az apját és a nagyapját, innentől kezdve saját maga egyengeti az útját. 1616 után is maga vezeti a katonákat a hadjáratra, így nem világos, hogy miért teszi a mű 1616-ra az aktív hadvezetéstől való visszavonulását.

⁶⁷ Feltehetően az egyik dzsürsici törzs, a *jecenek* elleni 1587-es támadásról van szó (*Stratégia* II. kötet, 1).

⁶⁸ Kínaiul Jiefan 界藩.

⁶⁹ Kínaiul Hunhe 渾河.

⁷⁰ Kínaiul Mu'erhaqi 穆爾哈齊. Nurhacsinak összesen négy fiútestvére volt, ő volt a legidősebb, Murhaci a második, majd következik Šurhaci, Yarhaci és Bayara.

⁷¹ A mandzsu uralkodók és alattvalók viszonyában nagyon fontos szerepet kapott a kegy (mandzsuul *kesi*, mongolul *kesig*, kínaiul *en* 恩, *ze* 澤 vagy *chong* 寵). A kegy, amikor az uralkodó évjáradékot, területet, kiváltságot stb. ad az alattvalóinak (Atwood 2000: 88–89). Ugyanezt a fogalmat találjuk a mandzsu uralkodó és az Ég közötti viszony leírásakor. Az uralkodó a hatalmát, győzelmeit az Ég kegyéből kapja.

⁷² Nurhaci és Hung Tajdzsi nagy gondot fordított az alattvalóira, a behódoltak számára biztosította a megélhetés feltételeit, azaz házat, földet és termelőeszközöket biztosított nekik. 1619-ben a yehe törzs behódolása kapcsán erről így emlékezik meg a *Stratégia*: „A yehék uralma alatt álló városok lakói mind behódoltak. Se a tisztviselőknek, se a katonáknak, se a népnek nem esett bántódása. Nem választották szét az apát a fiától, a bátyot az öccsétől, a férjet a feleségtől, rokont a rokontól. A vagyonukat a legkisebb kár sem érte. Mindenkit átköltöztettek, adtak nekik házat, szántót, élelmet, szerszámokat, fegyvereket. Ezer lovat osztottak szét azok között, akiknek nem volt hátasuk” [yehe i harangga geren hoton i nyalma gemu dahaha manggi . hafan cooha irgen be umai acinggiyahakū . ama jui . ahūn deo . eigen sargan . niyaman hūncihin be faksalahakū . ulin jaka be heni necihēkū . gemu guribume gajifi . boo usin jetere jeku tetun ahūra i jergi jaka be yooni bufi . morin akū nyalma be tuwame minggan funcere morin buhe (*Stratégia* 1789: VI. kötet, 46b)]. Ezzel kapcsolatban nem szabad elfelejteni,

A mi birodalmunk a megalapításától fogva nem tett különbséget az önként behódoltak, illetve a fogolyként hozzánk kerülők között, tartozzanak bármelyik jušen⁷³ törzshöz vagy a mongolokhoz, esetleg a kínaiakhoz. Mindenki, aki őszinte szándékkal behódolt, kegyben részesült. Az érdemeseket megbecsülte, így azok, akik még nem jöttek el hozzá jósága miatt, mind igyekeztek, hogy minél hamarabb behódoljanak neki. Ha behódolt valaki, akkor annak szellemét és testét is jól tartotta. * **Akik rátámadtak, azoknak megbocsájtott, nagy bölcsességről téve ezzel tanúbizonyságot.** Taizu Hūwangdi bölcsessége és esze mindenki másét felülmúlta. Egy éjjel az ajtón kívülről emberi neszezést hallott. Titokban kiment, és a betolakodót a kardja fonákjával leütötte. A szolgálja, Loohan⁷⁴ azt tanácsolta, hogy öljék meg, azonban Taizu Hūwangdi így mentegette: – Biztosan csak azért jött, hogy lopjon a marháimból! Majd szabadon engedte.⁷⁵ Egy másik alkalommal este, amikor lefekvéshez készülődtek, valami nyugtalanság fogta el Taizu Hūwangdit, páncélt öltött, és kiment az udvarra. Meglátott egy idegent, rálőtt, eltalálta mindkét lábát. Megbüntette, majd szabadon eresztette. A kísérete kérdezte, hogy miért engedte el, erre így válaszolt: – Ha megöltem volna, abból biztos ellenségeskedés támad. Az uralkodónak figyelnie kell az emberekre, ehhez pedig nagy bölcsesség kell.⁷⁶ * **Az előkelőinek elsősorban azt tanította, hogy a jóra kell törekedni, és a rosszat el kell kerülni.** Taizu Hūwangdi az előkelőknek mindig ezt a régi közmondást szokta mondogatni: – Ha rosszat gondolunk valakiről, abban egy pillanat alatt bizonyossá válunk, de ha jót keresünk másban, akkor azt sosem találjuk meg. Amban Zoo Wen Zhi. * **Az ula⁷⁷ beile öccsét e szavakkal engedte szabadon: – Nem szívesen ölök,**

hogy a *Stratégia* meglehetősen kései forrás, és célja nem pusztán a tények közlése, hanem a múlt idealizált bemutatása, ennek ellenére feltételezhető, hogy a megélhetési bevándorlók is megtalálták számításaikat, alkalmat és lehetőséget a munkára.

⁷³ Megszokott magyar átírásban dzsürcsi, kínaiul *nüzhén* 女真.

⁷⁴ Kínaiul Luohan 洛翰.

⁷⁵ Az eset 1584-ben történt. A *Stratégiából* hiányzik, de más forrás említi (Wada 1957: 44).

⁷⁶ Az előbbi eset után történt nem sokkal (Wada 1957: 45). Nurhacsi 1583-ban magára maradt, miután elvesztette az apját és nagyapját, akiknek voltak riválisaik, ők próbálták kiradírozni Nurhacsit az akkori politikai életből.

⁷⁷ Az ulák (kínaiul *wula* 烏拉) eredetéről *A mandzsuk igaz történetében* találunk pár sort: „Az ula törzs régi neve Hülun [kínaiul *hulun* 呼倫], uralkodócsaládja a Nara. Később az Ula-folyó partján éltek, ezért a nevük Ula lett. Az ulák ősapja Nacibulu. Nacibulutól született

az életet szeretem. Az ulák bejléjének, Mantainak⁷⁸ az öccsét, Bujantait,⁷⁹ mikor élve elfogták, Taizu Hūwangdi így parancsolt: – Mondják, hogy jobb, ha a hírnév a megkegyelmezésből, és nem a kivégzésből fakad. Jobb, ha a hírnév az adásból, és nem az elvevésből fakad. Majd elvágta a köteleit, és megkegyelmezett neki.⁸⁰ * **Előrenyomulás, támadás szüneteiben nem fecsérelte az időt páncélja kioldásával.** Mikor a jecen törzset rohanták le, akkor Taizu Hūwangdi az ellenfél főserégének megtámadásakor nagyon szenvedett a hőségtől, így levette sisakját. Mivel sok időt vett volna igénybe a páncélrögzítők kioldása, ezért inkább letépve szedte le magáról azt. Egy kis pihenő után a sisakját felöltve támadásba lendült, és hatalmas győzelmet aratott. * **Eltitkolta, mikor találatot kapott fedetlen jobb oldalába.** A zöld majom évében [1584] Taizu Hūwangdi az Onggolo⁸¹ várost ostromolta. Felmászott a tetőkre, onnan nyilatza a városban lévő ellenséget. Ekkor Loko⁸² rálőtt, és eltalálta Taizu Hūwangdi vállát, akinek a vére is kiserkent. Egyik kezével a sebet szorította, a másikkal pedig egy bőrszíjba kapaszkodva

Šanggiyan Dorhoci. Šanggiyan Dorhocitól született Giyamkan Šojuku. Giyamkan Šojukutól született Suitun. Suituntól született Dulgi. Dulgitól született Kesine Dudu és Gudei Juwan. Kesine Dudutól született Cecemu. Cecemutól született Wan. Gudei Juwantól született Tairan. Tairantól született Buyan. Buyan az összes ulát a hatalma alá hajtotta, majd az Ula-folyó partján a Hongni nevű helyen erődöt emelt, ezután őt mindenkitől megkülönböztetve beilének nevezték. Buyantól született Bagan és Bokdo. Buyan beile halála után a fia, Bagan lett az utóda. Bagan beile halála után a fia, Mantai lett az utóda.’ [ulai aiman i da gebu hūlun . hala nara . amala ulai birai dalin de gurun tehe seme gurun i gebu be ula sehe . ulai gurun i da mafa nacibulu . nacibulu de banjihangge šanggiyan dorhoci . šanggiyan dorhoci de banjihangge giyamkan šojuku . giyamkan šojuku de banjihangge suitun . suitun de banjihangge dulgi . dulgi de banjihangge kesine dudū . gudei juyan . kesine dudū de banjihangge cecemu . cecemu de banjihangge wan . gudei juwan de banjihangge tairan . tairan de banjihangge buyan . buyan ulai aiman be gemu dahabufi . ulai birai dalin i hongni gebungge bade hoton arafi tefi enculeme beile sehe . buyan de banjihangge bugan . bokdu . buyan beile akū oho manggi jui bugan sirhan . bugan beile akū oho manggi jui mantai siraha .. (MYK 1781: 21)]. Mantai öccse volt Bujantai, akit elfog Nurhacsi. 1613-ban hódoltak be az ulák a mandzsuknak (*Stratégia* IV. kötet, 12b).

⁷⁸ Kínaiul Mantai 滿泰.

⁷⁹ Kínaiul Buzhantai 布占泰.

⁸⁰ Az esemény szerepel a *Stratégia*ban is (*Stratégia* II. kötet 23/b), a gure-hegyi csata után történt ez. 1593-ban egy kilenc törzsből álló koalíció (dzsürcsi törzsek mellett a horcsin-mongolok is ott voltak) támadt Nurhacsira, aki a jelentős túlerő ellen tudott fényes győzelmet aratni, több mint négyezren maradtak a csatamezőn (Qurca 2001: 223–224).

⁸¹ Kínaiul Weng’elu 翁鄂洛.

⁸² Kínaiul Luoke 洛科.

mászott le, és segítségért parancsolt. Taizu Hūwangdinak nyomban támaszt nyújtottak, így sebesüléséből semmit sem vett észre az ellenség. * **Mikor három pajzs védelmében támadtak, akkor csupán tíz lépésről nyilazta az ellenséget.** A zöld majom évében [1584], a nyár utolsó hónapjában Mar-dun⁸³ sáncát ostromolták, amely egy hegy tetején helyezkedett el. Három előkelő egymás után támadott egy pajzs oltalmában, de ez nem nyújtott ele-gendő védelmet a védők kőhajító gépeinek ösztüze ellen. Taizu Hūwangdi az erőd falától tíz lépésre álló fatörzs mögött talált rejteket, innen nyilazott. Kihasználta a pillanatot, amikor az erőd vezetője megmosta az arcát, ekkor keresztüllőtte a fejét, a fülén bukott ki a vessző. Még négy másik embert terített le, lezárva a víz felé vezető utat, nagy pusztítást vitt végbe evvel. * **Egymás után öt nyílvesszőt lőtt ki, melyek egy tenyérnyi területen belül találtak célba.** Donggo⁸⁴ megye harcosa, Niowenggiyen ügyes íjász volt. Taizu Hūwangdi egy száz lépésre lévő fűzfát mutatott neki, majd megparanc-solta neki, hogy oda lőjön. Niowenggiyen ötször lőtt, alul-felül három vesz-sző talált célba. Taizu Hūwangdi is öt nyílvesszőt lőtt ki, mindegyik eltalálta a fát. Öt ujjnyi átmérőjű körben értek célba. Ez az öt nyílvessző egy jelet vésett ki a fából.⁸⁵ * **Roszzakarói létrával hágtak a falakra, de végül elme-nekültek.** Félve Taizu Hūwangdi hatalmától, Giorca és más városok vezetői megállapodtak, hogy megtámadják őt. Egy éjjelen odamentek az erődjéhez. Megérezte Taizu Hūwangdi, hogy készülődnek a fal megmászására, így ru-hát öltött magára, újat, tegezét magára öltve várta őket. Ahogy létrát állítot-tak a falhoz, és nekiindultak, észrevették az odaérkező Taizu Hūwangdit, s ahogy meglátták őt, nyomban elmenekültek.⁸⁶ * **Bár szétvágta ostorát erős ellenfele pengéje, mégis legyőzte és megfutamította.** A zöld tyúk évben [1585] a jai-fianok elleni csatában egy Nasin nevű vitéz belevetette magát a csata sűrűjébe. Taizu Hūwangdi megsarkantyúzta a lovát, és egyedül támadt rá. Nasin előbb sújtott le, kettészelte az ostort, amely ellenfele kezében volt.

⁸³ Kínaiul Ma'erdun 瑪爾圖.

⁸⁴ Kínaiul Dong'e 棟鄂.

⁸⁵ 1588-ban történt az esemény (*Stratégia* II. kötet 4).

⁸⁶ Az esemény 1584-ben történt. A rosszakarói valójában a rokonai voltak, akik megesküdtek a családi (nemzetségi) oltárnál, hogy vérét veszik Nurhacsinak (Wada 1957: 42).

Majd Taizu Hūwangdi Nasin vállát széthasítva oltotta ki életét. Az ellenség erre nyomban visszavonult. * **Nem könnyű hozzá hasonlóan kiválónak lenni.**⁸⁷ Amban Peng Yuwan Sui.

* A császár írása: **Ahogy ezeket felidéztem, váratlanul és nagyon erősen felindult a lelkem.** Taizu császár a hatalom alapjainak lerakása idejében mindig személyesen vett részt a csatákban, háborúkban. Mikor az *Igaz történetet* figyelmesen olvastam, akkor megindult a lelkem, örökre a hatása alá kerültem. Nem elég az igyekezet a tökéletesség felé, hanem az ősök szenvedéseit és nehézségeit örökre, tízezer nemezedékkel később születő unokámnak is példaként kell továbbadni. Ennek a gondolatnak világosan látszódnia kell ennek a műnek az előszavában is. * **A fellázadt hada**⁸⁸ **törzs**

⁸⁷ Nurhacsi tulajdonságait a fenti sorok mutatták be, a kiváló jelleme mellett bátor és mindenkinél jobb fjasz volt. Az értékelésnél ne felejtjük, hogy ezeket a sorokat a 18. században, Qianlong uralkodása alatt írták. Az akkor ideál szerint műveltséggel és kiváló fizikai tulajdonságokkal is rendelkezni kellett. Az előkelő ifjakat is pont így nevelték (Rawski 1998: 118, Elliott 2001: 295 skk.). A *Stratégia* megírásának egyik célja pedig a példaállítás volt. Nurhacsi és Hung Tajdzsi voltak az ideálok, akiket követni kellett.

⁸⁸ A hadákról (kínaiul *hada* 哈達) *A mandzsuk igaz történetében* találunk egy rövid leírást: „A hada uralkodó nemzetségét Narának hívják. A régi nevük hūlun. Később a Hada nevű helyen éltek, ezért hadának kezdték hívni őket. Az ula bejlék ősének, Nacinbulunak hetedik nemzedéki leszármazottja volt Kesine Dudu, aki Wannak volt a nagyapja. Miután Kesine Dudu megölte egy rokona, név szerint Badai Darhan, Wan elmenekült, és a sibe területekhez közel fekvő Suiha nevű városban telepedett le. Wan nagybátyja, Wangju Wailan is elmenekült, és a hadák uralkodója lett. Később a hadáknál zavargás tört ki, és Wangju Wailant megölték. Wangju Wailan fia, Boljon Šejin megölte apja gyilkosát és (másodunoka)bátyát, aki a Suiha városba ment, ő lett az uralkodó. Wan meghódította a közeli területeket, a távoliakat pedig hódoltatta, erős uralkodóvá vált, egyeduralkodó kán lett. A birodalmát hadának hívták.” [hadai gurun i wan han i hala nara . gurun i da gebu hūlun . amala hada gebunge ba de gurun tehe seme gurun i gebu be hada sehe . ulai gurun i beisei da mafa nacibului nadai jalan i omolo . wan i mafa kesine dudu be ini uksun i badai darhan [22] wara jakade . wan burulame tucifi . sibe i aiman i hanci suiha gebunge hoton de tehe . wan i eshen wangju wailan geli burulame genefi . hadai aiman de ejen oho . amala hadai aiman facuhūrafi wangju wailan be waha manggi . wangju wailan i jui bolkon šejin amai bata be wafi ahūn wan be suiha hoton de genefi uthai aiman de ejen obuha . wan hanciki be dailame goroki be dahabume etenggi oho manggi . wan enculeme han ofi . gurun i gebu be hada sehe . (MYK 1781: 21–22)].

erődjét lerombolta. A hada, yehe,⁸⁹ ula és hoifa⁹⁰ törzsek összegyűltek a hatá-

⁸⁹ A yehékről *A mandzsuk igaz története* ad pár információt: „A yehék őse egy mongol volt, aki a tümed nemzetséghez tartozott. A hülunokhoz tartozó nara nemzetség területét felprédálta, és ott uralkodni kezdett, majd a nara nemzetség tagja lett. Később a Yehe-folyó partján terült el a befolyási övezete, ezért Yehének nevezték el azt. Tőle, az ős Singgen Darhantól született Sirge Minggatu, Sirge Minggatutól született Cirgani, Cirganitól született Cukungga, Cukunggától született Taizu, Taizutól született Cinggiyanu és Yangginu. Cinggiyanu és Yangginu az egész yehe törzset hatalmuk alá hajtották. Miután a két testvér egy-egy erődbe tette a székhelyét, a hadák uralma alatt élők nagy számban jöttek és hódoltak be nekik. Ettől kezdve Cinggiyanu és Yangginu külön-külön bejle lett. A hadáktól a Ming Birodalom Wan Li császárnak a Taiz Taibu címet viselő Li Zeng Liyang nevű előkelője elfogadta a vörösés róka- és fekete cobolyprémeket, aranyat, ezüstöt, ezért a Yehe gurun két bejléjének, Cinggiyanunak és Yangginunak álnokul azt üzenete, hogy jöjjenek K'ai Yuwanba, ott ajándékokkal fog nekik kedveskedni. Így Wan Li császár tizenkettedik, zöld majom évében [1584] Cinggiyanut és Yangginut az őket kísérő háromszáz katonával együtt a Guwan Ye kolostorba bezárták, és mindnyájukat lemészárolták. Miután megölték őket, Cinggiyanu fia, Bujai és Yangginu fia, Narimbulu lettek a bejlék. Miután Li Zeng Liyang megölte a két bejlét, sereget ragadott, és betört a yehék területre. Duka és Niyaha falvakat megtámadta és elfoglalta. A támadásban nagy veszteségek érték a katonáit, ezért visszafordult. Wan Li tizennyolcadik évében, fehér patkány évben [1588] Li Zeng Liyang újra sereget vezetett a yehék uralma alatt álló területre. Miközben Narimbulu bejle székhelyét körülzártá és ostromolta, nagy veszteségeket szenvedett, így nem tudta folytatni a támadást, végül visszavonult.” [yehei aiman i da mafa monggo gurun i niyalma . hala tümed . jang gebungge bade tehe hülun i nara halai aiman be efulefi . terei babe salifi nara hala oho . amala yehe gebungge birai dalin de gurun tehe seme gurun i gebu be yehe sehe . da mafa singgen darhan de banjihangge sirge minggatu . sirge minggatu de banjihangge cirgani . cirgani de banjihangge cukungge . cukungge de banjihangge taizu . taizu de banjihangge cinggiyenu . yengginu . cinggiyenu . yengginu yehei aiman be gemu dahabufi . ahün deu emte hoton de tehe manggi . hadai gurun i niyalma ambula dahame jihe . tereci cinggiyenu . yangginu [24] enculeme beile oho . daiming gurun i wan lii han i taiz taibu hergen i lii zeng liyang gebungge amban . hadai niyalmai šusihiyeme benehe boro dobihi . sahaliyan seke . aisin menggun be alime gaifi . yehei gurun i cinggiyanu . yangginu juwe beile be k'ai juwan hecen de jio . ejehe ulin bure seme jalidame gamafi . wan li han i juwan juwe ci niwanggiyan bonio aniya . cinggiyanu . yangginu . juwe beile dahame genehe ilan tanggū cooha be guwan yei miyoo i dolo horifi gemu waha . tere juwe beile wabuha manggi . cinggiyanu beilei jui bujai . yangginu beilei jui narimbulu gurun be ejelefi beile oho . tereci daiming gurun i wen lii han i lii ceng liyang . yehei gurun i juwe beile be wafi uthai cooha gaifi yehei gurun be dailame genefi duka . niyaha gebungge juwe gašan be afame gaiha . tere afara de coohai niyalma ambula koro bahara jakade . uthai cooha bederehe . wan lii juwan ningguci suwayan singgeri aniya . lii ceng [25] liyang geli cooha gaifi yehei gurun be dailame genefi . narimbulu beilei tehe dergi hecen be kafi afame coohai niyalma ambula koro bahafi afame muterakū cooha bederehe (MYK 1781: 24–25)].

⁹⁰ A hoifákról (kínaiul *huifa* 輝發) is találunk pár sort *A mandzsuk igaz történetében*: „A hoifák uralkodó nemzetsége az Ikderi [kínaiul Yikedeli 伊克得哩]. A két ős neve Anggüli és Singgüli, ők a Fekete Ula-folyó partján éltek, és a nimaca törzshöz tartoztak. Egyszer fogták az ősök szellemeinek bálványszobrát, és elköltöztek, majd a Jaru nevű helyen telepedtek le. A nara nemzetség hülun ágához tartozó Gayangga és Tumetu családjához csatlakoztak, hét marhát áldoztak az égnek, így Anggüli és Singgüli is a nara nemzetség tagja lett. Singgülitől

rainkon. A fekete nősténykígyó évében [1593] a hadák beiléje, Menggebulu⁹¹ a három másik törzs seregét egyesítve megtámadott bennünket.⁹² Taizu Hūwangdi gyorsan hadrendbe állt, és nagy győzelmet aratott. Menggebulu veresége után esküt tett legyőzőjének, de később a yehékkal háborúba keveredett, segédcsapatokat kért. Ekkor Taizu Hūwangdi Fiongdunnak⁹³ és Gagainak sereget adott, és Menggebulu felségterületére küldte őket. Később Menggebulu újra hitt a yehék álnok szavainak, elpártolt, ezért Taizu Hūwangdi

született Liocen és Beicen. Beicentől született Nalingga és Naihūwan. Nalinggától született Laha Dudu. Laha Dudutól született Gahacan Dudu. Gahacan Dudutól született Cinegen Darhan. Cinegen Darhantól született Wangginu. Wangginu a hoifák területét behódoltatta, majd a Hoifa-folyó partján lévő Hürki nevű sziklaormon egy erődöt épített, és ott letelepedett. A törzs neve hoifa lett. Abban az időben a csahar-mongol Jasaktu Tumen kán sereggel megtámadta Wangginu beile székhelyét, a hoifa erődöt, de nem tudta elfoglalni, így visszavonult. Miután Wangginu beile meghalt, az unokája, Baidari mind a hét nagybátyját megölte, és egvedural-kodóként bejle lett.” [hoifa i gurun i da hala ikderi . sahaliyan ulai sahaliyan ula helong giyang inu . terei da šanggiyan alin ci tucikebi . dalin de tehe nimaca aiman i niyalma da mafa anggūli . singgūli sahaliyan ula ci gurime soki weceku be gajime jifi jaru gebungge bade tefi . jang gebungge bade tehe hūlun i gayangga . tumetu gebungge niyalmai nara hala de dosime abka de nadan ihan meteme nara oho .. singgūli de banjihangge liocen . beicen . beicen de banjihangge nalingga . naihūwan . nalingga de banjihangge laha dudū . laha dudū de banjihangge gahacan dudū . gahacan dudū de banjihangge cinegen darhan . cinegen darhan de banjihangge wangginu . wangginu hoifai aiman be dahabufi hoifai birai dalin i hürki gebungge hada de hoton arafi tefi . gurun i gebu be hoifa sehe . tere fonde monggo gurun i cahar i [26] jasaktu tumen han ini beye cooha jifi wangginu beilei tehe hoifai hoton be kafi afafi bahakū cooha bederehe . wangginu beile akū oho manggi . omolo baidari ini nadan eshen be gemu wafi hoifai gurun be emhun ejelefi beile oho (MYK 1781: 25–26)]. Az idézetben szereplő Tümen Jasaktu kán huszonöt évnyi uralkodás után, 1592-ben hunyt el, a mongol történeti művekben csak pár sor erejéig kapott helyett. Az *Erdeni-yin tobciban* ez a sor szerepel mandzsúriai hatalmáról: „dzsürcsi, evenki(?) és dahúr nyelvűektől adót szedett” [jürcid . neligüd . dagiγur γurban keleten-ece tatalγ-a abun. (Erdeni-yin tobciban 1990: 134), ennek mandzsu fordításában: jurcit eligut dakigor ilan aiman ci šulehen gaimo (Monggo han... 1933: 84)]. A két forrásból kiderül, hogy a hoifák területe eredetileg a mongoloknak adózott, majd Wangginu vezetésével függetlenné vált, ami egy sikertelen katonai megtorló akciót eredményezett, ami feltételezhetően a Tümen Jasaktu kán hatalomra jutását követő években, azaz kb. 1570-ben történhetett. Végül 1607-ben Nurhacsi legyőzte Baidarit, és megszűnt a hoifák hatalma (*Stratégia* 1789, III. kötet, 16b).

⁹¹ Kínaiul Menggebulu 蒙格布祿.

⁹² Az agresszió előzménye, hogy a yehék még 1591-ben két megyét (Elmin és Jakümu) kértek Nurhacsitól, hogy mondjon le róluk az ő részükre. Nurhacsi nem adta át a kívánt területeket, így 1593-ban fegyveres konfliktus tört ki. Először csak a négy törzs (hada, yehe, ula és hoifa) egyesített seregét győzték le a mandzsuk (*Stratégia* II. kötet, 8. skk), majd még ugyanebben az évben a gure-hegyi csatában a kilenc törzsből álló koalíción is felülkerekedtek.

⁹³ Kínaiul Feiyingdong 費英東.

sereget vezetve megtámadta őt. Bevette az erődjét, és élve fogta el Menggebulut, majd visszavonult.⁹⁴ * **Az ellenálló Narimbulu törzsében vérfürdőt rendezett.** A yehék bejléje, Narimbulu, bízva az erejében, a mi Elmin⁹⁵ és Jakumu megyéinket akarta megszerezni, de Taizu Hūwangdi haragra lobbanva ellenállt. Ekkor a yehék négy törzs seregét egyesítették, és megtámadtak bennünket. A mi seregeink felvették a harcot, és győzelmet arattak. Narimbulu elmenekült, majd megbánva vétkeiket esküt tett. Nem sokkal

⁹⁴ 1599-ben történtek ezek az események. Menggebulu a legjelentősebb dzsürsui uralkodónak, Wan kánnak volt a legfiatalabb gyermeke (*Stratégia* 1789: III. kötet, 33b). Wan kán a hadák vezére volt, és a 16. század második felében több dzsürsui törzset egyesítve létrehozta a Hūlun konföderációt, ami az alapító halálával (1582) gyakorlatilag összeomlott. Uralmát a mandzsu források igen rossz színben tüntetik fel: „Wan meghódította a közeli területeket, a távoliakat pedig hódoltatta, erős kán volt, egyeduralkodóként irányított. A birodalma neve hada lett. Abban az időben Wan kánnak yehék, ulák, hoifák és a mandzsu hunehé megyéje is behódolt. Minden vétket Wan kán elé vittek bíraskodásra. Aki aranyat, ezüstöt, különféle tárgyakat, szöveteket vitt, annak mindig igazat adott, még akkor is, ha vétkes volt. Aki se aranyat, se ezüstöt, se semmiféle ajándékot, se szöveget sem vitt, azt bűnösnek nyilvánította, még abban az esetben is, ha ártatlan volt. Az összes előkelője utánozta őt, mikor az uralkodó vidékről vidékre küldte őket, akkor mindenféle kihágást követtek el, fennhéjázóan viselkedtek. Disznókat és tyúkokat nyilaztak le, ha megláttak valami szép tárgyat vagy egy kecses sólymot, illetve kutyát, akkor nyomomban elvették. Az ajándékot adókról jót, az ajándékot nem adókról pedig rosszat jelentettek Wan kánnak, aki ellenőrzés nélkül elfogadta ezeket a beszámolókat. Wan kán sanyargatta az uralma alatt állókat, az általa létrehozott birodalmat ő kezdte tönkretenni. Az alattvalók fellázadtak, és a yehékhez pártoltak. A korábban csatlakozott területek mind elhagyták Want. Miután meghalt, a fia, Hūrgan követte, de nem sokáig uralkodott, a nyolcadik hónapban meghalt. Miután Hūrgan beile meghalt, az öccse, Kanggūru követte. Kanggūru beile halála után az öccse, Menggebulu követte” [wan hanciki be dailame goroki be dahabume etenggi oho manggi . wan enculeme han ofi . gurun i gebu be hada sehe . tere fonde wan han de yehe . ula . hoifa . manju gurun i hunehé golei aiman dahafi . yaya weile be wan han de habšaname aisin menggun . ulin jodon benehe niyalmai weile yargiyan i waka bicibe urunakū uru obume . aisin menggun . ulin jodon benehekū niyalmai weile udu uru bicibe urunakū waka obume beideme . ulin de doosi . ehe oshon ofi . ambasa gemu alhūdame golo golo de takūraha bade dabašame gohodome ulgiyan coco be gabtame wame . sain ulin . sain giahūn indahūn be saha de uthai gaimé ulin buhe niyalma be sain . buhekū niyalma be ehe seme alaha de wan han . da [23] dube be dacilarakū gisun be gaimé . gurun be jobobume ofi ini baha doró ini beye de efujeme deribufi irgen ambula ubašafi yehei gurun de dosika . neneme dahaha gurun gemu gūwaliyaka . wan han akū oho manggi . jui hūrgan sirafi goidahakū jakūci biya de akū oho . hūrgan beile akū oho manggi . deu kanggūru siraha . kanggūru beile akū oho manggi . deu menggebulu siraha (MYK 1781: 22–23)]. Wan kán uralma és az általa létrehozott konföderáció azért is figyelmet érdemel, mert ez lehetett az a modell, amelyet Nurhacsi is követett az államépítés terén. Nurhacsi akkor kapott káni címet (az 1616-os eseményre gondolva), amikor már sok dzsürsui törzset egyesített (1610 és 1615 között egy hullámban sokakat sikerült behódoltatnia). A bíraskodás volt az egyik jele a hatalomnak.

⁹⁵ Kínaiul Elemin 額勒敏.

később köpönyeget forgatva a Ming Birodalommal lépett szövetségre. Taizu Hūwangdi sereget vezetve hadjáratra indult ellene, és a Narimbuluhoz hűséges városokat és járásokat mind elfoglalta. A Ming Birodalom sereget küldött, amin Taizu Hūwangdi szintén győzelmet aratott. Majd tovább vonulva újabb településeket foglalt el, végül a yehék hatalma semmivé foszlott.⁹⁶

*** Az ula bejlét megtámadta és legyőzte, elfoglalta az összes területét.** Az ula, a toktan és a yehe törzs szövetséget kötött. Taizu Hūwangdi a háborúban az ula beile öccsét, Bujantait élve elfogta, aki vétkeket megbánva békességet kívánt, így őt szabadon engedte. Azonban az ulák hamarosan megszezték a fogadalmukat, emiatt a fekete nősténymarha év [1613] első hónapjában Taizu Hūwangdi újra személyesen vezetett ellenük hadjáratot, ekkor az összes beile és előkelő bosszúra szomjazva vonult hadba. Taizu Hūwangdi hamarjában haditervet készített, elsöprő hévvel támadott, pusztító erővel törte be a városkaput és foglalta el a várost. Bujantai beile alig tudott elmenekülni. A mi seregeink az ulák összes területét, városait mind behódoltatták, majd visszavonultak. *** Csillag jelezte előre a hoifák meghódítását és a határ kiterjesztését.** A hoifa beile Baidari⁹⁷ nemzetiségéből sokan fellázadtak, és a yehéknél kerestek védelmet. Ettől Baidari megijedt, és túszt küldött a mandzsu udvarba, de közben csapatokat is elkezdett gyűjteni. Azonban mikor kidertült kétkulacsos politikája, Taizu Hūwangdi nyomban megindult seregeivel, és elfoglalta a városát. Baidarit megölte, és az összes alattvalóját behódoltatta. Korábban, a vörös nősténybirká évében [1607] napnyugat irányában egy üstökös tűnt fel. Nem sokkal később napkelet irányába indult el, majd a hoifa megye felett megállapodott, nyolc napig ragyogott ott, majd elhalványult. A hoifák hatalmának összeomlásakor értették meg, hogy mit jelentett ez az üstökös.⁹⁸ *** A négy törzs⁹⁹ legyőzése után, * Sorban behódolt mindenki, és káni címmel tüntették ki Taizu Hūwangdit.¹⁰⁰ * A jecen**

⁹⁶ 1619-ben hódoltak be végleg a yehék (*Stratégia* 1789: VI. kötet, 49a).

⁹⁷ Kínaiul Baiyindali 拜音達哩.

⁹⁸ 1607-ben omlott össze a hoifák uralma, a vezetőiket, Baidarit és fiát megölték (*Stratégia* 1789: II. kötet, 15).

⁹⁹ A négy törzs alatt valószínűleg az előbb felsorolt hada, yehe, ula és hoifa törzseket érti, de az utolsó yehe csak 1619-ben hódolt be. Azonban több olyan törzs is van, amelyről tudható, hogy behódolt, de nincs itt megemlítve.

¹⁰⁰ Taizu Hūwangdi 1616-ban kapta a Genggiyen kán címet.

és donggo törzseket is megtámadta, és elpusztította. A jecen és a donggo törzs régtől fogva a mi mandzsu birodalmunk vazallusai voltak.¹⁰¹ Később hatalmi harc tört ki náluk, emiatt Taizu Hūwangdi személyesen támadta meg és foglalta el a jecenek erődjét, majd a vezetőjüket, Artait elfogta és megölte.¹⁰² A donggo törzs vezetőjének a fiát, Elgit¹⁰³ egy haramia megölte. Majd mikor bizonyossá vált, hogy a ningguták¹⁰⁴ vezetői hazudtak neki, nyomban sereget ragadott, és két tartományt megtámadott, melyek a ninggutáktól keletre feküdtek, majd ötszáz katonával a ningguták erődjét megostromolta és bevette.¹⁰⁵ Amban Fucangga. * **Majd fékezhetetlen erővel rohanta le és pusztította el a weji¹⁰⁶ és wanggiya¹⁰⁷ törzseket.** A keleti tengernél lévő weji törzs korábban az ulák vazallusa volt. Mikor Taizu Hūwangdi megparancsolta nekik, hogy hódoljanak be, nem tették, így Eidunak¹⁰⁸ sereget adott, aki megtámadta és elfoglalta a területeiket. Több mint tízezer embert zsákmányolt.¹⁰⁹ A sárga patkány évében [1588] Taizu Hūwangdi személyesen vezetett hadjáratot a wanggiya törzs ellen. Éjjel, miután Dongsingga¹¹⁰ megyébe értek, az Égen egy méhkashoz hasonló hatalmas csillag szágul-

¹⁰¹ A donggo törzs 1588-ban hódolt be Nurhacsinak. A törzsfő, Kece Bayan unokája, Hohori feleségül kapta Nurhacsi idősebb lányát (*Stratégia* 1789: II. kötet, 4/b). Hohori (1561–1624) később nagyon magas pozícióba került a mandzsu udvarban (*Eminent...* 1967: 291).

¹⁰² Az eset 1587 nyárutóján történt (*Stratégia* 1789: II. kötet, 1/b).

¹⁰³ Kínaiul Eleji 額勒吉. Nem szerepel a *Stratégia* fő részében, valószínűleg Hohori apja volt (lásd két lábjegyzettel feljebb).

¹⁰⁴ Kínaiul ningguta 寧固達.

¹⁰⁵ A ninggutákat 1610 végén hódították meg a mandzsuk (*Stratégia* 1789: III. kötet, 28).

¹⁰⁶ Kínaiul woji 窩集.

¹⁰⁷ A wanggiya (kínaiul *wanyan* 完顏) törzs a Jin-dinasztia 金 (1115–1234) uralkodócsaládja volt (Ch'en 1993: 41), azonban a források alapján úgy tűnik, hogy ennek semmiféle jelentősége sem volt a 17. században. A wanggiyák betagozódtak a mandzsu nyolc zászlós rendszerbe, az őket bemutató leírásban jelezve sincs uralkodócsaládi eredetük (*Jakūn gūsai...* 1744: 28. kötet).

¹⁰⁸ Eidu (1562–1621, kínai neve Eyidu 額亦都) korán árvaságra jutott, de tizenkét évesen már bosszút tudott állni szülei gyilkosain. Fiatalon került kapcsolatba Nurhacsival, aki mély benyomást tett rá, így csatlakozott hozzá. Ahogy nőtt Nurhacsi hatalma, úgy került egyre magasabb beosztásba. Idővel megkapta a baturu (bátor) címet is (ez egy elterjedt cím volt a steppevezetben [SHM 2006: 292], valószínűleg a mongolok hatására alakult ki a mandzsuknál). Kiváló hadvezér volt, fiai generációkon át szolgálták a mandzsukat (*Eminent...* 1967: 221).

¹⁰⁹ A weji törzsből még 1599-ben százan behódoltak (*Stratégia* 1789: III. kötet, 1/b), majd 1610-ben az engedetlenségük miatt küldött oda egy ezerfős haderőt Nurhacsi, melyet Eidu vezetett. Siker és tízezer fogoly koronázta az akciót (*Stratégia* 1789: III. kötet, 27–28).

¹¹⁰ Kínaiul Dongxing'a 東星阿.

dott el. Minden ló megijedt, reszketni kezdtek, de Taizu Hūwangdi így szólt: – Ez a jel mutatja, hogy le fogjuk győzni az ellenséget! Majd továbbhaladtak, a wanggiya törzs városát elfoglalták, a vezetőjét megölték, és visszatértek.¹¹¹

* **A Yalu és más folyók mentén élő alattvalók is elkezdtek adózni.** Abban az időben a határon fekvő összes törzset mind megbékéltette. A határnál lévő területekről származó gyöngy, prém, ginzeng és más csodálatos dolgok nagy örömet okoztak a birtokosaiknak.¹¹² A Ming Birodalom követet küldött hozzájuk a jó kapcsolatért és a kereskedelem fellendítéséért, aminek nyomán ezek a területek szép lassan meggazdagodtak. Taizu Hūwangdi sereget állított fel, hogy a Hosszú Fehér-hegynél lévő Yalu-folyó menti területeket alávesse és békében tartsa. A sereg mindenkit behódoltatott.¹¹³ * **Mikor a sahaliyan törzset támadta meg, akkor egy folyó jegén kelt át.** Abkai Fulingga első évének [1616] a hetedik hónapjában Taizu Hūwangdi Anfiyanguū¹¹⁴ küldte a keleti tengenél lévő sahaliyan törzs megtámadására. A támadók a Sahaliyan-folyó¹¹⁵ déli oldalán vertek tábort. A folyó minden évben a kilencedik hónapban fagyott be. Azonban azon a napon a tábortól két mérföldre jéggé vált a folyó vize, amin a sereg átkelt. Ott tizenegy falut foglaltak el, s mikor visszatértek, látták, hogy a jéghíd már elolvadt, azonban onnan nyugatra találtak egy befagyott részt, amin át tudtak kelni.¹¹⁶ * **Majd a korcin**¹¹⁷

¹¹¹ Az esemény a *Stratégiában* szinte szó szerint így van leírva (II. kötet, 4), csak annyit tesz hozzá, hogy a wanggiyak vezetőjét Daidu mergennek hívták. (A mergen egy cím, bölcslet és/vagy kiváló íjászt jelent [SHM 2006: 236], a baturu címhez hasonlóan ezt is a mongoloktól vehették).

¹¹² Nurhacsi idejében a ginzengexport jelentette az egyik legfontosabb bevételi forrást (Lee 1970: 87–88).

¹¹³ Az eset 1591-ben történt (*Stratégia* 1789: II. kötet 7/b).

¹¹⁴ Anfiyanguū (1559–1622, kínaiul Anfeiyangu 安費揚古) korán csatlakozott Nurhacsihoz, 1593-ban megmentette az életét egy csatában, amiért a songkoro baturu (~sólyomhős) címet kapta. Később magas pozíciókba került (*Eminent...* 1967: 13).

¹¹⁵ Kínaiul Heilongjiang 黑龍江.

¹¹⁶ Az eset leírása a *Stratégiában*: V. kötet 12.

¹¹⁷ Mongol törzs (mongolul *qorcin*, kínaiul *ke'erqin* 科爾沁, a magyar szakirodalomban horcsin alakban tűnnek fel, a továbbiakban ezt használjuk), eredetük Dzsingisz öccsével, Kaszarral hozható összefüggésbe. A horcsinok a mongol területek keleti részén helyezkedtek el, így szinte szomszédságban voltak a mandzsuval. A horcsin-mandzsu kapcsolatok történetét alapvetően két részre lehet bontani: 1. egyenlő felek, 2. a horcsinok a mandzsu alattvalóivá váltak (Borjigin 1981: 125). Az első lépésben egyenrangú felekként kötötték az egyezményeket (Elverskog 2008: 24–25). Azonban ez Hung Tajdzsi uralkodásának elején lassan megváltozott.

és kalka¹¹⁸ törzsek a kék ló évben [1594] hódolatra jöttek. A kék ló évében [1594] a korcin beile Minggan és a kalka beile Loosa¹¹⁹ keresték a jó kapcsolatot a mandzsukkal, így külön-külön követet küldtek. Ettől kezdve a mongol előkelők követei szakadatlanul jöttek és mentek.¹²⁰ Amban Wang Giyai.
* Idővel az összes mongolt feljegyezték (tér)képes iktatókönyvbe.¹²¹

A folyamat szinte észrevétlenül ment végbe, azonban legkésőbb 1634-re a végére ért, ugyanis ekkor, az év elején adott polgári törvényeket Hung Tajdzsi a Góbitól délre lakó mongoloknak, köztük a horcsinoknak is. Példaként az egyik cikkely: „*Ha valaki elcsábít egy férjzett aszszonyt, majd a nő elhagyja férjét, akkor öljék meg mindkettőt, és a csábító családja, vagyona a férjé legyen.*” [eigen noho hehe de latufi . da ejen ci jailame ukaci . haha hehe be gemu wafi . terei boigon hethe be gaifi hehei eigen de bumbi (*Stratégia* 1789: XVIII. kötet, 1 skk.)]. A horcsinok kétségtelenül nagy szerepet játszottak a mandzsu állam fejlődésében, ugyanis több feleséget (ágyast) is adtak a mandzsu uralkodóknak (Jagchid 1986: 69–71. Dai – Bu 1989: 91–92).

¹¹⁸ Mongol törzs (mongolul *qalq-a*, kínaiul *ka'erka* 喀爾喀, a magyar szakirodalomban halha alakban szoktak felbukkani, a továbbiakban ezt használjuk). Eredetileg tízenkettő halha megye volt, hét északon (kb. a mai Mongólia területén) és öt délen (a mai Belső-Mongólia délkeleti részén, a mandzsúriai területektől nem messze) helyezkedett el. Az öt déli halha megye (kalkai sunja aiman, mongolul tabun otoy qalq-a vagy öbör tabun qalq-a) részei mongolul: jarut, bayarin, qonggirad, bayud, üciyed (AKMG 2010: 192; Gongor 1970: I. kötet 162 skk.). A felosztással az a probléma, hogy nem kortárs, hanem 18. századi mongol forrásokon alapul. A korabeli mandzsu feljegyzésekben előfordul, hogy például egymás mellett szerepelnek a halhák, a jarutok és a bayarinok, ami azt mutatja, hogy se a jarut, se a bayarin nem lehetett a halhák egy-egy része. Annyi azonban kitűnik a forrásokból, hogy a halhák erre a területre csak a 15. században költöztek, és a 17. században elég erősek voltak ahhoz is, hogy a Minge ellen vezessenek kisebb-nagyobb hadjáratokat (Erdeni 2012: 73skk.). A 17. század végétől ezt az Öt halha megyét Régi/Öreg halhának is nevezik (qayucin qalq-a). Erre az időre csak a bayarin és a jarut megye maradt meg, a qonggirad beolvadt a bayarinba, a bayud és az üciyed pedig eltűnt (Šejanar – Jigmidcerin 2008: 26; Erdeni 2012: 74). A kommentárban szereplő Loosa az egyik déli halha megye vezetője lehetett, bár a források nem írják, hogy részt vettek volna az 1593-as, Nurhacsi ellen szerveződő koalícióban, de valószínű, hogy valamilyen módon támogatták (Qurca – Ceng 2001: 223–224).

¹¹⁹ Loosa (kínaiul Laosa 勞薩) életéről nem sokat árulnak el a források, annyi biztos, hogy dzsingiszida volt, Dayan kánnak az ükunokája (AKMG 2000: 193, Serruys 1958: 159).

¹²⁰ Csak közvetett bizonyítékok vannak a mongol–mandzsu kapcsolattartásra a 16. század végéről. 1599-ből van adat arra, hogy addig a mongol nyelvet és írást használták a levelezésre, amiből valószínűsíthetjük, hogy meglehetősen sok levélváltás zajlott a két fél között. A legrégebb fennmaradt levelek az 1620-as évekből származnak (Li 1997).

¹²¹ *(Tér)képes iktatókönyv: nirugan dangse* (kínai változata: *banji* 版籍), nem egyértelmű, hogy ez pontosan mit takar. A *Stratégiában* egy helyen szerepel (XXIV. kötet, 25a), de a szöveggörnyezet sem ad felvilágosítást a mibenlétéről. Az azonban biztos, hogy készültek feljegyzések minden fontosabb mongol előkelőről, ezeket később felhasználták a családfájuk összeállítására. A *Stratégia* főszerzőjében lévő kommentárok is utalnak ezekre, néhány esetben ezt a mondatot találjuk egyes mongol előkelőkről: „Nincs adat a behódolás időpontjáról” [hargašanjiha aniya biya be baicara temgetu akü (Például *Stratégia* 1789: XXI. kötet 20/b)].

Az utolsó talpalatnyi földig, az utolsó szál emberig az összes mongolt összeírták egy iktatókönyvbe. A birodalom felépítésekor a korcinok és a kalkák jó viszonyt keresve közeledtek Taizu Hūwangdihoz. Később a jarud,¹²² üled,¹²³

¹²² A jarut törzs története a 16. században kezdődik csak el, amikor Ubasi (Dayan kán dédunokája) jarutnak nevezi el a törzset/területet, melyet ural (Iledkel 2005: I. kötet, 443, Kara 1970: 16–26). Területük a horcsinokkal szomszédos volt, a mandzsukkal való kapcsolatuk első komolyabb állomására 1614-ben került sor, amikor az uralkodócsalád egyik tagja [Neyici, aki később részt vett 1636-ban a mukdeni gyűlésen is (MDEE 2004: I. kötet, 6)] a lányát adja Nurhacsi fiának, Manggultainak (Iledkel 2005: 445). 1619-ben több jarut előkelő is behódol Nurhacsinak (Iledkel 2005, I. kötet, 445), bár más forrás szerint csak pár alattvaló, akiket nem is fogad Nurhacsi, hanem visszaküldi őket a korábbi urukhoz (*Stratégia* 1789: VI. kötet, 51a). 1629-ben pedig újabb hullámban érkeztek a behódolók (*Stratégia* 1789: XII. kötet, 33b). A jarutok behódolása nem volt zökkenőmentes folyamat, például 1623 elején Nurhacsihoz hódolatra jöna jarud Baq , aki 1622-ben egy mandzsuk elleni harcban vereséget szenvedett, aminek következtében a fiát túsul adta, őt ez alkalommal visszakapta (*Stratégia* 1789: VIII. kötet, 3b). Azonban ekkor a békét és engedelmességet nem sikerült a jarutoktól megszerezni, mert egy mandzsu követ megölése újabb csatározásokat robbantott ki, ami a jarutok vereségével végződött (*Stratégia* 1789: VIII. kötet, 5-6).

¹²³ Más néven ojrátok (kínaiul *elute* 厄魯特), ők kilógnak a sorból, mert a többi törzs mind Nurhacsi és Hung Tajdzsi uralkodása alatt hódolt be, az ojrátok azonban csak a 18. század közepén, egy vesztéses háború után kerültek mandzsu fennhatóság alá. Az első ojrát csoport ugyanakkor már 1662-ben mandzsu uralom alatt álló területre költözött, őket az egyik csahar járásba telepítették le (Serruys 1978: 64).

barin,¹²⁴ aohan,¹²⁵ naiman,¹²⁶ arak cod,¹²⁷ dorod,¹²⁸ karacin,¹²⁹ tumed,¹³⁰

¹²⁴ Dayan kán dédunokája volt Subaqai, aki a barinok (kínaiul Balin 巴林, mongolul Bayarin, a továbbiakban ezt a nevet használjuk a lábjegyzetben) első vezetője volt, akik egyébként a halhák alattvalói voltak. A bayarinok 1619-ben a halhakkal együtt követet küldtek Nurhacsihoz. 1626-ban titokban a Mingekkel kötöttek szövetséget, amit később a mandzsuk megtoroltak. Később a horcsinokhoz pártoltak, majd 1628-ban hódoltak be véglegesen a mandzsuknak (Iledkel... 2005: I. kötet, 424–425), azonban száz család már 1626-ban a mandzsuk alattvalója lett (*Stratégia* 1789: VIII. kötet, 49a), majd 1627-ben is érkezik egy előkelő a kíséretével (*Stratégia* 1789: XX. kötet, 21a).

¹²⁵ Dayan kán elsőszülött fiáé, Törö Bolodé lett az aohan (kínaiul aohan 敖漢), a naiman, az üjümcin, a qayucid és a sönid törzsekkel együtt. Az aohan törzs a csaharok alattvalója volt, de 1627-ben fellázadtak és behódoltak Hung Tajdzsinak (Iledkel 2005: I. kötet, 395–396), ezt az 1627-es behódolást a *Stratégia* is megerősíti (XI. kötet, 1).

¹²⁶ Kínaiul naiman 奈曼. Dzsingisz kán öccsével, Kaszarral hódította meg ezt a területet, illetve az ott élő törzset. Így már a 13. század óta dzsingsizidák uralták. A nagy kán 19. generációs leszármazottja, Güncury felvette a bayatur tayiji címet. Ő a csaharok alattvalója volt. 1627-ben Ligdant otthagya az aohan törzssel együtt behódoltak Hung Tajdzsinak (Iledkel 2005: I. kötet, 414–417), ezt a *Stratégia* is megerősíti (XI. kötet, 1).

¹²⁷ Kínaiul Alakechuote 阿拉克綽特部. A csaharokhoz tartoztak, feltehetően uralkodó melletti szolgálatot láttak el (Šejanar – Jigmidcerin 2008: 47. Tümen 1999: 8–9). 1627-ben hódoltak be Hung Tajdzsinak (*Stratégia* 1789: XI. kötet 15–16), majd eltűnnek a forrásokból.

¹²⁸ Valószínűleg a dörbet törzsről van szó. Ezt Dzsingisz kán öccsének, Kaszarnak a leszármazottai irányították, 1624-ben hódoltak be a mandzsuknak (Iledkel 2005: I. kötet, 332).

¹²⁹ Mongol nevük *qaracin*, kínai *kalaqin* 喀喇沁. Azon kevés mongol törzshöz tartozik, amelynek a vezetőrétegét nem dzsingsizidák alkotják, hanem Jelmének, a nagy kán egyik hadvezérének leszármazottai. A mongol területek elitje csak Dayan kántól – tehát nem a dzsingsizi időktől, hanem a 15–16. század fordulójától – kezdve lesz dzsingsizida: Dayan kán újra egyesíti a mongol területeket és felosztja fiai között, akik mindenütt kiszorítják (elpusztítják) a korábbi elitet. Nagyon kevés törzs van, ahol megmaradt a korábbi vezetőréteg, ezek nagy része vagy Kaszarra (Dzsingisz öccsére) vagy Dzsingisz egyik hadvezérére vezeti vissza a családfáját, mint a karacinok. A karacinok 1628-ban hódoltak be Hung Tajdzsinak (*Stratégia* 1789: XI. kötet 29a, Iledkel 2005: I. kötet, 348). Van olyan elképzelés is, mely szerint a karacinok kipcakok (kunok) lennének (Tümen 1999: 133).

¹³⁰ Mongol nevük *tümed*, kínaiul *tumote* 土默特. A 13. századra lehet visszavezetni ezt a törzset, melynek két ága van: keleti és nyugati. A keleti ágat dzsingsizidák irányították, a 16. században az egyik legfejlettebb mongol területet alkották, itt uralkodott Altan kán (1507–1581), aki a címüket adta a dalai lámának. A nyugati ágak vezetői Dzsingisz kán egyik hadvezérének, Jelmének voltak a leszármazottai. A tümedek 1629-től kezdve behódolnak a mandzsuknak (Iledkel 2005: I. kötet, 382).

aru isud,¹³¹ karacirik¹³² törzsek közül a fellázadókat elpusztította, a behódolókat pedig szívélyesen fogadta, így végül egymás után mindegyik behódolt. Hosszú folyamat volt, míg mindegyik törzs elfogadta jótékony uralmunkat.¹³³

¹³¹ Kínaiul *aluyisute* 阿魯伊蘇特. Valójában asud lenne a helyes alak, de mandzsu forrásban következetesen isud-ként szerepelnek. Az asudok az alánok elmongolosodott leszármazottai (ilyen formán a jászokkal elvileg rokonságban vannak), még a 13. században vándoroltak keletre (Serruys 1984: 66). Az asudokról kevés forrás maradt fenn, az biztos, hogy a 16. században Dayan kán hetedik fiának, Albolodnak az alattvalói voltak (MKAG 2000: 202). 1638-ban többen is behódoltak az asudok közül Hung Tajdzsinak (*Stratégia* 1789: XXV. kötet, 9b). Később eltűnnek a forrásokból, egy részük a karacinokba és a tümedekbe olvad be (Tümen 1999: 16).

¹³² Rejtélyes mongol törzs, annyi biztos, hogy a nevük a mongol *kara cerig*, azaz fekete sereg szó szerinti átvétele, kínaiul *kalaqilike* 喀喇齊哩克 a nevük, ami a név fonetikus átvétele. (A törzsnév átírása nem magától értetődő, mert van, amikor lefordítják a mongol törzsnévet mandzsurra, például a mongol dörben ketüed mandzsu megnevezése a tükörfordítása: duin juse, aminek a kínai neve sem fonetikus átvétel, hanem fordítás: *sizi* 四子). A törzs eredete kérdéses, annyi biztos, hogy 1636-ban, a mukdeni gyűlésen ott volt a törzs vezetője, Karma tajdzsi (*Stratégia* 1789: XXI. kötet, 21b).

¹³³ A Góbitól délre lakó mongol törzsek behódolása egy hosszú folyamat eredménye: 1622–1639 között szűk húsz évet vett igénybe. Ez a szakirodalomban gyakran úgy szerepel, hogy ez 1636-ban történt, amikor is Hung Tajdzsit uralkodójukká választották, néha még hozzáteszik, hogy azért, mert Mukdenbe került a mongol uralkodói pecsét és a Mahakála-szobor, amelyet még Phagsz-pa (1235–1280) láma készített. A források alapján az látszik, hogy az 1636-os mukdeni gyűlésnek semmiféle hatása sem volt a mongol–mandzsu kapcsolatokra, 1636-ban a mongolok nem az 1634-ben meghalt utolsó dzsingiszida kán (Ligdan) helyett választottak maguknak uralkodót. Ligdan halálával megszűnt az a paradigma, hogy van egy nagykán, aki dzsingiszida, és elvben minden mongol uralkodója. 1636-ban a mandzsuk egy új birodalmat alapítottak, melyben helyet kaptak dzsürcsik, mongolok, kínaiak és koreaiak is. Hung Tajdzsi nemcsak a mongoloknak, hanem az egész birodalomnak lett az uralkodója, melyben bár sok volt a mongol elem, mégsem lehet azt mondani, hogy ennek az eseménynek bármi köze lett volna a hagyományos mongol kánna emelő gyűlésekhez (szertartásokhoz). A ceremóniát nem a mongoloknak szervezték, hanem a mongolok jöttek, hogy részesei lehessenek az új birodalomnak. A mongolok kapcsán felmerül kérdésként, hogy vajon miért hódoltak be. Az elsők között érkezőkről így ír a *Stratégia*: „A halha Labsihib tajdzsi, Sonom, Dalai, Manggu, Tabunang és Oboho, mindegyikük hozta a saját szolgálait, népét, és a különböző mongol területekről összesen ötszáz családdal együtt hódoltak be. Mindegyik más és más hivatalt kapott. Cobolyprém ködmönt, hiúz ködmönt, aranyat, ezüstöt, selymet, vásznat, birtokot, házat, szolgálakat és szolgálókat, marhát, lovat kaptak, és minden szükséges eszközzel alaposan megjutalmazta őket” [kalka aiman i tajji labsihib . sonom . dalai . manggu . tabunang . oboho se teisu teisu jušen irgen . jai ba ba i monggo uhereme sunja tanggū boigon be gaifi dahame jihe manggi . gemu adali akū hafan sindafī . sekei dakū . silun i [2/3] dahū . aisin menggun . suje boso . boo usin . aha nehu . ihan morin . jai baitalara ai ai jaka be yonggyiame šangnaha (*Stratégia* 1789: VIII. kötet 2–3)]. Későbbiekben is hasonlóan történt az egyes törzsek fogadása, vagyis a mandzsu uralkodó megteremtette a behódolóknak egzisztenciáját. 1636-ban egy hivatalnok így foglalja össze az okot, amiért a különböző népek a mandzsukhoz csatlakoznak: „A császár (= Hung Tajdzsi) nagylelkűségét és jóságát hallva minden irányból jönnek behódolni

* **Mikor az ostoba cahar törzs meggondolatlanul cselekedett;** A caharok követet küldtek, a küldött levél tartalma fennhéjázó és meggondolatlan volt, Lindan saját magát negyven tümen mongol urának nevezte, és a Ming Birodalom Ambula Niktongga¹³⁴ területét adófizetőjévé akarta tenni. Taizu Hūwangdi kifogásolta a levelet, követet küldött, akit kivégeztek.¹³⁵

a népek” [Hūwangdi i gosin onco be donjifi . ba ba i gurun . gemu dahame jihe (*Stratégia* 1789: XXII. kötet, 14a)]. Mindemellett ki kell hangsúlyozni, hogy a mongolok egy része nem egyből hódolt be, hanem voltak olyanok is, akik kezdetben egyenrangú félként jelentek meg (mint például a horcsinok), és csak utána kerültek alárendelt helyzetbe. A mongolok és a dzsürcsi törzsek behódolása alapvetően különbözött, a dzsürcsik többségét erővel tagozta be a hatalma alá Nurhacsi, és ez a folyamat gyakorlatilag 1619-ig befejeződött, míg a mongolok saját akaratukból jöttek (illetve egy külső erő, például Ligdan támadása nyomán, vagy az ínség hatására), az 1620-as évektől kezdve. Ha az 1622 és 1639 között korszakból egy évszámot ki kellene emelni, akkor ez az 1634-es lenne. Ennek az évnek az elején adott polgári törvényt a Góbitól délre lakó mongoloknak Hung Tajdzsi, ekkor még élt Ligdan kán, ezért sem célszerű bármilyen kapcsolatot keresni Ligdan 1634-es halála és az 1636-os mukdeni gyűlés (uralkodóválasztás) között. A Góbitól délre lakó mongol törzsek behódolása nagyrészt befejeződött 1639-re, azonban voltak olyan mongol törzsek is, melyek még 1644-ben is a Míngnek szolgálatában harcoltak (Kenneth 2015: 28).

¹³⁴ Kínaiul Guangning 廣寧.

¹³⁵ A levél 1620-ban érkezett a mandzsu udvarba, és nagy felháborodást keltett Nurhacsi környezetében, néhányan a követek kivégzését tartották helyesnek, míg mások beérték volna orr- és füllévágással, de Nurhacsi elvetette ezeket a javaslatokat, mondván, hogy a követ nem tehet az üzenete tartalmáról. Nurhacsi válaszlevele fennmaradt a *Stratégiában*, ebből vissza lehet következtetni Ligdan üzenetére. A levélből az is látszik, hogy kb. 1620-ig nem voltak ellenségesek egymással. Nem egyértelmű, hogy mitől romlott meg a jó viszony (ez a levélváltás már a végső stádiumot mutatja, nem ez lehetett a kiváltó ok. Felmerülhet, hogy 1619-ben megjelentek mongolok Nurhacsi udvarában, akiket azonban visszaküldött az uraiknak: „Abban a hónapban a bayud törzsből Sonin tajdzsi és a jarud törzsből Keuken Jaisang egy-egy alattvalója érkezett, hogy behódoljanak. Taizu Hūwangdi így szólt: – Bár könyörületért kiállt az ok, amiért behódoltatok, de nem lehet megszegni az esküket! Nem fogadta őket, hanem a saját uraikhoz küldte vissza őket” [tere biyade bayud aiman i taiji sonin i fejergi emu niyalma . jai jarud aiman i jaisang keuken i fejergi emu niyalma dahame jihede . taizu hūwangdi hese wasimbuhage . dahame jihe turgun be yargiyan i gosicuka bicibe . damu uhei gashūha gisun be ele jurceci ojarakū sefi . umai alime gaihakū . gemu cenī ejen de amasi bederebuhe .. *Stratégia* (1789: VI. kötet, 51)]. Részlet Nurhacsi Ligdannak küldött válaszleveléből – a hangvétele/tartalma miatt Ligdan kivégezte a küldöncöket: „Csahar kán, a leveledben, melyet küldtél, magadat negyven tümen mongol uralkodójának címezted, engem pedig három tümen vízparti mandzsu urának neveztlél. Hogy tudsz a hatalmaddal büszkélkedni? Úgy hallottam, hogy mikor a Ming Hung U császár elfoglalta a ti Dajdu városotokat [= Pekinget, a Yuan birodalom fővárosát], akkor mind a negyven tümennyi mongol csapdába került, de hat tümennyi el tudott menekülni. Ezek közül Ordos egy tümen, Tümed is egy tümen, Asud, Yöngsiyebo és Karacin együttesen egy tümen, mindegyiküknek megvan a saját ura. A fennmaradó három tümen lenne a tied? A három tüment sem éri el a birodalmad, de mégis elmúlt, régi dolgokat idézve negyven tümennel fennhéjázol, miközben az én birodalmamat három tümenyre kicsinyled, ezt ne

* **Nyomban támadt, de Lindan¹³⁶ kán elmenekült.** Az összes mongol törzs egymás után behódolt, azonban a cahar Lindan kán fosztogatni kezdte a mongol megyéket. Taizung Hūwangdi, Sure han nyolcadik évében [1634], az összes mongol törzs vezetőjének megparancsolta, hogy seregestül csatlakozzanak hozzá, majd támadásba lendült. Mikor Taizung Hūwangdi Höhhotnál tábort vert, akkor a caharok elmenekültek. Majd Dorgon bejlét fővezérré nevezte ki és támadásra küldte azzal a feladattal, hogy Lindan fiát fogja el. Lindan fia, Ejei a teljes kíséretével együtt fogadta őt, és behódolt neki.¹³⁷

tudná az Ég és a Föld? Mondod, hogy az én birodalmam a tiedéhez mérten nem hatalmas, én pedig hozzád viszonyítva nem vagyok vitéz, közben meg könyörületes volt az Ég és a Föld, a hadákat, a hoifákat, az ulákat, a yehéket és a Ming Birodalom Fusi, Niowanggyaha, Keyen, Tiyelien városait bizony mind nekem adta” [cahar i han sini unggihe bithede . beyebe dehi tumen monggo gurun i ezen . mimbe mukei dalin i ilan tümen [1/2] manju gurun i ezen seme arahabi . sini geren be minde ainu cokolombi . bi donjici . suweni daidu hecen be . ming gurun i hüng u han gaiha fonde . dehi tumen monggo gemu gaibufi . damu ninggun tumen burulame tucike sembi . erei dorgi ordos emu tumen . tumed emu tumen . asud . yongsiyebu . karacin emu tumen . meni meni harangga ezen bikai . funcehe ilan tumen gemu sinde bio . ilan tumen isirakū gurun bime . julgei fe gisun be yarume dehi tumen seme cokolome . mini gurun be damu ilan tumen seme fushūlara be [2a/b] abka na sarkübio . mini gurun . sini i gese geren akū . mini beye . sini beye i baturu akū seme . abka na gosime . hada gurun . hoifa gurun . ula gurun . yehe gurun . jai ming gurun i fusi . niowanggyaha . keyen . tiyelian i jergi babe gemu minde buhe kai .. (*Stratégia* 1789: VII. kötet, 1–2)].

¹³⁶ Ligdan kán (uralk. 1604–1634) volt az utolsó dzsingiszida nagykán, Dajan kán (†1517) leszármazottja elsőszülött fiúágon. A mongol nagykáni címnek a 16–17. századra igazából csak presztízszerep jutott, Ligdan ezt próbálta tartalommal, azaz alattvalókkal és területekkel megtölteni, de nem járt sikerrel. Uralkodásáról így ír egy majdnem kortárs mongol krónika: „[Ligdan kán] az elődök hagyományát folytatva a világi és vallási hatalmat egyformán építette, de mivel közeledett az ötszáz veszedelem korszaka [≈ világvége], ezért Dajan kán leszármazottai, a kánok nemzetsége, akik a hat nagy népcsoportban szétszóródva éltek, ők, és a szolgák nagy tömegei is gyakran ellenálltak a központi hatalomnak, így Ligdan nem tudta őket békés eszközökkel a hatalma alá hajtani. Majd, ahogyan egy régi példázat mondja – ha harag szállja meg az uralkodót, akkor tönkreteszi az uralmát, ha harag szállja meg az elefántot, akkor szétrombolja a karámját – így homályosította el a düh Ligdan fényességes elméjét, és hódoltatta erőszakkal a hat nagy népcsoportot” [uridus-un yosuṛar qoyar törö-yi tegside bayiṛulun atala . tabun jaṛun cöb-ün cay oyir-a boluṛsan tula jiryṛyan yeke ulus-tur tarqaju sayuṛsan dayin qaṛan-u ür-e qad-un uruṛ-ud ba qar[a]liry-un yeke ulus-tur törö-ece eteged üile yabudal olan boluṛsan-dur . tayibing törö-ber erke-dür-iyen oroṛul-un yadaṛad . ülibesü erten-ü qaṛucun üliḡer-dür qaṛan kilinglebesü törö-yügen ebdemüi . jaṛan kilinglebesü qota-yügen ebdemüi kemegsen metü . qaṛan-u gegen sedkil-dür u[n]turyun törögsen-iyer jiryṛyan yeke ulus-i tayibing [= dayicing] törö-ber quriyaṛad . (ET 1959: 181)].

¹³⁷ 1629 óta tervezte a Ligdan elleni hadjáratot Hung Tajdzsi (Di Cosmo 2002: 339), azonban erre csak 1632 nyarán került sor. A mandzsu uralkodó megparancsolta az összes mongol törzs vezetőjének, hogy seregestől csatlakozzanak a Ligdan elleni támadáshoz, amit így indokolt:

Az összes cahar alávetette magát Taizung Hūwangdinak. * **Szigorú törvényt hozott, és figyelmeztette Koreát, hogy hiábavaló a szigetekben és a hajókban bízni.** Korea Sure han kilencedik évében [1635] hódolt be, ami után megállás nélkül jöttek az adót hozó követek. Később a koreaiak újra felvették a Mingekkel a kapcsolatot, és a mandzsu udvarba érkező követek tiszteletlenül viselkedtek, így Taizung Hūwangdi levelet írt nekik, melyben felsorolta a vétkeiket. Részlet az üzenetből: – Ti csak szigetekben és hajókban bízhattok, ha nem követitek azt, amit a bölcsesség diktálna, akkor személyesen fogok büntetőhadjáratra menni! Majd az összes koreai követnek és kereskedőnek világosan megmondta, hogy mikor fog ez a hadjárat elindulni. Amban Šucang. * **A hűtlenség vétkét megbocsátotta, a túsul kapott gyermekeket és feleségeket hazaküldte.** Wesihun Erdemungge első évének [1636] nyarán Taizu Hūwangdi hatalmas sereget állított ki, és meg-

„Saját magam vezetek hadat a csahar uralkodó ellen, mert nem tartja be az Ég alatti rendet” (bi cahar han i doro akū turgunde . beye amba cooha be gaifi dailanambi. *Stratégia* 1789: XVI. kötet, 2b). Hung Tajdzsi parancsára legkevesebb 10 mongol törzs – többek között karacin, tümed, kara cirig, isud, jarud, aohan, naiman, horcsin törzsek (*Stratégia* 1789: XVI. kötet, 4–5) – vezetői katonaságukkal együtt csatlakoztak. A mongol előkelők és a mandzsu uralkodók viszonyát jól jelzi, hogy a mongol előkelők mind meghajoltak a mandzsu uralkodó előtt (*Stratégia* 1789: XVI. kötet, 7b). Másrészt a sereg főparancsnoka kizárólag a mandzsu uralkodó volt, megtiltotta, hogy parancsa nélkül bárki is előrenyomuljon (*Stratégia* 1789: XVI. kötet, 11), illetve több rendeletet is hozott a hadjárat idejére, például tilos volt nőket megerőszakolni (Di Cosmo 2002: 342). A nyugatra vonuló had híre Ligdan fülébe jutott, aki elmenekült. A mandzsu sereg két célt tűzött ki maga elé: 1. Ligdan fővárosának (Caqar-un bayising, azaz Caqan qota) bevételét; 2. Höhhot elfoglalását. Hung Tajdzsi a főszereggel az utóbbi ellen vonult, míg Ligdan fővárosához egy sereget küldött. Végül a mandzsu uralkodó 1632 nyarán bevonult Höhhotba. A hadjárat eredménye így van összefoglalva a *Stratégiában*: „Nyugatra a Sárga-folyó, illetve a Mona-hegyig, keletre Siowan Fu (kínaiul Xuanfu 宣府) városig, északról Höhhot vonaláig, délre a Nagy Falig terjedő területen élő, nomadizáló, illetve letelepedett népet mind az uralmuk alá hajtották, akik behódoltak, azokat családokká szervezték.” (wasihūn hūwang ho birai munahan alin i ba . wesihun siowan [15/16] fu i bade isinafi . huhu hoton ci julesi . ming gurun i jase de isitala tehe irgen ukaha somihange be gemu oljilafi . dahahange be boigon araha. (*Stratégia* 1789: XVI. kötet, 15–16). Az elfoglalt terület valószínűleg nagyobb volt, mint Ligdan korábbi befolyási övezete. A hadjárat egyik jelentősége, hogy világosan megmutatta, mely mongol törzsek katonai erejére számíthatnak a mandzsuk, másrészt azt is világossá tette, hogy lehetséges több mongol törzset is összefogni egy cél érdekében, amit se Ligdan, se más mongol vezető nem tudott elérni. A mongolokat tartósan csak Dzsingisz kán és közvetlen utódai, illetve a mandzsuk tudták összefogni. A Yuan Birodalom bukása után a szétaprózódott mongol törzseket, területeket többen is megpróbálták egyesíteni – az ojrát Esen kán (†1454) és a dzsingszida uralkodók, Dayan kán (†1517?), Altan kán (†1582) végül Ligdan kán (†1634), de csak átmeneti sikereket tudtak elérni (Di Cosmo 2002: 338).

támadta Koreát, mert megszegették esküjüket. Lii Zung¹³⁸ a Nanhan hegyen lévő városba menekült, őt Mafutáék¹³⁹ üldözték és kerítették be. Lii Zung gyerekei és a felesége a Giyang Huwa-szigetre¹⁴⁰ menekültek, amit Dorgon megtámadott és elfoglalt. A koreai uralkodó feleségét, két gyermekét és az előkelők családtagjai közül sokat elfogott. Később Lii Zung a [mandzsui] katonai táborba jött behódolni. A Mingektől kapott pecsétjét átadta, majd Taizung Hūwangdi kegyelemben részesítette őt, gyermekeit és feleségét visszaadta neki, azonban az elsőszülött fiát, Lii Wangot¹⁴¹ és második fiát, Lii Hoot¹⁴² túsznak megtartotta. Mindezek végeztével a mandzsui sereg visszavonult. * **Végül San Tiyan Dunál¹⁴³ sztelét emeltek Taizung Hūwangdi dicsőségére.** Nagyon hálás volt a koreai uralkodó, Lii Zung, miután visszakapta a gyermekeit, feleségét és a hatalmat. San Tiyan Dunál sztelét emelt, mely az idők végezetéig hirdeti Taizung Hūwangdi nagyságát és erényeit.¹⁴⁴ * **Egymással versengve, messziről fogadták őt, barmokkal, étellel kedveskedtek neki.** Mikor a koreai hadjáraton részt vett sereg visszatért, akkor a határon fekvő Su város és más területek tisztviselői a katonákat és lakosokat összegyűjtötték, majd az út két oldalán letérdeltetve felsorakoztatták őket. A mandzsui sereg ellátására marhákat és rizst adtak. Taizung Hūwangdi dicséretben részesítette a tisztviselőket, majd összegyűjtötte az ételmezt, és Mukdenbe vonult. Az összes wang és előkelő a várostól húsz mérföldnyire fogadta őt. Taizung Hūwangdi a koreaiaktól kapott sarcot szétosztotta a katonái között. * **Az irgalmasság gyakorlásával nagy érdemeket szerzett Taizung Hūwangdi.** A Ming Wan Lii császár idejében a Mingek sereget küldtek a koreaiak ellen, mert ők korábban segítettek a japánoknak. A négy úton érkező sereget a koreai főparancsnok Giyang Kung Liyei¹⁴⁵ legyőzte, majd behódolt a mandzsuknak. Taizu

¹³⁸ A koreai Csoszon-dinasztia uralkodója volt (kínaiul Renzu 仁祖, koreaiul Injo 인조, uralkodott 1623 és 1649 között).

¹³⁹ Kínaiul Mafuta 瑪福塔.

¹⁴⁰ A sziget neve koreaiul: Kanghwado 강화도.

¹⁴¹ Kínaiul Li Wang 李炘, koreaiul Yi Wang 이왕, 1612–1645 között élt.

¹⁴² Kínaiul Li Hao 李淩, koreaiul Yi Ho 이호, 1619–1659 között élt.

¹⁴³ Koreaiul Samjeondo 삼전도비.

¹⁴⁴ A sztelé mandzsui és mongol nyelven hirdeti Hung Tajdzsi dicsőségét, a két nyelvű szöveg kiadását lásd Choi 1970.

¹⁴⁵ Koreai tábornok (koreai neve: Gwanghae 광해, kínai neve: Jiang Gonglie 姜功烈), 1571–1641 között élt.

Hüwangdi levelet küldött neki, melyben írta, hogy azért jött, hogy a jótettet viszonozza, amiért nagyra becsüli őket, és semmi sincs, ami miatt panaszt lehetne emelni rá. Később Taizung Hüwangdi megtámadta és elpusztította az országát, bűnét megbocsájtotta, és újra kegyben részesítette. A koreaiak onnantól kezdve hálaalkodtak a kegyességért, a mandzsuk erényeire gondolva soha sem lázadtak fel később. * **A Nikan Wailan¹⁴⁶ keltette zűrzavart gyorsan helyrehozta.** Kezdetben, a Turunból származó Nikan Wailan feltűzelte a Mingek seregét, de őt, az ellenségünket az Ég nem támogatta. Taizu Hüwangdi se-reget küldött Turun ostromára, de onnan Nikan Wailan elmenekült. Mikor a Ming Birodalomban akart menedékhez jutni, akkor nem engedték be az országba. Seregeink üldözték őt, és végül az Olhon¹⁴⁷ városnál megölték.¹⁴⁸ * **Az Égbe kiáltotta hét sérelmét,¹⁴⁹ majd rendíthetetlenül indult meg a**

¹⁴⁶ Kínaiul Nikan Wailan 尼堪外蘭.

¹⁴⁷ Kínaiul Elehun 鄂勒渾.

¹⁴⁸ 1583-ban Nurhaci apját és nagyapját is megölték. A gyilkosságokat Nikan Wailannal hozták összefüggésbe, akivel végül 1586-ban tudott leszámolni Nurhaci (Wakemen 1985: 49–51). Van olyan elképzelés is, hogy Nikan Wailan egy kitalált személy (a neve annyit jelent, hogy kínai hivatalnok, nem személynév), mert hiányzik a Ming iratokból, és nagyon jól mutat Nurhaci életében, hogy apján és nagyapján bosszút tudott állni (Wada 1957: 41).

¹⁴⁹ *A hét sérelem* egyrészt a Mingek által a mandzsuk ellen elkövetett hét bűnt tartalmazta, többek között azt, hogy ok nélkül megölték Nurhaci apját és nagyapját, a Mingek katonai támogatást nyújtottak a mandzsuk ellenfelének, a yehe törzsnek, és még több területi kérdés is felmerült (*Stratégia* 1789: VI. kötet 22 skk., Elliott 2001: 56). Nurhaci gondot fordított arra, hogy mindig igazságos háborúban vegyen csak részt, és ehhez bírja az Ég támogatását is. Emellett többször hangsúlyozta Nurhaci és a fia, Hung Tajdzsi is, hogy ők békére töreksenek, de az ellenség támadása elől nem térhetnek ki, így kénytelenek felvenni a kesztyűt. Példának okáért Nurhaci így szól az egyik Mingek ellenei hadjárat előtt: „Nem akartam elkezdni ezt a háborút” [bi ere dain be buyeme deribuhenge waka (*Stratégia* 1789: V. kötet, 26)]. Hung Tajdzsi pedig apjával kapcsolatban nyilatkozott így: „Az uralkodó, apám abbahagyta a háborúskodást, arra vágyott, hogy teljes békében éljen” [han ama . dain be nakafi . uheri sain banjire be buyeme. [*Stratégia* 1789: XII. kötet, 40)]. A mandzsuk úgy állítják be a hódításaikat, mint a jogtalanságokon vett elégtételt, ez távolról hasonlít a Római Birodalom kapcsán felmerült – bár erősen kritizált – fogalomra, a defenzív imperializmusra (Grüll 2007: 16, 230). Érdemes felidézni, hogy Cicero mit írt az igazságos és igazságtalan háborúkról: „Az igazságtalan háborúkról azok, amelyek indítására ok nélkül kerül sor. Igazságos háborút ugyanis csak akkor lehet viselni, ha sérelem megbosszulásáról, vagy ellenség elűzéséről van szó” (Cicero 1995: 164). Ebből a szempontból a mandzsuk mindig „igazságos” háborút viseltek – legalábbis az ő nézőpontjuk szerint. A csaharok elleni háborút jól lehetne jellemezni az előző idézet folytatólagos soraival: „Népünk szövetségeseinek védelme során már valamennyi országot meghódította” (Cicero 1995: 164). Azonban az összehasonlítás pontosításához szükséges lenne a kortárs mandzsu forrásokat átnézni, hogy milyen okok szerepelnek egy-egy hadjárat elindításával kapcsolatban, a kérdés nincs lezárva.

serege. Abakai Fulingga harmadik évének [1618] első hónapjában a hold közepén egy sárga csík jelent meg. Ekkor Taizu Hūwangdi így szólt az előkelőkhöz és a tisztviselőkhöz: – Követem a Ég szándékát, ebben az évben egész biztos, hogy elindulok a Mingek elleni hadjáratra! Megverték a dobokat, megfűjták a kürtöt, szóltak a harsonák, mikor két tümen gyalogos és lovas katonával útra indult, ekkor Taizu Hūwangdi letérdelt az Égnek szentelt oltárnál,¹⁵⁰ és elmondta a hét sérelmet; miután panaszt emelt az Égnél, már nem volt visszaút. A Mingek elleni támadást széles körben kihirdette, a katonai törvényeket megszigorította és kihirdette. * **Híre ment, hogy hatalmas az ellenség serege, mely négy úton megosztva indult meg.** Mikor a Ming Birodalmat támadtuk, akkor először a Niowanggiya-hágót foglaltuk el. A Ming uralkodó azt gondolta, hogy átlátja a haditervünket, így a liyoodun-gi helytartó, Yang Hoo¹⁵¹ a határnál összegyűjtötte a katonaságot, majd a sereget négy szárnyra bontva indult támadásra. A bal szárnya középső útján meginduló serege hat tümen katonából állt, Du Sung,¹⁵² Wang Siowan,¹⁵³ Jao Meng Lin¹⁵⁴ és az Ambula Niktongga felügyelője, Jang Ciowan¹⁵⁵ vezette. A Hunehe-folyó torkolatánál lévő Fusi-hágón át vonultak felénk. A jobb szárnyának középső útján meginduló hadteste hat tümenből állt, Lii Zju Be¹⁵⁶ (a főparancsnok), Ho Ši Hiyan (a helyettese) és a Liyooha Antu¹⁵⁷ város felügyelője, Yan Min Tai vezette, ők a Niowanggiya úton lévő Yahu kapun keresztül hatoltak be a területinkre. A bal szárnya északi útján vonuló sereg négy tümenből állt, Ma Lin¹⁵⁸ (főparancsnok), Ma Yan¹⁵⁹ (a helyettese) és

¹⁵⁰ Az összes mandzsu fővárosban volt egy-egy külön hely az Égnek szentelt áldozatok bemutatására, ennek a mandzsu neve: *tangse* (Stary 1999: 175 skk.). A mandzsu uralkodók egy-egy hadjárat vagy más nagyobb esemény előtt rendre itt mutattak be áldozatot.

¹⁵¹ Kínaiul Yang Hao 楊鏞.

¹⁵² Kínaiul Du Song 杜松.

¹⁵³ Kínaiul Wang Xuan 王宣.

¹⁵⁴ Kínaiul Zhao Menglin 趙夢麟.

¹⁵⁵ Kínaiul Zhang Quan 張銓.

¹⁵⁶ Kínaiul Li Rubai 李如柏.

¹⁵⁷ Kínaiul Liao Shen 辽沈.

¹⁵⁸ Kínaiul Ma Lin 馬林.

¹⁵⁹ Kínaiul Ma Yan 麻岩.

Keyen¹⁶⁰ város felügyelője, Pan Zun Yang¹⁶¹ vezette őket. Ez a hadtest egyesült a Keyennél állomásozó yehe sereggel, majd a Sacara kapun keresztül hatoltak be a területeinkre. A jobb szárnyának déli útján vonuló sereg is négy tümenből állt, Lio Ting¹⁶² (főparancsnok) és a Hai Gi város felügyelője, Kang Ing Giyan¹⁶³ vezette. Hozzájuk koreai csapatok csatlakoztak, majd a Kuwan Diyan¹⁶⁴ hágón át törtek be. Az volt a tervük, hogy együttesen támadják meg a fővárosunkat. Azt híresztelték, hogy összesen negyvenhét tümenből áll a seregük. * **Erősen támadtak, de a Sarhū-hegynél¹⁶⁵ a kevés legyőzte a sokaságot.**¹⁶⁶ A Du Sung vezette balszárny átvonult a Fusi-szoroson. A déli úton lévő felderítők pedig jelentették, hogy Lio Ting serege benyomult Donggo tartományba. Ekkor Taizu Hūwangdi így szólt az előkelőkhöz: –Adéli úton van egy ötszáz fős előőrsünk, ezzel fel kell tartóztatni az ellenséget. A Míngék déli úton lévő serege felfedte magát, kelepcebe akarnak csalni bennünket. Ugyanis a Fusi-szoroson keresztül biztos, hogy egy nagy sereg közeledik. Ha őket megverjük, akkor a másik úton érkező seregeket már könnyű lesz legyőzni. Taizu Hūwangdi saját maga vezette a sereget, és kivonult az erődből. Amba beile^{Daišan},¹⁶⁷ a negyedik beile és Eidu közösen vezettek egy hadtestet, ők előbb Jaifiyanba mentek, majd ott védekező állást vettek fel.

¹⁶⁰ Kínaiul Kaiyuan 开原.

¹⁶¹ Kínaiul Pan Zongyan 潘宗顏.

¹⁶² Kínaiul Liu Ting 劉鋹.

¹⁶³ Kínaiul Kang Yingqian 康應乾.

¹⁶⁴ Kínaiul Kuandian 寬甸.

¹⁶⁵ Kínaiul Sa'erhu 薩爾滸.

¹⁶⁶ A csatára 1619-ben került sor, s Nurhacsiék fényes győzelmét hozta. Ez az év és a csata fordulópont volt, egyértelművé tette, hogy Nurhacsi nem egy együttközetes kaland a Míng hadseregnek, hanem komoly kihívás. Ugyanebben az évben fejeződött be a dzsürcsi törzsek egyesítése is, utoljára a yehék hódoltak be. Nem véletlen, hogy az első mongol behódolok is éppen ebben az évben érkeztek Nurhacsihoz (bár nem fogadták őket). A sarhū-hegyi csata később is fontos szerepet játszott a mandzsuk számára, sztlét is emeltek a hegy lábánál a diadal megőrkítésére (A Pictorial... 2009: 199). A szöveg egy külön kiadványban is helyet kapott (taizu hūwangdi ming gurun i cooha be sarhū alin de ambarame efulehe baita be tucibume araha bithe, melynek orosz fordítása is megjelent egy tanulmány kíséretében: Lebedeva – Boldirev 1986: 90–93). A mű szerint a győzelem oka az Ég segedelme volt, amit azért kaptak meg a mandzsuk, mert a vezetésben egyetértés uralkodott, az erők egyesítve voltak, és a katonaság célszerűen, mindenféle felesleges dísz nélkül volt felszerelve (*Taizu hūwangdi ming...* 1750k: 3–4), a modern kutatások is hasonlóan vélekednek a győzelem okáról (Kenneth 2014: 23).

¹⁶⁷ Kínaiul Daishan 代善.

Du Sung megerősített táborát épített ki a Sarhū-hegyen, majd két tüzennyi sereggel bekerítették a Girin-hegyen¹⁶⁸ fekvő erődünket, melyben katonaság és tisztviselők is állomásoztak. A mieink együttesen kitörtek, lefele rohamozva az ellenség majdnem száz katonáját megölték. A bejlek az alábbiakat tanácsolták: – Mivel a Girin-hegyen lévő katonák és tisztviselők száma a négyszázat sem éri el, ezért ezer katonából álló erősítést kellene küldeni, és az erődből kitörve lefele rohamozva lehetne megtámadni az ellenséget. Emellett a jobb szárnyon lévő négy zászlónyi sereget is sürgősen támadásba kellene indítani. A Sarhū-hegyen állomásozó Ming seregeket pedig a bal szárnyon lévő négy zászlónyi sereggel kellene megtámadni. Taizu Hūwangdi megértette a szándékukat, és a bal szárnyon lévő négy zászlónyi sereget ketéosztotta, majd a jobb szárnyhoz csatolta. Először a Sarhū-hegyet támadták meg, majd az ellenség táborát rombolták szét. A Girin-hegyhez küldött segédcsapat pedig a hegyen felfele támadott, miközben a jobb szárny két zászlónyi serege átkelt a folyón, és egyenesen bevette magát a csatába; általános támadás volt, mindenhol ott voltak a mieink, minden egyes katonánk száz ellenséggel ért fel. Teljes győzelmet arattunk, hatalmas pusztítást vittünk végbe az ellenfél sorai közt. Du Sungot, Wang Siowant és Jao Meng Lint elfogták a csatában. Az elesett katonák holttesteit beterítették a Hunehe-folyót, egymással összegabalyodva sodródtak az árral. A Sanggiyan-sziklánál¹⁶⁹ és a Fiyenfun-hegynél¹⁷⁰ hamarosan megtámadtuk a Ming sereg balszárnyának az északi úton menő, Ma Lin parancsnoksága alatt lévő hadtestét is. Csupán a parancsnok tudott kitörni és elmenekülni. * **Az Abdari-hegyért¹⁷¹ versengés tört ki, végül a mi katonáink foglalták el elsőként.** A Ming Lio Ting válogatott katonákból álló két tüzennyi sereget vezetett Kuwan Diyan földjére. Korábban már egy tümen katonát elővédnek odaküldött. Az Abdari-hegyet megmászva támadták a mieinket, aminek a csúcsát a negyedik beile a Mingeket megelőzve már korábban elfoglalta a seregünk jobb szárnyával.

¹⁶⁸ Kínaiul Jilin 吉林.

¹⁶⁹ Mandzsu nyelven fehérét jelent. A szikla neve kínaiul: Shangjian 尚間.

¹⁷⁰ Kínaiul Feifen 斐芬.

¹⁷¹ Kínaiul Abudali 阿布達禮.

Kiválasztott harminc lovast, majd seregéből kiválva a hegyről lefele hősiesen rohamra indult. A hátramaradt katonák egymás után követték őket, miközben Amba Beile a balszárnyat vezetve a hegy északi oldaláról hátbatámadta a Míngeket, aminek következtében az ellenség nagy vereséget szenvedett, és menekülésbe fogott. Lio Ting elesett a csatában. A koreai főparancsnok, Giyang Gung Liyei visszamenekült az erődjébe, majd a Míng csapatokat összegyűjtötte és támadásra küldte, de ők nyomban megadták magukat, amint találtak a seregeinkkel. A Míng parancsnok, Yang Hoo, mikor meghallotta, hogy a három úton küldött Míng seregek vereséget szenvedtek, nyomban futárt küldött Lii Zju Bének, hogy vonuljon vissza a seregével, majd Hulanba¹⁷² tért vissza. Ez alkalommal a húsz tümenes Míng sereget negyven tümenesnek híresztelték, és minden erejükkel támadtak. Taizu Hūwangdi minden erejét és bátorságát latba vetette, kevéssel támadta a sokat, nem volt kérdés, hogy győzelmet arat-e. Szokták mondani, hogy aki összhangban van az Éggel, az mindent végre tud hajtani, itt pontosan erre találunk példát. Valójában a birodalmát védte, segítségére volt a kialakult helyzet. * **Hadjáratban a Fusi-¹⁷³ és a Lioi Sun-szorosnál lévő erődöket lerombolta.** Korábban, Abkai Fulingga harmadik évében [1618] Taizu Hūwangdi elhátározta magát, és megtámadta a Míng Birodalmat.¹⁷⁴ A nagy sereg Neyen¹⁷⁵ területén gyorsan átvágott, erőltetett menetben tört előre a Fusi-szoros felé. A Míng parancsnok Lii Yong Fang kivonult elé, és behódolt. Az erődjét Taizu Hūwangdi lerombolta.¹⁷⁶ Abkai Fulingga tizedik évében [1625] a Míngek egy

¹⁷² Kínaiul Hulan 呼蘭, mongolul ulayan, ami vöröset jelent.

¹⁷³ Kínaiul Fushun 撫順. A Fusi erőd volt az első, amely mandzsu kézre került. Jelentőségét az adja, hogy ez volt az egyike a 18 kulcsfontosságú erődnek, amit még Hongwu 洪武 császár (uralk. 1368–1398) emelt Liaodong tartományban (Kenneth 2014: 10); gyakorlatilag az északkeleti határvédelem volt ennek az erődrendszernek a feladata.

¹⁷⁴ A támadás egyik oka a szükség volt, koreai források írják, hogy heves esőzések elmosták a termést, így ínség köszöntött Nurhaci alattvalóira (Kenneth 2014: 12). A Míngek elleni hadjárat természetesen már korábban el volt tervezve, a természeti csapás csak gyorsíthatta a folyamatokat.

¹⁷⁵ Kínaiul Neyin 訥殷.

¹⁷⁶ A történet más változatban úgy hangzik, hogy Nurhaci megállapodott a parancsnokkal, Lii Yong Fanggal, hogy nyisson piacot számukra, s ő ötven embert odaküld kereskedés céljából. Mikor a kaput kinyitották, hogy fogadják a „kereskedőket”, akkor az erőd körül lesben váró ötezer katona támadásba lendült. A város végül behódolt, azonban számos Míng katona

tümennyi serege érkezett a tengernél lévő Dei Lioi Sun-szoroshoz. Az erődöt helyreállították, és őrséget hagytak hátra benne. Taizu Hūwangdi a harmadik bejlt, Manggūltait¹⁷⁷ küldte, aki megostromolta és elfoglalta. A Ming katonákat lemészárolta, majd az erődöt újra lerombolta, és visszatért. * **Hamarosan Simiyan¹⁷⁸ várost és a Liyooha várost is megszerezte.** A Ming főparancsnok, Husai Hiya és Io Si Gung¹⁷⁹ hét tümennyi sereggel Simiyanba vonult. Taizu Hūwangdi tanácsot tartott, és a támadás mellett döntött. Vízi és szárazföldi úton egyszerre indította meg a csapatokat, a város keleti oldalán foglalták el az állásaikat. A Ming sereg a város körül mély árkot ásott. Seregeink körbevették a várost, és megtámadták. Az erős ostrom eredményeképpen a Mingek hét tümennyi serege összeomlott. A harcban Hosai Hiyant és Io Si Gungot is megölték, a várost elfoglalták. Majd győzedelmes erővel Liyooha Antu várost megtámadták. A Mingek serege a folyó vizével teletöltötte a város védelmező árkait, és erősen védekezett. Mikor a mi seregeink a város délkeleti oldalához értek, átkeltek a folyón, és felállították a csatasort. A Ming főparancsnok, Lii Huwai Sin¹⁸⁰ kivonult az erődből, és szintén

(kb. 600) elesett. A parancsnok Lii Yong Fang később jelentős pozíciót kapott a mandzsu seregben, ráadásul Nurhaci egyik unokáját is feleségül adták hozzá. Ő volt az első magas rangú kínai, aki csatlakozott a mandzsukhoz (Kenneth 2014: 12–13; *Eminent...* 1967: 499). Ennek hatalmas volt a hatása, mert a kínai területeket kínai segítséggel tudták a mandzsuk elfoglalni. Ezzel kapcsolatban az egyik kínai hadvezér így fakadt ki: „Könnyű barbárok ellen védekezni, de nehéz kínaiak ellen”, illetve megjegyezte, hogy a Yuan Birodalmat is kínai kollaboránsok segítségével alapították (Kenneth 2015: 26). Ez egybevág azzal a nézettel, hogy a „barbárok” csak úgy tudják uralni Kínát, ha előtte átvették a kínaiak politikai gondolkodását, és azt tudják nekik nyújtani, amit elvárnak (Franz 1979: 3). Nurhacsival kapcsolatban van egy olyan legenda is, hogy Fushunban töltötte a gyerekkorát árvaként. Egy Ming hadvezér felfedezte a gyermekben a tehetséget, és magához vette szolgának. Egyszer Nurhaci észrevett két anyajegyét ura lábán, kiderült, hogy ezek a jelek azt mutatják, hogy uralkodásra termett a viselőjük. Nurhaci erre megmutatta a saját lábát, amin hét anyajegy volt. A Ming hadvezér megértette, hogy egy jövődéli uralkodóval áll szemben, és meg akarta ölni, mert őt valójában azért küldték a határvidékre, hogy ártalmatlanítsa a leendő uralkodót. Azonban a hadvezér felesége megszajnálta a fiút, és segítette neki a szökésben. Nurhacsi üldözték, végül egy szarkaraj segített neki a megmenekülésben (Crossley 1997: 48–49).

¹⁷⁷ Kínaiul Manggu'ertai 莽古爾泰.

¹⁷⁸ A későbbi főváros, Mukden (a mai Shenyang 沈陽) másik neve. 1621-ben foglalták el a mandzsuk (*Stratégia* 1789: VII. kötet, 16/b). Egyes források szerint már 1619-ben elhatározták, hogy Mukdent teszik meg székhelynek (Kenneth 2014: 24).

¹⁷⁹ Kínaiul You Shigong 尤世功.

¹⁸⁰ Kínaiul Li Huaixin 李懷心.

hadrendbe állt. Taizu Hūwangdi a sereg jobb és bal szárnyát összezárva indított támadást, ettől megfutamodott az ellenség, így seregeink elfoglalták a gázlókat, majd létrákon a falakra hágva megkezdték az ostromot. A városban lévő Mingek fáklyákat gyűjtöttek, ezzel próbálták összezavarni a mieinket, miközben katonáink a falakra másztak fel. A Mingek főparancsnoka, Yuwan Song Tai az erőd központjából látta az elsöprő erejű támadást, tudta, hogy vesztek, így felgyújtotta a lakrészét, és belevetette magát a lángokba. A felügyelők és a parancsnokok közül is sokan meghaltak, az egyik főfelügyelőt, Jang Ciowant élve fogták el. A tisztviselők és az alattvalók mindannyian levágták a hajukat, így hódoltak be. Liyooha Antu város elfoglalása után több mint hetven, a városnak alárendelt település adta meg magát.¹⁸¹ * **Egy gyorshadtest Niowanggyaha várost elfoglalta.** Abkai Fulingga harmadik évében [1618] Taizu Hūwangdi sereget vezetve megostromolta a Mingek alá tartozó Niowanggyaha várost. Hősies erőfeszítéssel állították fel katonáink a rohamlétrákat, másztak fel a falakra, majd foglalták el a települést. Amba Gi Yün. * **Majd továbbvonulva Tiyelían¹⁸² várost támadta meg, és vérfürdőt rendezett.**¹⁸³ A Ming Birodalom Tiyelían nevű őrvára Keyentől hatvan mérföldre északra feküdt. Seregünk, miután Keyent elfoglalta, Ma Lint megölte, végül Tiyelíant megostromolta. A város erődítményeit lerombolta, majd bátran támadva behatolt. A város vezetőit, Ioi Ceng Minget és a többieket harcban megölték, a katonákat is kardélre hányták. * **Majd Keyen felé fordult és lerombolta, a városkapu feletti őrhelyen töltötte a napokat.**¹⁸⁴ Mikor a nagy sereg Keyent elfoglalta, akkor nem használtak létrákat az ostromhoz. Mindenki átmászott a sáncokon, és így támadott. Taizu Hūwangdi a város déli kapujának emeleti őrhelyére mászott fel, három napig állta az ellenség ellentámadásait, majd visszavonult. * **Majd Iiu¹⁸⁵ lakosságán**

¹⁸¹ A város ostromának részletes leírása: *Stratégia* 1789: VII. kötet, 20 skk.

¹⁸² Kínai neve Tieling 鐵嶺.

¹⁸³ Az eset 1619-ben történt (*Stratégia* 1789: VI. kötet, 31–32).

¹⁸⁴ 1619-ben foglalták el Keyent a mandzsuk, az ostrom leírása: *Stratégia* 1789: VI. kötet, 26 skk. Keyen katonai vezetőinek többsége jelentős hadakkal vett részt a sarhü-hegyi, számukra vesztés csatában (*Stratégia* 1789: VI. kötet, 3/b). A menekülőket üldözve ért Nurhacsi a városhoz, és nyomban el is foglalta.

¹⁸⁵ Kínaiul Yilu 懿路.

átgázolva zárta el a város kapujáig vezető utat.¹⁸⁶ Ilu város Simiyantól északnyugatra fekszik. Korábban, mikor Taizu Hūwangdi a Ming Birodalmat támadta, akkor itt haladt el, a városban lakók a települést hátrahagyva elmenekültek. A következő hadjárat alatt egyszercsak érkezett egy felderítő, aki hírt hozott arról, hogy a Ming Birodalom Simiyan városának főparancsnoka, Husai Hiyan, katonákkal együtt megindult, és már húsz mérföldre elhagyta Simiyant. Erre Taizu Hūwangdi megindult a sereggel, hogy elállja az útjukat, mielőtt az iluiak visszatérnek a városukba. Husai Hiyanék, mikor meglátták a katonáink érkezését, akkor visszavonultak. * **Behódolt Guwang Ning**¹⁸⁷ **lakossága, és fellázadt Hiong Ting Bi és Wang Hūwa Jeng.**¹⁸⁸ Abkai Fulingga hetedik évében [1622] nagy mandzsu sereg indult a Ming Birodalom megtámadására. Miután átkelt a Liyao-folyón, a Ming Ambula Niktongga város főparancsnoka, Lio Kioi¹⁸⁹ nyomban támadni akart, hogy kihasználja az alkalmat, míg nincsenek felállva a csapataink. A mi katonáink, mintha repülnének, úgy vetették be magukat bátran a harcba. Meg sem lehetett számolni a lekaszabolt, lemészárolt ellenséget. Lio Kioi megsemmisítő vereséget szenvedett. Ambula Niktongga város kormányzója, Wang Hūwa Jeng elhagyta a várost, és a Sanaha kapu¹⁹⁰ felé indult. Mikor a mandzsu sereg a várostól három mérföldnyire ért, a város tisztviselői és közemberei füstölórudakat gyűjtve, zenével fogadták a mieinket, így vonultak be a településre. Majd két napig menetelt a sereg, és elfoglalta a Sanaha-szorost. Ekkor a Ming Birodalom egyik főparancsnoka, Hiyong Ting Bi és Wang Hūwa Jeng elmenekült, az út menti falvakat és őrhelyeket kiürítették és felgyújtották. Amban Siyei Yung. * **Majd Fung Ji**¹⁹¹ **védőit meszárolta le, majd Ju Wang Liyangot,**¹⁹² **Lii Bing Cenget**¹⁹³ **félemlítette meg.** Simiyantól délkeletre

¹⁸⁶ Az eset 1620-ban történt (*Stratégia* 1789: VII. kötet, 8–9).

¹⁸⁷ Itt a város kínai neve szerepel (Guangning 廣寧), azonban a kommentárban a mandzsu nevének (Ambula Niktongga) tűnik fel.

¹⁸⁸ Kínaiul Wang Huazhen 王化貞.

¹⁸⁹ Kínaiul Liu Qu 劉渠.

¹⁹⁰ Kínaiul Shanhaiguan 山海關.

¹⁹¹ Kínaiul Feng Ji 奉集.

¹⁹² Kínaiul Zhu Wanliang 朱萬良.

¹⁹³ Kínaiul Li Bingcheng 李秉誠..

található a Fung Ji erőd. A Ming főparancsnok, Lii Bing Ceng katonái szoktak ott állomásozni. Abkai Fulingga hatodik évében [1621] Taizu Hūwangdi seregét nyolc részre osztotta, és nyolc úton indult meg, így támadta meg ezt az erődöt. Lii Bing Ceng kivonult a városból, megpróbálta felvenni a harcot, így próbált ellenállni.¹⁹⁴ Azonban mikor a mi bal szárnyunk négy hadteste rohamra indult, akkor Lii Bing Ceng meghátrált, visszavonult az erődbe. Ebben az időben a Ming segédparancsnok, Ju Wan Liyang a Hūwang-hegyen¹⁹⁵ állomásozott, de ahogy eljutott hozzá seregeink rettenthetetlenségnek híre, nyomban táborát bontott és elvonult.¹⁹⁶ * **Csodálatos dolog, hogy akadt három feleség, akik el tudták űzni a haramiákat.** Egy éjjel Ming katonák az Eldengge¹⁹⁷ városunktól délre lévő Guwan Tun¹⁹⁸ erődöt titokban megrohanták. Már a falakra hágtak fel, mikor Cinggiyanu,¹⁹⁹ Nadai²⁰⁰ és Maitu²⁰¹ férfiak asszonyai egy kocsirudat a falnak támasztottak, létrának használva felmásztak rajta, majd karddal ütve-vágva az ellenségre támadtak, akiket félelem szállt meg, és elmenekültek.²⁰² * **Az is dicséretre méltó, hogy a támadó parancsnokok, bár csak ketten voltak, legyőzték az ellenfelet.** A Mederi²⁰³ városhoz tartozó Jang Tun²⁰⁴ erődben lakó kínaiak lázadást szítottak, felvették a kapcsolatot a Mingekkel, akik háromezres katonát küldtek, de a védők ellenálltak. Az erőd katonai parancsnokai, Jaisa²⁰⁵ és Urkun,²⁰⁶ ahogy

¹⁹⁴ A korban többször is előfordul, hogy az ostromlott erődből kivonulnak a katonák, és nyílt téren próbálják felvenni a harcot. Az ágyukat is gyakran nem a falakra, hanem a falakon kívül állították fel, mintha az erődnek nem lenne védelmi funkciója, és csupán raktárnak használnák.

¹⁹⁵ Kínaiul Huang 黃.

¹⁹⁶ Az eset részletes leírása: *Stratégia* 1789: VII. kötet, 18. skk.

¹⁹⁷ Kínaiul Yaozhou 耀州.

¹⁹⁸ Kínaiul Guantun 官屯.

¹⁹⁹ Kínaiul Qing Jianu 青嘉努.

²⁰⁰ Kínaiul Nadai 納岱.

²⁰¹ Kínaiul Maitu 邁圖.

²⁰² Az eset 1625-ben történt. Háromezres katonát futamítottak meg, akiket később egy másik erőd mandzsu parancsnoka kardélre hányt. Később a nők bátorságukért jutalmat kaptak (*Stratégia* 1789: VIII. kötet, 27–28). A nők helyzetéről sokat elárul, hogy neveik nem maradt fenn, csak a férjeiké. Az epizód szerepel más mandzsu forrásban is: a *Régi mandzsu feljegyzésekben* (JMD 1969: 1987) és ennek az újrakiadásában is (TKSHD 1958: III. kötet, 976), illetve *A mandzsu igaz történetében* (MYK 1789: 381).

²⁰³ Kínaiul Haizhou 海州.

²⁰⁴ Kínaiul Zhangtun 彰屯.

²⁰⁵ Kínaiul Zhai Sa 齋薩.

²⁰⁶ Kínaiul Wu'erkun 烏爾坤.

meghallották a fegyverek hangját, nyomban rátörtek az ellenségre, százhetvenet lemészároltak közülük.²⁰⁷ * **A Giyoo Hūwa-szigetre élelmet szállító hajókat csellel felgyújtotta.**²⁰⁸ Mikor a nagy sereg a Mingek Gorokibe Nik-ton Obure városát²⁰⁹ körülzárta, Yuwan Cung Hūwan²¹⁰ és Man Gui²¹¹ közösen keresték az erősítés módját, de semmilyen lehetőség sem mutatkozott. Abban az időben a Ming Birodalom a Sanaha-hágón kívül állomásozó seregek ellátmányát katonai védelem alatt küldte. Az ellátmányból kétezer csónaknyit és több mint ezer halomnyi rizst felgyújtottak a mandzsuk. * **Hosszú hadjáraton Kökehotonig**²¹² nyomult előre, a határ menti falat lerombolta. Sure han hatodik évében [1632] a cahar Lindan kán az északi megyéket megtámadta. Ekkor Taizu Hūwangdi a mongol seregeket összegyűjtötte, majd Kökehotonnál tábort vert. Parancsára Jirgalang²¹³ bejle a sereg jobb szárnyával Kökehoton és a Sárga-folyó vidékére nyomult előre, majd a főszereg a Ming területek ellen fordult. Taizu Hūwangdi a határ menti erődítéseken átvágott, és rengeteg hadizsákmányt szerzett. A Ming Birodalom Siowan Hūwa erődjének parancsnoka

²⁰⁷ Az eset 1625-ben történt (*Stratégia* 1789: VIII. kötet, 30–31).

²⁰⁸ Az eset 1626-ban történt (*Stratégia* 1789: VIII. kötet, 45a).

²⁰⁹ A város kínai neve: Ningyuan 寧遠, ez a mai Xingcheng 兴城. A település a Nagy Fal keleti végétől északra található a tengerparton. A várost 1626-ban vette be a túlerőben lévő mandzsu sereg. A védőket portugál tüzfegyverek is segítették, melyek bár komoly előnyt jelentettek, nem tudták győzelemhez segíteni a kínaiakat. Nurhaci is megsérült az ostromban (Wakeman 1985: 78).

²¹⁰ Kínai parancsnok (kínai neve: Yuan Chonghuan 袁崇煥), aki a mandzsuk ellen többször is sikeresen vette fel a harcot. 1629-ben, amikor váratlanul Pekingre támadtak a mandzsu seregek, az őrhelyét otthagya a seregeivel a város védelmére sietett. Hamarosan kivégezték azzal az váddal, hogy összejátszott az ellenséggel (*Stratégia* XXII. kötet, 48a).

²¹¹ Kínaiul Man Gui 滿桂. Kínai hadvezér, 1629-ben esett el Peking védelmében (*Stratégia* 1789: XXII. kötet, 55a).

²¹² Mongolul Kökeqota, magyar kiadványban Höhhot néven szokott felbukkani, kínai alakja: Guihuacheng 歸化城. A mandzsu szövegben a város nevének első fele a mongol helyesírás szerint van írva (köke). Ezt a települést egy Tang-kori kínai erőd romjain építette fel Altan kán (1507–1582) a 16. században, s megtette székhelyévé (Tooqai 2001: 175). A 16. század utolsó harmadában és a 17. század első harmadában a mongol szellemi és vallási élet egyik központja volt. Járt itt a III. dalai láma, itt töltötte ifjúkorát az utóda is. A városban és környékén felépített kolostorok nyomán jelentősége később sem csökkent, ma Belső-Mongólia központja.

²¹³ Nurhaci testvérének, Šurhacinak volt a fia, 1599-ben született, kínai neve: Ji'erhalang 濟爾哈郎. Korán árvaságra jutott, így a nagybátyja, Nurhaci nevelte fel. Több hadjáratban is részt vett, 1636-ban a „cin wang” címet kapta. Dorgon régensségének kezdetén fontos szerepet töltött be, de később kiszorították a hatalomból. 1655-ben, betegségben hunyt el (*Eminent...* 1967: 397–398).

és a katonai főparancsnok ajándékokkal kedveskedett, hogy a jó viszont megvásárolják. Taizung Hūwangdi visszavonult, miután az esküjüket vette. * **Majd nyomban Mao Wen Lung²¹⁴ szövetségeseit az utolsó emberig lemészárolta,** Korábban a Ming Birodalom főparancsnoka, Mao Wen Lung a Pi Doo²¹⁵ nevű szigetet el akarta foglalni, és a mi katonáinkat foglyul akarta ejteni. A Ming Birodalom vezetője bízott benne, és magasabb rangot adott neki. Azonban Taizung Hūwangdi négy követet küldött hozzá, hogy békében éljenek. Mao Wen Lung elfogta őket, és mikor Pekingbe küldte az embereinket, akkor a Gorokibe Nikton Obure város parancsnoka, Yuwan Cung Hūwan kivégezte Mao Wen Lungot, azzal, hogy összejátsszik velünk. A városparancsnok családja a Tiye-hegy²¹⁶ ura volt, így Taizu Hūwangdi az összes parancsnokát támadásra küldte oda, majd a tengereken lévő szigeteket kutattatta át, azokat megtisztította az ellenségtől. * **Dalingho²¹⁷ várost viharos erővel megtámadta és behódoltatta.** Sure han ötödik évének [1631] kilencedik hónapjában Taizung Hūwangdi saját maga győzte le a Ming seregeket, és pusztította el Dalingho városát. Ekkor történt, hogy fekete felhők gyülekeztek, és nyugati szél támadt. Az ellenség ezt kihasználva ránk gyűjtotta a vidéket, azonban mikor már nagyon közel járt a seregünk ahhoz, hogy a lángok martaléka legyen, az Ég nyomban esőt küldött, és megfordította a széljárást. A tűz az ellenséget kezdte pusztítani, és hatalmas győzelmet arattunk. A tizedik hónapban a Dalingho város lakossága behódolt.²¹⁸ * **Egy hónap múlva Junggin²¹⁹ és Sungšan városok parancsnokát fogta el.** Wesihun Erdemungge ötödik évének [1640] második hónapjában a tiszteletreméltó cin

²¹⁴ Kínaiul Mao Wenlong 毛文龙. Kínai parancsnok, az 1620-as években a Yalu-folyó torkolatvidékénél fekvő Pi Doo-szigeten volt a támaszpontja, végül a Mingek végezték ki árulás gyanújával 1629-ben (*Eminent...* 1967: 566–567).

²¹⁵ Kínaiul Pídao 皮導.

²¹⁶ Kínaiul Tie 鐵.

²¹⁷ Kínaiul Dalinghe 大凌河 (a város mai neve: Linghai 凌海).

²¹⁸ Az ostrom során a védőknek teljesen elfogyott az élelmük, először a lovakat ették meg, utána felütötte a fejét a kannibalizmus (Wakeman 1985: 183). Ez a mozzanat teljesen kimaradt a mandzsu történeti művekből.

²¹⁹ Kínaiul Jinzhou 錦州.

wang Hoogéék²²⁰ lerombolták a sungšani erődöt,²²¹ majd jelentették, hogy élve sikerült elfogni a Ming Birodalom főparancsnokát, Hüng Ceng Ceót, a támadó erők parancsnokát, Kii Min Yangot, Wang Ting Cen²²² parancsnokot, Zoo Biyan Giyaót, Zu Da Lót²²³ és másokat. A harmadik hónapban Junggin városát is lerombolták, ekkor a Ming parancsnok, Zu Da Šeo²²⁴ behódolt. Amban Dung K’eo. * Az uralkodó írása: **Majd nyomban, egy pillanat alatt, egyszere foglalták el Tasan és Hingšan városokat.** Wesihun Erdemungge hetedik éve [1633] negyedik hónapjának fehér nősténydisznó napján, Ujen Cin Wang Jirgalang elpusztította Tasant. Zöld patkány napon Hingšant támadta meg, felállította az ágyúkat, majd elkezdte rombolta a városfalakat, ennek következtében a település előkelői kinyitották a kaput, és behódoltak. A két hódítás között csupán tizenhárom nap telt el. * **Amint nyílt rohamra került sor, két falon, két kapun is betörtünk.** Sure han kilencedik [1635] évében Taizu Hūwangdi Dorgon bejle parancsnokságával elindított egy sereget, ami Daitungnál²²⁵ és a Siowan Hūwánál lévő fal mellett vonult el, és a Ping U őrhelynél tört be a Nagy Falon belülre, és támadta a Ming Birodalomat. Wesihun Erdemungge harmadik évében [1638] Mergen Cin Wang Dorgon Yoto bejlével²²⁶ együtt a sereg bal és jobb szárnyait vezetve a Ming Birodalomra támadt. Parancsba kapták, hogy váljanak szét, és úgy hatoljanak a falakon belülre. A jobb szárny a Mi Yün Hiyantól²²⁷ keletre fekvő Ciyang Zi-hágón²²⁸ keresztül tört előre, míg a bal szárny a Cing Sang kapun vonult át. * **A nagy sereget személyesen**

²²⁰ Hung Tajdzsi legidősebb fia, 1609-ben született (kínaiul Haoge 豪格). Apja uralkodása alatt hadvezérként több hadjáratot is vezetett, 1636-ban kapta meg a „cin wang” címet. 1643-ban apja halála után esélyes volt a trónra, de azt végül Hung Tajdzsi kilencedik fia, Fulin kapta meg, aki ekkor mindössze ötéves volt. A háttérben Dorgon (Nurhacsi fia, tehát Hooge unokatestvére) állt, aki régensként vette kezébe a hatalmat. 1648-ban Dorgon börtönbe zárta Hoogét, ahol hamarosan elhunyt (*Eminent...* 1967: 280).

²²¹ A győzelemtől később egy önálló mű is született: *Taizu Hūwangdi ming gurun i cooha be sungšan de ambarame efuleme afaha baita be ejeme araha biithe.* (*Catalogue...* 1964: 229).

²²² Kínaiul Wang Tingchen 王廷臣.

²²³ Kínaiul Zu Dale 祖大樂.

²²⁴ Kínaiul Zu Dashou 祖大壽.

²²⁵ Kínaiul Datong 大同.

²²⁶ Kínaiul Yuetou 岳托. Nurhacsi unokája volt, több hadjáratban is részt vett. 1636-ban „cin wang” címet kapott, 1638-ban, a Míngék elleni hadjáratban esett el (*Eminent...* 1967: 935).

²²⁷ Kínaiul Miyun xian 密雲縣.

²²⁸ Kínaiul Qiangziling 牆子嶺.

vezette az uralkodó, és bámulatra méltó taktikát alkalmazott. * Szárazon és vízen át egészen Šandungig²²⁹ és Sansig²³⁰ nyomult előre. A bal szárnyat vezető Mergen Cin Wang Dorgon a Cing Sang kapun vonult át. Mikor Jo városhoz ért, akkor a seregét nyolc részre osztotta. Egyik része egy csatorna mentén haladt, egy másik a hegy vonulatát követte, a maradék pedig a csatorna és a hegy között nyomult előre. Egyszerre érkeztek meg és hatoltak be Šuwéba. A Ming Birodalom központját, Pekinget fenyegették, majd a nyugatra, ezer mérföldnél közelebb elhelyezkedő védműveket is elpusztították. Még a Lin Cing²³¹ városnál folyó csatornán is átkeltek, és Šandung tartomány Ji Nan erődjét elpusztították, majd a Tiyan Jin²³² őrhelyénél visszafordultak. A jobb szárnyat Dudu beile²³³ vezette, Pekingnél megosztotta a seregét, és Sansihoz ért. Majd a Šandung tartománybeli Yi Nan erődhez vonult, amelyet megtámadott. Összesen kilencszer rombolták le ezt az erődöt. * Közben Yan Yun Dai Liyang²³⁴ területeken gázolt át, elpusztítva azokat. Wesihun Erdemungge hetedik évében (1642) az Abatai beile²³⁵ vezette sereg Hūwang Yai Keonál²³⁶ tört a Ming Birodalomra. Gi város katonaságát elpusztította, majd Pekingnél vonult el. Miután Ho Giyan erődöt elhagyta, és Yan városhoz ért, seregét megosztotta, és a déli tenger településeibe mentelt. Összesen három nagyvárost, tizennyolc kisvárost és hetvenhat községet foglalt el. * Mi állt ennek a bámulatra méltó stratégiának a háttérében? * Taizung Hūwangdi rendíthetetlen nagy hősiessége, ami nem volt más, mint az Ég kegyébe vetett hit. * Az elfoglalt területeket

²²⁹ Kínaiul Shandong 山東.

²³⁰ Kínaiul Shanxi 山西.

²³¹ Kínaiul Linqing 臨清.

²³² Kínaiul Tianjin 天津.

²³³ Nurhaci tizenötödik fiaként látta meg a napvilágot 1614-ben, kínaiul Dudu 杜度. Több hadjáratot is vezetett, 1644-ben a Pekingbe való bevonuláskor is ott volt. 1644 után többször is hadat vezetett a déli területek ellen. 1646-ban őt bízták meg, hogy leverje a sönid törzsbeli Tenggis lázadását. 1649-ben, himlőben hunyt el (*Eminent...* 1967: 215).

²³⁴ Kínaiul Dailian 戴廉.

²³⁵ Nurhaci hetedik fiaként született 1589-ben (kínaiul Abatai 阿巴泰). Több hadjáratot is vezetett, mind mongol, mind kínai területek ellen. 1636-ban a beile címmel tüntették ki. 1642 végén egy hatalmas, pusztító hadjáratot vezetett a Ming területek ellen, a beszámolója szerint kilencvennégy (itt kilencvenhét szerepel) várost foglalt el és 360 ezer foglyot ejtett. 1646-ban hunyt el (*Eminent...* 1967: 4).

²³⁶ Kínaiul Huangyakou 黃崖口.

folyamatosan őrizni kell, csak így kerülhető el felprédálásuk. A Ming főparancsnok, Jang Ceng Yen,²³⁷ folyamatosan betört a határainkon, és bitrolta a földjeinket. Egy sztlét is emelt, mely az új határt volt hivatott jelölni. Követet küldött hozzánk, majd a Cai Ho,²³⁸ San Ca és Fu An utak menti földjeinket elfoglalta; Taizu Hūwangdi parancsot adott: – Ha idővel elhanyagoljuk a határvédelmet, akkor erőnk és hatalmunk szertefoszlik. Rabolni és fosztogatni fognak minket, ami az Eget is sérti. A rend az egyetlen helyes út, ezt kell követni.²³⁹ * **Megölték azokat a gonosztevőket, akik a [ginzeng]lelőhelyeket fosztogatták, megkövetelték a fogadalmak betartását.** A Ming Birodalom határvidéken élők minden évben átkeltek a határon, és a mi ginzeng előhelyeinket fosztogatták. Egyszer Taizu Hūwangdi Hūrgant²⁴⁰ küldte ellenük, ő több mint ötven betolakodót elfogott és kivégezett. Mikor ezt megtudta a Ming Lii Jei Han kormányzó, akkor magyarázatért jött a mandzsu uralkodóhoz; Taizu Hūwangdi így válaszolt neki: – Korábban azon a bölcs véleményen voltatok, hogy ha valaki tudomást szerez egy betolakodóról, aki átlépte a határt, de nem végzi ki, akkor az ő fejére jöjjön a baj. Miért felejtetted ezt el, és miért jössz ide vádlóan?²⁴¹ * **Olyan tekintélyes központot alakítottak ki, mely segített a hadjáratokban.** Simiyan lett a főváros,²⁴² mikor innen Taizu Hūwangdi a nyugatra elterülő Ming területeket támadta, akkor csak a határt jelentő Liyooha folyón kellett átkelnie. Mikor az északi mongolokat támadta, akkor egyenes úton haladva tizenhárom nap alatt ért oda. Ha a délen fekvő Koreába vezetett hadat, akkor csak a Cing

²³⁷ Kínaiul Zhang Chengyin 張承蔭.

²³⁸ Kínaiul Chaihe 柴河.

²³⁹ Az eset valamikor 1618 előtt történt, mert abban az évben halt meg a főparancsnok (*Stratégia* 1967: V. kötet, 52/b). Nurhaci idézete nem szerepel a *Stratégiában*.

²⁴⁰ Kínaiul Hu'erhan 扈爾漢. A *mandzsu igaz történetében* találunk egy rövid leírást róla és apjáról: „A yargu törzs szállásterületének Hūlahū nevű előkelője megölte a testvérei családját, majd az alattvalóival együtt behódolt Nurhacsinak, aki Hūlahū fiát, Hūrgant a saját nemzetébe fogadta, fiaként nevelte, majd első rangú előkelővé emelte.” [yargū i gašan i hūlahū gebungge amban ini ahūn deo i uksun i niyalma be wafi . jušen irgen be gaifi dahame jihe manggi taizu sure beile terei jui hūrgan be ini gioro hala de dosimbufi . jui seme ujifi . uju jergi amban obuha. (MYK 1781: 72). Hūrgan több csatában is kiténtette magát, és magas pozícióba került Nurhaci udvarában. 1623-ban hunyt el (*Eminent... 1967: 375–376*)].

²⁴¹ Az esemény hiányzik a *Stratégiából*.

²⁴² Mai nevén Shenyang, 1621-ben foglalták el a mandzsu (*Stratégia* 1789: VII. kötet, 16/b), majd fővárossá tették.

Ho-folyón²⁴³ kellett átkelnie. Az uralkodónak az volt a célja, hogy minden területnek kihasználja az előnyeit, alaposan átgondolta a terveket, így helyezte el az örökre fennálló fővárost. * **Azért, hogy megnyerje az alattvalók jóindulatát, nagylelkűen adományokat osztogatott.** Amikor építették a várost, akkor Taizu Hūwangdi figyelte, hogy mely férfiak dolgoznak teljes erőbedobással, nekik marhát és sőt adományozott. Ezt tanította az előkelőinek: – Az építkezés nagyon megerőltető munka, bőkezűnek kell lenni az építők-höz! Egész biztos, hogy abban az időben nem volt olyan a munkás, aki bár másutt lakott, ne tért volna vissza a nagylelkű ajándékok után. Az a szándék állt e politika mögött, hogy mindenkinek forró vágya legyen, hogy ide jöjjön, ahol az adományok nyomán gazdagság vár rá. * **Közismert volt, hogy az érdemeket szerzett előkelőknek ruhát, bort adományoz.** Mikor Liyoodung területén győzelmet aratott és elfoglalta, akkor nagy lakomát rendezett az előkelői számára. Ekkor így szólt hozzájuk: – A Ming Birodalom ura nem ismeri a korlátait, megtámadta a mi birodalmunkat, sereget küldött, pusztította a területeinket. Az Ég kegyes volt hozzám, bíztam az erőtlőkben, előkelőim, így most mindannyitoknak egy rend ruhát és egy kancsó bort ajándékozok, bár ezzel hogyan is lehetne viszonzni a tetteiteket?²⁴⁴ Amban Asu. * **Büntetés terhe mellett tiltotta meg a legyezők mint hiú emberek díszének használatát.** Amikor Taizung Hūwangdi sereget állított ki, és a Ming Birodalom megtámadására indult, akkor az összes parancsnoknak megparancsolta, hogy bízzanak a katonákban és figyeljenek rájuk. Majd megtiltotta a Szung birodalom parancsnokai által használt legyezők, illetve más hűsítő dolgok használatát.²⁴⁵ * **Azt a régi tanítást vallotta, hogy az embereket tisztelni kell, és szerényen kell élni.** Taizung Hūwangdi Yuwan Cung Hūwannak küldött, jó modorra oktató levelében írja, hogy a jó kapcsolatot

²⁴³ A mandzsu neve a folyónak: Niowanggyaha bira, azaz Zöld-folyó, kínaiul Qinghe 清河.

²⁴⁴ Az eset hiányzik a *Stratégiából*. A hadjáratok végén általában volt egy lakoma, amin kitüntették az érdemeket szerzeteket. Hasonló ajándékokat kaptak azok is, akik behódoltak a mandzsuknak. Ruhák, felszerszámozott lovak, selymek voltak a fő ajándéktárgyak.

²⁴⁵ Az eset nem szerepel a *Stratégiában*, azonban 1635-ban Hung Tajdzsi parancsot adott a Song 宋 birodalom (960–1279) történetének lefordítására (*Stratégia* 1789: XX. kötet, 15a). Feltehetően egy ebben szereplő esemény nyomán példálózott az uralkodó velük, mint elvetendő példákkal.

ápoló levelezéskor az őszinteség fontos, az illemre figyelni kell. Ezzel tett szemrehányást a Mingek nemtörődöm, hanyag viselkedése miatt.²⁴⁶ * **Az ellenfél fogyatékosága az uralkodójuk ostobasága volt.** A Ming Birodalom Tiyan Ki²⁴⁷ uralkodója roppant ostoba volt. Taizu Hūwangdi így szólt a bejlekhez: – A régi és az új történeti művekben azt olvashatjuk, hogy egy birodalom lehet bármennyire is nagy, ha megbomlik benne a rend, az uralkodó ostoba lesz, az ideje lejár, és elérkezik az összeomlás. Most elhatalmasodott a Ming Birodalmon a romlás, mert megsértették az égi rendet. Ha az uralkodójuk nem javítja a ki a hibákat, akkor a vég el fog jönni!²⁴⁸ Valóban egy magasztos bölcs volt Taizu Hūwangdi, mert meglátta az alkalmat a birodalom megalapításához. * **Miután a rossz szándékú Zu Da Šeót újra elfogták, őszintén behódolt.** Mikor Dalinghót elpusztították, akkor Zu Da Šeo behódolt. Később Taizung Hūwangdi Junggin városnál visszaküldte, de ő köpönyeget fordított. Ezután több éven át volt körbezárva Junggin város, majd mikor elesett, Zu Da Šeo őszintén behódolt. Amban Hū G'obiwang. * **Jang Cūnnal tisztelettel bánt, ezzel is a rendet erősítette.** Mikor Taizung Hūwangdi elpusztította Dalinghót, a Ming tábornokot, Jang Cünt élve fogta el. A fogoly nem volt hajlandó meghajolni az uralkodó előtt. Ízletes ételekkel kínálták, mikor pedig a hazatérő katonákat megjutalmazták, akkor egy nagy lakomát rendeztek, és az összes behódolt katonai parancsnok között tiszteleti helyre ültették Jang Cünt. Így cselekszik a fenséges uralkodó, a hűségeseket

²⁴⁶ A *Stratégia* több levelet is tartalmaz, melyeket Hung Tajdzsi küldött Yuwan Cung Hūwannak, de az idézet mondat egyikben sem szerepel.

²⁴⁷ Tianqi 天啓, 1620–1627 között uralkodott.

²⁴⁸ 1623 után kínai és mandzsu nyelven Nurhacsi egy kiáltványt tett közzé, melyben 19 példát sorol fel a történelemből. Mindegyik példázatban szerepel az a mondanivaló, hogy amikor egy uralkodó megsérti az égi rendet, és rosszul uralkodik, akkor egészen biztos, hogy el fog bukni. A pamflet szándéka bemutatni az alattvalóknak, hogy a Ming uralkodók hibáztak, és már nem bírják az Ég támogatását, össze fog omlani a hatalmuk, és a helyüket a mandzsuk veszik majd át (a kiáltvány mandzsu és kínai nyelven: *Manchu versus Ming* 2010).

támogatja, a rendet nyíltan hirdeti.²⁴⁹ * **Egyből észrevette Siyoo Be Zhi²⁵⁰ üres szavait.** A Ming Birodalom Siyoo Be Zhit küldte követségbe, akinek bár a rangja nem engedte volna, de mégis gyaloghintóban jött, melyet nyolcan vittek. Nagyon ügyetlen volt a beszédben, így Taizu Hūwangdi így fakadt ki: – Mire való ez az üres fecsegés? Majd bele sem pillantva küldte vissza a levelet, amit a követ hozott.²⁵¹ * **Csellel megosztotta az ellenfelet, így Yuwan Cung Hūwant kivégezték.** Taizung Hūwangdi, amikor Pekinget körülzárta, akkor a Gorokibe Nikton Obure város parancsnoka, Yuwan Cung Hūwan a város megsegítésére indult. Ekkor az uralkodó Geo Hūng Jungékat egy titkos cselbe avatta be, így ők a Mingek Yang nemzetségbe tartozó egyik főtanácsadójának kíséretéhez megtévesztően így szóltak: – Egy nap majd vissza fognak fordulni a katonák, de ez csak a hadvezér csele. Majd a megállapodás nyomán egy magányos lovas fog az ellenség fele küldeni. Ha jobban meggondoljuk ezt, akkor egyértelmű, hogy a Yuwan nemzetségbe tartozó főtanácsos saját üzelve ez, amiért jutalmat kap majd az ellenféltől. Ezt a beszédet elhitte a Yang nemzetségbe tartozó tanácsos, s miután jelentette a Ming uralkodónak, Cung Jeng császárnak,²⁵² Yuwan Cung Hūwant meggyanúsították és kivégezték.²⁵³ * **Ahogy egy borzot, úgy fogta el az ellenfelét.** Amikor Taizung Yunggin várost ostromolta, akkor a Ming főparancsnok, Jao Suwai Goyoo bezárta a kapukat, és nem vállalta a nyílt ütközetet. A falakról kiáltott le az ostromlóknak: – Csak akkor biztos a győzelem, ha az Eget követed! A mandzsu uralkodó így korholta őt: – Hogy tudod ilyen fecsegéssel az Eget káromolni? Én kaptam megbízatást a felső Égtől, senki más, ezért kaptam

²⁴⁹ Az esemény valamikor 1631 előtt történt, a mandzsu seregek egy győzelem után több ellenséges parancsnokot is elfogtak. Jang Cün nem hajolt meg Hung Tajdzsi előtt, aki első felindulásában ki akarta végezni, de tanácsosai figyelmeztették, hogy korábban nem végezték ki azokat a foglyokat, akik nem hajtottak fejet előtte. Az uralkodó megkegyelmezett, de Jang Cün elhatározta, hogy meghal, nem vett magához élelmet. Ezért Hung Tajdzsi saját maga küldött ételt foglyának, aki tőle elfogadta. Néhány napi fogság után szabadon engedték, de ekkor sem hajolt meg Hung Tajdzsi előtt (*Stratégia* 1789: XV. kötet, 33). Hung Tajdzsit lenyűgözte, hogy foglya mennyire hűséges az uralkodójához.

²⁵⁰ Kínaiul Xiao Bozhi 蕭伯芝.

²⁵¹ 1614-ben történt ez a követjárás. (*Stratégia* 1789: 4. kötet, 19–20).

²⁵² Chongzhen 崇禎 1627–1644 között uralkodott.

²⁵³ Az eset 1629 végén történt (*Stratégia* 1789: XXII. kötet, 48b).

meg Simiyan várost, Liyoodungot, Fu Ningot.²⁵⁴ Ha olyan nagy hős vagy, akkor miért nem jössz ki harcolni? Olyan vagy, mint a mezei borz, amely elrejtőzik odújában. Ha van benned tartás, akkor önként járulsz elem! Nem tudod, milyen az, amikor egy vadász érkezik ásóval a borzvárhoz, majd nyomban egy zsákban találja magát az állat?²⁵⁵ * Az uralkodó írása: **Ahogy kivágnak egy nagy fát, úgy foglalta el a Ming Birodalom területeit.** A mandzsu seregbe beosztott kínai parancsnokok, Tung To Lai²⁵⁶ vezetésével így szóltak Taizung Hūwangdihoz:²⁵⁷ – Az Ég által nyújtott alkalmat ki kell használni ebben a világban, el kell foglalni Pekinget! Az uralkodó így válaszolt nekik: – Peking elfoglalása olyan, mint egy nagy fának a kivágása. Ha előbb levágjuk az ágait, akkor magától ki fog dőlni. Mostanra a Mingek seregeit már felmorzsoltuk. Fokról fokra a mi seregeink is egyre erősebbeké váltak. Először a négy világtájat, majd utána nyomban Pekinget fogjuk tudni elfoglalni. * **Bár a Ming fővároshoz vonult, nem tudta elfoglalni.** Surehan harmadik évében [1629] Taizung Hūwangdi egyesítette a seregeit, és a Középső Birodalomra támadt, ennek oka volt, hogy a Mingek állandóan szavukat szegték. A Hūng San²⁵⁸ kapun át tört be, majd Zun Hūwa²⁵⁹ város lerombolása után Gi város fele vette az irányt, és Peking felé fordult. Taizung Hūwangdi a várostól északra lévő hágón összehívta az előkelőket, és megállította a seregeit. Mikor újra és újra azt kérték tőle, hogy folytassa a támadást, így parancsolt: – Ha az Ég kegyelméből megtámadom a várost, akkor egészen biztos, hogy megkapom. De félek, hogy ekkor a parancsnokaim nem tudják örömüket lelni száz meg száz város elfoglalásában. Ekkor befejezte a hadjáratot, és visszavonult. * **Végül követet küldtek, és békességben visz-**

²⁵⁴ Kínaiul Funing 撫寧.

²⁵⁵ A párbeszéd hiányzik a *Stratégiából*.

²⁵⁶ Fushunból származik, kínai neve: Tongtulai 佟圖賚. Egyesek mongolt látnak benne a neve alapján (Tu Lai = taulai [= nyúl]). Mikor a mandzsuk az 1640-es évek elején megszervezték a kínai zászlós hadsereget is, Tung To Lai a Teljesen Kék Zászlós sereg egyik vezetője lett, két évvel később pedig az előkelőbbnek számító Keretezett Fehér Zászlósnak. A lánya Fulin felesége lett, és a születő gyermekük később Elhe Taifin (kínaiul Kangxi 康熙) császár néven válik ismertté (*Eminent...* 1967: 796). Tung To Lai beadványa hiányzik a *Stratégiából*.

²⁵⁷ 1642-ben írták meg ezt a kiadványt, a *Stratégiában* nem szerepel (*Eminent...* 1789: 796).

²⁵⁸ Kínaiul Hongshan 紅山.

²⁵⁹ Kínaiul Zunhua 遵化.

szavonultak. Megosztottuk a seregeinket, és a Ming-beli Liyang Hiyang,²⁶⁰ Gu An,²⁶¹ Fang Šan és már területeket elfoglaltuk, a Ming sereget pedig az Örökön álló kaputól²⁶² délre megtámadtuk, és győzelmet arattunk. Ezek után uralkodói parancsra Dahai és Aibari²⁶³ levelet küldtek a Mingeknek a békességért, ezután a sereg a Yong Ping²⁶⁴ erődítményhez vonult, majd a Saname hágón át visszavonult.²⁶⁵ * **Mielőtt hódítani indult volna, a hátország ügyeit rendezte el.** * **Ebben nagy érdemeket szerzett, bölcsességről téve tanúbizonyságot.** Mukden nyugat felé néző kapuját a Belső Uralónak,²⁶⁶ a keleti oldalt a Külső Meghódítónak²⁶⁷ nevezték el. A városban volt Az Égalattit irányító²⁶⁸ csarnok. * **Saját maga adta a parancsot a mandzsu írás megalkotásához.** A mandzsuoknak régen nem volt írásuk. Taizu Hūwangdi Erdeni és Gagai²⁶⁹ írástudónak adta a feladatot, hogy a mongol írást a mandzsu nyelvhez alakítsák, mellékjelekkel (körökkel és pontokkal) lássák el. Miután létrehozták, széles körben elterjedt.²⁷⁰

²⁶⁰ Kínaiul Liangxiang 良鄉.

²⁶¹ Kínaiul Gu'an 固安.

²⁶² Enteheme toktoho duka.

²⁶³ Kínaiul Aibali 爱巴禮.

²⁶⁴ Kínaiul Yongping 永平.

²⁶⁵ Az eset 1630-ban történt (*Stratégia* 1789: XXIII. kötet, 1 skk.).

²⁶⁶ Dorgi ba dasambi.

²⁶⁷ Tulergi be dahabumbi.

²⁶⁸ Abkai fejergi be dasara gıyan.

²⁶⁹ Erdeni és Gagai azon a véleményen voltak, hogy nem szükséges mandzsu írást létrehozni, mert a mongol nyelv megfelelő a kapcsolattartáshoz. A *Stratégia* szerint Nurhacsi a mongolul nem tudó mandzsuokra gondolva határozott úgy, hogy szükséges a mandzsu írás (*Stratégia* 1789, 3. kötet 1–3), azonban ennek nyilván fontosabb politikai okai is voltak. Erdeni 1623-ban bekövetkezett haláláig sok művet fordított le mandzsurra, míg Gagai nem, mivel 1599-ben kivégezték (*Eminent...* 1789: 225–226). A 17. század elején a művelt mandzsuok között széles körben ismert lehetett a mongol írásbeli hagyomány, például Hung Tajdzsi Dzsingisz kánnal és a fiaival példálózott (Hidehiro 1992).

²⁷⁰ A mandzsu írást 1599-ben hozták létre a mongol írásrendszer felhasználásával. Korábban a mongol használták az egymás közötti kapcsolattartásra, erről így tudósít a *Stratégia*: „Abban az időben [1599 és előtte] az emberek a levelezéshez megtanulták a mongol írást, és a mongol nyelvet használták” [tere fonde . gurun de amasi julesi bithe yabubure de . gemu monggo hergen tacifi monggo hergen i ubaliyambure. (*Stratégia* 1789: III. kötet, 1b)]. Ennek előzménye, hogy a dzsürcsi írás már a Ming-korban háttérbe szorult, míg a Yuan-kor egyik öröksége folytán a mongol nyelvet (is) használták a kínaiakkal történő kapcsolattartásra (Ros-sabbi 1982: 27). A korai mandzsu írástudók egy része mongol volt, ennek bizonyítékai a mandzsu feljegyzésekben szereplő mongol nyelvű részek. A mandzsu írás örökölte a mongoltól a többértelműséget, ennek egy írásreform vetett véget, mely nyomán mellékjeleket vezettek be az egyértelműség végett. (Ligeti 1952: 237). Az átmenet nem egyik pillanatról a másikra

* **A nyolc zászlós katonai rendszert megszilárdította.** Korábban, ha a mi népünk katonai vállalkozásba fogott, körvadászatra indult vagy versenyeket rendezett, akkor azon mindenki a nemzetsége, családja, faluja, illetve a faluját irányító erőd kapcsán vett részt. Minden egyes ember egy kis nyílveszőt²⁷¹ jelentett, és nyílnak nevezték azt, aki tíz embert (kis nyílveszőt) irányított. A fehér nőstény-marha évében [1601] rengeteg ember hódolt be, így végül háromszáz emberből szerveztek egy nyilat,²⁷² ennek a vezetőjét a nyíl urának nevezték el. A sárga nősténynyúl évben [1615] szakaszparancsnokokat állítottak fel, akik öt nyilat irányítottak. Zászlóparancsnokokat is kineveztek, akik öt szakaszt vezettek. Két parancsnokot is kineveztek, ők a jobb, illetve bal szárnyat irányították. Kezdetben négy zászló²⁷³ volt: fehér, sárga, vörös és kék. Később kiegészítették a színeket, így lett összesen nyolc zászló.²⁷⁴ * **A rendnek megfelelően alkotta meg az előkelőkre vonatkozó szabályokat.** Abkai Fulingga tizenegyedik évében [1626]

zajlott le a két írásrendszer között, hanem egy hosszabb folyamat volt, mely legkésőbb 1625-ben kezdődött, és legkorábban 1636-ban fejeződött be (Pang – Sary 1998: 5).

²⁷¹ Sirdan.

²⁷² Niru.

²⁷³ Gūsa.

²⁷⁴ A zászlók eredete meglehetősen homályos foltja a mandzsu történelemnek. Egyesek kutatók kínai, míg mások mongol eredetet tulajdonítanak nekik (Wakeman 1985: 53, Elliot 2001: 56–57). A kutatók abban egyetértenek, hogy kezdetben vadászatra összeállt 10–12 ember alkothatott egy csoportot, akik valamilyen rokonságban voltak egymással vagy azonos területen laktak (Wakeman 1985: 53). A (hajtó) vadászat nemcsak az élelemszerzést szolgálta, hanem hagyományosan katonai gyakorlat is volt egyben (Elliot 2001: 57). A *Stratégia* 10 emberben határozza meg a létszámát, ami nagy hasonlóságot mutat a mongol hadszervezési rendszerrel, ahol szintén a tízes rendszert alkalmazták. A nyolc mandzsu zászló később kiegészült nyolc mongol és nyolc kínai zászlóval is, így lett 1642-re összesen 24 zászló (Elliot 2001: 59). Az egyelőre további kutatás tárgya, hogy pontosan mikor szervezték az első mongol nyilat, illetve zászlót. Van olyan kutató, aki ezeket a dátumokat 1621-re, illetve 1622-re teszi (Kychanov 2010: 259), azonban egy későbbi időpont valószínűbb, lévén, hogy csak 1623-ban érkezett az első komolyabb mongol csoport, ez ötszáz családból állt (*Stratégia* 1789: VIII. kötet, 2b). A mandzsu zászlók sem álltak kizárólag mandzsuokból, ahogyan a mandzsu nyolc zászló családjaiknak összeírásában találunk mongol és koreai eredetű családokat is (Jakūn... 1744). A mandzsu nyolc zászlót kezdetben Nurhaci és öt veje irányította, akinek az volt a filozófiája, hogy több ember egészen biztos, hogy bölcsőbb, mint egy. Hung Tajdzsi ezzel szemben azon a véleményen volt, hogy szétszalad a nyáj, ha sok a pásztor, így igyekezett minden hatalmat a saját kezében összpontosítani (Perdue 2005, 112–113). Kialakult az a rendszer, hogy az uralkodó kezében volt a három elit zászló (dergi amba gūsa; upper three banners az angolszász szakirodalomban), mely magában foglalta a két sárga és a teljesen fehér zászlókat. A többi öt zászlót az uralkodó fiai irányították (Rawski 1998: 100).

a Nyolc zászló vezetőit felállította. Sure han harmadik évében [1629] megalapította az irattárat és a hivatalnokok ellátásával foglalkozó hivatalt. Az ötödik évben [1631] felállította a hat minisztériumot. A hatodik évben [1632] meghozta a törvényt, amely a városokat irányító előkelők háromévenkénti felülvizsgálatáról szól. A nyolcadik évben [1633] a Nyolc zászló előkelői címeinek megnevezéseit szabályozta. A tizedik évben [1635] a három belső minisztériumot átszervezte. Wesihun Erdemungge első évében [1636] megalkotta a belső minisztérium tisztviselőit érintő törvényt, és felállította az Általános Felülvizsgáló Minisztériumot,²⁷⁵ és megalkotta az ezzel kapcsolatos törvényt. A nyolcadék évben [1643] a Szertartások Minisztériumába²⁷⁶ a mongol ügyeket intéző előkelőt állított. Amban Ye Guwe Guwe. * **A katonákra vonatkozó törvényeket egységesítette.** Taizu Hūwangdi a kék nyúl évében [1615] a Nyolc zászlós katonaság törvényeit megalkotta. Taizung Hūwangdi a Sure han harmadik évében [1629], a harmadik hónapban megújította a katonaság törvényeit, és a külső tartományokban is bevezette. A nyolcadik hónapban pedig a katonai táborokra vonatkozó jutalmazási és büntetési törvényeket hozta meg. Az ötödik évben [1630] a támadó seregre vonatkozó szabályokat adta ki.²⁷⁷ Wesihun Erdemungge [1643] nyolcadik évében a katonai törvénykönyvet bocsátotta ki. * **Egy régi kérdés nyomán azt tanácsolta az előkelőinek, hogy tisztán, világosan beszéljenek.** Abkai Fulingga ötödik évének [1620] hatodik hónapjában így szóltak az uralkodóhoz: – A fát a kapun kívül állították fel. Sure han ötödik évében [1631] azt tanácsolta az előkelőinek, hogy bármikor is beszéljenek, mindig tisztán és világosan tegyék.²⁷⁸ * **A büntetésüktől féltő bűnös embereket amnesztiában részesítette.** Abkai Fulingga második évében [1617] megparancsolta, hogy a bírósági ügyekben aprólékosan és pontosan meg kell vizsgálni a tényállást. Sure han kilencedik [1635] évében megtiltotta, hogy ok nélkül bárkivel is kivételezzenek. Wesihun Erdemungge ötödik évében [1640]

²⁷⁵ Uheri be baicara yamun.

²⁷⁶ Dorolon jurgan.

²⁷⁷ Elképzelhető, hogy az 1631-es katonai szabályokról van szó, melyben a támadó hadsereg számára állított fel normákat, mint például ne válasszák el a házastársakat, ne erőszakolják meg a nőket, ne vegyék el az emberek ruháit stb. (Di Cosmo 2002: 342).

²⁷⁸ A történet háttere nem világos, hiányzik a *Stratégiából* is.

nagyarányú amnesztiát adott. * **Becsben tartotta a bölcs tanításokat, és a felvirágoztatta a tudományokat.** Taizu Huwangdi kék nyúl évében [1615] az uralkodó felhívta az előkelői figyelmét a bölcsességek fontosságára. Az ötödik évben [1630] az előkelők fiatal testvéreit, gyermekeit iskolába küldte. Három év tanulás után fokozatot kaphattak, a gyengéket eltanácsolták. Am-ban Wang I Sio. * **Lefektette a templomi áldozatok és az udvari etikett szabályait.** Sure han hatodik évében [1631] alkalmazni kezdték az udvarba érkezés újonnan meghatározott szabályait. Wesihun Erdemungge első évében [1636] pedig életbe léptek azok a rendelkezések, amelyek a templomoknak való adományozással voltak kapcsolatosak. A harmadik évtől [1638] kezdve a Szertartások Minisztériumának lett a feladata a törvények kihirdetése. A nyolcadik évben [1643] a császári család tagjai és az idegenek találkozásának szabályai lettek meghatározva. * **Nagy kegyeket gyakorolt, adományozással enyhítette a szükségét, régi szokást követve ezzel.** Sure han első évében [1627] pénzt utalt a raktáraknak, hogy az éhezőket megsegítsék. A második évben a férfiak kaptak pénzt, hogy segítsék a lánykérést. Wesihun Erdemungge második évében [1637] uralkodói parancsra terménykölcsonnt biztosítottak a rászorulóknak. A hatodik évben [1641], mivel szűk esztendő volt, az uralkodó megparancsolta, hogy azokat a törvényeket kell alkalmazni, amelyekkel az éhínséget le lehet küzdeni. * **Támogatta a földművelést és a selyemhernyó-tenyésztést, bátorította a parasztokat, követte a korábbi tanításokat.** Taizu Hūwangdi a kék tigris évében [1614] földeket töretett fel megművelésre. Taizung Hūwangdi Sure han kilencedik [1639] évében elrendelte, hogy a túldolgoztatott parasztok ügyeit nem lehet tovább halasztgatni. Wesihun Erdemungge első évében [1636] a terményfelhalmozást tiltotta meg, és elrendelte, hogy az alkalmas időben kell szántani. A második évben az összes falunak védelmet biztosítottak, ösztönözték a parasztokat, hogy a szükséges időben végezzék a mezőgazdasági munkákat. * **Azt gondolta, hogy szakadatlanul kell az államért dolgozni, óvakodott a henyéléstől.** Abkai Fulingga nyolcadik évében [1623] az összes előkelőt arra buzdította, hogy szorgalmasak legyenek a hivatalukban. A tizenegyedik évben [1626] pedig a mulatságoktól és a vigasságoktól való tartózkodásra

intette őket. Wesihun Erdemungge második évében [1637] megparancsolta ez előkelőknek, hogy a hatalom számára erőfeszítéseket téve dolgozzanak. A hetedik évben [1642] az összes előkelőnek és wangnak megparancsolta, hogy legyenek buzgók az állami ügyekben. Amban Mao Yuwan Ming. * **A hivalkodó fényűzést elvetette, a mértékletességet, takarékossgot hirdette.** Egy napon Taizu Hūwangdi vadászni ment. Akkortájt állt el a havazás, nem akarta az uralkodó, hogy a fűszálak hegyén olvadó hó átnedvesítse a ruháját, így feltúrta azt. A kísérete sugdolózni kezdett: – Mindent megkaphat az uralkodó? Miért kíméli ennyire a ruháját? Meghallotta ezt Taizu Hūwangdi, és felnevetett, majd így szólt hozzájuk: – Nem gondolom, hogy hiányom lenne a ruhákból, nem áhítozom rájuk. Az öltözeteimet pedig mindig nektek szoktam jutalomként adni. Helyes lenne, ha most példát vennétek rólam, hogy a hó ne nedvesítse, ne koszolja össze a tiszta a ruháitokat.²⁷⁹ * **Ők minden erejükkel arra törekedtek, hogy a népünknek békét és boldogságot adjanak.** * **Abban az időben a Ming Birodalom ideje a végéhez közeledt, így zűrzavar támadt.** * **A káosz megszüntetésére és a hatalom kiterjesztése végett hadat állítottak fel,**²⁸⁰ Ijishūn Dasan²⁸¹ első évének [1644] negyedik hónapjában császári parancsra Mergen Cin Wangot [= Dorgon] a mandzsú sereg főparancsnokának nevezték ki, és a Középső Birodalomba

²⁷⁹ Az eset 1615-ben történt, a *Stratégiában* nem kapott helyet ez az epizód, de szerepel Nurhaci összegyűjtött bölcs tanításában (*Taizu dergi...* 1741: III. kötet, 22).

²⁸⁰ A Ming Birodalomban az 1620-as évek végétől egyre több kisebb-nagyobb felkelés tört ki a fennálló hatalom ellen. 1644-ben Wu Sangui, aki Peking védelmével volt megbízva, a lázadónak tartott Li Zicheng ellen segítséget kért a mandzsuktól. Az egyesült seregek győzelmet arattak, majd a mandzsuk egy kardcsapás nélkül vonultak be Pekingbe (Gernet 2001: 337, Mote 1999: 798 skk.).

²⁸¹ Šizu (kínaiul Shizu 世祖 vagy Shunzhi 順治) mandzsú császár (uralk. 1644–1661) uralkodási érájának neve, *Békével uralkodónak* lehetne lefordítani.

küldték rendteremtésre.²⁸² Abban az időben a haramiavezér, Lii Z Ceng²⁸³ a Ming Birodalom fővárosát, Pekinget pusztította. U San Gui levelet küldött,²⁸⁴ amiben katonákat kért, mert el akarta pusztítani ezt a banditát. Dorgon elrendezte a sereget, és a Sanaha kapun keresztül bevonult a Ming Birodalomba. Amban Jeng Ji Tang. * Az uralkodó írása: **A különböző népek egymással versenyezve minden irányból jöttek és behódoltak.** Cin Wang Dorgon a haramiák vezérért, Tang Tungot²⁸⁵ Ei Pian Ši²⁸⁶ nevű helynél megtámadta és legyőzte, majd a Sanaha kapun keresztül benyomult a Ming Birodalom területére. Lii Z Ceng hadrendbe állította több mint húsz tümennyi lovasságát és gyalogságát. Azon a napon hatalmas szél támadt, felkavarta a homokot, ami az eget is beborította. Ekkor Dorgon megparancsolta a katonáinak, hogy kiáltsanak. Miután háromszor is megtették, lecsillapodott a szél, és a sereg teljes erejével támadásba lendült, hatalmas győzelmet arattak a haramiákon. Negyven mérföldön át üldözték és mészárolták őket, de

²⁸² A mandzsu seregek nem hódítóként, hanem segítőként próbáltak megjelenni. Mielőtt a Ming Birodalom területére léptek volna, Dorgon így utasította a seregét: „Ez alkalommal azért jöttünk, hogy véget vessünk ennek a kegyetlen időnek, óvjuk a népet, elpusztítsuk a rabló haramiákat, végül megszilárdítsuk az Égalatti rendjét. Most átkelünk a kapun, és nyugatra fogunk vonulni. Tilos ártatlan embereket megölni, tilos a nép javait elrabolni, tilos felgyújtani, lerombolni az épületeket! Aki ezt megszegi, bűnösnek fog bűnhődni!” [ere mudan cooha jihengge . cohome doksin be geterembume . irgen be aitubume . liozei hüilha be mukiyebufi . abkai fejergi be toktobuki seme jihebi . te furdan dosifi . wasihün dailame yabure de . sui akü niyalma be ume wara . irgen i ulin jaka be ume durire . boo be ume tuwa sindara efulere . erebe jurceci weile arambi (*Stratégia* 1789: XXXII. kötet, 24b)]. A parancs azért érdekes, mert rávilágít az akkori háborúk kegyetlenségeire is. Ha nem lett volna természetes a gyilkolás, rablás és gyújtogatás, akkor a fentieket nem kellett volna parancsba adni. A mandzsu seregekre mindez jellemző lehetett, mert egyrészt korábban többször is hasonló tartalmú parancsot kaptak a katonák (például a csaharok elleni hadjárat előtt). A kínai szemtanúk beszámolója szerint nem minden mandzsu katona tartotta be ezeket a rendeleteket, Pekingben nem volt vérontás, de később nem egyszer előfordult (*Voices...* 1993: 6skk, 28skk).

²⁸³ Kínaiul Li Zicheng 李子成.

²⁸⁴ Wu Sanggui (kínaiul Wu Sangui 吳三桂) a levelében segítséget kér, a mandzsu birodalmát „északi birodalmak” és nem „cing”-nek (utalva a daicing-re) nevezi. Arra hivatkozik, hogy az elmúlt 200 évben jó viszonyban voltak a Mingekkel, és ezért segítsenek most a rend helyreállításában; természetesen területeket és busás fizetséget is kilátásba helyezett (Mote 1999: 816–817).

²⁸⁵ Tang Tungot (kínaiul Tang Dong 唐通) Li Zicheng küldte, hogy hátbatámadja Wu Sanguit. A mandzsu seregek egy álló nap meneteltek, hogy csatlakozzanak Wu Sanguihoz, mikor beleütköztek Tang Tung seregébe, amit menetből megtámadtak és legyőztek (Wakeman 1985: 310).

²⁸⁶ Nincs messze a Sanaha kaputól.

Lii Z Ceng el tudott menekülni.²⁸⁷ Dorgon egyenesen bevonult Pekingbe,²⁸⁸ és örömmámorban írta meg a győzelmi beszámolóját. * **Mielőtt a magasztos urat a hagyományoknak megfelelően szertartásosan fogadták volna, * mergen cin wang Dorgon a pekingi palota udvarán elrendezett mindent.** Lii Z Ceng nyugatra menekült. Amikor Mergen Cin Wang Dorgon Pekinghez közeledett, akkor a Ming Birodalom polgári és katonai vezetői kivonultak a városból, és a falaktól öt mérföldre fogadták őt. A Napot Fogadó kapun²⁸⁹ keresztül vonultak be a városba, az öregek, fiatalok, az összes hivatalnok kivétel nélkül mindannyian térdre ereszkedtek. Mindenki a Ming Birodalom szokásainak megfelelően rendeződött sorokba. Egy hintót állítottak a belső palota kapuja elé, és kérték Dorgont, hogy méltóztassék beszállni, de ő először elutasította ezt. Azonban Dorgon kísérete a hintó előtt felsorakozott, így végül Dorgon beszállt, majd a Tekintélyes Csodálatos csarnokba²⁹⁰ ment. Itt a Ming Birodalom magas rangú tisztviselői örömeiket fejezvé ki leborultak előtte. Tanácskozni kezdtek, aminek eredményeképpen Dorgon határozott: Peking lesz a főváros.²⁹¹ Nyomban üzenetet küldtek, majd később Šizu Hūwangdit²⁹² fogadták, mikor megérkezett. Így szilárdult meg a hatalom. * **Nagyon kevesen tudták ilyen módon megszerezni az Égalatti feletti uralmat.** Korábban az Égalattit megszerző birodalmak alapítói, mint a Tang vagy a Songházéi, mind a korábbi birodalom vezető előkelői voltak. A Han és a Ming

²⁸⁷ Li Zicheng Pekingbe vonult vissza, és volt még annyi hatalma, hogy június 3-án (a Sanaha hágói csata május 27-én volt) fellépett a trónra, és megalapította a *Nagy Shun* dinasztiát. Még aznap tüzet vetett több épületre, arany- és ezüsttárgyakat olvasztott rudakká a könnyebb szállíthatóság végett. A következő nap elhagyta Pekinget, és Shaanxi felé menekült (Mote 1999: 817).

²⁸⁸ Dorgon június 6-án vonult be Wu Sangui kíséretével Pekingbe, két nappal azután, hogy Li Zicheng elhagyta azt (Mote 1999: 818).

²⁸⁹ *Šun be aliha duka.*

²⁹⁰ *Horonggo yangsangga.* Egy kínai beszámoló szerint Li Zicheng az egész palotát felgyújtotta, csak egy csarnok maradt épen (angol fordításban *Hall of Virtuous Government*), ebbe vonult be Dorgon (*Voices...* 1993: 19.) Azonban a csarnok mandzsu nevét csak bajosan lehet összefüggésbe hozni a kínai forrásban szereplővel.

²⁹¹ 1644 nyarán még egyáltalán nem volt biztos, hogy Peking lesz-e az új főváros. Felmerült egy olyan terv is, mely szerint a Nagy Faltól délre létrehoznának egy üres sávot (azaz lemészárolnák a lakosságot), majd visszavonulnának a Falon túlra, és ott várnák a következő kínai támadást (Mote 1999: 828). Végül az az elképzelés győzött, hogy Peking legyen a központ, így 1644 őszén ide tette a székhelyét a gyermek Shunzi császár (Wakeman 1985: 857).

²⁹² Šizu (kínaiul Shunzhi 順治) mandzsu császár (uralk. 1644–1661).

Birodalom első uralkodói katonai parancsnokok. A Han Birodalom alapítója egy falu elöljárója, a Mingé pedig a Yuan Birodalom egyik alattvalója. Mindannyian vétkesek voltak [mivel alattvalóként fellázkodtak a fennálló hatalom ellen]. Azonban a mi birodalmunk a Mingekével szomszédos volt, sereget állítottunk, hogy régi ellenségünket legyőzzük. Azért hatoltunk be a Mingek területére, hogy elpusztítsunk egy haramiavezért. A Ming Birodalom már elpusztult, mikor mi megszereztük az Égalattit ettől a haramiától. Így olyan fényességes tettet hajtottunk végre, amelynek nem volt még párja soha. * **Örökre, nemzedékeken át éltek erényesen, el nem múló érdemeket összegyűjtve.** * **Az első három fenséges uralkodó többszörös ragyogó tettei bemutatásának végére értünk.** * **A mostani uralkodó átvette a hatalmat, amit kiterjesztett és megerősített.**²⁹³ * **Az Igaz történetet mindennap figyelmesen olvassa.** Évtizedek óta az uralkodó mindennap korán felkel, és figyelmesen olvassa a magasztos Igaz történeteket, egyiket a másik után. Amban Yan Fu. * **Korábban négy alkalommal az ősei sírjait**²⁹⁴ **szertartásosan felkereste.** Az uralkodó fekete nőténymarha [1733], kék kutya [1754], sárga kutya [1778] és fekete nőténynyúl [1783] években Mukdenben gondosan végrehajtotta a szertartásokat. * **A régi történetek, események kinyomtatásával közismertté lehet tenni őket.** Wesihun Erdemungge első évében [1636] Taizung Hūwangdi a Főnixmadár tánca²⁹⁵ nevű pavilonban helyet foglalt, és odahívta az előkelőket. A Törvényekkel Foglalkozó Minisztérium²⁹⁶ főtisztviselőivel felolvastatta az Arany Birodalom²⁹⁷ Šizung császáranak²⁹⁸ életrajzát, majd így parancsolt: – Az Arany Birodalom Šizung uralkodója minden erejével azon volt, hogy az ősei nyomában járjon, és

²⁹³ A mostani uralkodó alatt Qianlongot 乾隆 kell érteni, a birodalom határainak kiterjesztése alatt pedig az ojrát területek elfoglalását és betagozását Xinjiang 新疆 néven.

²⁹⁴ A mai Shenyang területén, illetve közelében találhatóak a korai mandzsu uralkodói sírok, mint Nurhacsié és Hung Tajdzsié. Az itteni sírokról nagyon rövid leírást ad Felvinczi Takács Péter, aki a két háború között személyesen is felkereste őket (Felvinczi 1938: II. kötet, 119–121). Peking elfoglalása után felhagytak az itteni temetkezéssel, és az új főváros közelébe temetkeztek. Az itteni sírok teljesen a Ming mintákat követik, az első ide temetkezett mandzsu uralkodó síremléke is eredetileg egy Ming császárnak készült.

²⁹⁵ Garudai maksire taktu.

²⁹⁶ Dorgi kooli selgiyere yamun.

²⁹⁷ Aisin gurun, utalás a Jin 金 Birodalomra (1115–1234).

²⁹⁸ Shizong 世宗 (uralk. 1161–1189).

a hatalmat jól gyakorolja. Ezért megparancsolta, hogy az öltözködésben, nyelvben a régi hagyományokat kell követni, emellett éjjel-nappal gyakorolni kell a gyalogos és lovas íjászatot. Nagyon is igazak voltak a szavai, mert enélkül a későbbi nemzedékek lassanként el fogják ezeket felejtetni, és ha már senki sem tud íjat feszíteni, akkor félni fognak, hogy eljött a bukás ideje. Ezért az uralkodó újra és újra megtiltotta, hogy a mandzsuk levessék ruháikat és kínai mintára öltözködjének, azt is megparancsolta, hogy ne feledjék el a régi szokásokat, ne hagyjanak fel az íjászat egyik válfajával sem. Nagyon fontos, hogy ezt a hagyományt a tízezredik nemzedék is örökül kapja. Abkai Wehiyehe tizenhetedik évében [1751] az uralkodó, miután az Igaz történetet tanulmányozta, kihirdette akaratát, és az íjászpavilonban szétlét emelt. A leszármazottaknak, előkelőknek és még az egyszerű népnek is megparancsolta, hogy kövessék felvett parancsát, miszerint tilos elhanyagolni az íjászatot. Ezzel szilárdítva meg egy örök törvényt. *** A harcokat és győzelmeket megéneklő verset írtak, és képeken is megörökítették.** A Kiyang palotában nagy becsben őrizték Taizu Hűwangdi Igaz történetét és a hozzá kapcsolódó nyolc képet. Ezt még akkor állították össze, amikor Mukdenben volt a főváros.²⁹⁹ Mivel a féltő gonddal őrzött füzetet az utódok nem tudják egyenként megnézni, ezért az uralkodó a sárga nősténymarha év

²⁹⁹ 1644 előtt nem sok történeti mű született, Nurhacsival kapcsolatban összesen három mű íródott 1644 előtt: 1. 1615-ben *Erdeni baksi a bölcs, fényes kán* [= Nurhacsi] *több szempontból is csodás uralmát megörökítve írásba foglalta*. [sure genggiyen han i ilibuha eiten hacin i sain doru be . erdeni baksi ejeme bithelme gaiha. (Tongki fuka... 1955: 1. kötet, 56. Idézi még: Matsumura 1993: 43)]. Ebben csak Nurhacsi életének első szakasza lett megörökítve. 2. 1632-ben újra előkerül a történeti művek kérdése. Hung Tajdzsi parancsba adta, hogy Nurhacsi életrajzát, amit még Erdeni baksi kezdett írni, nézzék át és javítsák ki. Így indokolta parancsát: „Ha az ő parancsai, hadjáratai nem lesznek egy történeti műben hátrahagyva, akkor az utódok nem fogják ezeket ismerni” [han ama i yaya doru dasaha cooha yabuha juraka be . suduri bithé arafi werirakuci . amaga juse omosi bahafi sarkü (*Stratégia* 1789: XVII. kötet, 46)]. A császári parancs eredményeképpen két évvel később napvilágot látott a *Nenehe genggiyen han i sain yabuha kooli bithé* (= *Korábbi fényes kán* [= Nurhacsi] *nemes tetteinek könyve* [Matsumura 1993: 42. Facsimile melléklettel: Mazumura 2011]). 3. 1636-ban Nurhacsinak és feleségének három nyelvű (mandzsu, kínai és mongol) életrajza is elkészült (MDEE 2004: 1 kötet, 99–100). Az idézetben vagy az 1632-ben, vagy az 1636-ban elkészült műre lehet utalás. A Nurhacsi életével kapcsolatos nyolc képet homály fedi. Későbbi történeti műben (az 1781-ben két példányban elkészült *A mandzsuk igaz történetében* – lásd a következő lábjegyzetet) vannak illusztrációk, de ezek eredete nem ismert.

[1769] tavaszán a régi kötet mintájára két másolatot készíttetett: az egyiket a császári könyvtárnak adta megőrzésre, a másikat pedig nagy elővigyázatos-sággal Mukdenbe küldte. A két új kötet elejére az uralkodó saját maga által írt költeménye került. * **A sarhü-hegyi csodálatos győzelmet megörökítő sztélét emelt.** A császár által írt, Taizu Hūwangdi sárga nősténybirka évi [1619] sarhüi győzelmét megörökítő mű egyik fejezetét a fekete nősténynyúl évben mandzsu és kínai nyelven sztélére vésette és a csata helyszínén felállíttatta, hogy megörökítse a nagy hőstettet.³⁰⁰ Amban Dai Sin Heng. * **Megírta Mukden magasztalását,³⁰¹ hogy helyes példát mutasson vele.** A császár által írt Mukden magasztalása összesen tízezer szóból áll. Az ősök érdemeit híreszteli és az uralkodó hatalmát erősíti. Kétségtelen, hogy ez a legkiválóbb alkotás, mely tízezer nemzedék alatt bármikor is született. * **Az újonnan alkotott zenéknek a hangsorát harmóniába hozta.** A császár által írt, az új zene ötven fejezete című munkában ezt világosan kifejti és mintául adja.³⁰² * **A költemény összes formai kialakításakor a kínai összhangzattant követtük.** Az uralkodó által írt összhangzattanhoz költött költeményben a felső és alsó hang között harminc hang jelenik meg, ez a mi birodalmunk őseinek fényes tetteit, érdemeit, uralkodását éneкли meg. * **A régi hőstetteket fel kell eleveníteni, az érdeemes előkelőket példaként állítottuk.** Abkai Wehiyehe sárga kutya évében [1778] az uralkodó parancsot adott: – A birodalom megalapításának idejében Mergen Cin Wang hatalmas érdemeket szerzett. Halála után az őt ért rágalmak megszűntek, a hivatalát újra betöltötték, majd nemzedékeken át megszakítatlanul hagyományozódott. Emellett a birodalom megalapításának idejében a nagy érdemeket szerzett előkelők közül később az alábbiak kaptak címet: Doronggo Cin Wang, Ujen Cin Wang, Erke Cin Wang, Fafungga Cin Wang, Kicehe Giyūn Wang.

³⁰⁰ A sztélé jelenleg Shenyangban van (*A Pictorial...* 2009: 199). A szöveg egy külön kiadványban is helyet kapott (*Taizu hūwangdi ming gurun i cooha be sarhū alin de ambarame efulehe baíta be tucibume araha bithe*, orosz fordítsa: Lebedeva – Boldirev 1986: 90–93).

³⁰¹ *Mukden i fujurun*. Kiadása francia fordítással: *Éloge de la ville de Moukden...* 1828.

³⁰² Feltehetően a *Han i araha yongkiyan mudan i irgebun-ra* (= *Költemény a dallamokról, melyet az uralkodó írt*) című műre utal. Ez a mű egyelőre fehér folt a mandzsu stúdiumok területén, összesen 11 kézírata van, soha nem volt kinyomtatva, és a szakirodalomban csak elszórt utalásokat találhatunk róla (Stary 2000: 302).

A címüket újra meg kellett erősíteni, a hőstetteiket nyilvánosságra kell hozni. Az ő leszármazottaik viselik a címeket, kutatják őseik tetteit, és kiteljesítik érdemeiket. Amban Ceng Ceng Ki. * **Feljegyzéseket adtunk közre, a segítségnek, támogatásnak emléket állítottunk.** Abkai Wehiyehe huszonnyolcadik [1762] évében az uralkodó parancsot adott, hogy állítsanak össze egy művet, mely tartalmazza a birodalom megalapításának idejében érdemeket szerzett előkelők tetteit, így született az érdemteljes előkelők családjait bemutató mű. * **Figyelmesen őrzik ezt a művet az Igaz történettel együtt a belső könyvtárban.** A stratégiai mű megírása a birodalom megalapításának idejéről szóló *Igaz történetet* követi. A Wesihun Erdemungge első évében [1636] összeállított rész pontos és megbízható, nagyfokú hűséggel jellemezhető. A birodalom megalapításáról szóló *Igaz történet* mandzsu, mongol és kínai nyelveken lett összeállítva. Ezt régtől fogva Mukdenben, a Garuda tánca nevű csarnokban őrizték. Később a Belügyekkel Foglalkozó Minisztérium vezetője őrizte. Az uralkodó megparancsolta, hogy az I Ho csarnok északi részén építsenek egy külön termet a történeti művek elhelyezésére. Taizu Hūwangditől kezdve az összes *Igaz történetet* oda szállították, és ott őrizték őket. Most, hogy elkészült a *Stratégia*, egy letisztázott példány itt került elhelyezésre. * **A hátuljára a Ming Birodalomról szóló művet illesztettük, hogy ezzel is hitelessé tegyük.** A Ming Birodalom előkelői a mi birodalmunk ügyeit megörökítő Hūwang Dao Jeo³⁰³ művét, a Be U Diyan Hūit³⁰⁴ átadták nekünk. Ebben a műben vannak olyan részek, melyeket meg kell őrizni, de olyanok is akadnak, melyeket el kell vetni. El kell választani az igazat a hamistól. A *Stratégia* minden kötetének befejezésekor az összehasonlítás után hitelesítettük. * **Ezt az örvendező, magasztaló költeményt, melyet az előkelők írtak** Amban Cin Ceng Ye. * Az uralkodó írása: **Ezt az utódoknak figyelmesen kell olvasni, nem szabad feledésbe veszni!** * Šengzu³⁰⁵ könyörületességét a könyörületesség mércéjévé teszem, az alattvalók ügyeire vigyázom, * **Követem az elődöket, az uralkodó ősök hatalmát utánozom, a hivatalnokokról gondoskodom.** * **Kimondhatatlanul hosszú hetven éven vagyok túl, * Minden nap törekedve törekszem, állhatatosan gondolkodom.**

³⁰³ Huang Daozhou 黄道周 (1585–1646).

³⁰⁴ Kínaiul Bowu dianhui 博物典汇 (Pang 2006: 62).

³⁰⁵ Kínaiul Shengzu 聖祖. Itt nagyapjára, Kangxi császárra utal mint példaképére.



2. kép.

Šizu (Shizu 世祖), más néven Shunzhi 順治 császár (uralk. 1644–1661) fia. A 17. század második felétől a korábbi mandzsu uralkodók személyes tárgyait felcédulázták és megőrizték. A cédulákon általában mandzsu és kínai nyelven olvasható a tárgy korábbi tulajdonosa és a tárgy rövid leírása. Jelen esetben a mandzsu szöveg: šizu eldembuhe hūwangdi i baitalara sahaliiyan uihe hadaha alan alaha beri emke elhe taifin i juwanci aniya gingguleme asaraha; „Egy íj, amit a megboldogult dicsőséges Shizu császár használt. Fekete szaruvallal erősített nyírfakéreg burkolatú íj. Kangxi császár tizedik [1671] évében gondosan raktározva.” A tárgyat a pekingi Palotamúzeumban (Gugong Bowuyuan 故宫博物院) őrzik, a képet a szerző készítette.

Elsődleges források

- AKMG 2000. *Altan kürdün mingyan gegesitü* [Ezerküllős aranykerék]. Ed. Choyji. Öbör Mongyol-un Arad-un Keblel-ün Qoriy-a.
- „A mandzsu szertartások és áldozások császári parancsra szerkesztett törvénykönyve” 1987. Mandzsuból fordította és a jegyzeteket írta Melles Kornélia. In: *Nisan Sámánnő – mandzsu vajákos szövegek*. Budapest: Gondolat, 53–86.
- A Nyírfa-fiúcska* 1957. *Mesék az Amur partjáról*. Ford. Diószegi Vilmos. Budapest: Európa Könyvkiadó.
- Cicero 1995. *Az állam*. Fordította, a bevezető tanulmányt és a jegyzeteket írta Hamza Gábor. Budapest: Akadémiai Kiadó.
- Éloge de la ville de Moukden, poëme de l'empereur Khian loung* [Han i araha mukden i fujurun bithe, 1748] 1828. *Chrestomathie Mandchou, ou recueil de textes mandchou* par J. Klaproth. A l'imprimerie royale. 63–99.
- ET 1959: *Der Kienlung-druck des Mongolischen Geschichtswerkes Erdeniyin Tobci von Sagang Secen*. Közzéteszi: Erich Haenisch. Franz Steiner Verlag GMBH, Wiesbaden.
- Iledkel 2005: *Jarliq-iyar toytaγaysan γadayadu mongyol qotong ayimay-un wang güng-üd-ün ilelkel šastir* 2005. [A mongol és türkesztáni muszlim területek előkelőinek az uralkodó által szentesített genealógiája] Ed. Borjigin Mönggöndalai. Öbör Mongyol-un Arad-un Keblel-ün Qoriy-a.
- JMD 1969: *Jiu Manzhou Dang* 舊滿洲檔. [Régi mandzsu feljegyzések] Chen Jiexian 陳捷先 (ed.). Taipei: Guoli Gugong Bowuyuan.
- Li Baowen 1997: *Arban doloduyar jayun-u emün-e qayas-tu qolboydaqu mongyol üsüg-ün bicig debter*. [A 17. század első feléből származó mongol nyelvű levelek] Öbör Mongyol-un Bayacud Keüked-ün Keblel-ün Qoriy-a.

- LuAT 1999. Lubsangdanjin, *Altan tobci*. [Arany történet] Kiadja: Coyiji. Öbör Mongyol-un Arad-un Keblel-ün Qoriy-a.
- Manchu versus Ming: Qing Taizu Nurhaci's "Proclamation" to the Ming dynasty* 2010. Eds. Tatiana A. Pang – Giovanni Stary. Wiesbaden: Harrassowitz.
- MDEE 2004. *Mongyol dangsa ebkemel-ün emkidkel* [Mongol iktatókönyvek a 17. századból, facsimile kiadás]. Eds. Cimeddorji et al. Öbör Mongyol-un Arad-un Keblel-ün Qoriy-a.
- MEH 2002. *A magyarok elődeiről és a honfoglalásról*. Györffy György (összeáll.). Budapest: Osiris.
- Monggo han da sekiyen – Die Mandschufassung von Secen Sagang's mongolischer Geschichte* 1933. Ed. Erich Haenisch. Leipzig: Aisa Major.
- MTT 1961. *A mongolok titkos története*. Fordította Ligeti Lajos. Budapest: Gondolat.
- MYK 1781. *Manju i yargiyān kooli (Manzhou shilu 滿洲實錄)*. [A mandzsuk igaz története]
- QAT 1989. *Qad-un ündüsüin quriyangyui altan tobci* [Összefoglaló arany történet, mely a kánok genealógiáját tárgyalja] Bulay qarγuγulju tayilburliba. Öbör Mongyol-un Suryan Kümüjil-ün Keblel-ün Qoriy-a.
- QAT 2002: *Qad-un ündüsüin quriyangyui altan tobci (Textological Study)* [Összefoglaló arany történet, mely a kánok genealógiáját tárgyalja]. Transcription and index by Sh. Choimaa. Ulaanbaatar: Centre for Mongol Studies – National University of Mongolia.
- SHM 2006. *The Secret History of the Mongols – A Mongolian Epic Chronicle of the Thirteenth Century*. Translated with a historical and philological commentary by Igor de Rachewiltz. Leiden – Boston: Brill.
- Stratégia* 1789. *Han i araha daicing gurun i fukjin doro neihe bodogon i bithe* [A mandzsu birodalom megalapításának stratégiája, melyet az uralkodó írt]. 1789.

Taizu hūwangdi ming gurun i cooha be sarhū alin de ambarame efulehe baita be tucibume araha bithe [Nurhacsi sarhū-hegyi hatalmas győzelmét megörökítő mű]. 1750k.

Taizu dergi hūwangdi i enduringge tacihyan [Nurhacsi magasztos tanításai]. 1741.

TFSHD 1955. *Tongki fuka sindaha hergen i dangse – ,The Secret Chronicles of the Manchu Dynasty’ 1607–1637 A. D.* 1955. Translated and annotated by Kanda Nobuo et al. Tokyo: The Toyo Bunko.

Voices from the Ming-Qing Cataclysm 1993. Edited and translated by Lynn A. Struve. Yale University Press.

Másodlagos szakirodalom

A Pictorial Record of the Qing Dynasty: Old Manchu Capital 2009. Compiled by the Liaoning Provincial Library. Publishing Director: Paul Tan. Singapore: Cengage Learning Asia.

Atwood, Christopher P. 2000. „‘Worshipping Grace’: the Language of Loyalty in Qing Mongolia.” *Late Imperial China* 21.2: 86–139.

Benard, Elisabeth 2004. „The Qianlong emperor and Tibetan Buddhism.” In: James A. Millward et al. (eds.) *New Qing Imperial History: the Making of Inner Asian Empire at Qing Chengde*. London – New York: Routledge, 123–135.

Bischoff, Friedrich A. 1998. „On the Chinese Version of Some Manchu Imperial Titles.” *Acta Orientalia Hung.* 51: 55–61.

Bobrov – Khudjakov 2008. [Л. Бобров, Ю.С. Худяков] *Вооружение и тактика кочевников Центральной Азии и Южной Сибири в эпоху позднего Средневековья и раннего Нового времени (XV. – первая половина XVIIIв.)*. СПбГ: Филологический факультет СПбГУ.

- Borjigin 1981. „Qorcin bolon manju-yin erte üy-e-yin qaricaγ-a.” [A horcsinok és a mandzsuk korai kapcsolatai] In: *Mongyol teüke-yin tuqai ögüüel-üü*. [Esszék a mongol történelemről] Öbör Mongyol-un Arar-un Keblel-ün Qoriy-a, 125–139.
- Catalogue of the Manchu-Mongol Section of the Toyo Bunko* 1964. Eds. Nicolas Poppe, Leon Hurvitz, Hidehiro Okada. Tokyo and Seattle: The Toyo Bunko – The University of Washington Press.
- Charleaux, Isabelle 2015. *Nomads on Pilgrimage. Mongols on Wutaishan (China), 1800–1940*. Leiden – Boston: Brill.
- Chen, Chieh-hsien 1988. *Manchu Archival Materials*. Taipei: Linking Publishing Co.
- Ch'en, Kuo-tung 1993. „The Wanggiyan Clan of the Imperial Household Department.” In: Ch'en Chieh-hsien (ed.) *Proceedings of the 35th Permanent International Altaistic Conference*. Taipei: National Taiwan University, 41–51.
- Choi 1970. „Choehaggeun – sowi samjeondobiui hanmun bimun juyeog [A samjeondói sztlélé].” *Nyeongug-eogugmunhag je* [Koreai nyelv és irodalom] 49/50: 325–354.
- Crossley, Pamela K. 1985. „An Introduction to the Qing Foundation Myth.” *Late Imperial China* 6.2: 13–24.
- Crossley, Pamela K. 1997. *The Manchus*. Oxford: Blackwell Publishing.
- Crossley, Pamela K. 2002. *A Translucent Mirror: History and Identity in Qing Imperial Ideology*. Berkeley: University of California Press.
- Dai Qung I – Bu Buyan 1989. „Qorcin ayimay bolon Nurqaci . Quwang Tayiji-yin qoyorondoki uruy sadun-u qaricaγ-a [A horcsinok és Nurhacsi, illetve Hung Tajdzsi közötti családi kapcsolatok].” *Öbör Mongyol-un Baysi-yin Yeke Suryayuli-yin Erdem Sinjilegen-ü Sedkül* [Belső-Mongol Tanárképző Egyetem Tudományos Folyóirata] 1989/4: 89–103.

- Dawson, Raymond 2002. *A kínai civilizáció világa*. Budapest: Osiris.
- Di Cosmo, Nicola 2002. „Military Aspects of the Manchu Wars Against the Caqars.” In: Nicola Di Cosmo (ed.) *Inner Asian Warfare (500–1800)*. Leiden: Brill, 337–67.
- Di Cosmo, Nicola 2010. „Nurhaci’s Names.” In: Isabelle Charleaux et al. (eds.) *Representing Power In Ancient Inner Asia: Legitimacy, Transmission And The Sacred*. Washington: Western Washington University, 261–280.
- Diyakova 2009. [Дьякова О. В.] *Военное зодчество центрального Сухтэ-алинняя*. Москва: Издательская фирма < Восточная литература >.
- Duγarjab 2009. *Barγu domoy* [Barγu mondák és legendák]. Öbör Mongγol-un Soyul-un Keblel-ün Qoriy-a.
- Durrant, Stephen W. 1978. „Repetition in the Manchu Origin Myth.” *Central Asiatic Journal* XXII.1–2: 32–43.
- Durrant, Stephen W. 1979–1980. „Folklore Motif and the Portrayal of Nurhaci in the Man-chou shih-lu.” *Manchu Studies Newsletter* III: 5–22.
- Elliot, Mark C. 2001. *The Manchu Way – The Eight Banners and Ethnic Identity in Late Imperial China*. Stanford: Stanford University Press.
- Elverskog, Johan 2008. *Our Great Qing – The Mongols, Buddhism and the State in Late Imperial China*. Honolulu: University of Hawai’i Press.
- Eminent Chinese of the Ch’ing Period* 1967. Ed. Arthur W. Hummel. Taipei: Ch’eng-Wen Publishing Company.
- Erdeni 2012. „Öbör qalq-a tabun ayimay qamiγ-a bayiγsan tuqai niγtalalta” [A belső öt halha megye történeti lokalizációja]. *Dumdadu Ulus-un Mongγol sudulul* [Kínai mongolisztikai tanulmányok] 2012/6: 72–84.
- Farquhar, David M. 1968. „The Origin of the Manchus’ Mongolian Policy.” J. K. Fairbank (ed.) *The Chinese world order: traditional China’s foreign relations*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 198–205.

- Felvinczi Takács Zoltán 1938. *Buddha útján a távol keleten*. Budapest: Révai.
- Franz, Michael 1979. *The Origin of Manchu Rule in China*. New York: Octagon Books.
- Gernet, Jacques 2001. *A kínai civilizáció története*. Budapest: Osiris.
- Gongor, D. 1970. [Д. Гонгор] *Халх товчоон* [A halhák történetének összefoglalója]. Улаанбаатар: БНМАУ – Шинжлэх Ухааны Академийн Түүхийн хүрээлэн.
- Grüll Tibor 2005. *Az utolsó birodalom*. Budapest: Typotex.
- Gyerevanko A. P. 1980. *A három Nap országában*. Budapest – Ungvár: Móra Kiadó – Kárpáti Kiadó.
- Hauer, Erich (trans.) 1926. *Huang-Ts'ing k'ai-kuo fang-lüeh. Die Gründung des mandschurischen Kaiserreiches*. Berlin – Leipzig: W. de Gruyter.
- Hoong Teik Toh 2005. *Materials for a Genealogy of the Niohuru Clan*. Wiesbaden: Harrasowitz Verlag.
- Hidehiro Okada 1993. „The Mongolian Literary Tradition in Early Manchu Culture.” In: Ch'en Chieh-hsien (ed.) *Proceedings of the 35th Permanent International Altaistic Conference*. Taipei, 380–385.
- Huang, Pei 1990. „New Light on The Origins of The Manchus.” *Harvard Journal of Asiatic Studies* 50.1: 239–282.
- Ikegami Jirō 1989. „The Lower Amur and Sungari Basin.” In: Giovanni Stary (ed.) *Proceedings of the XXVIII Permanent International Altaistic Conference. Venice 8–14 July 1985*. [Venezia]: Università degli Studi di Venezia, Dipartimento di Studi Eurasiatici, Centro Linguistico Interfacolta, 123–130.
- Kara György 1970. *Chants d'un barde mongol*. Budapest: Akadémiai Kiadó.

- Kuchanov, Evgeny I. 2010. [Кычанов Е. И.] *История приграничных с Китаем древних и средневековых государств (от гуннов до маньчжуров)*. Санкт-Петербург: Петербургское лингвистическое общество.
- Lebedeva – Boldirev 1986: [Е. П. Лебедева, Б. В. Болдырев.] „Описание победы у горы Сарху-алинь.” *Восточная Азия и соседние территории в средние века*. Новосибирск: Издательство Наука, 86–93.
- Lee, Robert H. G. 1970. *The Manchurian Frontier in Ch'ing History*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Ligeti Lajos 1952. „A propos de l'écriture mandchoue.” *Acta Orientalia Hung.* II: 235–301.
- Ligeti Lajos 1961. „Les inscriptions djurtchen de Tyr.” *Acta Orientalia Hung.* XII: 5–26.
- Lui, Adam 1989. *Two Rulers in One Reign – Dorgon and Shun-chih 1644–1660*. Canberra: Faculty of Asian Studies, Australian National University.
- Marsone, Pierre 2012. „Le Ciel des Kitan.” *Journal Asiatique* 300/2: 797–822.
- Matsumura, Jun 1997. „The Founding Legend of the Qing Dynasty Reconsidered.” *Memories of the Research Department of The Toyo Bunko* 55: 41–60.
- Mazūmūra Jiyūn 2011. [Matsumura Jun] *Cing Taizu-yin mayad kaoli-yin sudulul* [Kutatás Nurhacsi Igaz történetével kapcsolatban]. Ündüsün-ü keblel-ün qoriy-a.
- Miyawaki-Okada, Junko 2006. „What ‘Manju’ Was in the Beginning and When It Grew into a Place-name.” In: Alessandra Pozzi et al. (eds.) *Tumen Jalafun Jeyen Aku: Manchu Studies in Honour of Giovanni Stray*. Wiesbaden: Harrassowitz, 159–170.

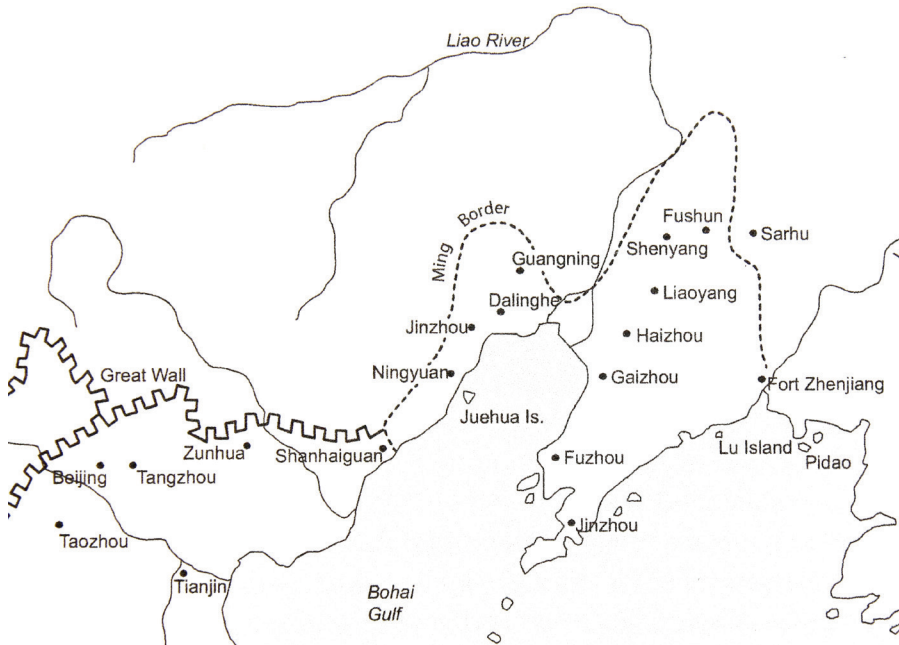
- Mote, F. W. 1999. *Imperial China, 900–1800*. Cambridge, Mass. – London: Harvard University Press.
- Németh Gyula 1991. *A honfoglaló magyarság kialakulása*. Budapest: Akadémiai Kiadó.
- Lattimore, Owen 1962. „The Gold Tribe, „Fishskin Tatars” of the Lower Sungari.” In: Owen Lattimore: *Studies in Frontier History, Collected Papers 1928–1958*. London: Oxford University Press, 339–402.
- Perdue, Peter C. 2005. *China Marches West: The Qing Conquest of Central Eurasia*. Cambridge, MA and London: Belknap Press of Harvard University Press.
- Qurca 2001. *Qorcin tobciyan* [A horcsinok történetének összefoglalója]. Ündüsten-ü Keblel-ün Qoriy-a.
- Rawski, Evelyn S. 1998. *The Last Emperors – A Social History of Qing Imperial Institutions*. Berkeley, Los Angeles, and London: University of California Press.
- Rockhill, W. W. 1910. „The Dalai Lamas of Lhasa and Their Relations with the Manchu Emperors of China, 1644–1908.” *T’oung Pao* (Second Series) 11.1: 3–104.
- Rossabi, Morris 1982. *The Jurchens in the Yüan and Ming*. [Cornell University East Asia Papers, Number 27.] Ithaca, New York: Cornell University.
- Sárközi Alice 1992. *Political Prophecies in Mongolia in the 17–20th Centuries*. Wiesbaden: Otto Harrasowitz.
- Shubina 2015. (Шубина Е. Р.) „Жизнеописание Будды в исторической литературе монголов.” In: А.Д. Цендина (szerk.) *Монгольский сборник – тексты и контексты*. Orientalia et Classica LIV. Москва, 103–119.
- Serruys, Henry 1958. *Genealogical Tables of the Descendants of Dayan-Qan*. S’Gravenhage: Mouton & Co.

- Serruys, Henry 1962. „Mongol Altan „Gold” = „Imperial.” *Monumenta Serica* XXI: 357–378.
- Serruys, Henry 1978. „The Čahar Population During the Ch’ing.” *Journal of Asian History* 12.1: 58–79.
- Serruys, Henry 1984. „Names of Mongol Tribes and Clans in the Early Sixteenth Century.” *Zentralasiatische Studien* 17: 63–75.
- Somfai Kara Dávid 2009: „Baba Tükli és a hattyúlány.” *Keletkutatás* 2009. ősz: 5–22.
- Stary, Giovanni 1982. „Mandschurische Miscellen.” *Asiatische Forschungen* 80. [M. Weiers and G. Stary (eds.) *Florilegia manjurica in memoriam Walter Fuchs*. Wiesbaden: Otto Harrasowitz], 79–84.
- Stary, Giovanni 1983. „Drei Mandschurische „Opferschriften” Kaiser Ch’ien-lungs aus dem Jahre 1743.” In: Klaus Sagaster / Michael Weiers (Hrsg.) *Documenta Barbarorum – Festschrift für Walther Heissig zum 70. Geburtstag*. Wiesbaden: Otto Harrasowitz, 382–389.
- Stary, Giovanni et al. 1995: *On the Tracks of Manchu Culture, 1644–1994, 350 Years after the Conquest of Peking*. Wiesbaden: Otto Harrasowitz.
- Stary, Giovanni 1999. „The Manchu Imperial Shamanic Complex *Tangse*.” *Shaman* 17. 1–2: 171–180.
- Stary, Giovanni 2000. „An Additional Note on ‘Abkai Sure’.” *Central Asiatic Journal* 44: 301–304.
- Stary, Giovanni 2005. „Il „vero” esploratore del Changbaishan e il valore delle relative fonti: un’analisi critica.” *Rivista degli Studi Orientali* 78: 501–522.
- Šejanar – Jigmidcerin 2008. *Caqar-un teüke sinjilel*. Öbör Mongyol-un Arad-un Keblel-ün Qoriy-a.
- Swope Kenneth, M. 2014. *The Military Collapse of China’s Ming Dynasty, 1618–1644*. London and New York: Routledge.

- Tak-Sing Kam 2000. „The dGe-lugs-pa breakthrough: The Uluk Darxan Nangsu Lama’s Mission to the Manchus.” *Central Asiatic Journal* 44/2: 161–176.
- Tooqai 2001. „Kökeqota-yin erten-ü qota-yin bayiyulumji-yin tuqai cuqus ögülekü ni” [Höhhot város elődjének alapításáról]. In: Bürinabyar et al. (eds.) *Umaratu-yin ündüsüiten-ü teüke-yin sudulul* [Tanulmányok az északi nomádok történelméből]. Öbör Mongyol-un Arad-un Keblel-ün Qoriy-a, 172–186.
- Tümen 1999. *Mongyol-un oboy ayimay neyigem-ün bayiyulul-un neres-ün tayilburi* [A mongol törzsek és megyék enciklopédiája]. Öbör Mongyol-un Arad-un Keblel-ün Qoriy-a.
- Uray-Kóhalmi, Katalin 1982. „Nomádok várai a földművesek földjén (Egy nomád törzsszövetség szerveződésének útja).” Tókei F. (szerk.) *Óstársadalom és ázsiai termelési mód*. Budapest: Magvető Könyvkiadó, 249–346.
- Uray-Kóhalmi Katalin 1997. *Die Mythologie der mandschu-tungusischen Völker* (Wörterbuch der Mythologie. 1. Abteilung, Alten Kulturvolker). Stuttgart: Klett-Cotta.
- Uray-Kóhalmi Katalin 2009. „Egy eredetmítosz építőkövei (A mongolok titkos története alapján).” *Keletkutatás* 2009. ősz: 5–22.
- Wada, Shei 1957. „Some Problems Concerning the Rise of T’ai-tsu.” *The Memoirs of the Research Department of the Toyo Bunko* 16: 35–73.
- Wakeman, Frederic Jr. 1985. *The Great Enterprise. The Manchu Reconstruction of Imperial Order in Seventeenth-Century China*. Berkeley: University of California Press.

- Wang-Toutain, Françoise 2010. „The purification of sins in the ornamental program of Emperor Qianlong’s tomb. The Tantra that eliminates all Evil Destinies and the Dharani that totally purifies all obstructions from karma.” In: Xie Jisheng 谢继胜 (ed.) *Han-Zang fojiao meishu yanjiu* 汉藏佛教美术研究 [Tanulmányok a kínai-tibeti művészet köréből]. Beijing: Shoudu Shifan Daxue Chubanshe, 81–113.
- Weiers, Michael 1983. „Der Mandschu-Khortsin Bund von 1626.” In: Klaus Sagaster / Michael Weiers (Hrsg.) *Documenta Barbarorum – Festschrift für Walther Heissig zum 70. Geburtstag*. Wiesbaden: Otto Harrasowitz, 412–435.
- Zahiruddin Ahmad 1970. *Sino-Tibetan Relations in the Seventeenth Century*. Rome: Istituto italiano per il Medio ed Estremo Oriente.

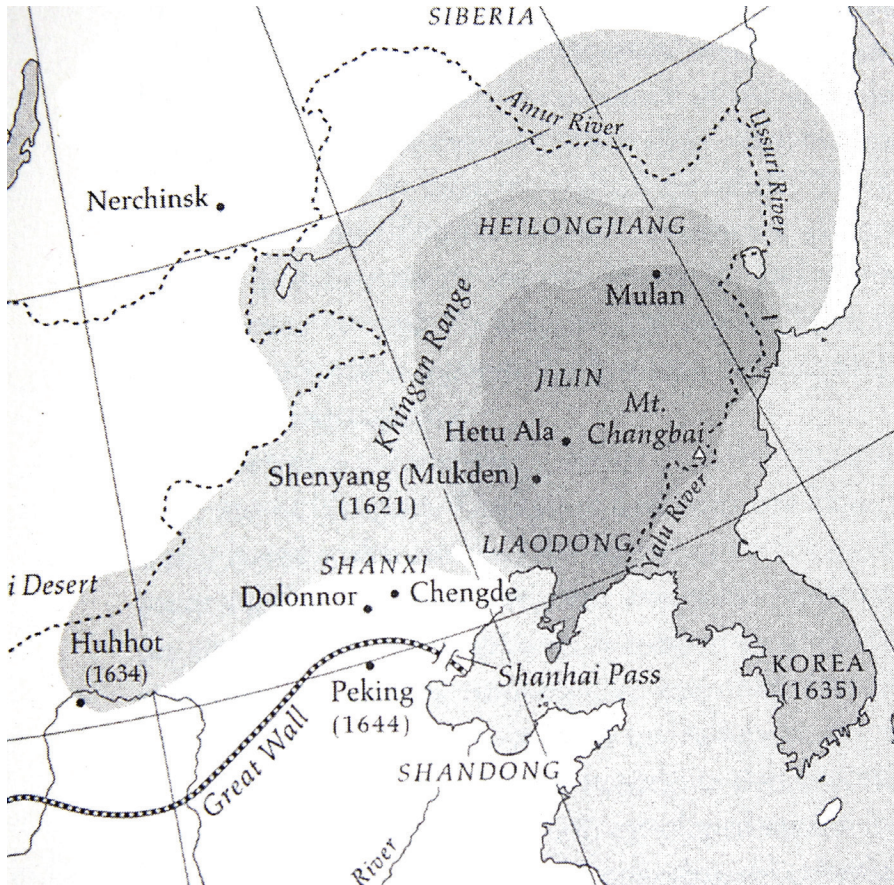
Térképek



1. térkép

Észak-kelet Kína

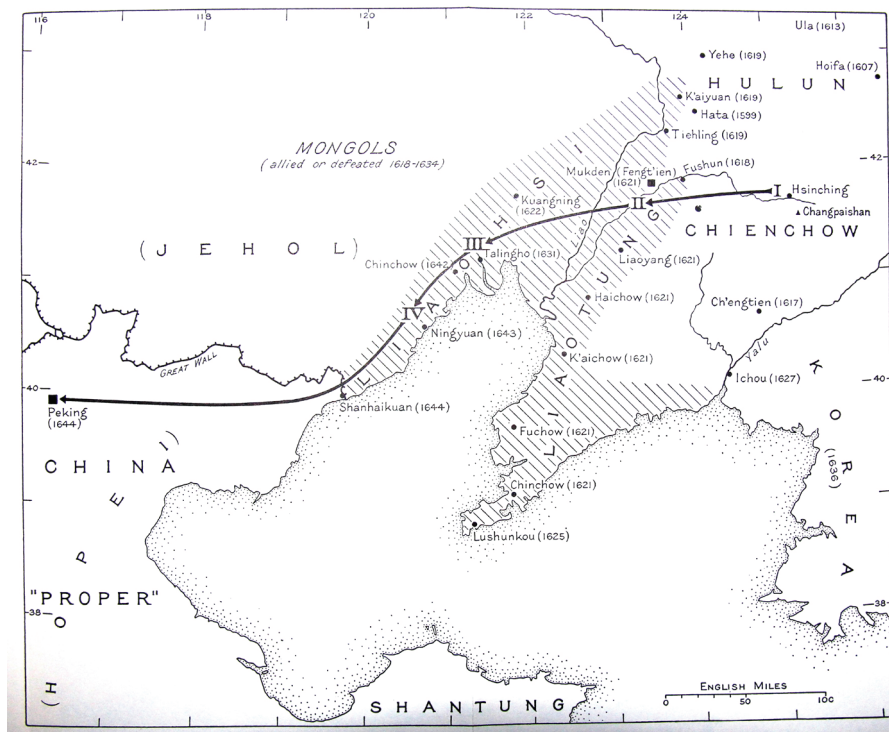
(Kenneth 2014: 74. nyomán)



2. térkép

Pamela Kyla Crossley térképe a 17. század első fele mandzsu hódításokról.

A legbenső rész az 1616–1626, a középső gyűrű az 1627–1635, végül leghalványabban az 1636–1643 közötti hódításokat szemlélteti (Crossley 2002: 131. nyomán).



3. térkép

Michael Franz vázlata a mandzsu hatalom alakulásáról és növekedéséről.

- I. állomás: 1583–1618: Nurhaci megalapozza a dinasztíát, területeket hódít és egyesít.
- II. állomás: 1618–1630: nyugati terjeszkedés, illetve a yehék meghódítása, elkezdi kiépülni a bürokrácia.
- III. állomás: 1631–1641, újabb nyugati terjeszkedés, a birodalom megalapítása (1636), a tüzérség fejlődése, mongol és koreai szövetségesek. Betörések Kína északi részébe.
- IV. állomás: 1641–1644, további terjeszkedés nyugat fele, átlépés a Sanaha (Shanhaikuan) őrpontra 1644-ben. Kiegészül a bürokratikus állam, készen állnak Kína meghódítására. A térképen vonalkázva a kínai földműves sáv látszik, melyek kezdetben Ming helyőrség felügyelete alatt álltak.

(Franz 1979: Map of the Stages of the Development of the Manchu State című melléklet alapján)



4. térkép

Erich Hauer mongol törzsetek is szerepeltető térképe Kína észak-keleti részéről.
(Hauer 1866: térképmelléklet nyomán)

Wojtilla Gyula

***Dhammapada* 153–154: Interpretációs lehetőségek**

A páli kánon részét képező *Dhammapada* 153–154-es verseit a buddhista hagyomány tekintélyes része a Buddhának a megvilágosodása után mondott első szavainak tartja. Ez a felfogás Robert Spence Hardy 1853-ban megjelent könyve nyomán¹ erős gyökeret vert az európai szakirodalomban. Ezzel a felfogással találkozunk Schmidt József buddhizmusról szóló monográfiájában is.² Friedrich Max Müller *Dhammapada* fordításának egyik jegyzetében emellett megemlíti, hogy a *Lalita-vistara* szerint a Buddha kérdéses szavait a 39. vers tartalmazza. Max Müller nem dönti el a kérdést.³ A jelen tanulmány fő célja egy új, filológiaiilag megalapozott magyar fordítás elkészítése és az interpretációs lehetőségek bemutatása. Végül röviden érinteni kívánjuk a hagyomány információs értékét.

A versek páli szövege a kritikai szövegkiadásban így hangzik:⁴

anekajātisaṃsāraṃ sandhāvissam anibbisam
gahakāraṃ gavesanto, dukhā jāti punapunnaṃ /153/
gahakāraṃ dīṭṭho si puna gehaṃ na kāhasi
sabbā ete pāsukā bhaggā gahakūṭaṃ viṣaṃkhitam
viṣaṃkhāragataṃ cittaṃ taṇhānaṃ khayam ajjhagā /154/

A szövegnek három olyan magyar fordítása létezik, amelyeket érdemes megismerni, és kritikus szemmel megvizsgálni. Schmidt József fordítása így hangzik:

¹ Hardy 1853: 180.

² Schmidt 1924: 37.

³ Müller 1881: 42–43. Friedrich Max Müllert idézi, de a kérdésben maga sem foglal állást Vladimir Nikolaevics Toporov (1960: 145).

⁴ Hinüber–Norman 2003.

„Sok születés körfutását futottam be, hasztalan keresve a ház készítőjét. Fájdalmas a folytonos újraszületés. Ház-építő, fel vagy ismerve! Nem építesz többé házat. Házad gerendái összetörtek, beszakadt a teteje. Elfordult a léttől a szív, kialudtak a vágyak.”⁵

Schmidt nem közli, hogy fordításához melyik szövegkiadást vette alapul. A fordításhoz írt magyarázatában a „ház” a test, a „ház-építő” (*gaha-kāraka*) a test felépítője, az újraszületés okozója, az élnivágyás.

Vekerdi József verses fordítása így hangzik:

„Számptalan születésen át futottam, és kerestem, de
nem találtam az Építőt. Kín minden újjászületés.
Házépítő, megláttalak! Házad nem építed tovább!
Széttörtek a gerendáid, a tartó oszlopod ledőlt.
Meggzúnt a Lét indítéka, a szívemből eltűnt a Szomj.”⁶

Az utószóból úgy tűnik⁷, hogy fordításához S. Radhakrishnan kiadását használta.⁸ A fordításhoz a következő magyarázatot fűzi: a lét indítéka: *szankhá-
ra*, „lét-csúra”; szomj: *tanhá*, a létezés vágya.⁹

A legújabb verses fordítás Fórizs László tollából származik:

„Számptalan születésen át
rohantam egyre hasztalan
kutatva Építő után –
újraszületni szenvedés!
Építő végre láttalak!
Nem építed már házadat,
szétroppantak a szarufák,

⁵ Schmidt 1924: 37.

⁶ Vekerdi 1999: 17.

⁷ Vekerdi 1999: 169.

⁸ Radhakrishnan 1950.

⁹ Vekerdi 1999: 171.

a szelemenfa összetört,
s a szankhárák kihunyta után
megszűnt az elmében a szomj.”¹⁰

A fordításhoz Sarvepalli Radhakrishnan szövegkiadását, a D. Andersen páli olvasókönyvében közzétett szöveget,¹¹ valamint John Richards fordítását használta.¹² A végjegyzetekben a *saṅkhārākat* „(jellem)összetevők”, „(személyiség)elemek” jelentéssel magyarázza.¹³

Egy új, megnyugtató fordításhoz figyelembe kell vennünk a kritikai szövegkiadásokon kívül a rendelkezésre álló, szakmai szempontból megbízható modern fordításokat, a hagyományos buddhista kommentárt, a régi és most megjelenés alatt álló páli szótárakat, valamint a nemzetközi szakirodalom azon darbjait, amelyekből az itt felmerülő filológiai, vallástörténeti, filozófiai és kultúrtörténeti kérdések megnyugtató megválaszolásához értékes adatokat meríthetünk.

A *sandhāvissam* igeforma elgondolkodtató. Max Müller szabályos futurumnak tartja és „I shall have to run” értelemben fordítja.¹⁴ Ezt a fordítást rajta kívül senki más nem javasolja, helyette mindenki múlt időt fordít. Fahs a *dhāvissam* alakot a *dhāv-* tő aoristosának tartja.¹⁵ K. R. Norman nem foglal állást, csupán ezt a megállapítást teszi: „Úgy tűnik, hogy minden kiadás *sandhāvissam* alakot olvas a múlt időnek magyarázás ellenére.” Ehhez még annyit tesz hozzá, hogy –ss-t nem követeli meg a metrum. Ugyanő az *anibissam* alakot a szanszkrit *anivīsamāna* „not retiring to rest, restless” alakhoz köti és „not resting, without respite” jelentéssel fordítja. Amennyiben, a korábbi fordítókkal együtt, a páli alakot a szanszkrit *nir-viś-* igealakból egy negatív prefixumos alakjából származtatjuk, akkor ez a kommentárok *vindanto* és *labhanto* magyarázatát nem támogatná.¹⁶ Említésre méltó,

¹⁰ Fórizs 2002.

¹¹ Andersen 1901–1907. Fórizsnál a kötet bibliográfiai adatai hiányosan szerepelnek.

¹² Richards 1993 (Fórizs László közlése szerint).

¹³ Fórizs 2002: 174.

¹⁴ Müller 1881: 42.

¹⁵ Fahs 1985: 292.

¹⁶ Norman 200: 100.

hogy Max Müller először a páli alakot egy szanszkrit *anirviśam* alakkal kötötte össze, és „not resting”-nek fordította, majd a kommentár hatására a „not finding” jelentést tette magáévá.¹⁷ Max Müllert sokan követik, Schmidtnél „hasztalan keresve”, Vekerdinél „nem találtam” és Fórizsnál „haszontalan kutatva” olvasható. A *samsāram* szót K. R. Norman szószerinti jelentésében, „journeying-on”, fordítja.¹⁸ Az általános „lélekvándorlás” jelentésen túl ezt találjuk a PTS szótárban is.¹⁹ Schmidtnél itt „körfutás” áll, Vekardi a fogalmat egyszerűen átugorja, Fórizs nem fordítja. Megjegyzendő, hogy ez utóbbi megoldás található a kiváló nyelvész V. N. Toporov orosz fordításában,²⁰ vagy Narada Maha Thera standard angol fordításában is.²¹ A *dukkhā* jelzőt Schmidt a szokványos módon „fájdalmas”-nak fordítja, Vekardi és Fórizs főnévként „kín”, illetve „szenvedés” jelentésben használják. R. Gombrich szerint a *dukkha* fogalom a théraváda buddhizmusban nem egyszerűen szenvedést jelent, hanem a jólét (well-being) ellentétét.²² A *diṭṭho si* kifejezést V. N. Toporov szokatlan módon „látsz” (vidis) jelentésben fordítja.²³ Itt talán arra gondolt, hogy a szóban forgó kijelentés a megvilágosodás utáni tisztánlátásból fakad. Ezt a fordítást azonban sem a szöveghagyomány, sem a páli nyelvtan szabályai alapján nem tudjuk elfogadni.

A *phāsuka* szót Fórizssal egyetértve „szarufának” fordítjuk. A *gahakūṭa* terminus többféle értelmezési lehetőséget kínál. Vekardi „tartó oszlop” fordítása túlságosan szabad, nem következik a *kūṭa* szó ismert jelentéseiből. Különbösen is az erre használt szó a védikus nyelvben *sthūnā*, a páliban *thūnā*, a klasszikus szanszkritban ennek neve *grhasthūna*.²⁴ Schmidt „tető” fordítása elvben nem volna elképzelhetetlen, annál is inkább, mert a szó a *kūṭāgāra* terminusban „a building with a peaked roof”²⁵, vagy „Dachzimmer”

¹⁷ Müller 1881: 42.

¹⁸ Norman 2000: 100.

¹⁹ Rhys Davids – Stede 1966: 659.

²⁰ Toporov 1960: 85.

²¹ Narada Maha Thera 1970: 111.

²² Gombrich 1994: 62.

²³ Toporov 1960: 85.

²⁴ Amara 1969: III, 5, 30.

²⁵ Rhys Davids – Stede 1966: 225.

(padlásszoba, tetőtéri szoba),²⁶ és ebből adódhatna a „csúcsos tető”, illetve egyszerűen „tető” jelentés. A kommentárban szereplő *kaṇṇikamaṇḍalaṃ* „egy ház tetejének része”²⁷ is emellett szól. Ezt a felfogást viszont határozottan gyengíti az a tény, hogy a páliban a „tető” jelentésben általában a *chadana* vagy a *paṭala* kifejezés használatos. Fórizs „szelemenfa”, egyszerűen szelemen, más néven felső hosszgerenda vagy süveggerenda fordítása elfogadható, mivel lényegében megegyezik Norman „house-ridge” értelmezésével.²⁸ Toporov „fából faragott dísz a ház tetején” fordítása²⁹ elvben levezethető a *kūṭa* alapjelentéséből. Ehhez közel áll Margaret Cone „the roof-peak of a house” értelmezése.³⁰

A *visaṅkhita* ugyancsak nehezen fordítható egy szóval. Rhys Davids és Stede szerint „annihilated, destroyed”.³¹ Ebbe belefér Vekardi „ledőlt”, Fórizs „összetört” fordítása. A szó alapjelentése egészen pontosan a „megcsinált, elkészített” szó ellentéte.³² Végül megemlítendő, hogy a kommentár az *ajjhaḡā* alakot egyes szám első személynek érti, és így ennek jelentése „elértem a vágyak megsemmisülését” lehetne.³³ Ezt a felfogást azonban egyetlen általunk ismert fordító sem tette magáévá, mindenki egyes szám harmadik személyre gondol. Ezeket a szempontokat figyelembe véve saját fordítási kísérletünk így hangzik:

„A számtalan (újra)születésből álló létforgatagon letelepedés nélkül átfutottam, keresve a házépítőt. Az újból és újból (újra)születés nem boldogító. Ó házépítő! Meg vagy látva. Újból nem építesz házat. Ezek az összes szarufáid eltörtek, a ház csúcsa szétesett. A meghatározottságoktól mentessé vált elme elérte a vágyak megsemmisülését.”

²⁶ Mylius 1997: 145.

²⁷ Rhys Davids – Stede 1966: 180.

²⁸ Norman 2000: 100.

²⁹ Toporov 1960: 85.

³⁰ Cone 2010: 38.

³¹ Rhys Davids – Stede 1966: 639.

³² A páli alak egy szanszkrit *visaṅskṛta* megfelelője, az utóbbi pedig a *saṃskṛta* „megcsinált, elkészített” szóval ellentétes értelmű szó.

³³ Norman 2000: 100.

Mentségemre szolgáljon, hogy Norman a saját fordításához írt bevezetésében megemlíti, hogy John Brough,³⁴ amikor a Pali Text Society felkérte a *Dhammapada* új angol fordításának elkészítésére, azt mondta, hogy nem tudja elvégezni ezt a feladatot, mert „az túl nehéz”. Maga Norman, aki a páli nyelv egyik legkiválóbb élő tudósa, ehhez még fontosnak tartotta megjegyezni, hogy „a jegyzeteim tanúskodnak arról, hogy milyen gyakran teljesen tanácstalan voltam a versek jelentésével kapcsolatban”.³⁵

A hagyományos értelmezés szerint a ház a test, a szarufák a szenvedélyek a tető/szelemen a tudatlanság allegóriái.³⁶ A valamennyi anyagi dolgot levetkőzött állapot (*visamkhāra*), pedig a *nirvāṇa*.³⁷ A házépítő az újrászületés okát, az élni vágyást jelképezi.³⁸

Bármiféle interpretációnál figyelembe kell vennünk azt, hogy a Buddha a saját tanításának megválasztásában és a tanítás megfogalmazásánál nem függetleníthette magát a korában létező filozófiai és vallási tanításoktól és úgy általában korának kultúrájától. Ebből többek között az is következik, hogy az első buddhista szövegekben szükségszerűen sok többjelentésű eszmével van dolgunk.³⁹

Fontos megjegyezni, hogy a két vers az *Udāna-varga* öregségről szóló fejezetében (*Citta*-fejezetben) található, amely az egész korai buddhista irodalomban kitüntetett helyet foglal el. A Buddha szavait azokkal szemben hozzák fel példának, akik könnyelműen élnek, és nem gondolkodnak el az élet értelmén.⁴⁰ Az a gondolat, hogy az idős kor (*jarimán*) eltünteti a testi szépséget, először a *Rgvedában* (I, 71, 10 cd) fogalmazódik meg, és ugyanaz a gondolat a *Mahābhāratában* többször is megjelenik (III, 186, 7; V, 35, 45; XI, 7, 9). Az öreg ház és öreg test identifikáció beleillik ebbe

³⁴ John Brough Norman előtt a cambridge-i egyetem kiváló szanszkrit professzora, aki sokat fordított a klasszikus szanszkrit irodalomból, és 1962-ben megjelentette a *Gāndhārī Dhammapada* szövegét angol fordítással.

³⁵ Norman 2000: VII–VIII.

³⁶ Narada Maha Thera 1970: 334.

³⁷ Müller 1881: 43.

³⁸ Schmidt 1924: 37.

³⁹ Toporov 1960: 21.

⁴⁰ Toporov 1960: 31.

a gondolatsorba. Merőben új gondolat viszont, hogy az öreg kor a világról való lemondás lehetséges időpontja. A Buddha korát megelőző késővédikus irodalom még nem ismeri az életkorok (*āśrama*) rendszerét annak később kifejlesztett formájában.⁴¹ Az ebben a korban előforduló *grhavat* főnév csupán egy ház birtoklására vonatkozik, és a megfelelő szövegek arról szólnak, hogy az ember mágikus tudás révén válhat ház birtokosává.⁴² Az erről szóló tanítás csak az i. e. 2. század körül válik elfogadottá a bráhmanista hagyományban, ráadásul a *dharmasūtrák* megfelelő részei a lemondás ellen érvelnek és a háziurat dicsérik.⁴³ Mint ismeretes, a korai buddhizmusban a háziurak (*gahapati*) tiszteletreméltó családfők, akik elegendő jövedelemmel rendelkeznek ahhoz, hogy a buddhizmus anyagi támogatói legyenek, de világi hívekként a megváltás szempontjából csak másodrendű emberek a szerzetesekkel szemben. Érdekes, hogy az *agiha* szó – jelentése „ház nélküli”, „otthonatlan” – ugyan a *pabbajita* „vándorló” szinonimája, de a páli kánonban az utóbbi a buddhista szerzetest jelölő standard terminus azokban az esetekben, amikor a házzal rendelkező világi híveket és a szerzeteseket szembe állítják.⁴⁴

A 153-as versben megjelenő *saṃsāra* gondolat tágabb értelemben összefügg a különféle halál utáni létről alkotott elképzelésekkel, amelyek a Buddha előtti irodalomból jól ismertek. A *Rgveda* X, 16, 3, egy temetkezési himnusz része, így szól:

„A Napba menjen a szemed, a szélbe a leheleted, menj az égbe és a földre a törvény szerint: vagy menj a vízbe, ha neked ott megfelelő. Lakozzál szilárdan a növényekben csontjaiddal.”

⁴¹ Mylius 1974: 427.

⁴² Rau 1957: 38.

⁴³ Kaelber 2004: 395.

⁴⁴ Rhys Davids – Stede 1966: 251.

A *Śatapathabrāhmaṇa* X, 33, 3, 8 így szól:

„Az, aki ilyesmit tud, elmegy ebből a világból, azután a beszéd által bemegy a tűzbe, a szem által a Napba, a szellem által a Holdba, a fül által az égtájakba, a lélegzet által a szélbe.”

Ennek ellenére sokan azt feltételezik, hogy ez a gondolat a buddhizmusban megjelenő fejlett formájában nem vezethető le ezekből az előzményekből, és így azok nem lehettek befolyással magának a Buddhának a gondolataira sem. Azt a felfogást, hogy ez a gondolatkör a Gangesz-medencében, és nem brāhmanista körökben született meg, hangsúlyosan képviselte Walter Ruben, az indiai filozófiatörténet és történeti néprajz kitűnő ismerője. Ruben a korai *upanišadok*ban a buddhista felfogáshoz hasonló érett formában megtalálható lélekvándorlástán eredetéről azt gondolta, hogy annak fontos elemei a nem indoárja nyelveket beszélő, úgynevezett árják előtti munda népesség samanista hitvilágából származtak. Ezeket azután az árják ismeretlen körei tőlük átvették és szanszkrit nyelven megfogalmazták.⁴⁵ Társadalmi szinten ez azt jelentené, hogy a meghódítottak, a társadalom alacsony rétegeibe besoroltak eszmevilága fontos helyet kap az uralkodó osztály ideológiájában. Ennek a hipotézisnek az a gyengéje, hogy a munda népesség kultúráját, megfelelő irodalmi és egyéb források hiányában, nem lehet a maga történeti fejlődésében kutatni, pontosabban annak jellegét a i. e. 1. évezred első felében rekonstruálni.

Egy ennél forrásokban és okfejtésekben sokkal jobban megalapozott elméletet állított fel Johannes Bronkhorst. Bronkhorst szerint ez abban a térségben született meg a Buddha fellépése előtt, amelyet ő Greater Magadhának nevez.⁴⁶ Maga a tanítás pedig nem a védikus *brāhmaṇák* köréből, hanem a térségben élő *kṣatriya* körökből származik.⁴⁷ Bronkhorst elméletét osztja

⁴⁵ Ruben 1971: 56–57.

⁴⁶ Bronkhorst 2007: 120. Wynne 2011.

⁴⁷ Bronkhorst 2007: 134.

többek között a kiváló filológus és ugyancsak kritikus Walter Slaje.⁴⁸ Van azonban olyan neves buddhizmuskutatók, akik Bronkhorst szellemes és nagy forrásanyagon alapuló hipotézisét nem fogadják el.

Néhány megjegyzés a ház-test identifikációhoz. A szanszkrit *gr̥ha* a páli *gaha* megfelelője, a *R̥gvedában* inkább társadalmi, mintsem építészeti fogalom.⁴⁹ Az *Atharvaveda* 3, 12-es illetve 9,3-as himnusza egy embereknek és a hozzájuk tartozó állatoknak szolgáló lakóhely (*śālā*) építését és lebontását mondja el.⁵⁰ Itt tartóoszlopról, keresztgerendákról, támgerendákról, támasztékokról, tetőfedésre szolgáló szalmáról esik szó. Renou a késő védikus szövegek alapján oszlopkokról, köztük egy középső oszlopról és bambusz keresztgerendákról beszél.⁵¹ A 154-es versben szereplő *kūṭāgāra* szóban rejlő, előbb említett lehetőségek alapján feltételezhető, hogy szövegünkben a védikus és késő védikus kori szövegekben leírt háztípusnál fejlettebb építményt sejtünk. Megfelelő régészeti adatok hiányában erről semmi biztosabbat nem mondhatunk. A 20. századi Indiából ismert parasztházak között az egyik jellegzetes típus a kontyvetős, felhajló szelemenfával.⁵²

Mint említettük, a Buddha kora előtti irodalomban az életkorok rendjét még nem tekintették szükségszerűen egymásután következőnek, a három felső rend (*varṇa*) tagjai a négy fokozat közül bármelyiket választhatták élethossziglani hivatásnak.⁵³ Mint ismeretes, a Buddha a háziúr fokozatból egyenesen a negyedik fokozatba lép. Ezt a végleges lépést azonban 29 éves korában teszi meg, ami semmiképpen nem jelent öregkort. Így nem minden szempontból megnyugtató az a hagyomány, hogy az öregségről szóló versek között kaptak helyet az öreg test-öreg ház allúziót tartalmazó versek. Ezért érdemes megnézni a 39. vers üzenetét.

⁴⁸ Slaje 2009: 483.

⁴⁹ Elizarenkova 1999: 49.

⁵⁰ Wojtilla et al. 2012: 21–22.

⁵¹ Renou 1939: 434–436.

⁵² Bose 1967: 10.

⁵³ Kaelber 2004: 394.

anavassutacittassa ananvāhatacetaso
 puññapāpahīnassanatthi jāgarato bhayaṃ

A vers Vekerdi József fordításában így hangzik:

„Se vágyódás, se gyűlölség gondolatát nem ismerő,
 jót s rosszat elvető, éber férfit nem gyötri félelem.”

Vekerdi műfordítása jól érzékelteti a vers alapgondolatát. A filológiaiilag pontos fordítás a következő: „A nem elfolyó (= vágtyól mentes) elméjű, a nem sújtott (= zavarba nem hozott) elméjű, a jónak és rossznak hiányában lévő ébernek nincs félelme.” A szöveg pontos megértéséhez fontos tudni, hogy a vers a *cittá*ról szóló versek csoportjában található. Megjegyzendő, hogy a *citta* szót Vekerdi „gondolatnak” fordítja. Az adott szövegösszefüggésben a szó jelentése „elme”. A vers az elmének azt a kitüntetett állapotát próbálja leírni, amely nagyon közel áll a *nirvāṇā*hoz. A *nirvāṇa* a sóvárgás, a gyűlölség és a téveszmék tüzeinek kioltását jelenti.⁵⁴

Feltételezhetjük, hogy az elmének a 39-es versben leírt állapota, a 32 éves Buddha nagy tapasztalata, jobban illeszkedik a megvilágosodást közvetlenül követő pillanatokba, mint az öregség-hasonlat. Az öregségről szóló versek a megsemmisülést és minden élőlény elmúlását érzékeltetik A Buddha ezzel kapcsolatos szavait azokkal szemben szokás példaként felhozni, akik könnyelműen és gondtalanul viszonyulnak az élethez, nem gondolkodván el annak értelmén.⁵⁵ Mindez azonban csupán egy hipotézis.

⁵⁴ Gombrich 1994: 63.

⁵⁵ Toporov 1960: 31.

Felhasznált irodalom

- Amara 1969: *Nāmaṅgānuśāsanam*, Ed. by N. G. Sardesai and D. G. Padhye. Poona, Oriental Book Agency.
- Andersen, D. 1901–1907. *A Pali Reader. Part I. Text and notes. Part II. A Pali Glossary*. Copenhagen: Gyldendalske Boghandel, Nordisk Forlag.
- Bose, Nirmal Kumar (ed.) 1961. *Peasant Life in India. A Study in Indian Unity & Diversity*. [Memoirs of the Anthropological Survey of India 8] Calcutta: Anthropological Survey of India.
- Bronkhorst, Johannes 2007. *Greater Magadha: Studies in the Culture of Early India*. Leiden: Brill.
- Cone, Margaret 2010. *A Dictionary of Pali. Part II. g–n*. Bristol: Pali Text Society.
- Elizarenkova, Tatjana Jakovlevna 1999. *Szlova i vescu v Rigvede*. [Szavak és dolgok a Rigvédában] Moszkva: Vosztocsnaja Literatura.
- Fahs, Arnim 1985. *Grammatik des Pali*. Leipzig: VEB Verlag Enzyklopädie.
- Gombrich, Richard 1994. *Theravada Buddhism. A Social History from Ancient Benares to Modern Colombo*. London and New York: Routledge.
- Fórizs László (ford.) 2002. *Dhammapada – Az erény útja*. Budapest: Gaia.
- Hardy, Robert Spence 1853. *Manual of Buddhism, in its Modern Development*. London: Partridge and Oakey.
- Hinüber, Oskar von – Norman, Kenneth Roy (eds.) 2003. *Dhammapada. Ed. by —. With a complete Word Index Compiled by Shoko Tabata and Tetsuya Tabata*. Oxford: The Pali Text Society.
- Kaelber, Walter O. 2004. „Āśrama.” In: Sushil Mittal and Gene Thursby (eds.) *The Hindu World*. New York and London: Routledge, 383–403.

- Müller, Max Friedrich (trans.) 1881. *The Dhammapada. A Collection of Verses*. Oxford: Clarendon Press.
- Mylius, Klaus 1997. *Wörterbuch Pāli – Deutsch*. Wichtrach: Institute für Indologie.
- Mylius, Klaus 1974. „Die gesellschaftliche Entwicklung in jungvedischer Zeit nach den Sanskritquellen. IV. Die Institutionen des gesellschaftlichen Überbaus.” *Ethnographische-Archäologische Zeitung* 15: 385–432.
- Narada Maha Thera (ed. and trans.) 1970. *Dhammapada*. Calcutta: Maha Bodhi Society.
- Norman, Kenneth Roy (trans.) 2000. *The Word of the Doctrine (Dhammapada)*. Oxford: The Pali Text Society.
- Radhakrishnan, Sarvepalli (ed. and trans.) 1950. *The Dhammapada with introductory essays, Pāli Text, English Translation and Notes*. London: Oxford University Press.
- Rau, Wilhelm 1957. *Staat und Gesellschaft im alten Indien nach den Brāhmaṇa-Texten dargestellt*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz.
- Rhys Davids, Thomas William – Stede, William 1966. *The Pali Text Society's Pali-English Dictionary*. London: Luzac & Company, LTD.
- Renou, Louis 1939. „La maison védique.” *Journal Asiatique* 231: 481–504.
- Richards, John (trans.) 1993. *Dhammapada*. <http://www.edepot.com/dhamma2.html> (Megtekintve: 2015.12.10.)
- Ruben, Walter 1971. *Die gesellschaftliche Entwicklung im alten Indie. III. Die Entwicklung der Religion*. Berlin: Akademie-Verlag.
- Schmidt József 1924. *Ázsia világossága. Buddha élete, tana és egyháza*. Budapest: Atheneum.
- Slaje, Walter (übers.) 2009. *Upanischaden. Arkanum des Veda*. Berlin: Verlag der Weltreligionen.

Toporov, Vladimir N. 1960. *Dhammapada. Perevod sz páli, vvedenije i komentarii*. Moszkva: Izdatel'sztvo Vosztocsnoj Literaturii.

Vekerdi József (ford.) 1999. *Dhammapada. A tan ösvénye*. Budapest: Terebess Kiadó.

Wojtilla Gyula – Illés Imre Áron – Zentai György 2012. *Ókori indiai történeti szöveggyűjtemény*. Szeged: JATEPress.

Wynne, Alexander 2011. „Review of Johannes Bronkhorst. *Greater Magadha: Studies in the Culture of Early India*.” Buddhism commissioned by David Arnold (July 2011), <https://www.h-net.org/reviews/showrev.php?id=31537>. [Utolsó letöltése 2014. március 15.]

Recenziók

Mecsi Beatrix

Encounters with Japan. Japanese Studies in the Visegrad Four Countries. Edited by Melinda Papp (Pappová). Eötvös University Press. Eötvös Loránd University, Budapest, 2015. ISBN 978 963 284 610 1. (280 oldal)

2014-ben ünnepeltük a visegrádi országok és Japán közötti kapcsolatok évét. Ebből az alkalomból számos kulturális eseményt rendeztek ezen országokban: Csehországban, Lengyelországban, Szlovákiában és Magyarországon. Az ELTE BTK Japán Tanszéke ezen esemény kapcsán minisztériumi támogatásban részesült, ennek segítségével valósulhatott meg ez a kötet, amely betekintést nyújt a visegrádi országokban folyó japán oktatás és kutatás műhelymunkáiba, eredményeibe. A tanulmánykötet az ELTE japán szak oktatójának, Papp (Pappová) Melindának szerkesztésében jelent meg 2015-ben.

A japán nyelv és kultúra kutatása hosszú múltra tekinthet vissza a visegrádi négyeknek nevezett országokban: van, ahol már a második világháború után közvetlenül megindult a japán nyelv és kultúra oktatása, de vannak olyan egyetemek is, ahol csak nemrégiben alapítottak japán tanszéket. A japán tanszékek növekvő száma szépen tükrözi az egyre nagyobb érdeklődést Japán iránt. Viszont az e tanszékeken végzett kutatómunka a nyugatabbi országokhoz képest talán kevesebb nyilvánosságot kap, így e kötet azt a célt is szolgálja, hogy nagyobb nyilvánosságot adjon a régióban folyó kutatásoknak, amellet, hogy közelebb hozza az itt oktató és kutató szakembereket és egyetemi hallgatókat.

A Japán Alapítvány Budapesti Irodája is sokat segít a Japánnal foglalkozó kutatók összekapcsolásában úgy, hogy a környező országok kutatóinak szervez konferenciákat. Legutóbb 2015-ben került sor az ELTE-n a „Japanese Studies Conference for Building Connections among Researchers in Central and Eastern Europe” (Japán tanulmányok konferenciája a közép- és kelet-európai kutatók kapcsolatainak építésére) című konferenciára.

A visegrádi négyek országaiban található alábbi egyetemek japán tanszékei és a hozzájuk kapcsolódó kutatók működtek közre a kötetben: az Eötvös Loránd Tudományegyetem (ELTE) Japán Tanszéke (Papp Melinda, Szabó Balázs,

Takó Ferenc és Zentai Judit), a Károli Gáspár Református Egyetem Japán Tanszéke (Farkas Ildikó és Lázár Marianna), a prágai Károly Egyetem Japán Tanszéke (Jan Sýkora); az Adam Mickiewicz Egyetem Japán Tanszéke (Poznan, Lengyelország: Beata Bochorodicz); és a Japán Tanulmányok Központja, Masaryk Egyetem (Brno, Csehország: Ivan R. V. Rumánek).

A könyv előszavában Papp Melinda tömör összefoglalót ad a kötetben szereplő tanulmányok szerzőinek anyaintézményeiről. Ebből többet megtudhatunk nemcsak a magyarországi, hanem a cseh- és lengyelországi egyetemek japán tanszékeinek történetéről is.

A prágai Károly Egyetem a Kelet-Ázsiai Tanulmányok Intézetének (IEAS) az egyik legrégebbi Kelet-Ázsiával foglalkozó intézménye Csehországban. 1947-ben alakult mint Kelet-ázsiai Filológia és Történelem Tanszék. BA, MA és PhD szinten folyik képzés az intézményben. A tanszéknek több mint kétszáz diákja és 25 oktatója van.

A poznani Adam Mickiewicz Egyetem 1987-ben alakult. Elsősorban japán filológia, nyelvészet és irodalom a fő képzési profilja, de BA szinten sokkal szélesebb körű a képzési kínálata. Évente csak 25 hallgatót vesznek fel, ezért nagyon nagy a verseny a bekerülésért. A *Silva Iaponicarum* című, negyedévente megjelenő angol nyelvű folyóiratot is ők adják ki a többi lengyelországi japán oktatási és kutatási központtal együttműködve.

A brno-i Masaryk Egyetemen 2007-ben alakult a japán szak, ami 2015 óta az Ázsiai Kutatási Központ része lett. A filológiai képzésre helyezik a hangsúlyt, és a gyakorlati és elméleti nyelvtudást fejlesztik. Egyelőre még csak BA szinten oktatnak, de erős kapcsolatokat ápolnak más cseh és szlovák egyetemek japán szakjaival, például az olomouci Palacký Egyetemmel (Csehország) és a pozsonyi Comenius Egyetemmel (Szlovákia).

Magyarországon a japán nyelvoktatás egészen az 1930-as évekre nyúlik vissza, azonban rendszeres oktatás csak az 1960-as években kezdődött a Kínai és Kelet-ázsiai Tanszéken az Eötvös Loránd Tudományegyetemen (ELTE). Az első önálló japán szak 1986-ban alakult meg. 2006-tól a bolognai rendszernek megfelelő kétféle képzésben jelenleg több mint 200 hallgató tanul, és a PhD képzés is elindult ugyanebben az évben, ahol jelenleg 10 hallgató végzi kutatásait. Ma a Japán Tanszék az ELTE BTK Távol-keleti Intézetének részeként működik. A japán szak a nyelvszakok közül az egyik legnépszerűbb, csak az angol szak előzi meg népszerűségben. A japán nyelvoktatáson kívül az itt oktató tanárok kutatásai igen

széles területet ölelnek fel a filozófia, történelem, néprajz, művészet és orvostudomány japános vonatkozásaival kapcsolatban, és kutatásaikkal nemzetközi szinten is sikeresen képviselik az intézményt.

Magyarország másik Japán Tanszéke 1994-ben alakult a Károli Gáspár Református Egyetemen. A filológiai ismereteken kívül a modern japán történelem és társadalom is fontos szerepet kap a képzésben, és számítógépes együttműködésen alapuló új módszereket is alkalmaznak az oktatásban.

A kötet számos különböző témát fűz egy csokorba: a nemzeti identitástól az orvoslás történetén keresztül a fukushimai katasztrófa utáni civil mozgalmakig.

Az első tanulmányt Beata Bochorodycz poznanai egyetemi docens írta egy mind a mai napig nagyon is élő problémával kapcsolatban, a fukushimai atomkatasztrófa után felélénkülő atomenergia-ellenes civil mozgalmakról.

Farkas Ildikó nagyon izgalmas nézőpontból vezeti fel témáját: írása a 18–19. századi japán identitásépítésről szól, összevetve a japán folyamatokat a közép-kelet-európai tanulságokkal, kiemelve a „kulturális identitások” jelenségét.

Ezt követi Jan Sýkora tanulmánya, aki a Meiji-kori entellektüel, Taguchi Uki-chi, a „Japán Adam Smith” munkájának szerepét vizsgálja. Összeveti a japán civilizáció mintázatát a nyugati országokéval, és bemutatja a századforduló Japánjának helyét Kelet-Ázsiában.

Papp Melinda és Lázár Marianna tanulmányai a rítusok és ceremóniák világába kalauzolnak el bennünket, és különböző típusú emlékeken keresztül mutatják be a rituális eseményeket. Lázár Marianna a „négy égtáj őrző istenségeinek” kultuszát mutatja be, végigkövetve a Kínából érkezett motívumok japán vonatkozásait a legősibb időktől napjainkig. Írásában kiemeli a négy égtáj őrzőjét ábrázoló ünnepi zászlók használatát, ami a Meiji-kor sintó szentélyeiben még nyomon követhető volt, és a megmaradt tárgyi emlékeken keresztül él tovább a mai Japánban.

Papp (Pappová) Melinda tanulmánya egy másik szempontból elemzi az ünnepi alkalmakat. A tanulmányban azonosítja és értelmezi a hagyományos életkor-ünnepet a második és a hetedik életév közötti életszakaszban, amelyeket átmeneti rítusoknak is hívnak. E rítusok közül több is fennmaradt korunkra, és a japán család népszerű ünnepeivé alakult át. Ezen átalakulásokat és változásokat vizsgálja még a tanulmány.

Iván Rumánék, Szabó Balázs, Takó Ferenc és Zentai Judit tanulmányai az Edo-korral, illetve az azt közvetlenül megelőző időszakokkal foglalkoznak. Rumánék a nő színház ma is látható különleges ismertetőjegyeinek eredetéről szól.

Régebben ugyanis a nő színház sokkal élénkebb, gazdagabb melódiájú volt, mint később, és – ahogy a tanulmány szerzője érvel –, ez a változás a lassabb tempót jobban kedvelő Edo-kori sógunok ízlésének köszönhető.

Takó Ferenc Ogyū Sorainak, a Tokugawa-kormány vezető ideológusának szövegeit veszi alapul, és e szövegek elemzésével kiemeli bizonyos fogalmak, mint például a ten/tian (menny) fogalmának változásait. Ogyū Sorai fontos szerepet játszott a Tokugawa hatalom legitimációjában, és a ten/tian értelmezése kulcsfontosságú volt ebben a kérdésben.

Szabó Balázs tanulmányában a modern japán harcművészetek (gendai budō) történeti megfogalmazását helyezi középpontba, és az Edo-kori szamuráj népeség sajátos helyzetéből vezeti le a későbbi fejleményeket. A tanulmány különösen az olimpiai sporttá váló judō eredetét, a jūjutsut helyezi középpontba, ami a mai aikidō technikai alapjául is szolgált.

Végül, Zentai Judit tanulmánya az Edo-kori orvoslás történetével foglalkozik, kiemelve azt az időszakot, amikor a hagyományos kínai orvoslás monopóliumát megszakítva kialakul az önálló japán orvoslás. A tanulmány külön foglalkozik a kínai és holland kevert orvoslással (kanransecchūha) is, ahol az orvosok egyaránt merítettek a kínai és a holland orvoslás gyógymódjaiból.

Az *Encounters with Japan. Japanese Studies in the Visegrad Four Countries* című kötet gazdag gyűjteménye a „visegrádi négyek” országában működő japán tanszékek és Japánnal foglalkozó kutatóközpontokban folyó munkáknak, közelebb hozva a régió országainak kutatóit, megismertette őket egymás eredményeivel, Japánnal kapcsolatos legújabb kutatásaikkal.

KRÓNIKA

Apatóczy Ákos Bertalan

A kitan (Qidan) írás és nyelv magyarországi kutatásáról

*Beszámoló a Szegedi Tudományegyetem Kitan Kabinetének létrejöttéről,
és a kínai társintézményekkel történt kapcsolatfelvételtől*

Az ázsiai siniform írásrendszerek jelentős része egyszerűen hozzáférhető mindenki számára, vannak viszont olyan, a létrehozói által idegen nyelvekre adaptált írások, amelyek elolvasása és megértése (ezekben az esetekben a két tevékenység nem feltétlenül jár együtt) a mai napig sem könnyű feladat. Az ezer évnél is régebben Észak-Kínát egymást váltva uraló, pusztáról érkező népek dinasztiái (kitan Liao, tangut Xixia, dzsürszen Jin) évszázadokon át használták a részben kínai mintára létrehozott saját írásrendszereiket, amelyek azonban a használók birodalmának bukása után feledésbe merültek. A tudomány a 19. században figyelt fel ismét ezekre az írásokra, és hosszú idő telt el addig, amíg olyan alapvető feladatokat meg tudtak oldani tudós elődeink, mint ezen írásrendszerek egymástól és saját változataiktól való elkülönítése és az írások által lejegyzett nyelvek azonosítása. Az említett írások megfejtésének sokáig a kitanok írásai („kitan nagy írás” és „kitan kis írás”) álltak ellen legkeményebben, aminek oka egyrészt a párhuzamos szövegek majdnem teljes hiánya, másrészt a kitan írások tipológiai sajátosságai (kitan nagy írás: logografikus / szillabografikus / ideografikus, kitan kis írás: vegyes szillabografikus / hangjelölő tömbös) voltak.

Ligeti Lajos 1920-as évek végén tett belső-mongóliai expedíciói óta a magyar orientaliztika aktív részese volt az éppen aktuálisan ismert kitan feliratok értelmezésének és megfejtésének. Az ő munkásságát tanítványai, Kara György és Róna-Tas András folytatták. A múlt század 70–80-as éveitől hozták a kitan kis írás megfejtésében, mégpedig éppen a kínai kutatók tevékenységének köszönhetően, akik az akkorra már tekintélyesebbre növekedő korpusz szigorú analízisével az első sikeres helyreállításokat elvégezték. Az azóta eltelt időszak lassú, de folyamatos előrehaladást jelentett az írás és később a mögötte rejlő nyelv feltárásában, az utóbbi másfél évtized pedig egyre gyorsuló ütemű felfedezéseket hozott mind tárgyi, mind elméleti téren. Az újra élénkülő tudományos környezet és a nemrég

előkertült újabb kitan írásos adatok azzal a reménnyel kecsegtetnek, hogy jó eséllyel sikerül, ha nem is tökéletesen, de legalább részben értelmezési, részben nyelvészeti tekintetben megfejteni a kitan kis írást.

A jelenlegi helyzetet és a hagyományos magyarországi keletkutatás kedvező helyzetét figyelembe véve 2015-ben Róna-Tas András akadémikus kezdeményezésére és vezetésével létrejött egy a kapcsolódó tudományterületek szakértőiből (sinológusok, mongolisták, turkológusok, általános nyelvészek) álló önkéntes kutatói munkacsoport, mely a Szegedi Tudományegyetem Altajisztikai Tanszékének égisze alatt működik. A csoport célja egy az SzTE, ELTE és KRE munkatársaiból álló „Kitan kabinet” létrehozása, ahol a kutatók a témakör minél teljesebb és naprakészebb adatbázisához hozzáférve járulhatnak hozzá a terület eredményeihez. A terv megvalósításának első szakaszában a hangsúly a szakirodalom beszerzésén és a rendelkezésre álló adatok számítógépes feldolgozásán van. Mivel a tárgyban a nyugati nyelveken megjelent tudományos irodalom java része már most is hozzáférhető, ezért a Szegedi Egyetem támogatásával a munkaközösség két tagja, Dr. Kempf Béla és e sorok írója 2015 decemberében Kínába utazott, hogy a pekingi és höhhoti szakemberek segítségével beszerezzék a kínai nyelven íródott szakirodalom legfontosabb tételeit.

Utunk első állomása Peking volt, ahol Bayartu professzor, a Kínai Társadalomtudományi Akadémia emeritusa és az ELTE korábbi vendégkutatója kalauzolásával látogattuk meg a Pekingi Egyetem (Beijing Daxue) és a Nemzetiségi Egyetem (Minzu Daxue) kitan ügyekkel foglalkozó kutatóit, és az egyetemi kiadók könyvesboltjait. Szintén Pekingben találkoztunk a kitan kutatások két fontos szereplőjével, Sun Bojun professzorasszonnyal és Nie Hongyin professzorral, akik a Kínai Társadalomtudományi Akadémia Etnológiai és Kulturális Antropológiai Intézetének munkatársaiként számos kitan és tangut kutatási anyagot publikáltak. Kérésünkre hozzájárultak, hogy intézetük kitan nyelvemlékeket őrző gazdag pacskolatgyűjteményét megtekinthessük, és ezekről felvételeket készíthessünk.

Peking után vonattal utaztunk tovább a Belső-Mongol fővárosba, Höhhotba. Itt a levelezésünk során már megismert mongol nemzetiségű doktoranduszok, Daruhan és Manduhu voltak segítségünkre a tájékozódásban. A Höhhotban töltött napok alatt a Belső-Mongol Egyetemen (Neimenggu Daxue) megismerkedtünk a jelenlegi kitan kutatások fellegvárának számító Mongolisztikai Központ (Mengguxue Zhongxin) vezetőjével, Wu Yingzhe professzorral és a témakör további szakértőivel. Az első találkozáskor volt alkalmunk átadni vendéglátóinknak a részben

az ELTE Konfuciusz Intézete, részben a Szegedi Tudományegyetem által biztosított könyveket. A szívélyes fogadtatás, a minden kérésünket támogató hozzáállás valamint a vezetés az eszmecsere során tett nyilatkozatai alapján nyilvánvalóvá vált, hogy a Belső-Mongol Egyetem szakértői szívesen vennének egy kínai-magyar együttműködést e területen. Ezt örömmel fogadtuk, és annyiban maradtunk, hogy hazatérésünk után az együttműködési lehetőségekről referálunk, és mindent megteszünk annak érdekében, hogy az így megalapozott kapcsolat folytatódjék. A hazautazásunk előtti napon mindketten előadást tartottunk aktuális kutatásainkról a Mongolisztikai Központ előadótermében.

Utunk során az alábbi forrásokat gyűjtöttük, melyeket hazatérésünk után az SzTE Klebelsberg Könyvtárának Keleti Gyűjteményében helyeztünk el: I. kitan írásos feliratok pacskolatai (fényképfelvétel): 19 db. II. kitan témájú, kínai nyelvű folyóiratcikkek és könyvek (szkennelés; fényképfelvétel): 130 db. III. könyvek (könyvesboltból, antikváriumból, tengeren szállítva): 31 db. Mivel az összegyűjtött írásos anyag gazdagsága minden várakozásunkat felülmúlta, ezért ez megalapozhatja a tervezett Kitan kabinet gyűjteményét. A tengeren szállított könyvek február közepén érkeztek Szegedre, kiegészítve a személyesen hazahozott iratokat. Katalogizálásuk után ezek a munkacsoport tagjainak és más intézmények tudományos kutatóinak rendelkezésére állnak.

Japanese Studies Conference for Building Connections among Researchers in Central and Eastern Europe 2015

Az ELTE Távol-keleti Intézete és a Japán Alapítvány közös szervezésében megrendezett nemzetközi konferenciára 2015. február 16-án került sor.

9:00 Welcome, Opening speeches

9:15 Simon Kaner (FSA, Director, Centre for Japanese Studies, University of East Anglia Head, Centre for Archeology and Heritage, Sainsbury Institute for the Study of Japanese Arts and Cultures): *Japan: Tradition, Creativity, Innovation* (keynote speech)

10:30 SECTION ONE: HISTORY AND HISTORY OF THOUGHT

Simona Dovleac (University of Bucharest): *The Confucian Relationalism and the Japanese Scholar Kaibara Ekiken*

Ildikó Farkas (Károli Gáspár University, Budapest): *Discourses of Identity. Comparing Japanese and Central European Narratives of Formation of Cultural and National Identity in the 18th and early 19th Century*

Judit Zentai (Eötvös Loránd University, Budapest): *A New Way of Thinking about Remedy in the Edo Period (1603–1867)*

12:00 SECTION TWO: SOCIETY

Beata Bochorodycz (Adam Mickiewicz University in Poznań): *Development of Antinuclear Movement in Japan after the Fukushima Disaster*

Michael Weber (Charles University in Prague): *Postwar Japanese Literature in Relation to Postwar Historical Transition*

14:00 SECTION THREE: LANGUAGE

Arkadiusz Jablonski (Adam Mickiewicz University in Poznań): *Morphology instead of Syntax. On Japanese Nominal Elements*

Chikako Shigemori Bucar (University of Ljubljana): *Voice Phenomena in News Reporting*

Emil Tanev (Sofia University): *The Intonational Contour of Emotional Expressions in Japanese*

15:50 SECTION FOUR: LITERATURE AND THEATRE

Krisztina Rosner (University of Pécs): *Sharing Space with the Other: Concepts of Performative Presence in Oriza Hirata's Robot Theatre*

Iga Rutkowska (Adam Mickiewicz University in Poznań): *Japanese Culture Through Kabuki Theatre. A Reflection on "Untranslatability"*

Aleksandra Szczechla (Jagiellonian University, Krakow): *Arishima Takeo and the Youngest Readers – Stories on and for Children*

Mongolian Buddhism – Past, Present and Future

International workshop dedicated to the 380th anniversary of the birth of Ondor Geegen Zanabazar

Az ELTE BTK Mongol és Belső-ázsiai Tanszéke, a Mongolisztikai Kutatóközpont, a Buddhizmus-kutatás Központ, a Magyar Tudományos Akadémia Néprajzi Intézete és a Mongol Nagykövetség 2015. április 16–17-én nagyszabású konferencia rendezett a mongol buddhizmusról.

April 16, 2015

8:00 Registration

9:00 DEZSŐ Tamás (Dean of Eötvös Loránd University)

9:05 R. GONCHIGDORJ (Vice-president of the Mongolian Parliament)

9:10 Ya. SODBAATAR (Member of the Mongolian Parliament)

9:15 HAMAR Imre (Head of the Institute of East Asian Studies, Eötvös Loránd University)

9:20 BIRTALAN Ágnes (Head of the Department of Mongol and Inner Asian Studies and the Research Centre for Mongol Studies, Eötvös Loránd University)

9:25 D. ZAYABAATAR (Scientific Secretary of the National Council for Mongolian Studies)

9:35 Greeting words of Ven. D. CHOIJAMTS (Abbot of Gandantegchenling Monastery, Centre of the Mongolian Buddhists) read by N. AMGALAN

9:40 Л. МӨНХЖАРГАЛ (Өвөрхангай аймгийн Нийгмийн бодлогын газар, Арвайхээр)

9:45 Concert of Ogbeler Ansamble & Chanting of Ondor Geegen Zanabazar's Mani Prayer by Kunze Chimed

Panel 2 – Öndör Geegen Zanabazar's Activity Chair: BIRTALAN Ágnes

10:00 Ш. СОНИНБАЯР (Монголын Бурхан шашинтны төв Гандантэгчэнлин хийд, Эрдэм соёлын хүрээлэн, Улаанбаатар): *Өндөр гэгээн Занабазарын зохиосон “Хувирашгүй номын үсэг”-ийн тухай*

- 10:15 T. BULGAN (National University of Mongolia, Department of Philosophy and Religious Studies; Zanabazar University, Gandan Monastery, Ulaanbaatar): *Reflections on the Philosophical Views and Works by the Two Mongolian Buddhist thinkers (XVII and XX c.)*
- 10:30 BETHLENFALVY Géza (Eötvös Loránd University, Department of Mongol and Inner Asian Studies, Budapest): *The Picture Representation of Öndör gegeen Zanabazar*
- 10:45 С. ЧУЛУУН (Шинжлэх Ухааны Академийн Түүх, археологийн хүрээлэн, Улаанбаатар): *Өндөр гэгээний байгуулсан хотын шинэ судалгааны тухай мэдээлэл*
- 11:00 Discussion

Panel 3 – Öndör Gegeen Zanabazar’s Activity Chair: S. CHULUUN

- 11:20 Vladimir USPENSKY (St. Petersburg State University, Faculty of Asian and African Studies, Department of Mongolian and Tibetan Studies, St. Petersburg): *Finding the Incarnation of Öndör Gegeen Zanabazar*
- 11:35 Ц. Отгонбаяр (Монголын Бурхан шашинтны төв Гандантэгчэнлин хийд, Өндөр гэгээн Занабазар нэрэмжит Монголын Бурханы шашны Дээд сургууль, Улаанбаатар): *Өндөр гэгээн Занабазар болон Халхын Зая бандида Лувсанпэрэнлэй нарын номын барилдлага*
- 11:50 Agata BAREYA-STARZIŃSKA (Department of Turkish Studies and Inner Asian Peoples, Faculty of Oriental Studies, University of Warsaw, Warsaw): *Dharmatāla on the First Khalkha Jetsundampa Zanabazar (1635-1723)*
- 12:05 Д. ТУЛГА (Монголын Бурхан шашинтны төв Гандантэгчэнлин хийд, Өндөр гэгээн Занабазар нэрэмжит Монголын Бурханы шашны Дээд сургууль, Улаанбаатар): *Өндөр гэгээн Занабазарын урлал бүтээлийн судалгаа*
- 12:20 Р. БЯМБАА (Варшавын Их Сургууль, Варшав): *Соёмбо бичгийн хожуу үеийн нэгэн тайлбар*
- 12:35 Сурун-Ханда Д. СЫРТЫПОВА (Институт проблем экологии и эволюции, Российская Академия Наук, Москва): *Эстетика Дзанбадзара и монгольский стиль в буддийском изобразительном искусстве*
- 12:50 Discussion

Panel 4 – Öndör Geegen Zanabazar’s Activity Chair: Agata BAREYA-STAR-ZINSKA

- 14:00 Д. ХОРОЛБАТ (Намо Будда Төв, Улаанбаатар): *Өндөр гэгээн Занабазарын туурвисан маанийг бүтээх гүн арга бүтээлийн судалгаа*
- 14:15 Н. АМГАЛАН (Монголын Бурхан шашинтны төв Гандантэгчэнлин хийд, Эрдэм соёлын хүрээлэн, Улаанбаатар): *Богдын зарлигаар бичигдсэн Их хүрээний дэглэм, хурлын горим*
- 14:30 Б. АРИУНЗУЛ (Шинжлэх Ухааны Академийн Философи, социологи, эрхийн хүрээлэн, Улаанбаатар): *Өндөр гэгээн Занабазарын «Адистэдийн дээдийг хайрлагч эх»-ийн философийн зарим үзэл санаа*
- 14:45 TELEKI Krisztina (Eötvös Loránd University, Department of Mongol and Inner Asian Studies, Research Centre for Mongol Studies, Budapest): *Objects possessed by Öndör Geegen Zanabazar in his Childhood*
- 15:00 SZILÁGYI Zsolt (Hungarian Academy of Sciences, Research Centre for the Humanities, Institute of Ethnology, Budapest): *Resources of the Buddhist Church from the Early Period of People’s Government*
- 15:15 Д. БАДАМДОРЖ (Өтвөш Лорандын нэрэмжит Шинжлэх Ухааны Их Сургууль, Монгол ба Төв Азийн Тэнхим, Будапешт): *Монгол хэлний бурханы шашинтай холбоотой зарим хэвшмэл хэлцийн өвөрмөц онцлог*
- 15:30 *Discussion*

Panel 5 – Syncretism Chair: Marie-Dominique EVEN

- 15:50 BIRTALAN Agnes (Eötvös Loránd University, Dept. of Mongol and Inner Asian Studies, Research Centre for Mongol Studies, Budapest): *Buddhist Cosmology in Mongolian Folk Religion. A Case Study on the basis of field research. (Монголын ардын шашинд орсон Бурхан шашны ертөнцийн тухай үзэл (хээрийн судалгааны материалын үндсэн дээр))*
- 16:05 Д. МӨНХ-ОЧИР (Монгол судлалыг дэмжих сан, Улаанбаатар): *Шашны зурхайн уламжлал*
- 16:20 Ж. УРАНГУА (Монгол Улсын их сургууль, Түүхийн тэнхим, Улаанбаатар): *Монголын бөөгийн мөргөлийг бурханы шашнаар халсан асуудалд: өмнөт Монголын жишээн дээр*

16:35 Maria Magdolna TATAR (University of Oslo, Oslo): *Buddhism and Shamanism side by side: Narratives about Synchronism in the 20th century*

16:50 Vesna WALLACE (University of California, Berkeley, Santa Barbara): *Mongolian Rhetorical and Ritual Strategies of Promoting the Legends of Shambhala and Eschatological Narrative*

17:05 *Discussion*

Panel 6 – Aspects of Mongolian Buddhism Chair: Vesna WALLACE

17:30 Johannes RECKEL (Georg August Universitat, Ostasiatisches Seminar, Göttingen): *The Christian Mission of the Moravian brethren to the Buddhist Kalmyks in the 18th and 19th century*

17:45 Б. ПУНСАЛДУЛАМ (Шинжлэх Ухааны Академийн Түүх, археологийн хүрээлэн, Улаанбаатар): *Сүм хийдийн аж ахуйд тариалангийн эзлэх байр суурь*

18:00 PETER Alexa (Eötvös Loránd University, Institute of East Asian Studies): *A Compendium of Buddhism written for Kubilai's son*

18:15 GELLE Zsóka (Eötvös Loránd University, Institute of East Asian Studies, Budapest Centre for Buddhist Studies, Budapest): *Enemies or Allies? – The Image of Mongolians in Tibetan Prophetic Literature and Historical Sources*

18:30 Л. ОДЗАЯА (Монгол Улсын их сургууль, Түүхийн тэнхим, Улаанбаатар): *Зөвлөлт Оросын бодлого ба Монголын лам нар*

18:45–18:55 *Discussion*

17 April, 2015

Panel 1 – Art Chair: Kirill ALEXEEV

8:45 Д. ДАШДУЛАМ (Монгол Улсын их сургууль, Түүхийн тэнхим, Улаанбаатар): *Сүм хийдийн сэргээн засварлалт орчин үед: Чойжин ламын сүм музей*

9:00 Maria-Katharina LANG (Institute for Social Anthropology, Austrian Academy of Sciences, Vienna): *Nomadic Artefacts. Buddhist Ritual Objects between Yurts, Temples and Museums*

- 9:15 Isabelle CHARLEUX (French National Centre for Scientific Research (CNRS), Groupe Societes, Religions and Laicites (GSRL), Paris): *The Mongols' cult of Jarun Khashor (Bodnath Stupa) and its architectural replicas in Mongolia*
- 9:30 Tsultem URANCHIMEG (University of California, Berkeley, Santa Barbara): *Image and Text in Mongolia: Agwaankhaidav's Illumination on Artistic and Meditational Practices*
- 9:45 Luboš BĚLKA (Masaryk University, Department for the Study of Religions, Faculty of Arts, Brno): *Celebration of the Stupa Consecration in Gandan 1958: A Unique Personal Testimony by Lumír Jisl*
- 10:00 Veronika KAPIŠOVSKA (Charles University in Prague, Seminar of Mongolian and Tibetan Studies, Institute of South and Central Asia, Faculty of Arts, Prague): *Tsam Masks and Accessories in Lumír Jisl's Photographic Archive*
- 10:15 *Discussion*

Panel 2 – Sutra Chair: SÁRKÖZI Alice

- 10:35 Magdalena SZPINDLER (Buddhist and Hindu Art Collection, Collection of Oriental Art, National Museum in Warsaw): *Mongolian Buddhist artefacts in the National Museum in Warsaw Collection in the context of Polish collections*
- 10:50 Natalia YAKHONTOVA (Institute of Oriental Manuscripts, Russian Academy of Sciences; St. Petersburg State University, St. Petersburg): *Buddhist elements in the structure of the Tibetan-Mongolian Dictionaries*
- 11:05 Kirill ALEXEEV (St. Petersburg State University, Faculty of Asian and African Studies, Dept. of Mongolian and Tibetan Studies, St. Petersburg): *The Structure of the Mongolian Kanjur Revisited*
- 11:20 Natalia YAMPOLSKAYA (Institute of Oriental Manuscripts, Russian Academy of Sciences, St. Petersburg): *Mongolian Kanjurs in the collections of St. Petersburg: comparative analysis*
- 11:35 Altan KHASBAATAR (Centre for Mongolian Studies, Inner Mongolian University; Seminar für Turkologie und Zentralasienkunde, Georg August Universität, Göttingen): *29 bölüge-tü mongyol «Altan gerel»-iin tarqalta jiči tegün-ü törül anggилal-un tuqai*

11:50 Matthew W. KING (University of California, Department of Religious Studies, Riverside): *'And He Kindly Passed That Lineage On To Me...': Mapping Mongolian Buddhist Scholasticism Using the Thob Yig of Zawa Damdin Luwsandamdin (1867–1937)*

12:05 *Discussion*

Panel 3 – Contemporary Buddhism Chair: Isabelle CHARLEUX

13:15 H.E. T. GANDI (The Ambassador of Mongolia): *Addressing to the conference and speech on the occasion of the 65th anniversary of establishing diplomatic relations between Hungary and Mongolia*

13:30 Hanna HAVNEVIK (Department of Culture Studies and Oriental Languages, University of Oslo, History of Religion, Oslo): *Buddhist and New-Age Spirituality in Contemporary Ulaanbaatar*

13:45 Susan C. BYRNE (Independent Researcher, London): *Preserving Mongolia's Buddhist past as memories and traces fade: providing a framework of knowledge to contribute to the recovery of Mongolian cultural and ethnic identity, and Mongol and Buddhist studies*

14:00 Гүнзэ ЧИМЭД (Ханд нинжүд төв, Улаанбаатар): *Монголын бурханы шашинт номч эмэгтэйчүүд, “<Эрт, эдүгээ, ирээдүй”*

14:15 Saskia ABRAMS-KAVUNENKO (Max Planck Institute for Social Anthropology, Research group ‘Buddhist Temple Economies in Urban Asia’, Berlin): *Contemporary Mongolian Buddhism: Meditation, Ritual and New Forms of Religiosity*

14:30 М. НАНДИНБААТАР (Шаддүвдаржаалин хийд, Булган аймаг, Бүрэгхангай сум): *Зүүн гүний хүрээ Шаддүвдаржаалин хийд*

14:45 *Discussion*

Panel 4 – Philosophy Chair: Veronika KAPIŠOVSKÁ

15:10 М. ГАНТУЯА (Монгол Улсын их сургууль, Философи, Шашин судлалын тэнхим, Улаанбаатар): *Монголын шашны ба иргэний боловсрол дахь буддын гүн ухааны сургалтын ялгаа*

- 15:25 Д. БҮРНЭЭ (Монгол Улсын их сургууль, Шинжлэх ухааны сургууль, Улаанбаатар): *Бурханы шашин ба монгол орчуулгын уламжлал*
- 15:40 TÓTH Erzsébet (Eötvös Loránd University, Institute of East Asian Studies, Budapest): *Works of Mongolian masters in Tibetan on lam-rim 'stages of the path to enlightenment'*
- 15:55 Ekaterina SOBKOVIYAK (Universität Bern, Institut für Religionswissenschaft, Bern): *Mongolian translation of the Bhikṣuṅgīprātimokṣasūtra. One step closer to the identification of the Tibetan original*
- 16:10 Piotr SOBKOWIAK (Universität Bern, Institut für Religionswissenschaft, Bern): *The right view and the false view. Buddhist perspective on emic religious traditions reflected in the Mongolian historical sources*
- 16:25 Discussion
- During the break: Buddhism of the Buryats (video presentation by ARANYOSI Eva and WONKE Rezső)*

Panel 5 – Aspects of Mongolian Buddhism Chair: Hanna HAVNEVIK

- 16:50 Marie-Dominique EVEN (French National Centre for Scientific Research (CNRS), Paris): *Remarks on Contemporary Buddhism in Inner Mongolia*
- 17:05 MAJER Zsuzsa (Eötvös Loránd University, Department of Mongol and Inner Asian Studies, Budapest): *Preliminary Notes on Tibetan After-Death Rites in Mongolian Buddhist Practice*
- 17:20 CSER Zoltán (Dharma Gate Buddhist College, Eötvös Loránd University, Department of Mongol and Inner Asian Studies, Budapest): *Yoga of the Hevajra*
- 17:35 Rachel MIKÓS (Charles University in Prague, Seminar of Mongolian and Tibetan Studies, Institute of South and Central Asia, Faculty of Arts, Prague): *Images of Buddhism in Mongolian Riddles*
- 17:50 VÉGH József (Dharma Gate Buddhist College, Eötvös Loránd University, Department of Mongol and Inner Asian Studies, Budapest): *The Hungarian Buddhist and Mongolian Buddhist Relations in the 2nd Half of the 20th Century – A Chronology*
- 18:05–18:15 Discussion

Szent hegyek, szent emberek konferencia

Az ELTE BTK Buddhizmus-kutatás Központja által szervezett konferenciára 2015. április 24-én került sor a következő programmal:

14:00 Megnyitó beszédek

14:20 Kósa Gábor: A Sumeru-hegy ábrázolása egy dunhuangi kéziratban (Pelliot chinois 2824)

14:40 Hamar Imre: Mandzsusri ábrázolásai a Wutai shanon

15:00 Csibra Zsuzsanna: A Hideg-hegy remetéje. Han Shan versei a hegyekről

15:20 Mecsi Beatrix: A “Magányos szent” és a “Hegyi szellem” Korea buddhista kolostoraiban

15:40 Vörös Erika: Benzaiten istennő szerepe a japán hegykultuszban

16:00 Kápolnás Olivér: Mongol nyelvű füstáldozat a tuvai Tannu-hegylánchoz (tangnu-yin sang)

16:20 Bethlenfalvy Géza: A mongóliai obó-kultusz és kapcsolata a hegyek és vizek tiszteletével

16:40-17:00 Szünet

17:00 Birtalan Ágnes: Buddhista kozmológia a mongol népvallásban – A helyszel-lemek kultusza a nyugat-mongóliai dzahcsinoknál

17:20 Sárközi Alice: Földformák és természeti tényezők vizsgálata a mongoloknál

17:40 Teleki Krisztina: A Hangáj hegység három szentje

18:00 Gelle Zsóka: Ama Jangri leigázása – Szinkretizmus Zómiában

18:20 Péter Alexa: Lhásza három szent hegye

18:40 Tóth Erzsébet: Milarepa, a tibeti szent jógi meditációs barlangjai

I. Nemzetközi fórum a kínai nyelvről, irodalomról és kultúráról (“汉语与中国文学文化国际论坛”)

A 2015. október 4-én az ELTE BTK Kínai Tanszék és a Pekingi Idegen Nyelvi Egyetem (Beijing Waiguoyu Daxue 北京外国语大学) közös szervezésében megrendezett konferencia kínai nyelvű előadásának programja a következő volt:

- 14.30–14.50 Fang Zhisong 方稚松 (Pekingi Idegen Nyelvi Egyetem): 浅析汉字字形中所反映的中国古代祭祀文化
- 14.50–15.10 Bartos Huba (ELTE BTK Kínai Tanszék): “都”与其右向关联
- 15.10–15.30 Gao Yuhua 高育花 (Pekingi Idegen Nyelvi Egyetem): 日本明治时期汉语教材《北京官话谈论 新篇》《官话北京事情》语法特点研究
- 15.30–15.50 Gao Jingyi 高晶一 (Tartui Egyetem): 语源学研究 与汉语语言学
- 15.50–16.10 Luo Zhichun 罗志春 (ELTE BTK Kínai Tanszék): 慧苑《新译大方广佛华严经音义》引《说文解字》考
- 16.40–17.00 Wei Chongxin 魏崇新 (Pekingi Idegen Nyelvi Egyetem): 《山海经》的志怪叙述与生命意识
- 17.00–17.20 Kósa Gábor (ELTE BTK Kínai Tanszék): 盘古的诞生与死亡
- 17.20–17.40 Shi Yuntao 石云涛 (Pekingi Idegen Nyelvi Egyetem): 汉代丝绸之路的开拓与中外交流途径
- 17.40–18.00 Hamar Imre (ELTE BTK Kínai Tanszék): 科判：理解佛教文字的一个中国发明

Abstracts

Balogh, Mátyás

Isolation and Pretended Revitalization: the identity of a Tibetanized Mongol community

The Henan Mongols, a Tibetanized community of Oirat-Mongols numbering about 35 000 people, live in the eastern periphery of Qinghai province in China. The Henan Mongol Autonomous County (河南蒙古族自治区), where this community resides, is part of Huangnan Tibetan Autonomous Prefecture (黄南藏族自治州). Concerning their language and customs, the Henan Mongols are thoroughly Tibetanized, but are still aware of their Mongol ancestry and in the past few decades they have taken certain measures to vest qualities perceived as Mongol upon their community and place of residence. My paper investigates these measures and points out that what is often regarded as revitalization in Henan is, in fact, a creation of imaginary qualities that locals associate with Mongol identity.

Kápolnás, Olivér

The Foundation of the Manchu Empire in Poem (Part 2: *Transcription with commentary*)

In 1774 the Manchu emperor Qianlong 乾隆 ordered to compile a historical work on the foundation of the Manchu empire. The huge enterprise was finished after 13 years, and it was published in 32 volumes under the title of *Daicing gurun i fukjin doro neihe bodogon i bithe*. A Chinese version was also published with the title *Huangqing kaiguo fanglüe* 皇清開國方略. The work begins with a poem summarizing the story of the foundation of the Manchu Empire from the very beginning up to 1644, when the Manchus marched to Beijing, which later became the new capital of the empire. The poem has 36 verses with four lines each, and Qianlong composed eight verses from these, the others being written by different other authors. Almost every line has commentaries explaining its meaning. This poem has never been

published completely, although is an important source of Manchu imagination of the Manchu past from the era when the Empire reached its peak.

The first part of the article, published in the previous issue, consisted of an introduction and the transcription of the poem, while the translation with commentaries can be found in the present issue.

Szabó Balázs

Introduction to Samurai Education: Yamaga Sokō's *Bukyō shōgaku*

Yamaga Sokō 山鹿素行 (1622–1685) was a military strategist and Confucian philosopher, who became, after an unsuccessful lifetime, mainly known during the Edo 江戸 period as founder of his school of military science. Towards the end of that era he was rediscovered as a forerunner of Japanism and Bushidō, becoming a cult figure in Imperial Japan, honored as one of the greatest Japanese thinkers of all time – which led him to be almost forgotten in postwar Japan. *Bukyō shōgaku* 武教小学, his short work of military education written in 1656 is a text where many of the basic ideas of his later thought are introduced. By examining these one can explore his thinking in its original form, free from later interpretations.

Szanyi, Szilvia

Buddhist Idealism: Philosophical Analysis of Vasubandhu's *Vimśatikā*

The Yogācāra school of Buddhism, dating back to the 4th century CE, is traditionally considered as ‘idealism’. Even the alternative name of the school, *viññaptimātra* (‘perception-only’), suggests this interpretation, according to which it is only perception that really exists. In light of the detailed philosophical analysis of Vasubandhu's *Vimśatikā*, this article concludes with a brief overview of the main theories concerning Vasubandhu's metaphysical view, showing its similarity to the more familiar European idealist concepts, but hopefully even more the characteristics that make his idealism uniquely Buddhist.

Szilágyi, Zsolt

The Russian-Chinese Contacts in the 17th Century

In the second half of the 16th century, after the trauma caused by the Mongol conquest, the slowly awakening and strengthening Russian Empire began to explore the territory over the Urals. Because of the conquest driven by the desire for obtaining gold, the Tsarist government increased his territory at an unprecedented rate. Siberian natives could not hinder this conquest. At this time, Russians, as well as Central and Inner Asian nomads, were negotiating as equal partners, therefore the expansion was fairly fast. The first reports about the large empire over the nomad territory arrived at the Tsarist court in the early 17th century. The Russian Romanov dynasty, who just came to power at this time, confronted with the Ming dynasty living the last period of their reign. The struggle for the Asia-Pacific went on between China and Russia, but became more intense in the second half of the century, when China was ruled by the Manchu Qing dynasty. This article introduces a brief description of this period.

Wojtilla, Gyula

Dhammapada 153–154: Ways of Interpretation

Most experts in Buddhist tradition seem to believe that verses 153 and 154 of the *Dhammapada* represent the authentic words of the Buddha. Using the simile of a house with its perishable constituent parts, the verses suggest that man with his mental faculties is mortal. From it follows that a wise man should not build such a house, i.e., should not consider earthly life as the real, ultimate goal. The numerous translations, among them the three Hungarian ones, all suffer from various shortcomings. My present attempt at a literal translation together with explanatory remarks aims at the elimination of obvious shortcomings of previous research.

摘要

Balogh, Mátyás

马伽

孤立和虚假的复兴：藏化的蒙古群体

河南蒙古族，一个藏化的群体，大概35000人的卫拉特蒙古族，生活在中国青海东部边缘地区。河南蒙古族自治区所居住的地方是黄南藏族自治州的一部分。从他们的语言和习俗来看，河南蒙古族已经完全藏化了，但他们仍然记着他们的蒙古祖先，过去几十年中，他们对群体、住处都采取了一定的措施来表明自己认知上的归属。本文对这些措施进行了调查，并指出在认为带来复兴的是哪些。事实上，在河南，一些当地人因为假装的特点而常被当为蒙族。

Kápolnás, Olivér

塔利威

诗歌中满清帝王的史事

1774年，满清帝王乾隆下令汇编关于清朝开国史事的编年体史书。这个浩大的工程13年内完成，共32卷，名为《皇清开国方略》。开篇以诗歌的形式概括了清朝建国起直至1644年入关定都北京。此开篇诗共有36节，每节4行，乾隆撰写了8节，其余由大臣们撰写，并对每行都进行注解。虽然这个开篇诗是满清达到顶峰时期的一个描写，却从未完整地发行过。

本文提供开篇诗的翻译及注解。

Szabó Balázs

萨布

武士教育简介：山鹿素行的《武教小学》

山鹿素行（1622–1685）是位军事家、儒家，生活不幸之后，以军事科学的奠基者在江户时期为人们所熟知。在江户时代后期，他被人们以日本精神和武士道的先驱重新发现，成为日帝时期的一个狂热偶像，一直以来以伟大的日本思想者之一受到尊敬，直到战后的日本才渐被遗忘。《武教小学》写于1656年，是关于军事教育的一本小书，其中的一些基本思想都流传开来了。通过观察《武教小学》，可以挖掘他的思想。

Szanyi, Szilvia

萨尼·西维阿

佛教的理想主义：世亲菩萨唯识论的哲学分析

佛教的瑜伽派起源于公元4世纪，被公认为是“理想主义”。此派别称唯识宗，根据确实存在的唯一意识而主张“唯识”这个翻译。从唯识宗的详细哲学分析出发，本文将总结唯识宗一些主要的形而上学观点，展示与欧洲主流理想主义观点的相似之处，以及在佛教中成为独树一帜的一些特点。

Szilágyi, Zsolt

西拉吉·乔尔特

17世纪俄罗斯和中国的往来

16世纪下半叶，在蒙古侵略带来的创伤之后，俄罗斯帝国慢慢觉醒并强大起来，开始开拓乌拉尔的疆土。由于受到开发黄金的利益驱使，沙皇政府以前所未有的速度扩大土地。西伯利亚土著不能幸免于难。同时，俄罗斯与中亚游牧民族进行平等谈判，因此扩张相对更快。大帝国如何征服游牧民族领土的报告于17世纪早期便出现在沙皇皇室。沙俄罗曼洛夫王朝主政时，也是中国的明代，中俄之间进行着亚太之争，且在17世纪下半叶中国更替为满清时变得更为激烈。本文拟将介绍这个时期。

Wojtilla, Gyula

沃迪拉·朱拉

《法句经》卷153-154：翻译方式

多数佛教专家似乎支持《法句经》153、154卷是佛陀原始的文字。以一座易坍塌的房子作比喻，这两卷指出有精神的人终究还是走向死亡，因此明智的人不该建造这样一座房子，不该把凡尘的生活当作现实的、终极的目标。于大量的翻译中，三个匈牙利语版本都有一些不同程度的瑕疵。本人目前尝试结合文本及注解来勘正前人研究中明显存在问题的部分。