

TÁVOL-KELETI TANULMÁNYOK

8. ÉVFOLYAM
2016/2

Főszerkesztő

HAMAR IMRE



TÁVOL-KELETI INTÉZET

BUDAPEST

Borító: Belső tetőszerkezet, Tiltott Város északi része, Peking

Szerkesztőbizottság

Birtalan Ágnes, Csoma Mózes, Mecsi Beatrix,

Salát Gergely, Szilágyi Zsolt, Tóth Erzsébet, Yamaji Masanori

Szerkesztő

Kósa Gábor

Olvasószerkesztő

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.

Kiadja: ELTE BTK Távol-keleti Intézet, Budapest

Felelős kiadó: Hamar Imre

Műszaki szerkesztés: Bukovics Zoltán

Nyomdai kivitelezés: Komáromi Nyomda és Kiadó Kft.

A kötet megjelent 2017-ben.

ISSN 2060–9655

TARTALOMJEGYZÉK

<i>Kósa Gábor: A hegyek rituális szerepe a Shang-korban</i>	1
<i>Balogh Mátyás: A xianbeiek sztyeppei jelenléte és a Xiongnu Birodalom bukása</i>	23
<i>Hornos Dániel: Jog a középkori Japánban – a Kamakura-kori bukehō</i>	47
<i>Kiss Mónika: Szútrák a hosszú élethez Amoghavajra fordításában. A Fugen Enmei szútra kutatásának margójára</i>	87
<i>Albeker András Zsigmond: A Meiji-kori japán nyelv forrásai: A gyorsírásos átiratok (I.)</i>	127
<i>Farkas Ildikó: „Papp, Melinda 2016. Shichigosan. Change and Continuity of a Family Ritual in Contemporary Urban Japan.” (recenzió)</i>	149
<i>Kápolnás Olivér: „Барангасын Батсүрэн 2016. Ухуань (Авар) ба Сяньби (Сэрви).” (recenzió)</i>	156
Krónika	161
Absztraktok (angol)	173
Absztraktok (kínai)	178

TABLE OF CONTENTS

KÓSA, Gábor:	Ritual Role of Mountains during the Shang Dynasty 1
BALOGH, Mátyás:	Xianbei Presence on the Northern Steppes and the Fall of the Xiongnu Empire 23
HORNOS, Dániel:	Law in Medieval Japan – The Bukehō in the Kamakura Period 47
KISS, Mónika:	Longevity Scriptures Translated by Amoghavajra. On the Margin of the <i>Fugen Enmei Sūtra</i> Research 87
ALBEKER, András Zsigmond:	Stenographic Records as Material of Japanese Language in the Meiji Period 127
Reviews	 149
Chronicle	 161
Abstracts (English)	 173
Abstracts (Chinese)	 178

目录

康高宝 (KÓSA, Gábor):	商朝山岳的祭祀角色1
马伽 (BALOGH, Mátyás):	北部草原鲜卑的兴起和匈奴帝国 的衰落23
霍尔诺什 · 达尼尔 (HORNOS, Dániel):	日本中世纪法律--- 镰仓时代的武家法47
基什 · 莫妮卡 (Kiss Mónika):	不空翻译的长寿经书—— 关于《普贤延命经》的研究 ...87
阿尔贝克尔 (ALBEKER, András Zsigmond):	明治维新期间日本语言材料： 速记记录127
书评	149
纪实	161
摘要 (英文)	173
摘要 (中文)	178

E SZÁMUNK SZERZŐI

ALBEKER ANDRÁS ZSIGMOND

Chūkyō Gakuin Egyetem, Főiskolai Kar; Kyōto Egyetem Bölcsészettudományi Kar, Japán nyelv és irodalom szak, óraadó tanár

email: kikuchi.anzu@gmail.com

BALOGH MÁTYÁS:

ELTE Mongol és Belső-ázsiai Tanszék, adjunktus

email: matia1919@gmail.com

FARKAS ILDIKÓ

Károli Gáspár Református Egyetem, BTK, Japanológia Tanszék, docens

email: farkas.ildiko@kre.hu

HORNOS DÁNIEL

Károli Gáspár Református Egyetem BTK Japanológia Tanszék, Japanológia mesterképzés

email: hornosdani@gmail.com

KÁPOLNÁS OLIVÉR

ELTE BTK Kínai Tanszék, tudományos segédmunkatárs (OTKA)

email: kaapolnaas@gmail.com

KISS MÓNIKA

ELTE BTK Japán Tanszék, doktorjelölt

email: moni.kiss33@gmail.com

KÓSA GÁBOR

ELTE BTK Kínai Tanszék, docens

email: kosa.gabor@btk.elte.hu

Kósa Gábor

A hegyek rituális szerepe a Shang-korban¹

A Shang-dinasztiával 商 kapcsolatban (i. e. 16. sz. közepe – i. e. 1045) közvetlen források elsősorban a második főváros időszakából (kb. i. e. 1300-tól) állnak rendelkezésünkre. A Shang-korról alapvetően a rituális bronzedények, illetve az 1899-től kezdve különböző ásatások során felfedezett jóslócsontok tudósítanak. Mindkét lelettípus domináns módon egyetlen térséghez köthető, a mai Henan tartomány északi részén található Anyang 安阳 városától három kilométerre fekvő Xiaotun 小屯 településhez, amely az utolsó 12 Shang uralkodó szakrális-adminisztratív központja volt. Az itt rendkívül intenzíven gyakorolt marhalapocka-jóslás (*szkapulomanteia*), illetve teknősbékapáncél-jóslás (*plastromanteia*) során felhasznált jóslócsontok feliratai elsősorban a korszak vallási keresztmetszetét mutatják. A kínai írás és nyelv e legkorábbi emlékei alapján állíthatjuk, hogy a Shang-kori jósok az uralkodót érintő minden kisebb és nagyobb kérdésben megkérdezték a szellemek világát, amelynek világosan strukturált rendje volt: a hierarchia tetején a mindent uraló Divel 帝, neki közvetlenül alárendelve pedig a különböző természeti erők és a különféle típusú ősök szellemei helyezkedtek el.

1. A Shang-kori pantheon

Míg a királyi ősöknek a tíznapos Shang „hét” (*xun* 旬) struktúrájában rendszeresen mutattak be áldozatot, addig logikusnak tűnhet, hogy a természeti erőknek szóló áldozatok elsősorban az aktuális körülményektől függtek. A Shang-korban már használták a (későbbi elnevezéssel) 10 égi törzsnek

¹ A tanulmány az OTKA 100632 számú pályázatának keretében készült.

(*shi tiangan* 十天干) és 12 földi ágnak (*shi'er dizhi* 十二地支) nevezett két lista kombinációjával kialakított 60 napos naptárrendszert.²

A Shangok által tisztelt természeti erők közé tartozott a Föld (*tu* 土, később a földoltár), a Sárga-folyó (*He* 河), a nap (*ri* 日) és a felhők (*yun* 云) szelleme, illetve a jelen tanulmány tárgyát képező hegy vagy hegyek. Közülük különösen a Sárga-folyó és a hegyek játszottak kitüntetett szerepet, mivel ezek voltak felelősek az esőzésért, amely kiemelt fontosságú volt a mezőgazdaság köré szerveződő társadalomban.

A következőkben tehát a Shang-kor második feléből származó jóslócsontok alapján a korabeli vallási panteon természeti erői közül a hegyre koncentrálok. A kutatásban egyértelműnek szokás venni, hogy a különböző természeti jelenségek általában megszemélyesített szellemi lények, így ennek alapján a jóslócsontokon hegyként megjelenő szót gyakran fordítják „Mountain Power”-nek.³ Az adott természeti jelenségnek (hegy, folyó, felhő stb.) a mintegy mögötte álló szellemi erőhöz fűződő pontos viszonya ugyanakkor magukból a jóslócsontokból aligha derül ki, mivel azokon alapvetően kizárólag a hegy(csúcs), folyó vagy felhő szavak állnak. Nagyon ritkán találkozunk ennél részletesebb megnevezéssel, bár ilyenek is léteznek, például a hegy(csúcs)-ős (*yuezong* 岳宗) szókapcsolat, amely a Hegy tiszteleti megnevezése lehetett.⁴

A következőkben összegyűjtött egyes feliratokat megpróbálom magyarul pontosan visszaadni, és magukat a fordításokat nem egészítem ki további értelmezésekkel. A Shang-kori írásjegyek speciális jellege miatt a kínai szövegekben a nekik megfelelő, általánosan elfogadott klasszikus írásjegyet használok, ha pedig ez nem lehetséges, akkor azt a lábjegyzetben jelzem.

² Kósa 2012.

³ Lásd például Keightley (2014) tanulmányait.

⁴ *Heji* 30298, Lian 2011: 12.

2. Hegyekkel kapcsolatos jóslócsont-feliratok

Habár a Shang-kori vallásosságnak – fontosságban az ősök kultusza után következve – közismerten jelentős részét alkotják a természeti erőkkel kapcsolatos vallási megnyilvánulások, ennek ellenére az utóbbiakról az elmúlt mintegy száz évben viszonylag keveset írtak. A Shang-kori jóslócsontokkal kapcsolatos tanulmányok többsége az írásjegyek valóban számos nehézséget rejtő azonosítására koncentrált, míg a tartalmi elemzések elsősorban a Shang-kori uralkodók, illetve a nekik bemutatott áldozatok jellegét igyekeztek feltárni, így a természeti jelenségekre, és ezen belül a hegyekre vonatkozó feliratok jóval kisebb figyelmet kaptak. Összefoglaló munkájukban David N. Keightley vagy Robert Eno természetesen tárgyalja a kérdést, de Lian Shaoming 连劭名 2011-es, kínaiul mindössze négy és fél oldalas, a hegy- és a folyókultuszról egyaránt szóló írásában például a témáról szóló egyetlen korábbi kínai tanulmányra sem tud hivatkozni.

Elsőként érdemes azzal foglalkozni, hogy a hegykultusz vizsgálata során egyáltalán milyen írásjegyet keresünk. Sajnálatos módon már itt akadályba ütközünk. A jóslócsontokon leggyakrabban szereplő, rituális összefüggésben említett hegy szó a *yue* 岳 (más alakban: 嶽), amely magas hegyet, illetve ennek a csúcsát jelenti. Ezzel az írásjeggyel kapcsolatban két alapvető kérdés merül fel. Egyrészt a kutatásnak nincs teljesen egyöntetű véleménye, hogy a jóslócsontokon szereplő írásjegy (𡵓) valóban megfeleltethető-e a későbbi 岳 írásjegynek: Qu Wanli 屈萬里 1960-as tanulmánya szerint igen,⁵ David N. Keightley, a Shang-kor egyik legkiemelkedőbb szakértője viszont egy másik kínai írásjegyet olvas annak helyén, amikor a mások által *yue*ként 岳 átírt hegycsúcsot egy *yang* vagy *xiang* kiejtéssel rendelkező, alul 山, középen felette pedig egy 羊 elemből álló írásjegyként azonosítja (𡵓).⁶

Másodikként az a kérdés merül fel, hogy mire utal ez az írásjegy, egy vagy több hegyre, illetve konkrétan melyik(ek)re. Hozzá kell tenni, hogy ez utóbbi

⁵ Idézi Kleeman 1994: 226, n. 2.

⁶ Például Keightley 2000: 104, 2014: 157. 1982-ben D. N. Keightley (1982: 268–269, n. 5, illetve p. 281) még elvetette az eredetileg Akatsuka Kiyoshi 赤塚忠 által felvetett írásjegy-ötletet. A japán kutató olvasatot eredetileg nem rendelt az írásjegyhez.

kérdésben viszonylagos konszenzus uralkodik (pl. Sun Yirang 孫詒讓, Sarah Allan), hogy „a Hegy(csúcs)” nem más, mint a későbbiekben Songnak nevezett hegy (Songshan 嵩山),⁷ de van olyan kutató, aki a Huo-heggyel (Huoshan 霍山, Huotai shan 霍太山, Taiyue shan 太岳山) azonosítja,⁸ illetve olyan is, aki például egy sokkal általánosabb hegy-koncepciót feltételez az írásjegy mögött.⁹

A többi természeti jelenséghez hasonlóan a Hegy vagy Hegycsúcs is kizárólag rituális összefüggésben fordul elő, így egyrészt vele kapcsolatos különböző szertartásokról, másrészt e szertartások következményeiről olvashatunk, a következőkben tehát e rituális cselekedetekre, illetve ezek következményeire koncentrálni mutatom be a Hegycsúccsal kapcsolatos elképzeléseket. Az egyes jóslócsontokra történő hivatkozásnál a kínai verzió után megadom a standard gyűjtemények típusát (pl. *Heji* 合集, *Tunnan* 屯南, *Cuibian* 粹編) és az azokban található felirat sorszámaát.¹⁰ A lenti szövegek két szakkifejezést használnak: az első a jóslás szertartására (*bu* 卜) vonatkozik, amikor egy felhevített bronzrudacska nyomtat a teknősbékapáncélba vagy a marhalapoc-kacsontra, amelyen ezek után repedések keletkeztek, a második (*zhen* 貞) az ezen repedések értelmezése során keresett jóskérdésre vonatkozik.

2.1. A szertartások típusai

A ránk maradt jóslócsontok számos fontosabb szertartást említene a Heggyel kapcsolatban: 1. égőáldozat (*liao* 燎); 2. *you*-vágóáldozat (酉); 3. Hegyhez vonulás (*qu yue* 取岳, *zou yue* 奏岳); 4. Egyéb rítusok. A következőkben röviden ezeket vizsgálom egyenként. D. N. Keightley megfigyelése szerint a dinasztia vége felé nem gyakorolták vagy legalábbis nem jegyezték fel a természeti erőknél (például a Hegynek) szóló szertartásokat,¹¹ így a következőkben vizsgálható feliratok nagyjából az i. e. 1300–1100 közötti időszakra tudósítanak.

⁷ Itō 1996: 63, Keightley 2000: 104, n. 21, Kleeman 1994: 227.

⁸ Qu Wanli véleményét idézi Kleeman 1994: 227.

⁹ Akatsuka Kiyoshi véleményét idézi Keightley 1982: 295.

¹⁰ A jóslócsontok feliratairól, illetve az ezeket tartalmazó gyűjteményekről lásd Wilkinson 2013: 684–687, Keightley 1990, Keightley 1997.

¹¹ Keightley 1978: 177.

2.1.1. Égőáldozat

Az égőáldozat (*liao* 燎) részleteiről meglehetősen keveset tudunk, bemutatásának pontos leírása nem maradt ránk, csak magából a szóból feltételezhetjük, hogy a lényege az állatok olyan szintű elégetése volt, amely után már nem voltak alkalmasak fogyasztásra, illetve sokak szerint elképzelhető, hogy az állatokat élve helyezték a tűzre.¹² A szertartástípus legjellegzetesebb alkalmazási területei a természeti erőknél szülő áldozatok voltak, és csak nagyon ritkán fordult elő, hogy a királyi ősök részesültek volna benne.¹³

„*Jiyou* napon jóslás történt: *xinhai* napon mutassunk be égőáldozatot a Hegynek esőért. *Jiyou* napon jóslás történt: *xinhai* napon égőáldozatként mutassunk be esőért a Hegynek egy különleges szarvasmarhát, és nyissunk fel egy (átlagos) szarvasmarhát.” 己酉，貞辛亥其燎于岳雨。己酉，貞辛亥其燎于岳一牢，卯一牛，雨。 [*Heji* 34197]

A Shang-kori jóslócsontokon található mondatok még nem rendelkeznek a Keleti Zhou-kori nyelvtan komplexitásával, így értelmezésük időnként kevésbé egyértelmű. Jelen esetben az áldozatbemutatás cselekvése (‘égőáldozatot bemutatni’, *liao* 燎) után *yu* 于 bevezetve következik az, akinek az áldozatot bemutatják (‘Hegy’, *yue* 岳), majd sorrendben utána az áldozat tárgya (‘egy különleges szarvasmarha’, *yi lao* 一牢), és a legvégén áll az áldozat célja (‘eső’, *yu* 雨).

A Shang udvar külön tenyésztette a szarvasmarhák különböző típusait, hogy azután feláldozzák őket. Már itt találkozunk egy az állatok értékét érintő megkülönböztetéssel: míg a *niu* 牛 átlagos szarvasmarhát jelöl, addig a *lao* 牢 egy különlegesen tenyésztett szarvasmarha-féleségre utal, amelyiket meghatározott ideig bekerített területen neveltek.¹⁴ Mint ez a következő idézetekből kiderül, az égőáldozatok leggyakoribb tárgyai ezek a szarvasmarhák, és csak ritkán találkozunk egyéb állattal (pl. kutyaival a legutolsó példában):

¹² Itō 1996: 72

¹³ Itō 1996: 70, 141.

¹⁴ Li 2007: 27–28. Hu Houxuan 胡厚宣 1939-es tanulmányában azt vetette fel, hogy a *lao* 牢 egy hím és egy nőstény állatpárt jelentett (Li 2007: 27, n. 34).

„Jóslásszertartás *jiachen* napon: *Yisi* napon mutassunk be égőáldozatként a Hegynek (egy) nagy, különleges szarvasmarhát könnyű esőért?” 甲辰卜，乙巳其燎于岳，大牢，小雨。
[*Heji* 33331]

„Jóslásszertartás *xinwei* napon, Zheng jóslása: a következő *guiyou* napon hívják Qiaót,¹⁵ hogy mutassa be az égőáldozatot a Hegynek.” 辛未卜，争貞羽癸酉乎雀燎于岳。 [*Heji* 4112]

„Égőáldozatot mutatunk be a Hegynek, este birkákat, a rákövetkező *xinhai* napon pedig boráldozatot és különleges szarvasmarhákat.” 燎于岳，夕羊，羽辛亥酒牢。 [*Yingguo* 114]

„Jóslásszertartás *guiyou* napon, a jóslás: égőáldozatként három kisebb, különleges szarvasmarhát mutatunk be a Hegynek, három különleges szarvasmarhát nyitunk fel. Jóslásszertartás *bingzi* napon, a jóslás: *you*-vágóáldozat keretében áldozunk három kisebb, különleges szarvasmarhát a Hegynek, három különleges szarvasmarhát nyissunk fel. Jóslás: három kisebb, különleges szarvasmarhát (áldozunk), három szarvasmarhát nyissunk fel.” 癸酉卜，貞燎于岳三小牢，卯三牢。丙子卜，貞酒岳三小牢，卯三牢。貞三小牢，卯三牛。 [*Heji* 14430]

„Jóslásszertartás *guiyou* napon, Bin jóslása: égőáldozatként két kisebb, különleges szarvasmarhát mutassunk be a Hegynek, két különleges szarvasmarhát nyissunk fel. Jóslás: égőáldozatként három kisebb, különleges szarvasmarhát mutassunk be a Hegynek, két különleges szarvasmarhát nyissunk fel.” 甲午卜，賓貞燎于岳二小牢，卯二牢。貞燎于岳三小牢，卯二牢。
[*Heji* 9560]

¹⁵ A mondatot a következő jóslat analógiájára értelmeztem: „Jóslásszertartás *yichou* napon, Zheng jóslata: ismét hívjátok Qiaót, hogy egy kutyát mutasson be égőáldozatul a Felhőnek. 己丑卜，争貞、亦呼雀燎于云犬。 (Itō 1996: 21).

„A mai napon égőáldozatként áldozunk kutyát a Hegynek.
Wushen napon tíz kutyát.” 今日燎于岳犬。戊申，十犬。
 [Heji 14452]

„*Dingwei* napon jóslás: (jó) termést kérünk a Hegytől, égőáldozatként három kisebb különleges szarvasmarhát ajánlunk fel, és három szarvasmarhát vágunk fel.” 丁未，貞：求禾于岳，燎三小牢，卯三牛。 [Heji 33292]

Az egyszerűbb típusú áldozati szarvasmarhák (*niu* 牛) mennyisége (egy, illetve három) kevésnek tűnik, más jóslócsontokon nem ritkán (bár nem is kizárólagosan) szerepel 50, 100, 300, 500, sőt 1000 állat is.¹⁶ Ugyanakkor a különlegesebb fajtából (*lao* 牢) más feliratok szerint is viszonylag keveset (egyet, hármat, tizenötöt) áldoztak.¹⁷

2.1.2. Vágóáldozat

Az ún. *you*-vágóáldozatot (酉) jelölő Shang-kori írásjegyet gyakran értelmezik valamilyen alkoholos italáldozatnak (*jiu* 酒, a kínai részben ezt az írásjegyet szerepeltetem), de Takashima Ken-ichi 高嶋謙一 meggyőzően érvelt amellett, hogy ez egy különleges vágóáldozat lehetett, amelynek semmilyen kapcsolata nincs az italáldozattal, így a következőkben a japán kutató értelmezését követem,¹⁸ és a lenti példák is arra utalnak, hogy nem italáldozatról van szó.

„Jóslás: *xinwei* napon végezzünk *you*-vágóáldozatot a Hegynek.” 貞…辛未酒岳。 [Heji 8843]

„... a Hegynek a következő *xinyou* napon mutassunk be *you*-vágóáldozatot.” ……岳于来辛酉酒。 [Tunnan 4032]

¹⁶ A konkrét szövegeket hivatkozással lásd Li 2007: 28–29.

¹⁷ A konkrét szövegeket hivatkozással lásd Li 2007: 28–29.

¹⁸ Takashima 2000: 389–390, Takashima 2002: 118–110.

„Égőáldozatot mutatunk be a Hegynek, este birkákat, a rákövetkező *xinhai* napon pedig *you*-vágóáldozatot különleges szarvasmarhákkal.” 燎于岳，夕羊，羽辛亥酒牢。[*Yingguo* 114]

„Jóslásszertartás *guihai* napon, jóslása: a rákövetkező *xinwei* napon *you*-vágóáldozat keretében áldozunk három kisebb, különleges szarvasmarhát a Hegynek, három ... nyissunk fel.” 癸亥卜，貞羽辛未酒岳三小牢，卯三……。[*Heji* 14471]

„(Jóslásszertartás) *dinghai* napon. A jóslat: *xinmao* napon mutassunk be *you*-vágóáldozatot a Hegynek, és égőáldozatként mutassunk be három különleges szarvasmarhát, és daraboljunk fel egy különleges szarvasmarhát.” 丁亥，貞辛卯酒岳，燎三牢，俎牢。[*Tunnan* 1118]

„Jóslásszertartás *wuwu* napon, Bin jóslása: a jó aratásért mutassunk be *you*-vágóáldozatot a Hegynek, a Folyónak és Kuinak.”¹⁹ 戊午卜，賓貞：酒求年于岳、河、夔。[*Heji* 10076]

2.1.3. A hegyhez vonulás szertartása

A jóslócsontok viszonylag gyakran említenek egy szertartást, amelyet *zou yue* 奏岳 vagy *qu yue* 取岳 névvel illetnek. Lian Shaoming szerint a hegyet megelőző szó mindkét esetben egy ‘kivonulni, kimenni’ jelentésű igének felel meg (*qu* 取 = *qu* 趣, illetve *zou* 奏 = *zou* 走). Mindehhez érvként Lian az i. sz. 200 körülről (tehát a jóslócsontok után kb. 1400 évvel későbből) származó *Shiming* 釋名 példáját említi, amely mű valóban utal ezen írásjegyek azonosságára (pl. 取，趣也).²⁰ A részletek ismere nélkül itt is csak általánosan állíthatjuk, hogy valószínűleg a hegyhez történő rituális kivonulásról lehet szó, amely a kifejezés kontextusából úgy tűnik, hogy majdnem mindegyik esetben az eső előidézésével függ össze.

¹⁹ Eno 2009: 63.

²⁰ Lian 2011: 13.

Elsőként következzenek tehát néhány példa az első kifejezésre (*qu yue*), amelyről már itt érdemes megjegyezni, hogy sokan Lian Shaomingtól eltérően ezt nem egy kivonulási rítussal azonosítják, hanem egy *qun*ek nevezett speciális esőkérő szertartással,²¹ így a lenti mondatokban mindkét fordítást megadom.

„Jóslásszertartás *yimao* napon, Bin jóslása: vonuljunk a Hegyhez / mutassuk be a Hegynek a *qu*-szertartást.” 己卯卜，賓貞取岳。
[Heji 5522]

„Jóslásszertartás *guiyou* napon: vonuljunk a Hegyhez (áldozatra) / mutassuk be a Hegynek a *qu*-szertartást esőért.” 癸酉卜，其取岳，雨。 [Heji 34124]

„Jóslásszertartás *guiyou* napon: vonuljunk a Hegyhez / mutassuk be a Hegynek a *qu*-szertartást, hogy essen az eső?”²² 癸酉卜，其取岳，雨？ [Cuibian 28]

„Jóslásszertartás *renyin* napon, jóslat: ajánljunk fel gabonát a Hegynek, égőáldozatul ajánljunk fel három kisebb, különleges szarvasmarhát. *Renyin* napon vonuljuk a Hegyhez / mutassuk be a Hegynek a *qu*-szertartást esőért.” 壬寅，貞其拜禾于岳，燎三小牢，壬寅·貞其取岳，雨。 [Tunna 3083]

„Jóslásszertartás *xinyou* napon: vonuljunk a Hegyhez / mutassuk be a Hegynek a *qu*-szertartást esőért. Jóslásszertartás *dingwei* napon: mutassunk be *you*-áldozatot²³ a Hegynek, ajánljunk fel gabonát. Jóslásszertartás *dingwei* napon: estig esni fog. Jóslásszertartás *gengwu* napon: mutassunk be *you*-áldozatot a Hegynek, ajánljunk fel gabonát.” 辛酉卜，取岳雨。雨。丁未卜，又于岳，拜禾。丁未卜，及夕雨。庚戌卜，又于岳，拜禾。 [Heji 34217]

²¹ Hu Houxuan 1994-es tanulmányára utalva Itō 1996: 14.

²² Serruys 1974: 54–55.

²³ A *you* 又 írásjegynek rendkívül sok jelentése van a jóslócsontok szövegében, közülük az egyik egy speciális áldozattípus (Takashima 1996: 303).

Egy másik kifejezés (*zou yue* 奏岳) viszonylag ritkábban fordul elő a feliratokon. Az utolsó két példában, ahol a két töredék (*Tunnan* 4513 + 4518) eredetileg egy csonthoz tartozott, mintha három szinonim kifejezést (*qu yue* 取岳, *zou yue* 奏岳, *ru yue* 入岳) találunk.

„Jóslás: Menjünk a Hegyhez.” 貞奏岳。 [*Heji* 14475]

„Jóslás: Ne menjünk a Hegyhez.” 貞勿奏岳。 [*Yingguo* 1153]

„Jóslásszertartás *xinsi* napon: vonuljunk-e a Hegyhez / mutassunk be a Hegynek a *qu*-szertartást? Kövessük? Ne kövessük? Jóslásszertartás *yiyu* napon: (valamelyik) *bing* napon menjünk-e a Hegyhez?” 辛巳卜，取岳，從。不從。乙酉卜，于丙奏岳。 [*Tunnan* 4513]

„Jóslásszertartás *bingshen* napon: menjünk Hegyhez.” 丙申卜，入岳。 [*Tunnan* 4518]

Miközben a fenti kifejezések mintha az adott szertartás *terminus technicusai* lennének, eközben bizonyos esetekben egyszerűen a kivonulást jelölő *wang* 往 írásjegy vagy a küldést, illetve megbízást kifejező *shi* 使 írásjegy szerepel, melyek egyértelműsíteni látszanak, hogy valóban egy konkrét rituális kivonulásról van szó.

„Menjünk ki a Hegyhez, hogy feláldozzunk három nagy, különleges szarvasmarhát?” 其往于岳，惠三大牢。 [*Heji* 30422]

„Mutassunk be égőáldozatot a Hegynek, küldjünk valakit a Hegyhez? Az odamenetele jóváhagyva. Jóslás: bízzunk meg valakit, hogy vonuljon a Hegyhez. Az odamenetele jóváhagyva.” 燎于岳，使人于岳。入若。貞使人于岳。入若。 [*Heji* 5518]

„Jóslás: ne küldjünk embert a Hegyhez? Küldjünk embert a Hegyhez? Jóslat: küldjünk embert a Hegyhez.” 貞勿使人于岳。使人于岳。貞使人于岳。 [Heji 5520]

„Jóslás: küldjünk valakit a Hegyhez. Jóslás: ne küldjünk valakit a Hegyhez. Jóslás: a király ne menjen oda.”²⁴ 貞使人于岳。貞勿使人于岳。貞王勿入。 [Heji 5521]

Az utolsó három példa láthatólag arra utal, hogy a királyi udvar megbíz valakit, hogy vonuljon ki a Hegyhez, és a második esetben ott mutasson be áldozatot. A legutolsó idézet arra látszik utalni, hogy a király talán néha az illetővel ment, de itt konkrétan nincs erre szükség.

2.1.4. Egyéb szertartások

Az égőáldozat, a *you*-vágóáldozat, illetve a Hegyhez történő kivonulás a leggyakrabban említett szertartások, ugyanakkor néhány jóslócsont arról tanúskodik, hogy léteztek a Hegynek bemutatott egyéb rítusok is.

„Jóslás *gengxu* napon: A király saját maga imádkozzon a Hegyhez.”²⁵ 庚戌卜: 王自禱于岳。 [Heji 82801]

„Ha a Hegyet kérleljük a jó aratásért, lesz ebből eső?” 于岳求年，此雨。 [Nanming 424]

„Ha a Hegyet kérleljük a jó aratásért, ebből nagy eső lesz.” 求年于岳，茲有大雨。 [Nanming 426]

„... végezzük el a *si*-rítust a Hegynél.”²⁷ ... 祀 (処) 在山。 [Heji 19622]

²⁴ Keightley 2000: 114.

²⁵ Keightley 2000: 65.

²⁶ Az írásjegy jelentéséről lásd Keightley 1982: 305, ettől eltérő véleményről lásd Serruys 1974: 115–119.

²⁷ A *si*-rítusról lásd Takashima 2009.

„Ha táncot mutatunk be a Hegynek, lesz eső.”²⁸ 舞岳又(= 有)雨。 [Heji 14207]

„Mutassunk be táncot a Hegynek? Ne mutassunk be táncot a Hegynek?” 舞岳。勿舞岳。 [Heji 12842]

2.2. A szertartások körülményei és célja

Mivel a Shang-kori jóslócsontok a jóslás napja mellett általában pontosan számon tartották az elvégzendő szertartás időpontját is, így ezzel kapcsolatban is rendelkezünk bizonyos információkkal. Mint látni fogjuk, a helyszínre vonatkozóan ugyanakkor alig találunk utalást. Ezen kívül a fent már bemutatott feliratok, illetve néhány egyéb felirat megvilágítja az áldozatok elsődleges céljait.

2.2.1. Az áldozás időpontja és helyszíne

Ami az áldozások időpontját illeti, Lian Shaomingnek talán igaza van abban, hogy azokra általában a tíz égi törzs *xin* 辛 napján került sor,²⁹ így a jóslócsontokon megadott dátumok első tagjaként általában ez jelenik meg.

„Jóslás: *xinwei* napon áldozunk bort a Hegynek.” 貞……辛未酒岳。 [Heji 8843]

„Jóslásszertartás *guihai* napon, jóslás: a rákövetkező *xinwei* napon *you*-vágóáldozat keretében áldozunk három kisebb, különleges szarvasmarhát a Hegynek, három ... nyissunk fel.” 癸亥卜，貞羽辛未酒岳三小牢，卯三……。 [Heji 14471]

„Jóslásszertartás *bingchen* napon, a mostani *xinyou* napon *you*-áldozatot mutatunk be a Hegynek.” 丙辰卜，今辛酉又于岳，用。 [Tunnan 2305]

²⁸ Serruys 1974: 28.

²⁹ Lian 2011: 14.

„... a Hegynél *xinchou* napon szerencsés *you*-vágóáldozatot mutatunk be, nagy eső lesz.”岳辛丑其福酒，又大雨。
[Tunнан 622]

„(Jóslásszertartás) *dinghai* napon. A jóslás: *xinmao* napon mutassunk be *you*-vágóáldozatot a Hegynek, és égőáldozatként mutassunk be három különleges szarvasmarhát, és daraboljunk fel egy különleges szarvasmarhát.” 丁亥，貞辛卯酒岳，燎三牢，俎牢。 [Tunнан 1118]

„... a Hegynek a következő *xinyou* napon mutassunk be *you*-vágóáldozatot.”岳于来辛酉酒。 [Tunнан 4032]

„*Jiyou* napon jóslás történt: *xinhai* napon mutassunk be égőáldozatot a Hegynek esőért. *Jiyou* napon jóslás történt: *xinhai* napon égőáldozatként mutassunk be esőért a Hegynek egy különleges szarvasmarhát, és nyissunk fel egy (átlagos) szarvasmarhát.” 己酉，貞辛亥其燎于岳雨。己酉，貞辛亥其燎于岳一牢，卯一牛，雨。 [Heji 34197]

A fenti szabály ugyanakkor mégsem univerzális, hiszen, bár jóval ritkábban ugyan, de más napokról (*jia* 甲, *yi* 乙, *ji* 己, *gui* 癸) is szó esik néhány feliraton.

„Jóslásszertartás *jiachen* napon: *Yisi* napon mutassunk be égőáldozatként a Hegynek egy nagy, különleges szarvasmarhát könnyű esőért?” 甲辰卜，乙巳其燎于岳，大牢，小雨。 [Heji 33331]

„*Ji* napon égőáldozatként disznót áldozunk a Hegynek esőért. *Xin* napon égőáldozatot mutatunk be esőért.” 惠己燎豕与岳雨。于辛燎雨。 [Heji 34209]

„Jóslásszertartás *xinwei* napon, Zheng jóslata: a következő *guiyou* napon hívják Qiaót, hogy mutassa be az égőáldozatot a Hegynek.” 辛未卜，争貞羽癸酉乎雀燎于岳。 [Heji 4112]

Ami az áldozati rítusok helyszínét illeti, első megközelítésben a leglogikusabb nyilvánvalóan az lenne, ha a Hegynek bemutatott áldozatokat magánál a Hegynél mutatták volna be. Ugyanakkor éppen a korábban említett példák valószínűsítik, hogy ez lehetett a ritkább eset. A harmadikként (2.1.3.) említett „kivonulás a Hegyhez” szertartás arra látszik utalni, hogy a feliratokon külön jelezték, ha kivonulásról volt szó, mivel annak is meglehetett a sajátos koreográfiája, így feltételezhetjük, hogy amikor nem említik a kivonulást (és ilyen a legtöbb eset), akkor ez nem is történt meg, tehát az adott szertartást, például az égőáldozatot vagy a *you*-vágószertartást valahol máshol, talán a főváros környékén végezték el. Az első ránézésre *argumentum ex silentio* típusúnak tűnő érv mellett szólnak olyan jósfeliratok, amelyek explicit módon állítják, hogy a Hegynek szánt áldozatot a fővárosban vagy annak környékén mutatták be.

„Hegynek szóló áldozatot mutatunk be Nandannál [a Shang főváros déli része], hegynek szóló áldozatot mutatunk be [a fővárostól délre lévő] Hármás Városkapunál, és hegynek szóló áldozatot mutatunk be Chunál [a főváros külvárosánál].” 岳于南單，岳于三門，岳于楚。³⁰ [*Heji* 34220]

„*Yimao* napon jóslásszertartás: Nandannál [a Shang főváros déli részénél] álló szertartást mutassunk be a Hegynek esőért.” 己卯卜，于南單位岳雨。 [*Tunnan* 4362]

„*Yimao* napon jóslásszertartás: Vonuljunk ki a Hegyhez / mutassunk be a Hegynek a *qu*-szertartást esőért. *Renwu* napon jóslásszertartás: a következő tíz nap alatt mutassunk be áldozatot a Hegynek négyszer. A Hegynek a Hármás Kapunál³¹ mutassunk be áldozatot.” 己卯卜，取岳雨。壬午卜，岳来于旬，肆。岳于三户。 [*Heji* 32833]

³⁰ Lian 2011: 14.

³¹ A Sanhu 三戸 azonos lehetett a Sanmannel 三門, lásd Lian 2011: 15.

„*Jiashen* napon jóslásszertartás: a Földoltárnál áldozunk különleges szarvasmarhát, [a fővárostól délre lévő] Hármaskapunál vonuljunk ki a Hegyhez / mutassuk be a Hegynek a *qu*-szertartást, négyszer.” 甲申卜，于社牢。取岳于三門，肆。 [*Heji* 34219]

Az utolsó példánál az első verzió esetében egy ellentmondást találunk: amennyiben a *qu yue* 取岳 valóban a Hegyhez való kivonulást jelenti, ahogy ezt Lian Shaoming véli, úgy a Hármaskapu legfeljebb azt a helyet jelölhetné, amelyen keresztül a szertartást végzők kivonultak a Hegyhez. Mivel a Hármaskapu délre volt a fővárostól, így ebben az esetben a Hegyet is ott lenne érdemes keresni. Ugyanakkor, mivel a jóslócsontokra nem jellemző, hogy magyarázó jellegű kiegészítéseket nyújtanának, így sokkal valószínűbbnek tűnik az a feltételezés, hogy a *qu yue* mégsem a Hegyhez történő kivonulást jelöli, hanem egy speciális, valószínűleg esőkérésre irányuló szertartást.³² Valamilyen típusú kivonulási szertartás tehát létezett, de konkrétan a *qu yue* valószínűleg mégsem erre vonatkozik, tehát az összes fenti, *qu yue*-t tartalmazó mondatban alighanem a második értelmezést kell előnyben részesíteni.

Érdemes kiemelni, hogy az első példában nem a korábban szokásos szerkezet szerepel (ige + 于岳), hanem az egyébként főnévi használatú *yue* 岳 (Hegy) jelenik meg igeként. Habár elvileg nem zárhatjuk ki, hogy igaza van Ding Shannak 丁山, aki szerint a *yue* egy áldozattípus, amelyet bármelyik hegynek be lehetett mutatni,³³ ugyanakkor éppen a korábban idézett kivonulási szertartások arra utalhatnak, hogy inkább konkrét hegyről (esetleg hegyekről) volt szó,³⁴ ahogy a Folyónak bemutatott áldozatok is egyértelműen a Sárga-folyónak szóltak.

³² Itō 1996: 14.

³³ Ding Shan véleményét idézi Kleemann 1994: 226.

³⁴ Kleemann 1994: 226.

2.2.2. A Hegy befolyási köre

A Heggyel kapcsolatos feliratok döntő többsége az esőkéréshez kapcsolódik, és ez fordítva is igaz, tehát a Sárga-folyó mellett az esőkérő ceremóniák leggyakoribb címzettje a Hegy.³⁵

„Égessünk áldozatot a Hegynek, hogy ezáltal legyen eső.”³⁶ 祭岳使又(=有)雨。[*Nanming* 44]

„Ha a Hegyet kérleljük a jó aratásért, lesz ebből eső?” 于岳求年，此雨。[*Nanming* 424]

„Ha a Hegyet kérleljük a jó aratásért, ebből nagy eső lesz.” 求年于岳，兹有大雨。[*Nanming* 426]

„Jóslásszertartás *guiyou* napon: ha elzarándokolunk a Hegyhez, esni fog?” 癸酉卜，其取岳，雨。[*Cuibian* 28]

„Ha elzarándokolunk a Hegyhez, esni fog?” 取岳，雨。[*Cuibian* 29]

„Ha táncot mutatunk be a Hegynek, lesz eső.”³⁷ 舞岳又(=有)雨。[*Heji* 14207]

„Jóslásszertartás *guiyou* napon: vonuljunk a Hegyhez (áldozatra), hogy essen az eső?”³⁸ 癸酉卜，其取岳，雨。[*Cuibian* 28]

³⁵ Kleemann 1994: 226.

³⁶ Takashima 2006: 25.

³⁷ Serruys 1974: 28.

³⁸ Serruys 1974: 54–55.

„Jóslásszertartás *bingwu* napon: a Hegy az, aki ártalmára van az esőnek [amitől nem esik]? Vagy a Folyó az, aki ártalmára van az esőnek? Vagy Nao³⁹ az, aki ártalmára van az esőnek?”
丙午卜，唯岳害雨。唯河害雨。唯夔害雨。 [Tunnan 2438, *Yingguo* 2444]

„Gengwu napon jóslás: a Folyó van ártalmára a felhőknek, vagy a Hegy van ártalmára a felhőknek, vagy a Legmagasabb Ős van ártalmára a felhőknek?” 庚午，貞河害云。唯岳害云。唯高祖害云。 [Tunnan 2105]

A Sárga-folyó (a feliratokon csak egyszerűen Folyó) után a Hegyhez fordultak másodszor leggyakrabban a jó termésért.⁴⁰ Amint a második és harmadik példából is látszik, ez utóbbi természetesen szintén szoros kapcsolatban állt az esővel. A jóslócsontok a Hegycsúccsal kapcsolatban elsősorban annak negatív hatását kívánják kifürkészni, vagyis azt kívánták megtudni, hogy melyik erő lehet ártalmára a termésnek (Itō szóhasználatában: „átkozza meg” a termést).⁴¹ A Hegyről a termésre vonatkozóan általában nem feltételeztek pozitív hatást, csak azt kívántak, hogy az negatívan ne befolyásolja a jó termést.

„A Hegy nincs ártalmára a termésnek? Talán árt a termésnek?”⁴²
岳弗害禾 / 其害禾 [Heji 32229]

„*Yiyou* napon jóslásszertartás: a Hegy nincs ártalmára a termésnek? Vagy talán árt a termésnek? *Bingxu* napon (jósoltak): Ártalmára van.”⁴³ 乙酉卜，岳弗害禾，其害禾。丙戌，其害。 [Heji 32229]

³⁹ Naóról lásd Itō 1996: 61–62.

⁴⁰ Kleemann 1994: 226.

⁴¹ Itō 1996: 16.

⁴² Keightley 2000: 14.

⁴³ Keightley 2000: 14, vö. Serruys 1974: 64.

„*Dingwei* napon jósoltak: (jó) termést kérünk a Hegytől, égőáldozatként három kisebb különleges szarvasmarhát ajánlunk fel, és három szarvasmarhát vágunk fel.” 丁未，貞：求禾于岳，燎三小牢，卯三牛。 [*Heji* 33296, hasonló *Heji* 33292]

„Jóslásszertartás *xinhai* napon: Talán a Hegy van ártalmunkra? Áldozunk⁴⁴ a Hegynek? Jóslásszertartás *xinhai* napon: a Hegy nincs ártalmára a gabonának [termésnek]? Nem kell áldozni a Hegynek?⁴⁵ Jóslásszertartás *jiashen* napon: a Hegy nincs ártalmára a gabonának? Vagy esetleg ártalmára van a gabonának?” 辛亥卜，岳其害，又[=侑]岳。辛亥卜，岳弗害禾，弜又岳。甲申卜，岳弗害禾。其害禾。⁴⁶ [*Heji* 34229]

Itō Michiharu 伊藤道治 a Sárga-folyó és az eső közötti kapcsolatot a víz jellegben látja, ugyanakkor nyitva hagyja az eső és a Hegy közötti fogalmi kapcsolat okát.⁴⁷ Ezzel kapcsolatban érdemes megjegyezni, hogy az eredetileg ‘Hegycsúcs’ jelentéssel bíró *yue* valószínűleg a csúcs körül gyülekező felhők miatt asszociálódhatott az esővel, és ennek következtében a terméssel.

Összefoglalás

A fentiekben megpróbáltam összegyűjteni azokat a Shang-kori jóslócsontokon fennmaradt feliratokat, amelyek a Hegynek vagy Hegycsúcsnak (*yue* 岳) neveztet, általában a Songshannal 嵩山 azonosított hellyel, illetve annak szellemével kapcsolatos rítusokról tudósítanak. A jóslócsontok vizsgálatából megállapítható, hogy a Heggyel összefüggésben az állatáldozatok voltak a legjellemzőbb szertartások, ezek különböző típusai közül pedig kiemelendő az égőáldozat (*liao* 燎) és az ún. *you*-vágóáldozat (酉). Számos utalás található arra is, hogy létezett egy

⁴⁴ A *you* 又 legalább kilenc különböző Shang-kori jelentéséről lásd Takashima 1996: 246–247, 251–253, 261–277, 303–348.

⁴⁵ A rész értelmezéséről lásd Gong 2010: 166.

⁴⁶ Lian 2011: 12.

⁴⁷ Itō 1996: 20–21.

szertartás, amelynek központi cselekménye a Hegyhez történő kivonulás volt, még ha nem is minden, látszólag erre utaló kifejezés fedte valójában ezt a rituális cselekményt (Lian Shaoming állítása ellenére a *qu yue* 取岳 kifejezés például valószínűleg nem). Ezeken kívül néhány utalást találunk a Heggyel kapcsolatos egyéb vallási jelenségekre: imádkozás (*dao* 禱) vagy kérlelés (*qiu* 求), a *si*-rítus 祀, illetve a (rituális) tánc bemutatása (*wu* 舞). Ami a szertartások időpontját illeti, azokat döntő többségben a tíz égi törzs *xin* 辛 napján mutatták be, ami tehát az ősöknek bemutatott áldozatokhoz hasonlóan a természeti erők esetében is egy kidolgozott rituális naptárra utal. A szertartások helyszínével kapcsolatban az valószínűsíthető, hogy ezeket meghatározó módon nem magánál a Hegynél, hanem a Shang főváros közelében, annak külvárosi részében tarthatták, így a szertartások a Hegynek szóltak, de nem a Hegynél zajlottak. A rítusok meghatározó többségének egyértelmű célja a megfelelő mennyiségű eső, illetve ezzel összefüggésben a jó termés volt.

Elsődleges források

[*Cuibian* =] *Yinqi cuibian* 殷契粹編 [Válogatott Shang-kori feliratok].

Szerk. Guo Moruo 郭沫若 [rev.] Beijing: Kexue Chubanshe, 1965.

[Tokyo: Bunkyo 1937]

[*Heji* =] *Jiaguwen heji* 甲骨文合集 [Jóslócsontok teljes gyűjteménye]. 13 kötet. Szerk. Guo Moruo 郭沫若 – Hu Houxuan 胡厚宣. Beijing: Zhonghua Shuju, 1978–82.

[*Heji shiwen* =] *Jiaguwen heji shiwen* 甲骨文合集文 [Jóslócsontok teljes gyűjteménye]. Főszerk. Hu Houxuan 胡厚宣. Beijing: Zhongguo Shehui Kexue Chubanshe, 1999.

[*Nanming* 南明 =] Hu Houxuan 胡厚宣. *Ming Yishi jiu cang jiagu wenzi* 明義士舊藏甲骨文字 [J. M. Menzies régi jóslócsont-feliratainak gyűjteménye]. Beijing: Laixunge Shudian, 1951.

[*Tunnan* =] *Xiaotun nandi jiagu* 小屯南地甲骨 [Jóslócsontok Xiaotun déli részéről]. Összeállította: Zhongguo Shehui Kexueyuan Kaogu yanjiusuo 中國社會科學院考古研究所. 2 kötet. Beijing: Zhonghua Shuju. 1980, 1983.

[*Yingguo* =] Li Xueqin 李學勤, Qi Wenxin 齊文心, Ai Lan 艾蘭 (Sarah Allan) (eds.) *Yingguo suocang jiaguji* 英國所藏甲骨集 (Oracle Bone Collections in Great Britain). Összeállította: Zhongguo Shehui Kexueyuan Lishi yanjiusuo 中國社會科學院歷史研究所 and School of Oriental and African Studies, University of London. Beijing: Zhonghua Shuju, 1985.

Hivatkozott szakirodalom

Eno, Robert 2009. „Shang State Religion and the Pantheon of the Oracle Text.” In: John Lagerwey and Marc Kalinowski (eds.) *Early Chinese Religion. Part One: Shang through Han (1250 BC– 220 AD)*. Leiden– Boston: Brill, 41–102.

Gong Bo 龚波 2010. „Cong jiasheju de fouding xingshi kan jiaguwen zhong de *wu*, *bi* yu *bu*, *fu* zhi bie 从假设句的否定形式看甲骨文中的勿、弼与不、弗之别 [A jóslócsontokon szereplő *wu/bi* és *bu/fu* megkülönböztetése a feltételes mondatok tagadó szerkezete alapján].” *Zhongguo yuwen* 中国语文 335: 163–167.

Itō, Michiharu 1996. „Religion and Society.” In: M. Itō – K. Takashima *Studies in Early Chinese Civilization. Vol. I. Text*. [Ed. Gary F. Arbuckle] Osaka: Kansai Gaidai University Press, 1–178.

Keightley, David N. 1978. *Sources of Shang History*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.

Keightley, David N. 1982. „Review of Akatsuka Kiyoshi: The Culture of Early China: A Study in Historical Method.” *Harvard Journal of Asiatic Studies* 42.1: 267–320.

- Keightley, David N. 1990. „Sources of Shang History: Two Major Oracle-Bone Collections Published in the People's Republic of China.” *Journal of the American Oriental Society* 110.1: 39–59.
- Keightley, David N. 1997. „Graphs, Words, and Meanings: Three Reference Works for Shang Oracle-Bone Studies, with an Excursus on the Religious Role of the Day or Sun.” *Journal of the American Oriental Society* 117.3: 507–524.
- Keightley, David N. 2000. *The Ancestral Landscape: Time, Space, and Community in Late Shang China, ca. 1200–1045 B.C.* Berkeley: University of California.
- Keightley, David N. 2014. *These Bones Shall Rise Again: Selected Writings on Early China.* (Ed. by Henry Rosemont Jr.) Albany, NY: SUNY Press.
- Kleeman, Terry F. 2004. „Mountain Deities in China: The Domestication of the Mountain God and the Subjugation of the Margins.” *Journal of the American Oriental Society* 114.2: 226–238.
- Kósa Gábor 2012. „A Shang-kori szakrális naptárrendszer.” *Axis* (Vallástörténeti folyóirat) I.2: 4–13.
- Li Guoqiang 2007. „Sacrifices et domestication des bovins dans la Chine antique sous les Shang postérieurs (vers 1300 à 1046 avant J.-C.).” *Anthropozoologica* 42.1: 19–46.
- Lian Shaoming 连劭名 2011. „Shangdai wangji zhong de he yu yue 商代望祭中的河与岳 [A Folyó és a Hegy szerepe a Shang-kori áldozatbemutatókban].” *Yindu xuekan* 殷都学刊 2011.1: 12–16.
- Serruys, Paul L. M. 1974. „Studies in the Language of the Shang Oracle Inscriptions.” *T'oung Pao* (2nd series) 60.1–3: 12–120.
- Takashima, Ken-ichi 1996. „Language and Palaeography.” In: M. Itō – K. Takashima *Studies in Early Chinese Civilization. Vol. 1. Text.* [Ed. Gary F. Arbuckle] Osaka: Kansai Gaidai University Press, 179–505.

- Takashima, Ken-ichi 2000. „Towards a More Rigorous Methodology of Deciphering Oracle-Bone Inscriptions.” *T'oung Pao* (2nd series) 86.4/5: 363–399.
- Takashima, Ken-ichi 2002. „Some Ritual Verbs in Shang Texts.” *Journal of Chinese Linguistics* 中國語言學報 30.1: 97–141.
- Takashima, Ken-ichi 2006. „Some Linguistic Aspects of the Shang and Early Western Zhou Bronze Inscriptions.” In: Christoph Anderl and Halvor Eifring (eds.) *Studies in Chinese Language and Culture: Festschrift in Honour of the 60th Birthday Christoph Harbsmeier*. Oslo: Hermes Academic Publishing and Bookshop, 13–30.
- Takashima, Ken-ichi 2009. „Jìsì 祭祀: A Reconstruction of the Jì Sacrifice and the Sì Ritual in Ancient China.” In: Xiaobing Wang-Riese and Thomas O. Höllmann (eds.) *Time and Ritual in Early China*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 33–68.
- Wilkinson, Endymion 2013. *Chinese History: a New Manual*. Cambridge, Mass. / London: Harvard University Asia Centre.

Balogh Mátyás

A *xianbeiek* sztyepppei jelenléte és a Xiongnu Birodalom bukása

A Kínától északra elterülő sztyeppe-övezetet, a kelet-nyugati irányban nagyjából a Hingan és az Altaj vonulatai közé eső, észak–déli irányban pedig a Bajkál-tó vidékétől a Kínai Nagy Falig nyúló területet¹ az i. e. 3 század végétől kezdődően különböző nomád államalakulatok hajtották uralmuk alá, és alakították ki Kínával a fosztogatás és a békés kereskedelem kettősségén alapuló viszonyukat. Az első ilyen nomád államalakulat, melyről tudomásunk van, a *xiongnuké* 匈奴, akik egy központosított törzsszövetséget hoztak létre ezen a területen. A Xiongnu Birodalom megszűnése után annak egykori területét egy másik nomád nép, a *xianbei* 鮮卑 kezdte el uralni. A jelen tanulmány célja, hogy megvizsgálja a Xiongnu Birodalom hanyatlásának és ezzel összefüggésben a *xianbeiek* felemelkedésének körülményeit, és átértékelje a *xianbeiek* sztyepppei uralmával kapcsolatos elképzeléseinket.

A *xiongnuk* és a *xianbeiek* élőhelye, társadalmi szerkezete

Mielőtt a *xiongnuk* és *xianbeiek* egymáshoz való bármiféle viszonyának vizsgálatába belekezdenénk, célszerű megjegyeznünk, hogy e két nép Belső-Ázsia két egymással szomszédos, mégis sokban különböző régiójából

¹ Ezt a területet a vonatkozó források számos különböző névvel jelölik. A kínai forrásokban gyakran találkozunk a *saiwai* 塞外 kifejezéssel mely „határon kívülit”-t jelent. Jellemző továbbá e területnek két, egy északi, azaz a Góbitól északra fekvő (*mobei* 漠北), illetve egy attól délre elterülő (*monan* 漠南) részre való felosztása. A nyugati és magyar nyelvű szakirodalomban gyakori a Központi-sztyeppe (*Central Steppe*), Mongol-sztyeppe (*Mongolian Steppe*), Mongólia (*Mongolia*, mint régió és nem mint ország), illetve egyszerűen csak sztyeppe vagy steppe megjelölések használata erre a területre. Jelen tanulmányomban a legegyszerűbb és a köznyelvben a steppénél jobban elterjedt sztyeppe szót használom, minden különösebb előtag nélkül, tudva, hogy az e tanulmány erejéig mely konkrét sztyeppére vonatkozik.

származik. Ezek az eltérések pedig magyarázhatják a Kínával való viszonyaik közti különbségeket. A *xiongnuk* fő bázisterülete a sztyeppe, nagyjából a mai Mongólia és a Belső-Mongólia autonóm terület középső és nyugati része volt. A *xianbeiek* elődei a *donghuk* 東胡, azaz „keleti barbárok”; mint ahogy kínai elnevezésük is erre utal, a *xiongnuktól* keletre, a Hingan-hegység környékén, Mandzsúria nyugati, a sztyeppe keleti részén éltek.² A *xiongnuk* és a *xianbeiek* társadalmi szerkezete jelentős eltéréseket mutat. A *xianbeiek* vezetőinek pozíciója a kezdetekben nem öröklődött, erre csak a későbbiekben akad példa, és akkor sem válik teljesen általánossá. Társadalmukat törzsek (*bu* 部) alkották, melyek élére képességeik, rátermettségük alapján, három évre törzsfőt választottak. Ezeket a törzsfőket a kínai krónikák *darenként* 大人, azaz „nagy ember”-ként említik. A törzsek kisebb, néhány családot számláló egységekből, úgynevezett *yiluókból* 邑落 álltak. Ezek élére is a törzsekéhez hasonló módon vezetőket (*shuai* 帥) választottak.³ A törzsek szintje feletti vezető pozíció, a több törzset összefogó államalakulat nem volt jellemző a *xianbeieknél*. Ha ki is alakult ilyen, az csak rövid ideig maradt fenn, és a törzsek ez alatt az idő alatt is jóval nagyobb autonómiát élveztek, mint a Xiongnu Birodalom törzsei.

A Xiongnu Birodalom és a *xianbei* egység

A Xiongnu Birodalom i. e. 209-től bizonyos nézetek szerint i. sz. 155-ig, a *xianbei* Tanshihuai 檀石槐 törzsszövetségének megalakulásáig állt fenn. A sztyeppe történetére vonatkozó szakirodalomban a *xiongnukhoz* és a sztyeppét egyesítő későbbi nomád népekhez – türkökhöz, ujgurokhoz –

² Holcombe 2013: 4.

³ Ma 1962: 112–29, Lin 1989: 19–21. A *yiluók* több családot magukba foglaló közösségek voltak. Valószínűleg a törzsek méretéhez hasonlóan a *yiluóké* is széles skálán mozoghatott. Túl keveset tudunk a *yiluóról* ahhoz, hogy megfelelő magyar terminussal helyettesítsük. Talán a nemzetség vagy a nagycsalád fogalma felelhet meg leginkább a *yiluónak*. Hasonlóképpen a *bu* fogalma sem jelent teljes bizonyossággal és szigorú értelemben véve törzset (a törzs és nemzetség fogalmainak problematikájáról Belső-Ázsiában lásd Ecsedy 1979: 165–216), de mind a magyar, mind a nemzetközi szakirodalomban meglehetősen elterjedt a *bu* törzsként, illetve *tribe*-ként való fordítása, s az egyszerűség kedvéért most ettől nem térünk el.

képest a *xianbeiek* története kevesebb figyelmet kap. Ez bizonyos szempontból érthető is, hiszen a *xianbeiek* nem hoztak létre az említett népekéhez fogható birodalmat. A témában alapvető kézikönyvnek számító *The Cambridge History of Early Inner Asia* például nem is szentel külön fejezetet a *xianbeiek*nek. Ebben a kötetben Yü említi csak a *xianbeieket*, röviden kitérve a sztyepei Tansihuai alatti egyesítésére a *xiongnuk*ról írt fejezete végén.⁴ Golden *An Introduction to the History of Turkic Peoples* című művének a *xianbeiek* történetét és nyelvét röviden tárgyaló fejezetében megemlíti ugyan egy korábbi törzsfőt is, név szerint Qizhijiant 其至鞑, de elsősorban Tansihuai törzsszövetségére koncentrál, megjegyezve, hogy mikor Tansihuai 155-ben elfoglalta a *xiongnuk* egykori területeit, azok elmenekültek.⁵ Vásáry István a *Régi Belső-Ázsia történetében* a sztyepei *xianbeiek* története kapcsán csak Tansihuai törzsszövetségét említi, és szintén a 155-ös évhez köti a Xiongnu Birodalom bukását és a *xianbeiek* felemelkedését.⁶

A továbbiakban ennek az évszámnak a Xiongnu Birodalom végére és a *xianbei* hatalomátvételre, politikai jelenlétük kezdetére való vonatkoztathatóságát, illetve a hatalomátvétel fogalmának alkalmazhatóságát vizsgálom és kérdőjelezem meg. Ezekkel összefüggésben pedig a *xianbeiek* sztyepei feletti uralmának ártértékelésére teszek javaslatot.

A Xiongnu Birodalom a sztyepei törzseinek erősen központosított szövetségén alapult, melynek az élén a *shanyu* (vagy *chanyu*) 單于 állt. A *shanyu* közvetítői szerepet töltött be Kína és a sztyepei törzsek között. Kizárólagos jogot formált a Kínával való közvetlen kapcsolattartásra. Elvben ő döntött a fosztogató hadjáratok indításáról, és az azok beszüntetésével kapcsolatos, Kínával való egyezkedés is kizárólag az ő jogkörébe tartozott.⁷ A fosztogatások

⁴ Yü 2008a: 149. Meg kell jegyeznünk, hogy Yü (2008b: 436–445) a *Cambridge History of China* első, a Qin- és Han-dinasztiákról szóló kötetében részletesebben szól a *xianbeiekről* és a velük közeli rokon *wuhuanokról* is.

⁵ Golden, 1992: 69–70.

⁶ Vásáry 2003: 45.

⁷ Jó okunk van feltételezni, hogy a *shanyu* nem minden esetben volt képes megakadályozni, hogy az alárendelt törzsfők a jóváhagyása, esetleg tudta nélkül fosztogassanak Kína határvídékein. Az egyik ilyen eset i. e. 176-ban történt, amikor az egyik nyugati törzsfő a *shanyu* és a kínai császár között érvényben lévő békeegyezmény ellenére betört Shang 上 helyőrségbe, és megszállja az Ordoszt (Di Cosmo 2004: 224).

és a Kínával kötött egyezmények révén szerzett javak törzsek közti szétosztásával volt képes megtartani őket a szövetségben.⁸ A törzsszövetség legfőbb gyenge pontja az öröklési rendszer, a lineáris és laterális öröklési rend nehéz összeegyeztethetősége volt.⁹ Az ebből fakadó, hatalmi eliten belüli megosztottság, az, hogy a birodalom két alkalommal is – egymással ellenséges – déli, azaz Kínának behódolt, illetve önállóságát megőrző, északi részekre szakadt, jelentősen megkönnyítette a Han-dinasztia (*Han chao* 漢朝, i. e. 206 – i. sz. 220) és szövetségesei (köztük a déli *xiongnuk*) dolgát az északi *xiongnuk* elleni harcokban.

A témával foglalkozó szakirodalom egyöntetűen egyetért, és nekünk is egyet kell értenünk abban, hogy *xiongnuk* után a *xianbeiek* uralták a sztyeppét, de ők nem hoztak létre olyan központosított hatalmon alapuló törzsszövetséget, mint elődeik, ha egyáltalán beszélhetünk itt a *xiongnuk*ról mint elődökről. Hogy miként került a sztyeppe a *xianbeiek* uralma alá, azt Vásáry István a következőképp fogalmazza meg: „A szienpej vagy szienpi [*xianbei*] elnevezés az északi hiungnukkal [*xiongnukkal*] kapcsolatban fordult elő, mint annak a törzsszövetségnek a neve, amely Kr. u. 155 körül véget vetett a *hiungnuk* birodalmának északon.” Pár sorral lejjebb, szintén a *xianbeiek*re vonatkozóan így fogalmaz: „A hiungnukat sokszor nyugtalanították támadásaikkal, de csak Kr. u. 155 körül tudták a hiungnukat végleg maguk alá gyűrti, s ezzel végrehajtották a nagy hatalmi őrsegváltást Kelet-Belső-Ázsiában.”¹⁰

A következőkben megvizsgáljuk, hogy a *xianbeiek* 155 körül valóban véget vetettek-e az északi *xiongnuk* birodalmának, maguk alá gyűrték-e a *xiongnukat*, és hogy beszélhetünk-e „hatalmi őrsegváltásról” a *xiongnuk* és *xianbeiek* viszonylatában. A kérdésfeltevést a tárgyalt korszakra és népekre vonatkozó forrásaink és a fenti megállapítások közötti ellentmondások indokolják.

⁸ Barfield 1981: 52, 58–59.

⁹ A Xiongnu Birodalom részletes elemzéseit lásd Barfield 1981, 1992: 32–84, Scheidel 2010, Kradin 2011.

¹⁰ Vásáry 2003: 45.

Barfield „Hsien-pi »Empire«-t”, vagyis „Xianbei »Birodalmat«” említ¹¹ könyvének, a korszakot tárgyaló alfejezete címében, az idézőjel használatával arra utalva, hogy a Xiongnu Birodalom bukása után „úgy illenék”, hogy egy másik hasonló államalakulat, egy birodalom vegye át annak a helyét, mégsem ez történik. Vásáry megállapítja, hogy a „*szienpi*k birodalma sohasem érte el az egységesülésnek és összeforrottságnak azt az állapotát, amely a *hiungnuk*ra volt jellemző birodalmuk fénykorában”.¹² Barfield hasonlóan vélekedik, és megjegyzi, hogy a *xianbeiek*nek csak egy alkalommal és csak igen rövid időre sikerült egyesíteniük a sztyeppét. Ez Tanshihuai uralkodása (155–180) alatt következett be, és halálával az egység meg is szűnt.¹³ Valamelyest érthető tehát, hogy Tanshihuai törzsszövetsége, mely leginkább megközelítette a politikai egységnek azt az állapotát, amit a Xiongnu Birodalomnál láthattunk, a hatalmat a *xiongnuktól* átvevő, őket „maga alá gyűrő” és a következő nomád birodalmat létrehozó „örösváltó” színében tűnik fel. Ez a látásmód feltételezi azt, hogy egy újabb belső-ázsiai nép korszaka akkor veszi kezdetét, amikor az egy törzsszövetség keretében egyesíti az egész sztyeppét. Az őket megelőző nomád birodalom bukását pedig kényelmes ilyen módon közvetlenül ez elé az egységesítés elé igazítani. Az azonban, hogy a *xianbei* egység 155-ben jött létre, természetesen nem jelenti feltétlenül azt, hogy a Xiongnu Birodalom vagy a *xiongnuk* sztyeppéje feletti uralma csakis ugyanebben az évben érhetett véget. Ahogy látni fogjuk, ez minden valószínűség szerint nem is így történt.

A *xiongnuk* és a keleti barbárok

A fentebb említett problémák megértéséhez elengedhetetlen az előzmények legalább vázlatos ismerete. Ezért a következőkben a *xiongnuk* és *xianbeiek*, valamint a *xianbeiekkel* szoros rokonságban álló *wuhuanok* 烏桓 egymással és Kínával való viszonyának fontosabb történéseiről adok áttekintést.

¹¹ Barfield 1992: 85.

¹² Vásáry 2003: 45.

¹³ Barfield 1992: 85.

Amikor i. e. 209-ben a *xiongnu* Modun *shanyu* 冒頓單于 apja meggyilkolásával magához ragadja a hatalmat, a keleti barbárok a *xiongnukkal* szemben jelentős erőt képviselnek. A *Shiji* 史記 ezt a következőképpen fogalmazza meg:

„Modun trónra lépésekor a keleti barbárok erősek és gazdagok voltak.”¹⁴

冒頓既立，是時東胡彊盛。

Ebből talán túlzás lenne azt a következtetést levonni, hogy a *xiongnuk* ekkor a keleti barbárok alávetettjei lettek volna, de a Modun hatalomra kerülését követő események sejtetik, hogy a két nép kapcsolatában a keleti barbároké lehetett a domináns szerep.¹⁵ Amikor a keleti barbárok értesültek Modun cselekedeteiről és hatalomra kerüléséről, követet küldtek hozzá, és egyik legjobb lovát kérték tőle, ajándék gyanánt. Egyértelmű céljuk volt ezzel, hogy felmérjék a *xiongnuk* erejét. Modun – tanácsadói véleményével szembe menve – teljesítette keleti szomszédai kérését, akik azt természetesen a gyengeség és a tőlük való félelem jeleként értelmezték. Ezért bátorkodtak újabb követséget küldve a *shanyu* egyik ágyasát elkérni. Miután azt is megkapták, magabiztosan készültek fel a *xiongnuk* lerohanására, és egy utolsó követséget is küldtek egy, a kettejük országát elválasztó sivatagos terület átengedését követelve. Modun tanácsadói közül néhányan azt javasolták, hogy a *shanyu* ezúttal is adja meg a keleti barbároknak, amit kérnek, hiszen

¹⁴ *Shiji* 110/7 (*Xiongnu liezhuan* 匈奴列傳). A könnyebbesség kedvéért a kínai krónikák (*Hanshu* 漢書, *Hou Hanshu* 後漢書, *Qian Hanji* 前漢紀, *Sanguozhi* 三國志, *Shiji* 史記) passzusaira a *Chinese Text Project* nevű internetes adatbázis (<http://ctext.org/>) számozása szerint hivatkozom. Itt a fejezetek kisebb passzusokra osztva érhetők el, ami a szövegben való tájékozódást jelentősen megkönnyíti. A / jel utáni szám ezeknek a passzusoknak a számát jelöli. Az első szám a fejezet száma, ami megegyezik az egyéb kiadások számozásával.

¹⁵ Yü (2008b: 436) szerint a keleti barbárok az i. e. 3. század végén, közvetlenül Modun hatalomra jutása előtt hatalmuk csúcsán álltak, gyakran támadták meg a *xiongnukat* nyugaton. Modun aztán ezt a tendenciát fordította meg. Di Cosmo (2004: 187) szerint miután Meng Tian 蒙恬, a Qin-dinasztia hadvezére i. e. 215-ben elűzte a *xiongnukat* az Ordosz vidékéről, a *xiongnuk* válságos helyzetbe kerültek. Az Ordosszal fontos gazdasági bázisterületet veszítettek el, és kénytelenek voltak északabbra húzódní. A meggyengült *xiongnuk* így nyugaton a *yuezhik*, keleten pedig a keleti barbárok támadásainak célpontjává váltak.

az említett területnek nem volt nagy értéke. Modun kivégeztette ezeket a tanácsadókat (csakúgy, mint a korábban vele ellenvéleményen lévőket), és támadást indított a keleti barbárok ellen, akik egyáltalán nem számítottak erre a lépésre. A *xiongnuk* megölték a *donghuk* uralkodóját, népét uralmuk alá hajtották, jószágait, vagyonukat elvették.¹⁶ Vásáry az esemény kapcsán megjegyzi: „Mikor Maotun, az első nagy hiungnu uralkodó legyőzte a keleti barbárokat, kínai nevükön tunghukat, akik a mai Mandzsúria területén éltek, helyüket a szienpik és wuhuanok foglalták el.”¹⁷

A kínai források ismeretében muszáj pontosítanunk ezt a megfogalmazást. A *Hou Hanshu* 後漢書 a *wuhuan*okkal és a *xianbeiekkel* kapcsolatban a következőket írja:

„A *wuhuan*ok eredetileg keleti barbárok (*donghu*). A Han-dinasztia elején, mikor a *xiongnu* Modun elpusztította országukat, maradékaik a Wuhuan-hegyhez menekültek. Innen kapták nevüket.”¹⁸

烏桓者，本東胡也。漢初，匈奴冒頓滅其國，餘類保烏桓山，因以爲號焉。

„A *xianbeiek* szintén a keleti barbárok (*donghu*) egy csoportja, akik tőlük leválva a Xianbei-hegynél éltek, és arról kapták nevüket.”¹⁹

鮮卑者，亦東胡之支也，別依鮮卑山，故因號焉。

A Moduntól elszenvedett vereség után tehát a keleti barbárok két csoportra válva elhagyták korábbi lakhelyüket, és a Xianbei- és Wuhuan-hegyek vidékére menekültek. A két csoportot ettől kezdve nevezik a források *xianbeinek* és *wuhuannak*, az említett hegyek után. Szó sincs tehát arról, hogy a legyőzött keleti barbárok helyét két másik nép foglalta volna el.

¹⁶ *Shiji* 110/7, *Hanshu* 漢書 64 (*Xiongnu zhuan* 1. 匈奴轉上), Shang/8, *Qian Hanji* 前漢紀 11/2 (*Xiaowu Huangdi ji er* 孝武皇帝紀二).

¹⁷ Vásáry 2003: 45.

¹⁸ *Hou Hanshu* 88/1 (*Wuhuan xianbei liezhuan* 烏桓鮮卑列傳). A *bao* 保 „őriz, védelmez” jelentésű szó a Han-kori és későbbi történeti művekben gyakran jelenti, hogy „átteszi székhelyét”, „odamegy és ott berendezkedik”.

¹⁹ *Hou Hanshu* 88/14.

Az említett hegyek hollétét teljes bizonyossággal nem tudhatjuk, az viszont szinte biztos, hogy azok a keleti barbárok korábbi lakhelyétől valamelyest délebbre estek.²⁰ A két hely közül a *wuhuanoké* esett közelebb a kínai határhoz.²¹ A keleti barbárok tehát nem vándoroltak messzire korábbi lakhelyüktől, és ezáltal nem is szabadultak meg a *xiongnuk* fenyegetéseitől, ha egyáltalán ez lehetett a céljuk. Elképzelhető, hogy ezek az emberek pusztán a közvetlen életveszélytől, esetleges lemészárlásuk elől menekültek, a tágabb régióból való távozás gondolata vagy reménye nélkül. A *wuhuanok* és feltehetően a *xianbeiek* is²² a vereségtől kezdve a *xiongnuk* alávetettjei, évenkénti adóval és katonai szolgálattal tartoztak nekik. Így a *xiongnuk* Kína elleni fosztogató hadjárataiban is rendre részt vettek.²³

A következő majdnem kilenc évtizedben a *xiongnuk* *xianbeiekkkel* és *wuhuanokkal* való viszonyát illetően jelentős változás nem történik, legalábbis tudomásunk ilyesmiről nincs.

A „*xiongnuk* jobb és bal karjának levágása”

I. e. 128–119 között Han Wudi 漢武帝 parancsára nagy hadjárat-sorozat indul a *xiongnuk* ellen, melynek utolsó felvonása a Huo Qubing 霍去病 által vezetett 119-es északi hadjárat. A hadjárat sikereinek következtében a *xiongnuk* ideiglenesen elhagyják a Góbitól délre eső területeket. Ekkor a Han-dinasztia a *wuhuanokat* közvetlenül a kínai határ közelébe költözteti azzal a céllal, hogy őrizték a határt, és folyamatosan tartásuk szemmel a *xiongnuk* mozgását.²⁴ Ezzel a lépéssel a dinasztia egy időre megfosztja a *xiongnukat* keleti szövetségeseitől, ahogy a kínai krónikák fogalmaznak, „levágják a *xiongnuk* bal karját” (*zhan xiongnu zuobi* 斬匈奴左臂). A Nyugati területek

²⁰ Lin (1989: 28–35) feltevései szerint a Wuhuan-hegy a mai Belső-Mongólia Chifeng 赤峰 városától északnyugatra, a Xianbei-hegy pedig szintén Belső-Mongóliában, Tongliao 通辽 városától keletre lehetett.

²¹ Részletesebben lásd Holcombe 2013: 4–5.

²² Barfield 1992: 85, Yü 2008a: 126.

²³ *Hou Hanshu* 88/3.

²⁴ *Hou Hanshu* 88/3.

feletti ellenőrzésüket, azaz „jobb karjukat” (*youbi* 右臂) a *xiongnuk* már az első két hadjárat során, az i. e. 120-as években elveszítették.

A Han-dinasztia a *wuhuanok* felügyeletére kinevez egy „*wuhuan* védnök parancsnokot” (*hu wuhuan xiaowei* 戶烏桓校尉), hogy megakadályozza a *xiongnuk* és a *wuhuanok* esetleges szövetkezését. A *wuhuanok* szolgálatuk fejében védelemben és rendszeres ellátmányban részesülnek. Ez a helyzet egészen az időszámításunk szerinti első évtizedig nem is változik lényegesen, csak annyiban, hogy a kínai protektorátus alatt erőre kapó *wuhuanok* már az i. e. 70-es évek legelején – bosszúból az i. e. 209-es vereségért – feltúrnák a *xiongnu shanyuk* sírhelyét, és Kína határvidékeit is elkezdik fosztogatni. Közvetlenül a *xiongnuk* büntetőhadjárata után, i. e. 78-ban a kínai csapatok is megverik őket, és több mint 6000 embert mészárolnak le közülük. I. e. 52-ben a Xiongnu Birodalom két részre szakad. A *xiongnuk* egy része Huhanye 呼韓邪 *shanyu* vezetésével behódol Kínának. Más részük Huhanye fivére, Zhizhi 郅支 vezetésével egy ideig még uralja a sztyeppe Góbitól északra eső részét, majd később, Kína és a Huhanye vezette déli *xiongnuk* elől nyugatra vándorol. Zhizhi i. e. 36-ban Szogdiánában vesztí életét a Han-ház és a Nyugati területek városállamai által intézett közös támadásban. Huhanye behódolását követően a *wuhuanok* is behódolnak Kínának, és a következő fél évszázad békében, különösebb esemény nélkül telik.²⁵

Wang Mang 王莽 interregnuma és a nomád szövetségesek elvesztése

I. sz. 9-ben az addig régensként uralkodó Wang Mang egy új dinasztia, a Xin 新 (9–23) császáráként lép trónra, és az addiginál kevésbé rugalmas, szigorúbb politikát folytat a sztyeppői nomádokkal szemben. A Han-dinasztiával elentétben ő például a *xiongnu shanyut* nem ismeri el a kínai császárral egyenrangú félként. Továbbá megtiltja a *wuhuanok*nak, hogy kereskedjenek és adót fizessenek a *xiongnuk*nak. Ebből feltételezhetjük, ekkorra a *xiongnuk*

²⁵ Lin 1990: 38, *Hou Hanshu* 88/4.

bizonyos mértékben visszaszerezték uralmukat a *wuhuanok* felett, különben nem lett volna értelme a tiltásnak.²⁶ Mikor a *wuhuanok* a tiltásra hivatkozva megtagadják az adófizetést, a *xiongnuk wuhuan* nőket, gyermekeket és öregeket ejtenek foglyul, és váltságdíjat követelnek értük. A *wuhuanok* a váltságdíjjal küldöttséget indítanak a *shanyuhöz*, aki nem csak, hogy nem adja vissza a foglyokat, de még a küldöttséget is foglyul ejti. Végül csak Wang Mang közbenjárására hajlandó elengedni az összes foglyot. Az incidens után a *xiongnuk* és Wang Mang összecsapásra készülnek. A *wuhuanok* a foglyok visszaszerzése miatt lekötve érzik magukat Wang Mangnak, így eleinte hajlandóak részt venni a *xiongnuk* elleni harcban. Wang Mang a *wuhuan* harcosokat (és *dinglinge*ket 丁零 is) Dai helyőrségben (Dai jun 代郡) állomásoztatja, készülődve az összecsapásra. A *wuhuanok* feleségeit és gyermekeit túszként fogva tartja, nehogy a harcosok dezertáljanak vagy a *xiongnuk* oldalára álljanak. A hosszú hadi készültség és a kedvezőtlen körülmények miatt a *wuhuanok* elégedetlenkedni, majd szökdödni és fosztogatni kezdenek. Wang Mang válaszul kivégezteti hozzátartozóikat. Ezzel Wang Mang és a *wuhuanok* közti szövetség végleg felbomlik, a *xiongnuk* pedig a helyzetet kihasználva könnyűszerrel veszik rá a *wuhuanokat* a velük való szövetségre.²⁷

Wang Mang uralmának a Sárga-folyó alsó szakaszának áradásai és egyéb természeti katasztrófák által gerjesztett felkelés, a vörösszemöldökűek felkelése (*chimei zhi luan* 赤眉之亂) vet véget. 23-ban Gengshi 更始 császár (ur. 23–25) trónra lépésével megtörténik a Han-dinasztia restaurációja, ám az ekkor még meglehetősen gyenge lábakon áll. A Nyugati területek feletti befolyását Kína ekkorra teljesen elvesztette, míg a *xiongnuk* Huduershi 呼都而尸 *shanyu* vezetésével visszaszerezték területeik egy jó részét északon, illetve egykori szövetségeseiket mind nyugaton, mind pedig keleten. Így a *wuhuanokat* és *xianbeieket* ismét a *xiongnuk* szövetségében találjuk.²⁸

²⁶ Yü (2008: 437) szerint a *wuhuan*-védnökség nem volt képes maradéktalanul ellátni a feladatát, és nem tudta mindig megakadályozni, hogy a *xiongnuk* továbbra is alávetettjeikként kezeljék a *wuhuanokat*.

²⁷ *Hou Hanshu* 88/5.

²⁸ Yü 2008b: 142.

A Keleti Han-dinasztia (23–220) és a szövetségesek visszaszerzése

A Keleti Han-dinasztia első évtizedeiben tehát a *xiongnuk* Kína gyengeségének köszönhetően visszaszerzik a *wuhuanok* és *xianbeiek* feletti uralmukat, és külön-külön, de egymással szövetségben fosztogatják Kína határvidékeit. Változások ezen a téren csak a 40-es évek közepétől kezdődnek. I. sz. 45-ben Liaodong kormányzója (*taishou* 太守), Zhai Rong 祭彤 olyan vereséget mér a *xianbeiekre*, hogy azután nem merészkednek a határ közelébe. Ezután Zhai Rong szövetséget ajánl a *xianbeiek* ambiciózus vezetőjének, Pianhenek 偏何. Ettől kezdve a *xianbeiek* a dinasztia szolgálatában a *xiongnuk* ellen harcolnak. Minden levágott *xiongnu* fejért cserébe jutalmat kapnak, a *xiongnuk* pedig az egész északi határ mentéről Liaodongba mennek kinevezéseket és jutalmakat átvenni.²⁹ Ez az első alkalom, hogy a *xianbeiek* mint szövetségesek jelennek meg a Han-dinasztia oldalán. Éppen ekkoriban, 46-ban újabb öröklési vita osztja meg a *xiongnukat*, ráadásul természeti katasztrófák – saskajárás és aszály – is súlyosbítják a helyzetüket. Kihasználva megosztottságukat és gyengeségüket, immár a *wuhuanok* is hirtelen szembefordulnak velük, és kelet felől megtámadják őket. Ekkor a *xiongnuk* északra menekülnek, s a Kína határaihoz közelebb eső részeket a *wuhuanok* és *xianbeiek* tartják uralmuk alatt. 48-ban a *xiongnuknak* az újabb öröklési vitában alul maradt része Bi 比 *shanyu* vezetésével úgy dönt, hogy Kína határain belülre költözik. A Xiongnu Birodalom északi és déli részekre válik. 49-ben Guangwu 光武 császár (ur. 25–57) bőséges pénz-, selyem- és brokátajándékokkal csábítja a *wuhuanokat* Kínával való szövetségre. A *wuhuanok* a határ menti tíz helyőrség (Liaodong 遼東, Liaoxi 遼西, Youbeiping 右北平, Yuyang 漁陽, Guangyang 光陽, Shanggu 上谷 Dai 代, Yanmen 雁門, Taiyuan 太原 és Shuofang 朔方) területére költöznek, a dinasztitól élelem és ruha formájában juttatást kapnak, melyekért cserébe a határt őrzik és védik az északi *xiongnukkal* és a *xianbeiek* Kínával éppen ellenséges törzseivel szemben.³⁰ Ezekben az időkben a dinasztia természetesen a déli *xiongnukat* is felhasználja az északiak elleni harcához.

²⁹ *Sanguozhi* 三國志 30/2.

³⁰ *Hou Hanshu* 88/8.

Ekkor még a *wuhuan*oknak is volt egy jelentős csoportjuk, akik a határ túloldalán maradtak, nem léptek egyezsége Guangwu császárral. Ők – a Chishan 赤山, azaz a „Vörös-hegy” környékén élő *wuhuan*ok – gyakran betörnek Shangguba. Zhai Rong ellenük is hadba küldi Pianhet, aki 58 őszen támadást indít ellenük, és szétveri őket. A chishani *wuhuan*ok maradékai ezzel elveszítik fő bázis területüket, és ők is behódolnak Kínának.³¹

45–58 között tehát Kína a maga oldalára állította a *wuhuan*okat, a *xianbeiek* jelentős részét és a *xiongnuk* nagyjából felét. Ezek közül a déli *xiongnuk* és a *wuhuan*ok költöztek Kína határain belülre, a *xianbeiek* többsége a határokon kívül maradva lazább szálakkal kötődött a dinasztiaához.

Összefogás az északi *xiongnuk* ellen és a *xianbeiek* felemelkedése

I. sz. 73–76 között a Han-dinasztia lényegében visszaszerzi az északi *xiongnuktól* a Nyugati területek (*Xiyu* 西域) városállamai feletti befolyását.³² A 80-as években nagyszámú északi *xiongnu* pártol át szomszédos népekhez, *wuhuan*okhoz, *xianbeiek*hez, *dingling*ekhez és a déli *xiongnuk*hoz is. Barfield szerint ennek Punu 蒲奴, az északi *shanyu* 83-ra datálható halála lehet az oka.³³ Ugyanakkor nyilvánvaló, hogy a Nyugati területek feletti befolyásuk elvesztése igencsak meggyengítette az északi *xiongnuk* pozícióját, ami minden bizonnyal jelentős szerepet játszott ebben a folyamatban. 83-ban 37 000 északi *xiongnu* vándorolt délre. A *wuhuan*ok, *xianbeiek*, *dingling*ek, *qiang*ok 羌 és déli *xiongnuk* eközben folyamatosan támadták az északi *xiongnukat*, és a Han-dinasztia ellenük indított hadjárataiban is részt vesznek ezek a népek. 87-ben a *xianbeiek* egyedül óriási vereséget mérnek az északi *xiongnukra*, és megölik Youliu 優留 *shanyut*. A vereség hatására 58 északi *xiongnu* törzs, körülbelül 200 000 ember keres menedéket Kínában, és telepszik le Yunzhong 雲中, Wuyuan 五原, Shuofang 朔方 és Beidi 北地

³¹ Hou Hanshu 88/16.

³² Yü 2008a: 146–147.

³³ Barfield 1992: 79.

területein, tehát a déli *xiongnuk* között.³⁴ 89–91 között a kínaiak több nagy csapást mérnek a pusztulás szélére sodródott északi *xiongnuk* maradékaira. A *shanyu* 87-ben először az Altajba, onnan 91-ben az Ili-folyó völgyébe, aztán még nyugatabbra menekül, teljesen elhagyva ezzel a sztyeppét. Ekkor a *xianbeiek* elfoglalják az északi *xiongnuk* korábbi területeit. A még mindig ott maradt *xiongnuk*, mintegy 10 000 „sátornyi” (*zhang* 帳) ember átáll a *xianbeiek*hez, akik ettől jelentősen megerősödnek.³⁵ Barfield szerint az északi *xiongnuk* 87-ig, a *xianbeiektől* elszenvedett óriási vereségig voltak a meghatározó erő a sztyeppén.³⁶ Zhou és Yü az északi *shanyu* elmenekülésének éveire, 91-re datálja a Xiongnu Birodalom bukását.³⁷ Tény, hogy ezekről az évektől kezdődően nem beszélhetünk *xiongnu* dominanciáról a sztyeppén.

A felvázolt események ismeretében nagy pontatlanság volna azt állítani, hogy az északi *xiongnuk* sztyepe feletti uralmának a *xianbeiek* vetettek végét, bár szerepük ebben kétségkívül nem volt elhanyagolható. A folyamat a Han-dinasztia megerősödésével, a *wuhuanok* és *xianbeiek* szövetségének elnyerésével, a 40-es évek végén kezdődött. A *xiongnuk* 46-tól kiéleződő megosztottsága, majd a 48–50 között lezajló kettészakadása a dinasztia szempontjából éppen kedvező időben történt, s valószínűleg jóval többet nyomott a latba, mint a *wuhuanok* és a *xianbeiek* szövetsége. Ezek a veszteségek tették csak igazán lehetővé azt, hogy a 70-es években az egyre nagyobb hatalmú Han-dinasztia visszaszerezze az északi *xiongnuktól* a Nyugati területek feletti befolyást is. Ezt követően Kína és az egykor a *xiongnuk* szövetségében álló népek együttes támadássorozata hozta meg az eredményt.

94-ben érdekes fordulat történik. A 87-es vereség után Kínának behódolt északi *xiongnuk* nem hajlandóak alávetni magukat a déli *shanyunak*, saját vezetőt választanak Fenghou 逢侯 személyében, és nagy pusztítások közepette (postaállomásokat gyűjtanak fel és hivatalnokokat mészárolnak le) visszatérnek északra, s a szokásokhoz híven egy keleti és egy nyugati részre

³⁴ Fenghou történetét 94–117-ig lásd *Hou Hanshu* 87/29 (*Nan xiongnu liezhuan* 南匈奴列傳).

³⁵ Lin 1986: 109, Yü 2008a: 147–149, Gardiner és Crespinny 1977: 4–5, *Hou Hanshu* 88/17, *Sanguozhi* 三國志 30/2.

³⁶ Barfield 1992: 87.

³⁷ Zhou 2015: 5, Yü 2008a: 149. A körülményekről lásd még Holcombe 2013: 7.

osztják régi-új szállásterületüket. Itt azonban nem sokáig van maradásuk, hiszen az északiak területeit már három évvel korábban elfoglaló *xianbeiek*, a *dinglingek* és a déli *xiongnuk* is folyamatosan támadják őket, ami miatt sokuk már 96-tól kezdődően, először a nyugati, de aztán a keleti területről is visszaszivárog a déli *xiongnuk*hoz.

A helyzet tarthatatlanságát belátva Fenghou először 104-ben, majd egy évre rá követséget küldött Kínába, és engedélyt kért a visszatérésre. Az udvar ajándékokkal viszonzta a látogatást, de érdemleges válaszra nem méltatta az új északi *shanyut*. Fenghou számára így egyetlen lehetőség maradt hatalma megerősítésére, a Nyugati területek feletti befolyás megszerzése. 107-ben egy évtizedre ez sikerül is neki, és a *xiongnuk* a nyugati államok hadaival kiegészülve be-betörnek Kínába. 117-ben azonban *xianbeiek* megverik Fenghout, emberei átállnak a *xianbeiek*hez, ő maga pedig 118-ban alig több mint száz maradék emberével dél felé indul, hogy Kínában kérjen menedéket. Az udvar ez alkalommal befogadja, és – hogy a későbbiekben ne okozzon gondot – a távoli Yingchuanba 潁川 (ma Henan 河南 tartomány) költözteti.³⁸

A *xianbeiek* 91–155 között

Fenghou kísérlete a *xiongnu* hatalom restaurálására a sztyeppén hamar kudarcot vallott, melyben jelentős szerepe volt az északi *xiongnuk* egykori területeit már elfoglaló *xianbeiek*nek. Ettől az eseménytől kezdődően a *Hou Hanshu* és a *Sanguozhi* 三國志 kizárólag a *xianbeiek* fosztogatásairól tudósít, az előbbi jóval részletesebben.³⁹ Szükségtelen most kitérnünk az összes fosztogató hadjárat felsorolására,⁴⁰ viszont mindenképpen meg kell említenünk két egyéb eseményt ebből az időszakból. Yü szerint 110-körül, Schreiber szerint 107–113 között egy Yanliyang 燕荔陽 nevű *xianbei* törzsfő

³⁸ *Hou Hanshu* 87/39–45.

³⁹ Az érintett időszak eseményeit a *Hou Hanshu* 88/17–23 tárgyalja.

⁴⁰ A *Hou Hanshuban* rögzített fosztogatások történetének német nyelvű fordítását évszámokkal lásd Schreiber 1947: 172–182.

behódol Kínának és Ningcheng 甯城, azaz a *wuhuan* védnök állomáshelye környékére költözik. Ekkor 120 *yiluo* vezetője küld túszoikat Ningchengbe, ahol úgynevezett „barbár piac” (*hushi* 胡市) nyílik a nomádok és a kínaiak közti kereskedelemre. Ezután a *xianbeiek* hol fellázadnak, hol újra behódolnak Kínának, harcolnak a *xiongnukkal* és a *wuhuanokkal*.⁴¹ Nem kizárt, hogy 117-ben éppen ezek a *xianbeiek* azok, akik megverik a Nyugati területek felől Kínát háborgató Fenghout.

121-ben Liaoxiből két másik *xianbei* vezető – Wulun 烏倫 és Qizhijian – hódol be Kínának. Wulun a *wang* 王, Qizhijian pedig az alacsonyabb *hou* 侯 címet kapja a dinasztától. Még ugyanebben az évben Qizhijian fellázad, és fosztogatások hosszú sorozatába kezd. Nemcsak a kínaiakat, de a déli *xiongnukat* is több alkalommal támadja, akik 133-ban indítanak hadjáratot ellene, kevés sikerrel. Később Daiból is indul egy hasonló sikertelen támadás. Nem sokkal később Qizhijian meghal, és a *xianbeiek* fosztogatásai megritkulnak.⁴²

Ezekben az évtizedekben a sztyeppe felől, tehát kizárólag a *xianbeiek* fosztogatásairól értesülünk. A Han-dinasztia a *wuhuanok* és déli *xiongnuk* segítségével igyekszik visszaverni ezeket a támadásokat.⁴³ Északi *xiongnuk*-ról Fenghou óta nem hallunk, *xiongnu* uralomról a sztyeppén, 87–91 óta nem beszélhetünk. Ezért meglepő az a minden bizonnyal a 130-as évek elejére vonatkozó következő megjegyzés, amelyet a *Hou Hanshuban* találunk:

„Huan 桓 császár idejében élt a *xianbei* Tanshihuai 檀石槐. Apja Touluhou 投鹿侯 volt, aki háromévnnyi katonai szolgálat után, melyet a *xiongnuknál* töltött, hazatért. Felesége közben otthon gyermeket szült. Touluhout ez meglepte, s a gyermeket meg akarta ölni.”

桓帝時，鮮卑檀石槐者，其父投鹿侯、初從匈奴軍三年，其妻在家生子。投鹿侯歸，怪欲殺之。⁴⁴

⁴¹ Yü 2008b: 444, Schreiber 1947: 174, *Hou Hanshu* 88/18.

⁴² *Hou Hanshu* 88/20–23, Schreiber 1947: 183, Gardiner és Crespigny 1977: 7–8.

⁴³ Yü 2008b: 444.

⁴⁴ *Hou Hanshu* 88/24. Tanshihuai történetének elemzését lásd Gardiner és Crespigny 1977: 7–8.

Barfield, bár nem hivatkozik erre a megjegyzésre, csakis egyedül erre alapozhatja azt a megállapítást, miszerint bár 87-ben a *xiongnu* dominanciának a sztyeppén vége, egészen 130-ig voltak *xianbei* törzsek, melyek katonai szolgálatot teljesítettek a *xiongnuk* részére.⁴⁵

A Touluhou távolléte alatt született gyermeket, Tansihuaít anyai nagyszülei nevelték fel, s később, 155-körül, 23 éves korában egy *xianbei* törzsszövetség élén egyesítette a sztyeppét. A fenti kínai megjegyzés az egyetlen, mely arra engedhet következtetni, hogy a sztyeppé *xiongnu* korszaka Touluhou idején még tart, majd Tansihuai-jal zárul, a *xianbei* időszak pedig az utóbbival kezdődik. Bár a szóban forgó megjegyzés kétségtelenül „nem illik a képbe”, túl kevés ahhoz, hogy az egészet átrajzoljuk. Hiba lenne Touluhou *xiongnuk*nál töltött katonai szolgálata alapján azt gondolnunk, hogy a *xianbeiek* még ezekben az években is a *xiongnuk* alávetettjei lettek volna. Előfordulhatott ilyesmi kisebb közösségek egymáshoz való viszonyában. Például egy-egy megmaradt vagy a *xianbeiek* uralmától időlegesen függetlenedett, erőre kapott *xiongnu* törzs alávetetett elszigeteltebb, védtelenebb *xianbei yiluókat*, vagy ejthettek foglyul *xianbei* embereket. A 130-as évek tájékáról Kínát érő *xiongnu* támadásokról már nem hallunk. Azt, hogy a sztyeppén a *xianbei*, *xiongnu*, *dingling* stb. törzsek ekkortájt pontosan milyen viszonyban vannak egymással, nem tudjuk. Nem zárhatjuk ki, hogy ezek alkalmanként harcban álltak egymással, és korábban megvert törzsek tagjait újabb harcaikban való részvételre kötelezték. A Kínát érő támadásokból eközben az látszik, hogy ekkor már a *xianbeiek* a sztyeppé urai.

Tansihuai törzsszövetsége és Kebineng kísérlete az újraegyesítésre

A *Sanguozhi* a következőképpen vázolja a sztyeppé Tansihuai alatti egyesítését:

⁴⁵ Barfield 1992: 87.

„Keletről és nyugatról a törzsfők mind csatlakoztak hozzá. Katonái és lovai mind igen erősek voltak. Délen fosztogatták Han határait, északon visszaverték a *dinglinge*ket, keleten megálították a *fuyu* 夫餘 népet, nyugaton pedig a *wusun*okat 烏孫 támadták. Teljes mértékben birtokba vették a *xiongnuk* egykori területeit.”⁴⁶

東西部大人皆歸焉。兵馬甚盛，南鈔漢邊，北拒丁令，東却夫餘，西擊烏孫，盡據匈奴故地。

A *Hou Hanshu* is hasonlóan fogalmazza meg ugyanezeket.⁴⁷ A kínai krónikák sem Tanshihuai-jal kapcsolatban, sem pedig a 155 körüli évekből⁴⁸ nem említenek olyat, hogy *xiongnuk* menekültek volna el a sztyeppéről. Tanshihuai 156-tól kezdődően folyamatosan indította fosztogató hadjáratait Kínába. 167-ben Huan 桓 császár (ur. 147–167) *heqin* 和親 egyezmény megkötését ajánlja neki. Három évszázaddal korábban, az i. e. 198–128-ig terjedő időszakban ilyen egyezmény szabályozta Kína és a *xiongnuk* viszonyát. Ennek értelmében a *shanyu* ígéretet tett, hogy felhagy a fosztogatásokkal, cserébe a kínaiak évente meghatározott mennyiségű aranyat, selymet, bort és rizst küldtek a *shanyunak*, továbbá minden *shanyu* kínai hercegnőt kapott feleségül.⁴⁹ Az egyezmény értelmében a kínai császár és a *shanyu* egyenrangú diplomáciai felek voltak, a két birodalom közti határ pedig a Nagy Fal mentén húzódott. A *xiongnuk* később sorozatosan megszegték az egyezményt, és újabb fosztogatásaikkal kényszerítették a dinasztíát a *shanyunak* járó javak mennyiségének növelésére. Tanshihuai azonban visszautasítja az ajánlatot, és csak még gyakrabban fosztogatja Kína határvidékeit.

A *xiongnu shanyu* hatalma erősen központosított volt; mint a sztyepei törzsei és Kína közti kizárólagos közvetítő a szövetségébe tartozó törzseket a Kínától szerzet javak szétosztása révén volt képes maga mellett tartani. A *xianbeieknél* viszont a hatalom megszerzése és megtartása leginkább

⁴⁶ *Sanguozhi* 三國志 30/2.

⁴⁷ *Hou Hanshu* 88/24.

⁴⁸ Itt a Yongxing 永興 (153–154), és Yongshou 永壽 (155–158) uralkodási érák jöhetnek szóba.

⁴⁹ Lin 1986: 50.

a személyes rátermettség bizonyításával, folyamatos hadjáratokkal volt lehetséges. A vezető pozíció öröklésének – a *xiongnukkal* ellentétben – náluk nem voltak erős hagyományai. A *xianbei* törzsszövetséget alkotó törzsek is jóval nagyobb autonómiával rendelkeztek, mint a *xiongnu* birodalmat alkotók, s így a törzsszövetség vezetője nem sajátíthatta ki magának a Kínával való közvetlen kommunikáció kizárólagos jogát. Ezért Tanshihuai ellenérdekelt volt a *xiongnuk* számára korábban kedvező békeegyezmény megkötésében.⁵⁰ A *xianbei* fosztogatások így csak akkor mérséklődnek, amikor Tanshihuai 180/181-ben, 45 éves korában meghal. Pozícióját ugyan fia, Helian 和連 formálisan öröklí, ám őt embereinek fele szinte azonnal elhagyja, majd az egész törzsszövetség nagyon hamar darabokra hullik.⁵¹

Az ezt követő két évtizedben nagyobb *xianbei* törzsfők, köztük Tanshihuai leszármazottai közötti harcokról értesülünk.⁵² Ezekben a harcokban, a 200-as évek elején tűnik fel egy alacsony származású *xianbei* törzsfő, Kebineng 軻比能. 220-ban a Han-dinasztia véget ér, és Cao Cao 曹操 észak-kínai hadúr fia, Cao Pi 曹丕 a Wei-dinasztia 魏 Wen 文 császáráként (220–226) ül a trónra. Kebineng a Wei-jel való jó kapcsolatai révén megerősödik, a 230-as évekre a többi törzsfőt maga mellé állítva egyesíti a sztyeppe Góbitól délre eső (*monan* 漠南) részét, és elkezd fosztogatni Bing tartományt (Bing zhou 并州). 234-ben Bingből kínai csapatok indulnak Kebineng ellen, de nagy vereséget szenvednek. A fő hadvezér elesik, a csapatok teljesen megsemmisülnek.⁵³ 235-ben You 幽 tartomány kormányzója (*cishi* 刺史), Wang Xiong 王雄 javaslatára Ming 明 császár (ur. 227–239) egy követnek álcázott merénylőt küld a *xianbeiek* közé, aki leszúrja Kebinenget. Kebineng halála után a *xianbeiek* közt megszűnik az egység. Gyengébb csoportjaik behódolnak Weinek, az erősebbek távolra menekülnek.⁵⁴ Kebineng kísérlete, hogy egyesítse a sztyeppét, így kudarcot vallott. Halála után, csakúgy, mint Tanshihuai halála után, törzsszövetsége szinte azonnal széthullik.

⁵⁰ Barfield 1992: 88–89.

⁵¹ Gardiner és Crespigny (1977: 38) a 180-as évek néhány fosztogatásáról úgy véli, hogy azok jó eséllyel még Heliannek tulajdoníthatók.

⁵² Bővebben lásd Gardiner és Crespigny 1977: 39–40.

⁵³ Ma 1962: 191.

⁵⁴ *Sanguozhi* 三國志 30/2.

Konklúzió

Modun hatalomra jutásának idején a *xianbeiek* és *wuhuanok* elődei, a keleti barbárok (*donghuk*) jelentős erőt képviseltek a sztyeppe keleti periferiáján. Mivel a kínai krónikák uralkodójuk (*wang*) elpusztítását említik, nem zárható ki, hogy ebben az időben politikai egység, törzsek felett álló vezetés jellemezte társadalmukat. A későbbiekben a *xianbeiek* egészen a Keleti Han-dinasztia idejéig távol maradtak Kínától, míg déli szomszédaik és közeli rokonaik, a *wuhuanok* már Han Wudi idejében szövetségre léptek a Han-dinasztiával.⁵⁵ Ekkor még a határ külső részén őrzik azt a *xiongnukkal* és a *xianbeikkel* szemben. Wang Mang interregnumának második felében és az azt követő bő két évtizedben visszarendeződés figyelhető meg. A Han Wudi hadjáratai előtti időkhöz hasonlóan a *xianbeiek* és *wuhuanok* ismét szövetségre lépnek a *xiongnukkal*, és fosztogatják a kínai határvidéket.

Az i. sz. 1. évszázad közepe táján a Xiongnu Birodalom két részre szakadása, a *wuhuanok* beköltözése Kína határain belülre, továbbá a *xianbeiek* Kínával való szövetsége hatalmas érvágás az északi *xiongnuknak*. Az 50-es évektől kezdődően az északi *xiongnuk* már nem egyedüli urai a sztyeppének, hiszen annak keleti és délkeleti részét már a *xianbeiek* tartják ellenőrzésük alatt. A 70-es években a Han-dinasztia visszaszerzi az északi *xiongnuktól* a Nyugati területek legfontosabb városállamai feletti ellenőrzést. Ez az északi *xiongnuk* bukásának közvetlen előzménye, hiszen ennek a veszteségnek a hatására az utolsó szövetségeseik is ellenük fordulnak. A 80-as évek során a kínaiak és az északi *xiongnuk* egykori szövetségesei – a déli *xiongnuk*, *xianbeiek*, *dinglingek*, *qiangok* és a Nyugati területeken fekvő városállamok – hadjáratsorozatai pusztítják el az északi *xiongnuk* már régóta hanyatló birodalmát. Igaz, ezeknek a hadjáratoknak a sorában a *xianbeiek* 87-es hadjárata talán mind közül a legeredményesebb, mégis túlzás lenne azt állítani, hogy a *xianbeiek* támadások hosszú sorozata után „maguk alá gyűrték” a *xiongnukat*. A 87-es és 91-es vereségeket követően óriási számban csatlakoztak északi *xiongnuk* a déliekhez, illetve a *xianbeiekhez*. Ez utóbbiak ekkor elfoglalták a *xiongnuk* egykori területeit, és hamarosan ők kezdték el háborgatni Kína határvidékeit.⁵⁶

⁵⁵ Yü 2008b: 436, Barfield 1992: 85.

⁵⁶ Yü 2008b: 443.

A *xianbeiek* sem ekkor, sem később nem hoztak létre olyan, a *shanyu* központosított hatalmán alapuló törzsszövetséget, mint előzőleg a *xiongnuk*. A *xianbei* hatalomátvétel kérdését illetően Barfield megállapítása tűnik helytállónak. Szerinte az északi *xiongnuk* bukása nem egy *xianbei* birodalom felemelkedésének az eredménye volt, hanem a *xiongnuk* hanyatlása tette lehetővé a *xianbeiek* felemelkedését.⁵⁷ Mint azt láthattuk, a keleti barbárok már Modun idejében törekedtek a nyugati irányú terjeszkedésre. Az északi *shanyu* menekülésével és a *xiongnuk* sztyepei uralmának végével ennek a terjeszkedésnek az útjából gördült el az akadály. Az egykori keleti barbárok egy része, a délebbre élő *wuhuanok* Kína határain belülre költöztek, így a sztyeppét a *xianbeiek* vették birtokba. Ami a *xianbeiek* sztyepei politikai létezését tekintve a legközelebb állt a Xiongnu Birodalomhoz, az Tanshihuai rövid életű törzsszövetsége volt.

Fontos megjegyeznünk, hogy a *xianbeiek* sztyepei feletti dominanciája már jó hatvan évvel Tanshihuai előtt elkezdődött, és a törzsszövetség szét hullásával sem ért véget. Első alkalommal Qizhijian esetében kezdődhetett el egy törzsszövetség kialakulásának a folyamata, de csakúgy, mint később Kebinengnél, ez a vezető korai halálával megtorpant. Tanshihuai véghezviszi a sztyepei gyakorlatilag összes nomád törzsének egyesítését, de műve aztán az ő szintén korai halálával megint csak darabjaira hullik. A *xianbeiek* sztyepei jelenlétének alapvetően széttagolt jellege ezután sem változik. Ezért véleményem szerint nem Tanshihuai törzsszövetségének kialakulása az, ami új fejezetet nyit a sztyepei történetében, hanem a *xiongnuk* uralmának vége, amit az i. sz. 90 körüli évekre kell datálnunk. Ettől kezdve a sztyepei teljesen más képet mutat, mint a *xiongnuk* idején. Nincsenek jobb és bal „karjai”, azaz keleti és nyugati szövetségesei, és a határvidékek elleni fosztogatások sem vezetnek *heqin* egyezmény megkötéséhez. Amikor a *xianbeiek* sztyepei történetének *xiongnuk*éra leginkább emlékeztető szakaszával, Tanshihuai törzsszövetségével jellemezzük a *xianbeiek* politikai létezését, akkor nem teszünk mást, mint hogy a *xiongnuk*éhoz mérjük a *xianbeiek* történelmi teljesítményét. Ezzel szemben a *xianbeiek* politikai

⁵⁷ Barfield 1992: 87.

létezésére semmiképp sem az egységes törzsszövetség, de nem is a teljes széttagoaltság, hanem az egység és széttagoaltság mértékének állandó változása volt jellemző. Tanshihuai törzsszövetsége nem a *xianbeiek* sztyeppei uralmának kezdete, csupán annak legegységesebb időszaka, ha úgy tetszik, csúcspontja.

Hivatkozott szakirodalom

Barfield, Thomas J. 1981. „The Hsiung-nu Imperial Confederacy: Organization and Foreign Policy.” *The Journal of Asian Studies* 41.1: 45–61.

Barfield, Thomas J. 1992. *The Perilous Frontier: Nomadic Empires and China, 221 BC to AD 1757*. Cambridge & Oxford: Blackwell.

Di Cosmo, Nicola 2004. *China and its Ancient Enemies: The Rise of Nomadic Power in East Asian History*. Cambridge: Cambridge University Press.

Ecsedy Ildikó 1979. „Törzs és törzsi társadalom a VI. századi türk birodalomban.” In: *Nomádok és kereskedők Kína határain* [Körösi Csoma Kiskönyvtár 16] Budapest: Akadémiai Kiadó, 165–197.

Gardiner, K. H. J. & Crespigny de R. R. C. 1977. „T’an-shih-huai and the Hsien-pi Tribes of the Second Century A.D.” *Papers on Far Eastern History* 15: 1–44.

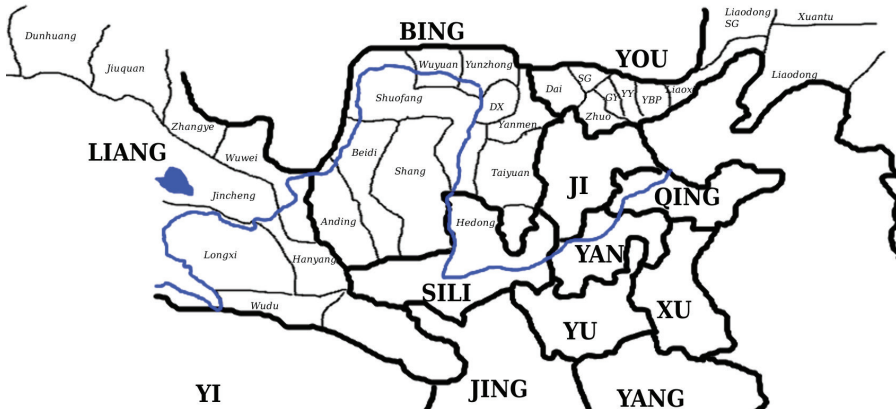
Golden, Peter B. 1992. *An Introduction to the History of the Turkic Peoples: Ethnogenesis and State-Formation in Medieval and Early Modern Eurasia and the Middle East*. Wiesbaden: Harrassowitz.

Holcombe, Charles 2013. „The Xianbei in Chinese History.” *Early Medieval China* 19: 1–38.

- Kradin, Nikolai N. 2011. „The Stateless Empire: The Structure of the Xiongnu Nomadic Super-Complex Chiefdom.” In: Ursula Broassembler – Bryan K. Miller (eds.) *Xiongnu Archaeology: Multidisciplinary Perspectives of the First Steppe Empire in Inner Asia*. Bonn: Vor- und Frühgeschichtliche Archäologie, Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn, 77–96.
- Lin Gan 林幹 1986. *Xiongnu tongshi* 匈奴通史 [„A xiongnuk átfogó története”]. Beijing: Renmin Chubanshe.
- Lin Gan 林幹 1989. *Donghu shi* 東胡史 [A keleti barbárok története]. [Zhongguo gudai beifang minzu shicongshu]. Huhehaote: Neimenggu Renmin Chubanshe.
- Ma Changshou 馬長壽 1962. *Wuhuan yu xianbei* 乌桓与鲜卑 [A wuhuanok és a xianbeiek]. Shanghai Renmin Chubanshe.
- Vásáry István 2003. *A régi Belső-Ázsia története* [Magyar Őstörténeti Könyvtár 19.]. Budapest: Balassi Kiadó.
- Scheidel, W. 2010. „The Xiongnu and the Comparative Study of Empire.” In: Ursula Broassembler – Bryan K. Miller (eds.) *Xiongnu Archaeology: Multidisciplinary Perspectives of the First Steppe Empire in Inner Asia*. Bonn: Vor- und Frühgeschichtliche Archäologie, Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn, 111–120.
- Schreiber, G. 1947. „Das Volk der Hsien-pi zur Han-Zeit.” *Monumenta Serica: The Journal of Oriental Studies* 12.1: 145–203.
- Yü, Ying-shih 2008a. „The Hsiung-nu.” In: Denis Sinor (ed.) *The Cambridge History of Early Inner Asia*. Cambridge: Cambridge University Press, 118–150.

Yü, Ying-shih 2008b. „Han Foreign Relations.” In: Denis Twitchett and Michael Loewe (eds.) *The Cambridge History of China Vol. 1. The Ch'in and Han Empires 221 B.C. – A. D. 220*. Cambridge: Cambridge University Press, 377–462.

Zhou Weizhou 周伟洲 2015. „Wei-jin Nanbeichao shiqi beifang minzu yu minzu guanxi yanjiu 魏晋南北朝时期北方民族与民族关系研究 [„Északi népek és kapcsolataik a Wei-, a Jin-, illetve az Északi és Déli dinasztiák korában].” *Beifang Minzu Daxue Xuebao* 北方民族大学学报 126 [2015/6]: 5–14.



Kína északi határvidékének adminisztratív egységei i. sz. 140 körül.

A nagybetűk a tartományok, a kicsik a helyőrségek neveit jelölik.

Rövidítések:

SG – Shanggu (Liaodong SG- Liaodong Shuguo)

YBP – Yubeiping

YY – Yuyang

GY – Guangyang

DX – Dingxiang

Hornos Dániel

Jog a középkori Japánban – a Kamakura-kori *bukehō*

1. Bevezetés

Egy ország jogrendszere sok mindent elárul az adott államról. A jogszabályok, törvények, bírósági döntések vizsgálatával nemcsak jogtörténeti szempontból tanulmányozhatunk egy államot, de számos információt szerezhetünk az adott nép és kor kultúrájáról, társadalmi viszonyairól is.

Japán esetében is hasonló a helyzet: a jogtörténet nagy segítséget nyújthat számunkra a történelmi vizsgálódásban. A japán jogfejlődés tanulmányozásakor a fent említetteken kívül azt is megfigyelhetjük, hogy éppen milyen hatások érték Japánt. Így például az ókor jogrendszere, a *ritsuryō* 律令 a Tang-kori 唐 Kína mintájára jött létre, míg a modern kori törvényeknek, így például a Meiji-alkotmánynak a felvilágosult és iparosodott Nyugat római jogi alapokon nyugvó jogszabályai szolgáltak mintául. De mi jellemezte a japán jogrendszert e két korszak között, a szamurájok több mint fél évezreden keresztül tartó uralma során, a különböző sógunátusok idejében?

Sajnálatos módon Magyarországon mind ez ideig nem jelent meg olyan jelentősebb kutatás, tanulmány, amely e korszakoknak a jogtörténetét vizsgálta volna. A magyarul megjelent történeti munkák meg-megemlítik e korok jogtörténetének egy-egy jellemvonását, de mélyebben nem foglalkoznak vele. Néhány éve két doktori értekezés is született a japán joggal kapcsolatban, de a középkori jogtörténet egyik munkában sem kapott jelentős szerepet.¹ Az egyetemes jogtörténetet tárgyaló tankönyvekben sem igen találkozhatunk a középkori japán jog leírásával; ha mégis, akkor a közölt

¹ Tamás Csaba Gergely: *A demokratikus Japán születése* (Pázmány Péter Katolikus Egyetem Jog- és Államtudományi Doktori Iskola, 2012) és Maros Kitti: *A japán, a kínai, a muzulmán, a hindu jogi kultúra és ezek modernizációs lehetőségei* (Pécsi Tudományegyetem Állam- és Jogtudományi Kar, 2008).

anyag felületes, sőt néha pontatlan. A témában való tájékozódást és kutatást nehezíti az is, hogy a magyarországi könyvtárakban idegen nyelven sem érhető el olyan jogtörténeti munka, mely e korról foglalkozna.² A *ritsuryō* és a modern jogszabályok (pl. a modern alkotmányok) jelentősége mellett, úgy tűnik, valahogy eltölpül a szamurájok korának joga. Holott épp e kornak a jogtörténetét nem lenne szabad lebecsülnünk: ekkor ugyanis az ókori *ritsuryō*n, továbbá a harcosok erkölcsi, morális alapelvein, jogszokásain alapulva egy olyan jogrendszer jött létre, mely az azt megelőző és azt követő jogrendszerekhez képest viszonylag mentes volt a jelentősebb külföldi hatásoktól, így egyedülálló a japán jogtörténetben. Ez volt a *bukehō* 武家法, azaz a harcosok, a szamurájság joga.

Jelen írásomban Japán középkori jogrendszerén belül a Kamakura-kori 鎌倉時代 *bukehō* jellegzetességeit igyekszem megvizsgálni. A *bukehō*t tekintve a Kamakura-kor jelentősége leginkább abban áll, hogy ez volt az első olyan történelmi korszak Japánban, amikor a szamuráj réteg meghatározó politikai hatalomra tett szert, és ekkor alakulhattak ki azok a jogszabályok és normák, melyek a későbbi korszakok jogrendszerére is alapvető hatással voltak. Így tulajdonképpen a Kamakura-kori *bukehō* közvetett hatása a 19. század második feléig megfigyelhető volt.

Tanulmányom első felében az ókori *ritsuryō*-rendszer hanyatlásának és a Kamakura-bakufu 鎌倉幕府 kialakulásának vázlatos bemutatását követően a középkori japán jog általános jellegzetességeit vizsgálom meg. Írásom második részében pedig a Kamakura-kori *bukehō* egyes jogterületei alapvető jellemvonásainak bemutatásával igyekszem rámutatni arra, miért is jellegzetes e korszak jogrendszere Japán történetében.

² Ez okból tanulmányom főként Japánban folytatott kutatásom során fellelt japán nyelvű forrásokra, mellékesen pedig angol nyelvű tanulmányokra, valamint a magyar nyelven megjelent általános történeti munkákra hivatkozik.

2. A japán középkor és a Kamakura-kor – történeti bevezetés, rövid áttekintés

2.1. A *ritsuryō*-rendszer hanyatlása és a Kamakura-bakufu kialakulása

A japán középkort megelőzően, az ókorban Japánt erős kínai hatások jellemezték. A 7. századi Taika-reformnak 大化の改新 fontos eleme volt a Tang-kori Kína bürokráciájának mintájára létrehozott új államapparátus és ennek mentén a *ritsuryō* jogrendszer, melynek alapja a 701-ben kiadott büntetőjogi (*ritsu* 律) és polgári jogi (*ryō* 令) törvénygyűjtemény volt.

A *ritsuryō*-rendszerben a császárt isteni eredetű uralkodónak tekintették, aki az ország összes földjének és minden népnek az ura. Így a magántulajdont nem ismerték el: a földbirtokokat a császár adományozhatta a földműveseknek ún. juttatott földként. A földeket hatévenként újraosztották, eladni, elajándékozni nem lehetett őket, megművelőjének halála esetén pedig a föld visszaszállt az uralkodóra, aki újraoszthatta azt.³

Az évtizedek során azonban a buddhizmust támogató császári udvar hatalmas építkezéseinek okán a parasztokra nehezedő adóterhek egyre csak növekedtek, így a földművesek egyre nagyobb része hagyta ott juttatott földjeit. Ezek az elhagyott földek hamarosan a nemesek kezébe kerültek, akiknek érdekük volt, hogy minél nagyobb birtokkal rendelkezzenek. Az udvar ezt kényszerűségből elfogadta. A 10. századra a probléma olyan méretet öltött, hogy a juttatottföld-rendszer gyakorlatilag megszűnt, a földbirtokok többsége előkelőségek magántulajdonába került. Az így kialakult hatalmas, adómentességgel bíró magánbirtokokat *shōen*eknek 莊園 nevezték. Egyre több vidéki úr és jómódú paraszt is felajánlotta járandóság fejében földjét *shōen*-birtokosoknak, így a nagybirtokok még nagyobbra duzzadtak.⁴

Az állam igyekezett megálljt parancsolni a magánbirtokok növekedésének, intézkedéseinek hatására viszont a *shōen*ek védelmére fegyverkezés indult meg a nagybirtokokon. Ezzel párhuzamosan a még megmaradt állami

³ Dean 2002: 72–73, Ishii 1980: 26–27, Jamadzsi 1989: 57–62.

⁴ Ishii 1980: 35–36, Frédéric 1974: 16–17, Mason–Caiger 2004: 46.

földeken is fegyverkezni kezdtek a *shōen*ekkel szemben. Ekkorra a *ritsu-ryō*-rendszeren alapuló központi hatalom már jelentősen meggyengült, és egyre nagyobb befolyásra tettek szert a vidéki *shōen*-birtokosok, illetve a császári család valamely szélső ágáról származó vidéki nemesek. A távoli császári leszármazottak hatalmának növekedésével párhuzamosan egyre nagyobb számban jelentek meg a hadviselést hivatásként űző harcosok, akiket *bushin*ak 武士 neveztek. Megszületett egy új társadalmi csoport, a fegyveres harcosok rétege. A vidéki családok egyre több *bushin* csábítottak maguk mellé, így fenyegetően nagy haderőre tettek szert. Ezen klánok közül a legjelentősebb a Fujiwara 藤原家, a Taira 平家 és a Minamoto család 源家 volt. E zavaros időszakban a császári családon és az egyes előkelő klánokon belül is hatalmi harcok törtek ki az utódlásért, mely harcokban nagy szerepük volt a *bushin* csoportjainak is. Az 1100-as évek közepén, a császári családon belüli örökösödési háborút követően a Taira klán egyik vezető alakja, Taira no Kiyomori 平清盛 (1118–1181) erősödött meg és jutott magas pozícióba az udvaron belül. Ez volt az első *bushi*-hatalom Japánban.⁵

Taira no Kiyomori uralmát azonban nem fogadta mindenki elismeréssel. A Tairákkal szemben szerveződni kezdtek a nemesek, a császári udvar, a templomok és különböző *bushi* csoportok is. A Taira-ellenes mozgalom mellé a rivális *bushi*-család, a Minamotók is felsorakoztak. A fegyveres harc Goshirakawa császár 後白河天皇 (1127–1192) másodszülött fia, Mochihito 以仁 (1151–1180) kiáltványára kezdődött meg 1180-ban.⁶ Mochihito azt értelmezte, hogy Taira no Kiyomori miatt nem kerülhetett trónra, mivel Kiyomori beházasította lányát a császári családba.⁷ Kiáltványa az ország számos részére eljutott, így csatlakozott a harchoz a Kelet-Japánban száműzetésben élő Minamoto no Yoritomo 源頼朝 (1147–1199) is.⁸ A harc kiterjedt az egész ország területére, egyre többen csatlakoztak a Minamotók mellé. 1181-ban Kiyomori meghalt, de a háború tovább folytatódott az őt támogatók

⁵ Jamadzi 1989: 92–118, Dean 2002: 73, Reischauer 1995: 44–45, Totman 2006: 139.

⁶ Jamadzi 1989: 121.

⁷ Totman 2006: 140.

⁸ Totman 2006: 141, Jamadzi 1989: 121, Mason–Caiger 2004: 85–86.

ellen. A Minamotók fokozatosan nyugat felé szorították az ellenséges csapatokat, 1183-ban kiűzték őket Kyotóból, 1185-ben pedig Dannouránál 壇ノ浦 végső vereséget mértek rájuk.⁹

A Tairák leverését követően Minamoto no Yoritomo hozzálátott hatalma megszilárdításához. Központjának a kantői Kamakurát tette meg, és az udvarral megegyezve Kantō területén egyfajta államot hozott létre az államban. Itt saját maga kormányozhatott, cserébe a *bushik*nak az egész ország területén fenn kellett tartaniuk a békét. Yoritomo saját államapparátust hozott létre, új tisztségviselőket nevezett ki és új hivatalokat alakított ki, melyek a továbbiakban a kor közigazgatásának és bírósági rendszerének alapjává váltak. 1192-ben a császártól megszerezte a *sei taishōgun* 征夷大將軍 („barbárhódító nagy generális”) címét, ezzel véglegesen is igazolást nyert hatalma, így véget ért az az eseménysorozat, melynek során megszületett a Kamakura-bakufu, azaz a Kamakura-sógunátus, mely több mint száz évre meghatározta Japán további fejlődését.¹⁰

A *bakufu*¹¹ létrejöttének pontos dátumát illetően azonban többféle elmélet él egymás mellett. A sógunátus megszületését a legkorábbra datáló elmélet szerint már 1180-ban megalakult a *bakufu*, akkor, amikor a háborúskodás elején Kamakurában a császári udvartól független *bushi* hatalom jött létre. Más elméletek Minamoto no Yoritomo különböző jogosultságszerzéseinek és a *bushi* hatalom által megalapított tisztségek megszületésének dátumát teszik meg a Kamakura-bakufu kezdőpontjának. Az elméletek az alábbiakban foglalhatóak össze:¹²

1. Yoritomo hadsereget állít fel Kantóban, és létrehozza a *samurai-dokorót* 侍所 (1180)
2. Császári rendeletben elismerik Yoritomo Kantō feletti fennhatóságát (1183)

⁹ Totman 2006: 141, Reischauer 1995: 47.

¹⁰ Ishii 1980: 39, Jamadzi 1989: 126, Totman 2006: 142.

¹¹ A szó „sátorkormányzatot” jelent, utalva arra, hogy a *sōguni* tisztség eredetileg nem egy állandó megbízatás volt (Totman 2006: 142).

¹² Asako 2010: 94–95, Saikawa 1998: 156–157.

3. A *kumonjo* 公文所 és a *monchūjo* 問注所 hivatalok felállítása (1184)
4. *Shugók* 守護 és *jitōk* 地頭 kiküldése az egész ország területére (1185)
5. Yoritomo kinevezése *ukon'e-no-daishō* nak (右近衛大將 „jobbfelőli nagy palotaőr generális”) (1190)
6. Yoritomo kinevezése *seii taishōgun* nak (1192)

Az első négy dátumot akkor vehetjük meghatározónak, ha a Kamakura-bakufura mint a központi hatalomtól elkülönülő új hatalmi bázisra tekintünk. Ezzel szemben az utolsó két dátumot érdemes alapul vennünk, ha a Kamakura-bakufut úgy vizsgáljuk, mint a központi hatalom feje, a *tennō* 天皇 által elismerést nyert, annak alárendeltjeként működő szervet.¹³

2.2. A Kamakura-bakufu főbb hivatalai és tisztségviselői

A Kamakura-bakufu későbbi működését meghatározó hivatalok és tisztségek 1180-tól kezdve folyamatosan jöttek létre. Mivel a korban nem voltak konkrétan meghatározott bíróságok, a különböző központi és vidéki testületek, tisztségviselők rendelkeztek a törvénykezés jogával. Ezért a Kamakura-kor jogtörténetének és a későbbiekben tárgyalt bírósági eljárásrendjének megértéséhez fontos, hogy megismerjük a korszak legjelentősebb közhivatalait. E fejezetben ezeket tekintjük át.

2.2.1. A *sōgun* 將軍

A *sōgun* cím eredetileg a kelet-japán „barbárok”, az *emishik* 蝦夷 ellen harcoló generálist jelentette, a cím pedig sem végleges, sem pedig öröklődő

¹³ Asako 2010: 95.

nem volt.¹⁴ A Kamakura-korban a *bushi* államigazgatás fejét jelölte a cím, akit közvetlen alattvalói, a *gokeninek* 御家人 („családi emberek”) *Kamakura-donónak* 鎌倉殿, azaz Kamakura urának neveztek.

A legelső Kamakura-sógun Minamoto no Yoritomo volt, aki 1192-ben nyerte el ezen tisztségét. Yoritomo halálát követően a tisztség fiaira szállt, fiai halálával azonban a Minamoto-nemzetség kihalt. Ettől fogva Yoritomo özvegyének, Masakónak 北条政子 (1156–1225) családja, a Hōjō-klán 北条家 gyakorolta a valódi hatalmat, a *sóguni* címet Kiotóból hozatott fiatal nemesekkel töltették be.¹⁵

2.2.2. A *samurai-dokoro*

A *samurai-dokorót* 1180-ban hozták létre, előljáróját kezdetben *bettōnak* 別当 nevezték,¹⁶ majd 1213-tól a *shikken* állt a hivatal élén.¹⁷ Legfőbb feladata a *gokeninek* ellenőrzése-felügyelete, irányítása volt, békében és háborús időkben egyaránt parancsolási joggal bírt a *gokeninek* felett.¹⁸ Emellett fontos megemlíteni a bírósági eljárásokban játszott szerepét is. A *samurai-dokoro* ítelt ugyanis a mai büntetőügyeknek megfeleltethető korabeli perekben, a *kendanzatákban* 検断沙汰.¹⁹ Szintén jelentős volt rendvédelmi funkciója is.

2.2.3. A *kumonjo* és a *mandokoro*

A később *mandokoro* néven ismertté vált hivatal 1184-ben *kumonjo*, azaz „Hivatalos Levéltár” néven jött létre.²⁰ A *kumonjo* a Kamakura-kort megelőző időszakokban az elnevezésének is megfelelően a hivatalos levelek kezelésével, őrzésével megbízott szerv volt, mely többek között a császári udvarban, a lemondott császárok udvarában stb. is megtalálható volt.

¹⁴ Saikawa 1998: 164.

¹⁵ Jamadzi 1989: 127.

¹⁶ A *bettō* tisztség már a *ritsuryō*-rendszerben is létezett, az elnevezés innen került át a *bakufu* szerveihez.

¹⁷ Saikawa 1998: 165.

¹⁸ Asako 2010: 95, Ishii 1973: 87, Steenstrup 1996: 80.

¹⁹ Frédéric 1974: 76, Jamadzi 1989: 123, Kasumi 2011: 28, Steenstrup 1980: 420, Saikawa 1998: 165. A *kendanzatával* kapcsolatban lásd a 3.4.1. pontot.

²⁰ Asako 2010: 95, Jamadzi 1989: 126.

Ezt alapul véve Yoritomo is létrehozta a maga *kumonjóját*, melynek előljáróját, a *samurai-dokoró*éhoz hasonlóan, szintén *bettōnak* nevezték.²¹

1185-ben a *kumonjót mandokoro* („Politikai Ügyek Hivatala”)²² néven szervezték újjá, melynek hatásköre nagyban megváltozott és kibővült elődjéhez képest. Feladatai közé került a *bakufu* kincstári ügyeinek intézése és a Kamakurán belüli igazgatás is.²³ Mindemellett a *mandokoro* is rendelkezett törvénykezési jogkörrel: a *sógun* személyes birtokain, illetve Kamakurában a kisebb jelentőségű polgári jogi jellegű ügyekben, azaz a *zatsumuzatákban* 雑務沙汰 ítélezhetett.²⁴

2.2.4. A *monchūjo*

A *monchūjo*, azaz a „Kivizsgáló Hivatal”²⁵ szintén 1184-ben jött létre. Hatásköre a különböző peres ügyekben történő vizsgálódásra terjedt ki. A perbeli feleket beidézhette, szembesíthette, feljegyzéseket készíthetett az előtte elhangzottakról, valamint okiratot állíthatott ki a per végkimeneteléről.²⁶ A *monchūjo* kezdetben ítélezési jogkörrel nem rendelkezett, csupán egyfajta bírósági eljárási segédszervnek tekinthetjük. A későbbiekben végül törvénykezési jogkört is kapott, és leginkább – a *mandokoró*hoz hasonlóan – a *zatsumuzatákban* ítélezett. Előljáróját *shitsujin*nak 執事 nevezzük.²⁷

2.2.5. A *shikken* 執權

A *shikken* („régens”) tisztség a *sógun* segítőjét, egyfajta helytartóját jelölte. E tisztséget a Hōjō család kizárólagosan birtokolta, és Minamoto no Sanetomo 源実朝 (1192–1219) halálát követően e tisztség segítségével gyakorolták a tényleges hatalmat (a *sóguni* cím névlegessé vált). E cím eredete is a *ritsuryō*-rendszerben gyökerezik: korábban a lemondott császárok

²¹ Saikawa 1998: 166.

²² Jamadzi 1989: 126.

²³ Asako 2010: 95, Steenstrup 1996: 80, Steenstrup 1980: 420.

²⁴ Frédéric 1974: 76, Kasumi 2011: 28. A *zatsumuzatáról* lásd a 3.4.1. pontot.

²⁵ Jamadzi 1989: 126.

²⁶ Asako 2010: 95, Kasumi 2011: 28, Mason és Caiger 2004: 88, Saikawa 1998: 166.

²⁷ Asako 2010: 95.

udvarának *bettō*-ját nevezték *shikken*-nek. A Kamakura-korszakban azonban a sōgun helyettesét értjük a hivatal alatt, mely a korábbi időszakok *sesshō* 摂政 (gyámkormányzó) és *kanpaku* 関白 (kormányzó) tisztségeihez volt hasonló. Az első *shikken* Hōjō Tokimasa 北条時政 (1138–1215), Minamoto no Yoritomo apósa lett 1203-ban, öt fia, Hōjō Yoshitoki 北条義時 (1163–1224) követte, majd Jositoki fia, Yasutoki 北条泰時 (1183–1242) következett a sorban. A *shikken* tisztség tehát a Hōjō család örökletes címévé vált.²⁸

2.2.6. A *rensho* 連署

A *rensho* a *shikken* helyettesét jelöli, a szó „együtt aláíró” jelent. 1224-ben, Hōjō Yasutoki *shikkeni* kinevezésekor jött létre a pozíció, az első *rensho* pedig Hōjō Tokimasa lett.²⁹ A *shikken* méltósághoz hasonlóan a *rensho* is kizárólagosan a Hōjōk által birtokolt hivatalnak számított. Feladata a különféle hivatalos dokumentumok ellenjegyzése volt (a *shikken* mellett ő is aláírta az iratokat).³⁰

2.2.7. A *hyōjōshū* 評定衆

A *hyōjōshū* nevű „tanácskozó testületet” 1225-ben hozta létre és rendelte a *shikken* és a *renso* tisztségek alá Hōjō Yasutoki.³¹ A szerv a *bakufu* egyik legfőbb döntéshozó szervének számított, és a *hikitsuke* létrehozásáig ez a tanács ítélkezett a legnagyobb horderejű perekben.³² Tagjainak száma nem volt kötött; kezdetben 11-en, később már 15-en alkották, többségük a Hōjō-klánból került ki.

²⁸ Kasumi 2011: 28, Mass 2006: 67, Steenstrup 1996: 80, Saikawa 1998: 167, Totman 2006: 142, Asako 2010: 96.

²⁹ Ishii 1973: 87, Mass 2006: 74, Steenstrup 1996: 80.

³⁰ Asako 2010: 96–97, Kasumi 2011: 28.

³¹ Mass 2006: 74, Steenstrup 1996: 80.

³² Asako 2010: 97, Ishii 1973: 87, Kasumi 2011: 30, Saikawa 1998: 168.

2.2.8. A *hikitsuke* 引付

A *hikitsukét* mint a *hyōjōshū* alá rendelt „segédnökök testületét” 1249-ben hozták létre a bírósági ügyek tárgyalásának gördülékenyebbé tételére, a késések felszámolására. A *hyōjōshū*hoz hasonlóan a *hikitsukének* is a peres ügyek tárgyalása, a jogvitákban való eljárás volt a feladata. A *hikitsuke* tagozatokra osztva tevékenykedett, elnöke a *hyōjōshū* egyik tagja volt.³³

2.2.9. A *bakufu* vidéki igazgatása

A *bakufu* nemcsak saját birtokain, Kantōban és Kamakurában hozott létre különböző közhivatalokat, hanem függetlenül attól, hogy az adott birtok mely réteghez tartozott (pl. nemesi birtok vagy *shōen*), az ország minden részére hivatalnokokat, intézőket küldött, így a katonai kormányzat az egész ország területére hatással bírt.³⁴ A *ritsuryō*-rendszer maradványaiként működő hivatalok és a *shōen*ek megmaradtak tehát, de párhuzamosan éltek mellettük a Kamakurából kirendelt új tisztségek is.³⁵ Ezen tisztségek közül a három legjelentősebb a *shugo* („védnök”), a *jitō* („intéző”), valamint a *tandai* 探題 („vizsgálótiszt”) cím volt.

A *shugo* és a *jitō* tisztséget 1185-ben alapította Minamoto no Yoritomo. A császártól a *bakufu* a törvényes rend fenntartásának feladatát kapta, így a *shugo* tisztség e célra irányult: egyfajta katonai-közigazgatási parancsnokok voltak, feladatuk a vidéki birtokokon a törvények betartatása, az adott tartományokban élő *gokeninek* irányítása volt.³⁶ Az 1232-ben megalkotott *Goseibai shikimoku* 御成敗式目 3. cikkelye már az ún. „három nagy bűncselekménnyel” (*daibon sankajō* 大犯三箇条) kapcsolatos jogkörökben határozza meg feladatukat. Ez alapján a *shugók* az alábbi tevékenységeket látták el: a kiotói császári palota őrségének megszervezése (az őrségben megjelenni köteles *bushik* egybehívása és Kiotóba vezetése); a lázadók, árulók feletti

³³ Mass 2006: 80, Steenstrup 1996: 80.

³⁴ Saikawa 1998: 170.

³⁵ Mason–Caiger 2004: 88.

³⁶ Ishii 1980: 45, Kasumi 2011: 30, Mass 2006: 80–82, Saikawa 1998: 170.

törvénykezés; továbbá a gyilkosok elfogása, a gyilkossági ügyekben való ítélezés (ez utóbbiba beleértették az éjszakai leszámolást, a rablást, a hegyi útonállást és a kalózkodást is). Jogkörükbe beletartozott az is, hogy a fenti esetekben a bűnelkövetőket akár a nemesi birtokokra vagy *shōen*ekre behatolva is üldözzék, elfogják.³⁷

A *jitō*k, a vidéki birtokokra kiküldött intézők feladata az adó beszédése, a földek felügyelete volt.³⁸ Emellett rendfelügyeleti és törvénykezési joggal is rendelkeztek, a „három nagy bűncselekmény” körén kívül eső további bűnügyekben ítélezhettek.³⁹ Két csoportra oszthatjuk az ezen tisztséget betöltőket: gyakran a *jitō* tisztség a *bakufutól* kapott birtok mellé járt, tehát tulajdonképpen a *jitō* tisztséggel való felruházás jogcímén szerezték a földbirtokot; a leggyakrabban viszont az udvari nemesek földjeire vagy *shōen*ekre helyezett ki *jitō*t a sógunátus, tehát olyan területekre, amelyek sem a *bakufu*é, sem a *jitō*é nem voltak.⁴⁰ A földjükre rendelt *jitō* felett sem a *ritsuryō*-rendszerből fennmaradt tartományi hivatalok, a *kokugák* 国衙, sem pedig a *shōen*-birtokosok nem rendelkezhettek, mivel a *jitō*k a *bakufu* alá rendelt tisztségviselők voltak, hatalmuk csakis Kamakurából származott. Ez persze számos vitát és csatározást eredményezett.⁴¹

A *tandai*ok a sógunátus központjától távol lévő területek szamurájainak bírósági, közigazgatási, katonai ügyeit intéző tisztségviselők voltak. A *rokuhara tandai* 六波羅探題 tisztség megalapítása az 1221-ben kitört *bakufu*-ellenes háborúhoz, a Jōkyū-háborúhoz 承久の乱 fűződik. A Hōjōkkal elégedetlen *jōkō* 上皇 (lemondott császár) hadat indított a *bakufu* ellen, abban bízva, hogy a Hōjō-ellenes szamurájok majd mellé állnak. Terve azonban nem sikerült, a *jōkō* seregét a sógunátus *gokenin*jei leverték.⁴² A felkelés tanulságait levonva a *bakufu* a kiotói Rokuharába két új tisztségviselőt nevezett ki, ők voltak a rokuharai vizsgálótisztek, azaz a *rokuhara tandai*-

³⁷ Asako 2010: 98–99, Hall 1979: 20, Ishii 1973: 90, Kasumi 2011: 30, Reischauer 1995: 49, Steenstrup 1996: 82, Saikawa 1998: 170.

³⁸ Jamadzsi 1989: 124.

³⁹ Kasumi 2011: 30, Saikawa 1998: 172, Totman 2006: 142.

⁴⁰ Mass 1974: 158, Saikawa 1998: 171.

⁴¹ Noda 1976: 28–29, Reischauer 1995: 49.

⁴² Jamadzsi 1989: 128–129, Mason–Caiger 2004: 90, Totman 2006: 142.

ok.⁴³ Feladatuk a császári udvar ellenőrzése, megfigyelése és a vele való kapcsolattartás, a rendfenntartás Kiotóban, valamint a Kiotó környéki *gokeninek* peres ügyeiben történő ítélkezés volt.⁴⁴ Mivel a *rokuhara tandai* a *shikkennel* és a *renshóval* volt egyenértékű hivatal, a hivatal mellé – a központi kormányzathoz hasonlóan – *hyōjōshūt* és *hikitsukét* is rendeltek.⁴⁵

A Kamakurától meglehetősen távol lévő, az ellenséges Tairákhoz számos szálon kötődő Kyūshū szigetére 1185-ben egy *chinzei bugyō* 鎮西奉行 elnevezésű hivatalnokot neveztek ki, mely tisztséget 1293-ban *chinzei tandai* 鎮西探題 („a nyugatot lecsendesítő vizsgálótiszt”) néven szerveztek újjá. A *chinzei tandai* feladata a Kyūshū szigetén élő *bushik*, *gokeninek* irányítása, illetve a helyi *gokeninek* földbirtokaival kapcsolatos perekben történő ítélkezés volt.⁴⁶ A *chinzei tandai* kezdetben Dazaifuban 大宰府 székel, majd a mongol fenyegetettség idejétől kezdve székhelye Hakatába 博多 került át.⁴⁷

2.3. A középkori japán jog jellegzetességei

A középkori Japán jogtörténetének vizsgálatánál a legszembetűnőbb, legalapvetőbb jellegzetesség, mellyel szembetaláljuk magunkat, a jog többfelé osztottsága.⁴⁸ A korban ugyanis nem léteztek egységes, az ország minden lakosára egyaránt, azonos módon alkalmazható jogszabályok.⁴⁹ A valóságban ugyan továbbra is hatályosnak számított – és az ország összes lakosára egyaránt vonatkozott – a 8. században megalkotott *ritsuryō* jogrendszer, a gyakorlatban azonban ezt már egyre ritkábban alkalmazták. A zűrzavaros időszakban a császári udvartól elkülönült hatalmi központok jöttek létre, mint például a *shōen*ek, majd pedig a *bakufu*. Az ország lakosságán belül is jelentős változások mentek végbe: kialakult a *bushik* rétege, átstrukturálódott a japán társadalom. E változások maguktól értetődően hatással voltak

⁴³ Mass 2006: 71, Steenstrup 1980: 417.

⁴⁴ Asako 2010: 100, Ishii 1980: 46, Kasumi 2011: 30, Saikawa 1998: 172.

⁴⁵ Kasumi 2011: 30.

⁴⁶ Asako 2010: 100–101, Ishii 1973: 89–90, Kasumi 2011: 30, Steenstrup 1980: 417.

⁴⁷ Saikawa 1998: 172.

⁴⁸ Ishii 1973: 72.

⁴⁹ Asako 2010: 107.

a jogrendszerre is. Három egymástól független, de egymásra bizonyos fokig mégis hatással lévő jogrendszer alakult ki és élt párhuzamosan ebben a korban. Ez a jellegzetesség kardinális Japán jogtörténetében: az ország történelme során az ókorban megalkotott *ritsuryō*t követően egészen a Meiji-kori modern jogrendszer létrehozásáig nem létezett egységes, az egész ország minden területén és minden lakosára alkalmazható törvénykönyv.⁵⁰

Az egyik jogrendszer a korban az udvari nemesség (*kuge* 公家) körében alkalmazott *kugehō* 公家法 volt.⁵¹ A *kugehō* közvetlenül az ókori *ritsuryō*ból származott: a kiotói császári udvar elméletileg továbbra is az egész ország ura volt, melyet továbbra is a *ritsuryō* alapján irányított. Ennek megfelelően az udvari nemesség is a *ritsuryō*t vette alapul saját birtokain, egymás közötti jogi ügyleteiben, de a *shōen*ek egymás közötti jogvitáiban is.⁵² Ezt az udvari nemesség által használt jogrendszert nevezzük *kugehō*-nak. A *kugehō* azonban nem azonos teljes mértékben a *ritsuryō*val. Az írásban rögzített *ritsuryō*t már az ókor folyamán hanyagolni kezdték, a középkorra pedig már jelentőssé vált a *ritsuryō* gyökerein, de a szokásjog és a precedensek alapján történő ítélezés.⁵³ A precedensek különösen fontosak voltak, hiszen az ókori *ritsuryō* szabályozásai és a középkori társadalmi, tulajdoni stb. viszonyok nagymértékben eltávolodtak egymástól. A középkor folyamán a *kugehō* folyamatosan létezett, de a *bushik* befolyási területének növekedésével és a *kuge* hatalmának hanyatlásával párhuzamosan e jogrendszer jelentősége is fokozatosan csökkent. A császári udvar ugyan továbbra is kiadott jogszabályokat, de ezek a gyakorlatban már csupán morális, erkölcsi tanácsnak, útmutatásnak voltak tekinthetőek.⁵⁴

A *ritsuryō* alapján tehát a császári udvar rendelkezett az egész ország felett az ítélezés jogával, a gyakorlatban azonban ez már korántsem volt már így. A földtulajdonlásban lezajlott átrendeződést, a *ritsuryō*-rendszer hanyatlását követően az állam hivatalosan is elismerte a *shōen*ek meglétét,

⁵⁰ Saikawa 1998: 174–175.

⁵¹ Saikawa 1998: 175.

⁵² Ishii 1980: 39.

⁵³ Noda 1976: 29, Steenstrup 1996: 80.

⁵⁴ Saikawa 1998: 176, Kasamatsu 1984: II/964, Noda 1976: 29.

ez pedig a nagybirtokosok befolyásának növekedését hozta magával. A nagybirtokosok saját birtokaikon fenntartották maguknak a földön élő nép fölötti ítélkezés jogát, döntéshozatalaiknál pedig már nem csupán a *ritsuryō*ra támaszkodtak, hanem az adott területen bevett jogszokásokra is. Így a nagybirtokosok jogalkalmazó tevékenysége mentén a *shōen*eken a *ritsuryō*ból származó jogi tudás és a jogszokások keveredéséből lassacskán kialakult egy új típusú szokásjog, melyet csak az adott *shōen*en alkalmaztak.⁵⁵ Ezt a *shōen*eken alkalmazott szokásjogot nevezzük *honjohō*nak 本所法.⁵⁶ A különböző *shōen*eken természetszerűleg más és más jogszokások éltek, így egymástól eltérő szabályok jöttek létre. Ebből kifolyólag a *honjohō* nem tekinthető egy egységes, homogén rendszernek, hiszen az egyes jogszabályok *shōen*enként különbözhetek. Ez azt jelentette, hogy ha egy nagybirtokos elszórtan rendelkezett *shōen*ekkel, nem alkalmazhatta ugyanazokat a szabályokat az összes birtokán; az alkalmazandó jogszabályokat mindig az határozta meg, hogy éppen mely *shōen* területén élőkre szeretne volna alkalmazni őket.⁵⁷

Jelen tanulmány fő témája a kort leginkább meghatározó, harmadik önálló jogrendszer, a *bukehō* („szamurájsaládok joga”). Míg a fentebb már említett módon, elméletben a *kugehō* hatásköre terjedt ki az egész országra, a *bushik* számának növekedésével a gyakorlatban az ítélkezés egyre inkább a *bukehō* alapján zajlott.⁵⁸ A *bukehō* a *bushi* réteg kialakulásával párhuzamosan létrejött, a *bushi* rétegen belül alkalmazott jogrendszert jelöli. Eredetét tekintve támaszkodik a *honjohō*ra (tulajdonképpen annak egyik ága), így közvetten a *ritsuryō*ra is, de komoly tényezőjének tekinthető a szamurájság morális, erkölcsi elveinek rendszere, a harcosok egymással való kapcsolataiban bevett szabályok sora, melyek jogtudatukat alapjainál fogva meghatározták. Ezt a morális elvrendszert *dōrin*ak 道理 nevezzük.⁵⁹ A *dōri* a *bushik* szerint a dolgok rendjének a helyes útját jelöli, azokat az erkölcsi alapelveket, amelyeket, úgy vélték, mindenkinek emberi mivoltából adódóan kötelessége

⁵⁵ Noda 1976: 29, Saikawa 1998: 178.

⁵⁶ Saikawa 1998: 175. *Honjō*nak 本所 nevezték a *shōen* fölötti tényleges hatalmat gyakorló nagybirtokost.

⁵⁷ Ishii 1973: 72, Noda 1976: 29, Saikawa 1998: 178.

⁵⁸ Saikawa 1998: 176.

⁵⁹ Ishii 1973: 72.

betartani.⁶⁰ Arról, hogy mennyire fontosnak tartották a *dōrit*, tanúskodik az is, ahogyan Hōjō Yasutoki nyilatkozott az első *bushi* törvénykönyv, a *Gose-ibai shikimoku* megalkotásakor: szerinte a törvénykönyv megírásának egyik fő célja a *dōri* szabályainak betartatása.⁶¹ A perekben is a *dōrinak* való megfelelés megállapítása jelentette a perbeli győzelmet; akinek a cselekedete ellentétes volt a *dōrival*, veszített. A *dōri* magában foglalta a kor harcos társadalmának meghatározó erőit, így többek között a felettes iránti lojalitás vagy pedig a családfő tiszteletének, akarata megmászhatatlanságának elvét is. Egy korabeli történet a következő történetet meséli el:

Egy *kyūshūi jītō* legidősebb fia, mikor apja nehéz helyzetbe került, a korábban ráruházott földbirtokot visszaadta apjának. Azonban az apa halála után a fiú azzal szembesült, hogy az elhunyt a földet nem neki, hanem a másodszülött fiúnak hagyta örökül. Az elsőszülött a *bakufu*hoz fordult, és perben követelte a részt, amely szerinte neki járt. A perben eljáró *shikken*, Hōjō Tokimasa ugyan együttérzését fejezte ki, mivel az elsőszülött fiú hűen szolgálta a *bakufut*, mégis a másodszülött fiút hirdette ki a per nyertesének. Az ok: bármennyire is érdemes az elsőszülött a birtokra, az édesapa akaratát megmászhatatlan. Ha megváltoztatnák a végakaratát, az ellentmondana a *dōri* elveinek.⁶²

A fentiekén kívül további jellemvonása a *bukehō*nak, hogy bár a korra jellemző módon a szokásjog és a precedensek (*senrei* 先例) alapján történő ítélezés az uralkodó benne,⁶³ a szokásjogot kiegészítő vagy azt írásba foglaló törvénygyűjtemények is születtek, melyeket a Kamakura-bakufu hozott létre. Ezeket a jogforrásokat írásom következő fejezetében mutatom be.

A középkorban tehát a fent említett három különböző jogrendszer élt egymás mellett. Mindhárom jogrendszerben kialakult a szervezetrendszer, a különböző tisztségek, melyek egymás dolgába egyáltalán nem avatkoztak bele. Így például a *bakufu* nem tárgyalta sem pl. a *kugehō* alapján működő helyi tartományi hivattal, a *kokugával*, sem pedig a *shōen*ekkel kapcsolatos

⁶⁰ Niizuma 1970: 39.

⁶¹ Kasamatsu 1984: V/124, Mass 2006: 78.

⁶² Asako 2010: 109.

⁶³ Mass 2006: 75.

ügyeket, hatáskörét kizárólag a *bushik* egymás közötti ügyeiben határozta meg. Később viszont, amennyiben a peres felek bármelyike a *bakufu* fennhatósága alá tartozott, tehát pl. egy *jitō* és egy *shōen*-birtokos jogvitája esetén, szintén lehetett a *bakufu*hoz fordulni a perrel.⁶⁴ Ez a fajta megosztottság, a különböző jogrendszerek egymás mellett élése tehát alapvetően meghatározta a korabeli eljárások, perek folyamatát.

3. A Kamakura-kori *bukehō*

3.1. A legfontosabb írásos emlékek

3.1.1. A *Goseibai shikimoku*

A Kamakura-kori *bukehō*t illetően a legfontosabb forrásunk az 1232-ben megalkotott törvénygyűjtemény, a *Goseibai shikimoku*, melyet az ebben az évben kezdődő új korszak (éra) nevéből (Jōei 貞永) eredően *Jōei shikimoku*-nak 貞永式目 is neveznek.⁶⁵

A *Goseibai shikimoku* történelmi jelentőségű a japán jogtörténetben, hiszen emellett, hogy ez volt az első *bukehō*-törvénykönyv, a *ritsuryō* után ez volt az első olyan jogszabálygyűjtemény, melyet írásba foglaltak.⁶⁶ A *Goseibai shikimoku* létrehozására a Jōkyū-háború után, az akkori *shikken*, Hōjō Yasutoki irányításával került sor.⁶⁷ Létrehozásának céljáról a Yasutoki által az öccsének, a *rokuhara tandai* tisztségét betöltő Hōjō Shigetokinak 北条重時 (1198–1261) küldött két levélből értesülhetünk. A levelek szerint a törvénygyűjtemény elkészítése egyfelől azt a célt szolgálja, hogy a *go-keninek* értesüljenek a *bakufu* jogszabályairól; másfelől igyekeztek igazságosabbá tenni a bíraskodást.⁶⁸ Emellett természetesen, ahogy már az előző fejezetben is láthattuk, a *dōri* törvénybe foglalása is alapvető cél volt.

⁶⁴ Toyama 1970: 32, Asako 2010: 107, Ishii 1980: 39.

⁶⁵ Ishii 1980: 46, Steenstrup 1996: 84, Yanaga 1939: 46.

⁶⁶ Mass 2006: 78, Saikawa 1998: 179.

⁶⁷ Ishii 1980: 46, Steenstrup 1996: 84.

⁶⁸ Ishii 1980: 46, Ishii 1969: 62, Saikawa 1998: 179–180.

A levelekből is kiderül: a *bakufu* nem akarta ezzel lerombolni a *ritsuryō*t, csupán a *bushikat* érintő precedenseket igyekeztek összegyűjteni.⁶⁹

Nem feledkezhetünk meg a Jōkyū-háború utáni körülményekről sem. A zavargást a *bakufu* leverte, a lázadásban résztvevőket keményen megbüntette, az árulók birtokait elkobozta. Így hatalmas mennyiségű új földbirtok került a *bakufu* fennhatósága alá, melyeket igyekeztek szolgálatukért cserébe a *gokeninek*nek kiosztani. A földbirtokok ügyében azonban egyre több vita alakult ki a *shōen*-birtokosok és a *gokeninek* között, de a *gokenin*-családon belül is harcok indultak meg a földekért.⁷⁰ Ilyen körülmények között a bíróságok túlterheltté váltak, egyre több feladat hárult rájuk, miközben nem volt egy konkrét mérték, jogszabály, melyhez igazodhattak volna. Így tehát a perek megkönnyítését is szolgálta az új törvénygyűjtemény. Ezt mutatja az is, hogy több olyan törvénycikkkel is találkozhatunk a törvényben, amely konkrétan a Jōkyū-háború utáni rendezésről szól.⁷¹

Egy közönségesebb oka is volt a *bakufu* törvényhozásának. 1208-ban ugyanis leégett a *monchūjo* irattára, ahol a korábbi perekkel kapcsolatos feljegyzéseket és iratokat tartották. Mivel a bíróságok a szokásjog és precedensek alapján ítéleztek, a tűzvész nagy érvágást jelentett számukra. Szükséggé vált egy olyan törvény, amelyre minden ügyben hivatkozni lehetett.⁷² Végezetül pedig a háború leverését követően ahhoz is hasznos volt az új törvény, hogy a *bakufu* megerősítse az immár egész országra kiterjedő hatalmát.

Az új törvénykönyv megszületésének körülményeiről a Kamakura-bakufu történetét kronologikus rendben leíró *Azuma kagami* 吾妻鏡 (*Kelet-Japán tükre*) című írásos emlékből értesülhetünk.⁷³ Az *Azuma kagami* szerint a törvényalkotás Jōei első éve (1232) ötödik havában kezdődött. Yasutoki *shikken* kikérte a *hyōjōshū* egyik tagjának, Miyoshi no Yasutsuranak 三善康連 (1193–1256) a véleményét, és parancsot adott a törvénykönyv

⁶⁹ Kasumi 2011: 32, Steenstrup 1996: 84.

⁷⁰ Jamadzsi 1989: 130, Kasumi 2011: 32, Saikawa 1998: 180.

⁷¹ Lásd a *Goseibai shikimoku* 16–17. cikkelyét (Hall 1979: 28–29).

⁷² Saikawa 1998: 180.

⁷³ Yanaga 1939: 38–39.

megszövegezésére. Miyoshin kívül további *hyōjōshū*-tagok is segítették a törvényalkotást. A létrehozott szöveget Miyoshi szerkesztette össze, a hetedik hónap tizedik napján pedig hozzáfűzték a *shikken* és a *hyōjōshū* tagjai által aláírt esküt, így a törvénykönyv elnyerte végleges formáját. Ki-hirdetésére Jōei első évének nyolcadik havában, a 10. napon került sor.⁷⁴

A *Goseibai shikimoku* eredetileg *kanbun*ban (kínai írásjegyekkel) íródott, de az *Azuma kagami* szerint – hogy a bonyolult írásjegyeket olvasni nem tudók is megérthessék a törvényeket – készült belőle *kanai*írasos változat is. A krónika szerint ugyanis a megalkotás évének kilencedik havában Yasutoki egy *kandzsi*- és egy *kanai*írasos törvénykönyvet küldött a *rokuhara tandainak* Kiotóba.⁷⁵

A kódex viszonylag rövid terjedelmű, mindössze 51 cikkelyből áll. Tartalmát tekintve igen változatos: megtalálhatóak benne pl. a sintó szentélyek és buddhista templomok igazgatásával, a *shugō*kkal és *jitō*kkal, valamint a *bakufu*, a császári udvar és a *shōen*ek viszonyával kapcsolatos szabályok; büntetőjogi, családi jogi, perjogi rendelkezések; illetve általános érvényű megállapítások a bíraskodással kapcsolatban. Az egy adott témához tartozó cikkelyek nem feltétlenül egymás után következnek, a törvénykönyv e tekintetben nem következetes.⁷⁶

Az új törvények jellemzőit tekintve meg kell említenünk, hogy a *Goseibai shikimoku* rendelkezései, hasonlóképpen a *bushik* szokásjogához, gyakran támaszkodnak a precedensekre, illetve – bár a *ritsuryō*tól épp a szabályok konkrétsága különbözteti meg⁷⁷ – gyakran teljesen nyitva hagyják egy adott ügy megítélésének lehetőségét.⁷⁸ A 9. cikk a lázadókról például így szól: „Ilyen ügyekben bonyolult lenne előzetesen szabályt alkotni. Bizonyos ügyekben a precedensek alapján kell ítélni, máskor pedig a körülményeknek megfelelően kell eljárni.”⁷⁹

⁷⁴ Ishii 1969: 62, Kasumi 2011: 32, Saikawa 1998: 181–182.

⁷⁵ Hall 1979: 16, Saikawa 1998: 182.

⁷⁶ Ishii 1969: 65, Jamadzi 1989: 130, Kasumi 2011: 32.

⁷⁷ Jamadzi 1989: 130.

⁷⁸ Saikawa 1998: 183.

⁷⁹ Hall 1979: 25, Saikawa 1998: 183.

A *Goseibai shikimoku* fekteti le a *fuekihō* 不易法 és a *nenkihō* 年紀 intézményét is. Mindkét intézkedés a *gokeninek* fennálló tulajdonviszonyainak rögzítését szolgálta.⁸⁰ A *fuekihō* kimondta, hogy a korai *sógunok* (Yoritomo, Yoriie 源頼家, Sanetomo) és a Yoritomo felesége, Masako által meghozott döntéseket, ítéleteket nem lehet megváltoztatni (*shikimoku* 7. cikkely).⁸¹ A *nenkihō* pedig tulajdonképpen egyfajta elbirtoklást vezetett be a *bushi* jogrendbe: egy földbirtokkal kapcsolatos perben, ha az egyik fél húsz éven át birtokolta az adott földet, nem volt attól megfosztható, vagyis egy bizonyos ideig tartó folyamatos birtoklás tulajdoni jogosultságot teremtett (*shikimoku* 8. cikkely).⁸² Szintén a *shikimoku* foglalta először írásba a *kuikaeshi* 悔返 intézményét is. Ez alapján, ha a szülő gyermekének adományozta földbirtokát, a későbbiekben akkor is meggondolhatta tettét, ha a *bakufu* már hivatalos igazolást adott ki a gyermek földtulajdonáról (*shikimoku* 20. cikkely).⁸³ Ez esetben a szülő szava erősebb volt az okiratnál is. A kor szavaival élve: „a szülői megfontolás legyűri a hivatalos elismerést” (*Kuikaeshi ga ando wo yaburu* 悔返 が安堵を破る).⁸⁴

A *Goseibai shikimoku* tehát számos fontos rendelkezést hozott, meghatározva ezzel a további fejlődés irányát. Maradandó hatással volt a későbbi idők jogrendszerére: a Muromachi-bakufu 室町幕府 által kiadott *Kenmu shikimoku* 建武式目 és a Szengoku-kori 戦国時代 hadakozó nagyurak saját jogszabályainak (*bunkokuhō* 分国法) eredete is a *Goseibai shikimokura* vezethető vissza.⁸⁵

3.1.2. A *tsuikahō* 追加法

A *Goseibai shikimoku* megalkotását követően a sógunátus nem adott ki újabb hasonló részletességű jogszabálygyűjteményt. Azonban a bírósági gyakorlat során különböző ügyekben igény mutatkozott arra, hogy a már meglévő

⁸⁰ Kasumi 2011: 34.

⁸¹ Kasumi 2011: 34, Hall 1979: 23–24, Saikawa 1998: 185.

⁸² Hall 1979: 25, Kasumi 2011: 34, Saikawa 1998: 184.

⁸³ Hall 1979: 32, Toyama 1970: 33.

⁸⁴ Kasumi 2011: 34, Saikawa 1998: 183.

⁸⁵ Toyama 1970: 32.

jogszabályokon felül új rendelkezésekkel bővítsék, vagy néhány ponton kiegészítsék, módosítsák a *bushi* réteg köreiből alkalmazott szabályokat.⁸⁶ Erre a célra ún. „kiegészítő jogszabályokat”, *tsuikahō*-kat készítettek.⁸⁷ A *tsuikahō*-t mindig egy konkrét ügy kapcsán adták ki, majd időnként *tsuikahō*-gyűjteményekben összegezték ezeket. Ilyen *tsuikahō*-gyűjtemény pl. a *Shinpen tsuika* 新編追加, a *Shikimoku shinpen tsuika* 式目新編追加, a *Shin shikimoku* 新式目 stb. Az egyik legjelentősebb *tsuika*-nak az 1297-es *tokuseihō* 徳政法 tekinthetjük. Ezzel a jogszabállyal a *bakufu* a *bushi* birtokok elaprózódását, felosztását próbálta megakadályozni. Kimondták, hogy a *gokenin*-birtokok adásvétele, zálogba adása jogellenes, és köteleztek minden vazallust arra, hogy a megvásárolt vagy zálogba vett birtokokat kártérítés követelése nélkül juttassák vissza az eredeti tulajdonosukhoz.⁸⁸ Emellett betiltották a fellebbezések (*osso* 越訴) rendszerét, és határoztak arról, hogy nem ítéleznek kölcsönszerződésekkel kapcsolatos ügyekben.⁸⁹

3.1.3. A *Sata mirensō* 沙汰未練書

A jelen tanulmányhoz felhasznált harmadik írásos forrás az 1319 és 1322 tájékán íródott *Sata mirensō*. Ugyan a mű utóiratában az szerepel, hogy 1278-ban Hōjō Tokimune 北条時宗 (1251–1284) készítette, ennél jóval valószínűbb, hogy a *bakufu* egy ismeretlen jogtudósa alkotta meg a fenti időszakban.⁹⁰ A forrás címét a következőképpen fordíthatjuk: „Útmutató a jogban kevésbé jártasak számára”. Az útmutatóban helyet kaptak a korabeli jogi kifejezések magyarázatai, a peres eljárás szisztematikus leírása, a császári udvar jogával és eljárásrendjével kapcsolatos információk, a *sōgunok* és *shikkenek* listája, a mű végén pedig az eljárások során használható mintadokumentumok is. A *Sata mirensō* részletesen leírja, milyen pertípusok léteztek a korban, és mely pertípus milyen jogvitákat rendezett. Pontos

⁸⁶ Kasumi 2011: 34.

⁸⁷ Ishii 1980: 46.

⁸⁸ Ishii 1969: 64, Steenstrup 1996: 87, Yanaga 1939: 46.

⁸⁹ Brown 1949: 193, Kasumi 2011: 34.

⁹⁰ Más elméletek szerint a *mandokoro shitsujije*, egy Nikaidō-családból származó jogtudós írhatta (Kasumi 2011: 31).

definícióival, következetes magyarázataival hasznos forrás a Kamakura-kori *bukehō*t kutatók számára. Emellett jelentős a tekintetben is, hogy a középkor hasonló jogtudományi útmutatói között a *Sata mirenscho* az első a sorban. Végezetül azt a tényt is érdemes megemlítenünk, hogy a *Sata mirenscho* a Kamakura-sógunátus végnapjaiban készült, így ez az egyik utolsó dokumentum, amelyben a korszak jogi tudása megjelenik.⁹¹

3.2. Polgári jogi jellegű jogterületek

A középkori Japánban nem vált el élesen egymástól magán- és közjog, polgári és büntetőjog, illetve ezek különböző részterületei, így a jogágak napjainkban szokásos felosztása a Kamakura-kori *bukehō* esetében nem lehetséges. Ám hogy könnyebben megérthessük és átláthassuk a középkori viszonyokat, mégis szükséges valamilyen felosztást alkalmaznunk. Jelen írásomban a polgári jogi jellegű jogterületek és a büntetőjog kettéválasztása mellett döntöttem. A polgári jogi jellegű részterületeken belül is – mai terminológiával élve – a személyi, család- és öröklési jogot fejttem ki részletesen. A kötelmi jog, mivel a *bukehō*ban nem volt hangsúlyos, illetve a dologi jog abból az okból kifolyólag, hogy a korban a legjelentősebb tulajdon a földbirtok volt, melyről tanulmányom egyéb helyein esik szó hangsúlyosan, a többi jogterületől elválasztva nem jelenik itt meg.

3.2.1. Az *ie*-rendszer kialakulása

A japán családszerkezet terén a Heian-kor végén és a Kamakura-kor elején fokozatosan végbement az ókori *uji*-rendszer 氏 hanyatlása és a *bushi* rétegre jellemző *ie*-rendszer 家 kialakulása. Az ókori *ujik* közül egyesek kiemelkedtek, ezekből pedig új családok (*iék*) váltak ki. Az újonnan megszülető *iék* már saját, egyéni családnévvel rendelkeztek, mely általában a származási helyükből volt eredeztethető. Az *iék* aztán tovább bomlottak főcsaládra (*honke* 本家) és alcsaládokra (*bunke* 分家), melyeken belül megvoltak az egyes családfők. Ám ezek a családok nem minden tekintetben váltak külön.

⁹¹ Kasumi 2011: 37, Steenstrup 1980: 405.

A *honké*ből és *bunké*ből álló, vérségi köteléken alapuló társadalmi csoportot klánnak, *kamonnak* 家門 nevezték, a klán fejét pedig *katokunak* 家督 vagy *tōryōnak* 棟梁 hívták, aki általában a *honke* házfője volt. Ő képviselte a klán egységét a társadalom felé, szükség esetén ő vezette a klánt a csatába.⁹²

3.2.2. Házasság, válás és a nők helyzete a Kamakura-korban

A Kamakura-kor a házasság intézményét tekintve is változást hozott a japán társadalomba. Az ókorban, főleg az udvari nemesség körében még a poligámia volt az általános, ehhez képest a Kamakura-kori *bushi* társadalomban megjelent a monogámia. A monogámia azonban nem teljes mértékben azonos azzal, amit napjainkban értünk alatta. Mivel a korszakban a törvények nem szabályozták konkrét módon a házasságot, rokonságot, nem volt a mai anyakönyvekhez hasonló állami nyilvántartás és bejelentési köteleesség az állam felé, ezért csak a korabeli írásos emlékekből tájékozódhatunk e témával kapcsolatban. Ezekből viszont kiderül, hogy a nemesség körében a Kamakura-kor elején is tovább élt a poligámia hagyománya, azaz egy nemes úrnak több felesége is volt; a szamurájság körében pedig a monogámia, azaz az egynejlőség nem feltétlenül zárta ki az ágyasok tartását. A feleséget *tsumának* 妻, az ágyasokat pedig *mekakénak* 妾 nevezték. A jelentős különbség köztük abban állt, hogy a *mekake* nem örökölhette földbirtokot a férfitől.⁹³

A házasságkötés módjában is változások történtek. Az ókori módszert, amikor is a nő családja választott férjet, felváltotta a férfi menyasszonyszerzése. A házassággal a menyasszony a férje kizárólagos hatalma alá került, mindenben engedelmisséggel tartozott neki, ezen felül kollektív felelőssége is keletkezett a férj által elkövetett bűncselekményeket illetően. Az engedelmisség a férj halála után is kötötte a feleséget: a törvény ugyan nem tiltotta az újraházasodást, de a *Goseibai shikimoku* 24. cikkelye alapján az újraházasodni szándékozó özvegy át kellett adja a férjétől öröklött földbirtokot a férj törvényes gyermekei részére, vagy amennyiben nem voltak gyermekeik, a *bakufu* eseti döntésére kellett hagyatkoznia.⁹⁴

⁹² Asako 2010: 118, Ishii 1973: 112–113, Ishii 1980: 43.

⁹³ Tonomura 1990: 600–603.

⁹⁴ Asako 2010: 121, Hall 1979: 33, Ishii 1977: 35, Steenstrup 1996: 89.

A válás a Kamakura-korban a férj kiváltsága volt, aki a feleség vétlensége ellenére is elválhatott. Ha azonban így tett, a vétlen feleségtől nem követelhette vissza a házasság alatt ráruházott földbirtokot, a feleség pedig a közös házból bármilyen ingóságot magával vihetett. A feleség csak abban az esetben válhatott el férjétől, ha a feleség kérelmére a bíróság elismerte a férj vétségét, és kitiltotta a földbirtokról.⁹⁵ Mivel nem volt hivatalos házassági regisztráció, a válás lényegében mindenféle formalitásoktól mentes különélést jelentett.

Mindazonáltal a nők társadalmi helyzete a Kamakura-kor elején a későbbi korokhoz képest meglehetősen kedvező volt. A házasságban magánvagyonnal rendelkezettek, mely kiterjedt a házasság előtt a szülőtől „szépítkezési, mosási költség” címén kapott ingóságokra, ingatlanra (földbirtokrészre), valamint a házasság során a férj által a feleségre ruházott földbirtokra is.⁹⁶ Emellett férjük halála után ők irányíthatták a család életét: az özvegyek (*goke* 後家) rendelkezettek az örökös személyéről, felelhetek a család fegyverkezéséért, sőt ki is tagadhattak gyermekeket a férj hagyatékából.⁹⁷ Mindezek a jogok a Kamakura-kor végén kevésbé voltak már jellemzőek, a későbbi korokra pedig teljesen eltűntek, így a nők jóval alárendeltebb helyzetbe kerültek.

3.2.3. Szülő-gyermek viszony és az öröklési jog jellegzetességei

A Kamakura-kor *bushi*-családjainak gyermekei között megkülönböztethetünk *chakushit* 嫡子 és *shoshikat* 庶子. A *chakushi* jelölte azt a gyermeket – általában a törvényes elsőszülött fiút –, aki továbbvitte a családi nevet és a családfő pozícióját.⁹⁸ Ezzel szemben minden más vér szerinti, törvényes gyermeket *shoshin*ak neveztek. Rajtuk kívül a család része lehetett a *yōshi* 養子, azaz az örökbefogadott gyermek. Kezdetben általában fiúörökös híján az öröklés biztosítása érdekében vagy pedig a család erejének növelése céljából fogadtak

⁹⁵ Asako 2010: 121, Ishii 1977: 27–32.

⁹⁶ Ishii 1973: 114.

⁹⁷ Tonomura 1990: 606.

⁹⁸ Ishii 1980: 50.

fiúgyermeket örökbe (nem volt ritka a család mellékágáról való örökbefogadás vagy a lánygyermek férjének örökbefogadása sem), de a lányok örökbefogadása sem volt tiltott. Később korlátozták az örökbefogadást: az örökbefogadónak be kellett töltenie a harmincadik életévét, és nem lehetett törvényes örököse; az örökbefogadott pedig a családhoz kellett tartozzék.⁹⁹ A vér szerinti és az örökbefogadott gyermekek is engedelmisséggel tartoztak a szülőknek, a szülők pedig szinte korlátlan hatalommal bírtak felettük. Ez a hatalom a 3.1.1. pontban már említett *kuikaeshin* túl abban is megnyilvánult, hogy a gyermekek a szülőnek való ellenszegülés esetén felelősségre vonhatók és büntethetők voltak. Az engedelmisség a szülő halála után is kötötte a gyermekeket, hisz a szülő végakarátának nem teljesítése vagy megszegése miatt szintén felelősségre vonhatták őket.¹⁰⁰ Az ilyesfajta ellenszegülést „a szülő holtteste elleni bűntettnek” (*shigaitekитай 死骸敵対*) nevezték, és súlyosan büntették. A szülők közül is különösen az apa gyermek feletti hatalma volt erős, ez látszik például abból, hogy a korban nem találunk olyan pereket, melyekben a gyermek az apát perelte volna, ellentétben az anya (általában özvegy) elleni perekkel.¹⁰¹

A szülői akaratnak ellenszegülő gyermekeket kitagadással is büntethette a családfő. Így a gyermeknek elveszett az örökléshez való joga, de egyúttal megszűnt az apa által elkövetett bűncselekmények esetében meglévő kollektív felelőssége is.¹⁰²

A Kamakura-kori öröklési jogban megkülönböztethetjük a *katoku* tisztiségének öröklését, a családfői cím öröklését és a vagyoni öröklést. Mivel a *katoku* tisztiségét a *honke* legidősebb fiúgyermek örökölte, ez tulajdonképpen a családfői cím öröklése egy típusának tekinthető. A családfői cím öröklése és a vagyoni öröklés között azonban nagyobb különbség állt fenn. A korszak kezdetén a megosztott öröklés volt általános, így tehát az *ie* bármely gyermeke örökölhette földbirtokot, ingóságokat, a családfői tiszttség viszont csak egy valakire szállhatott át, a *chakushira*. Azt, hogy melyik gyermeknek mit, mekkora részt juttat a hagyatékból, illetve melyik gyermeket nevezi

⁹⁹ Asako 2010: 120, Frédéric 1974: 72–73.

¹⁰⁰ Asako 2010: 120, Frédéric 1974: 72.

¹⁰¹ Asako 2010: 120.

¹⁰² Asako 2010: 120.

meg *chakushin*ak, kizárólag a családfő határozhatta meg. Ehhez a családfő még életében kiállított egyfajta tulajdonátruházási iratot (*yuzurijō* 譲状), melyben meghatározta, mely leszármazottjának mit hagy örökül, ám ez a végakarat akárhányszor megváltoztatható, visszavonható volt. Az örökhagyás tekintetében az örökhagyót semmi sem kötötte, kivéve a *Goseibai shikimoku* 22-es cikkelyét, mely úgy rendelkezett: a családfő az elsőszülött fiát, hacsak ki nem tagadja, nem zárhatja ki teljesen az öröklésből, legalább az újonnan kinevezett *chakushi* örökrésze ötödének megfelelő értékű részt neki kell juttatnia.¹⁰³ Ha a családfő anélkül hunyt el, hogy végakaratot hagyott volna hátra – ezt a korban szörnyű felelőtlenségnek, bolondságnak tartották –, az özvegye, vagy ha az özvegy sem élt már, a gyermekek közösen egyezkedve döntöttek a vagyon sorsáról.¹⁰⁴

A megosztott öröklés az idő előrehaladtával a földek szétaprózódásának veszélye miatt egyre kevésbé bizonyult megfelelőnek, ezért e rendszer helyébe az ún. *sōryōsei* 惣領制 lépett.¹⁰⁵ Az új rendszerben a családon belüli megosztott öröklés részben fennmaradt ugyan, de a *bakufu* felé a *chakushi* képviselte a családot, tehát a családon kívüli jogviszonyokban neki volt fennhatósága a földbirtok egésze felett. Ebben a rendszerben a *chakushit sōryō*nak nevezték.¹⁰⁶ Ez azonban nem jelentett megoldást a szétaprózódás ellen. A Kamakura-kor közepétől kezdve fokozatosan, a korszak végére pedig kizárólagosan az önálló öröklés vált uralkodóvá, melynek alapján mindent kizárólag a *chakushi* örökölhette.¹⁰⁷

A nők helyzete a gyermekek és az öröklési viszonyok esetében is kedvező volt a Kamakura-kor elején. A lánygyermekek kinevezhetőek voltak *chakujō*nak 嫡女, azaz „elsődleges lánygyermeknek”, így az öröklés során a *chakushi* után ők kaphatták a második legnagyobb részt a hagyatékból.¹⁰⁸

¹⁰³ Asako 2010: 122–123, Frédéric 1974: 71, Hall 1979: 32–33, Ishii 1973: 116–118, Ishii 1980: 55, Steenstrup 1996: 89.

¹⁰⁴ A végrendelet nélküli elhalálozást *mishobumak* 未処分 nevezték (Ishii 1973: 118).

¹⁰⁵ Ishii 1973: 118.

¹⁰⁶ Asako 2010: 123, Ishii 1980: 58, Steenstrup 1996: 90.

¹⁰⁷ Steenstrup 1996: 90, Ishii 1973: 119.

¹⁰⁸ *Chakujō*k nem feltétlenül csak az egyke vagy elsőszülött leányok voltak, a család kivételezett lánya is kinevezhető volt *chakujō*nak (Tonomura 1990: 597).

De a *chakujón* kívüli többi lánygyermek is szabadon örökölhett kisebb hányadokat, akár földbirtokot is. A Kamakura-kor közepétől kezdve azonban a nők már csak életükben használhatták a rájuk hagyott földet, haláluk után az átszállt egy meghatározott idősebb fiútestvérükre.¹⁰⁹ A Kamakura-kor végétől és az azt követő koroktól kezdve pedig tiltották a földbirtokok nőkre való átruházását, nők általi öröklését.¹¹⁰

3.3. Büntetőjog

3.3.1. Alapvető sajátosságok és bűncselekménytípusok

A Kamakura-korban a büntetőbíráskodás is megosztott volt a különböző hatalmi központok és jogrendszerek mentén. A 2.2.9. fejezetben már említett „három nagy bűncselekmény” esetében a *bakufu* az ítélkezés jogát az elkövetés helyétől függetlenül az egész országra kiterjedően magának vindikálta, de más bűncselekményeknél ez nem volt jellemző. A *bakufu* csak a *bushik* földbirtokain rendelkezett igazságszolgáltatási hatalommal, a nemesi birtokokon az udvari nemesség (*kuge*), a *shōen*eken pedig az adott *shōen* ura bírta ezt a jogkört.¹¹¹ De a *bushi* birtokokon belül sem volt egységes a joggyakorlat: lehetséges volt, hogy egy adott bűncselekményt a *bakufu* joga enyhébbnek ítélte meg, a helyi szokásjog alapján viszont súlyosabb bűncselekménynek számított, így másféle elbírálás alá esett. Hasonlóképp más és más elbírálás alá estek a különböző társadalmi rétegek: egy közrendű nem ugyanazt a büntetést kapta vétségéért, mint például egy *gokenin*.

Emellett a kor további jellegzetességei megmutatkoztak a *bukehō* alapján történő büntetőbíráskodásban is. A büntetőperek jellemzője a *tōjishashugi* 当事者主義, vagyis az akkuzatórius eljárás uralkodó szerepe. A korabeli bíróságok hivatalból nem indítottak eljárást, nem nyomoztak semmiféle ügyben mindaddig, amíg valaki pert nem indított. Ezt támasztja alá egy középkori feljegyzés: „Ha a börtön előtt egy holttest fekszik is, amíg nem perelnek,

¹⁰⁹ Az ilyen földbirtokot *ichigobunnak* 一期分 nevezték (Steenstrup 1996: 90).

¹¹⁰ Asako 2010: 123.

¹¹¹ Ishii 1973: 96.

nincs ítélet.”¹¹² Ez alól az árulás, lázadás jelentett csak kivételt. Az ilyen nagy jelentőségű ügyeknél, amikor is maga az államhatalom vált a bűncselekmény sértettjévé, a *bakufu* hivatalból is megindította az eljárást.¹¹³

A *tōjishashugi* mellett a büntetések céljában is megmutatkozik a középkori mentalitás. A büntetés kiszabásának célját tekintve két elvet különböztethetünk meg. A generális prevenció elve szerint a büntetéssel a későbbiekben potenciális bűnelkövetőket igyekszünk megakadályozni tettük elkövetésében. Ezzel szemben a speciális prevenció elve azt vallja, hogy a büntetéssel az adott bűnelkövető bűnisméltése akadályozható meg.¹¹⁴ A Kamakura-korban a fő cél a generális prevenció, azaz a társadalom bűnelkövetéstől való elrettentése volt.¹¹⁵ Ennek érdekében a kor döntéshozói nem riadtak vissza különféle kegyetlen, erőszakos büntetések végrehajtásától sem.¹¹⁶ Szintén ugyanezen célt szolgálta az *enza* 縁坐 és a *renza* 連坐 alkalmazása is.¹¹⁷ Mindkét jogintézmény a kollektív felelősség elvét valósította meg.¹¹⁸ Az *enza* alapján a családtagok válhattak kollektíven büntethetővé, például a fiú által elkövetett bosszúállás esetén az apa is; súlyosabb bűncselekmények elkövetésekor a férfin kívül a feleségét is, az apán kívül a gyermekét is büntették.¹¹⁹ A *renza* alapján pedig bizonyos esetekben (például bűncselekmény eltitkolása, adószedés elmulasztása) a hivatalnok bűnéért felettese is kollektíven büntethető volt.¹²⁰

A korszak bűncselekménytípusait két csoportra oszthatjuk. Az egyik azoknak a bűncselekményeknek a köre, melyeket a társadalom és a *bakufu* egyaránt elítélt, és így büntetendőnek talált. Ezzel szemben a másik csoportba azok a cselekmények sorolhatóak, melyeket a társadalom nagy része nem tekintett bűncselekménynek, a *bakufu* azonban, a társadalmi rend és saját hatalma fenntartása érdekében, büntetni rendelt.¹²¹

¹¹² Japánul: 「獄前の死人、訴えなくんば、検断なし。」 *Gokumae no shinin, uttae nakunba, kendan nashi*. Lásd Asako 2010: 128, Saikawa 1998: 193.

¹¹³ Saikawa 1998: 193.

¹¹⁴ Belovics–Nagy–Tóth 2014: 363–365, Saikawa 1998: 196–197.

¹¹⁵ Ishii 1986: 52.

¹¹⁶ Asako 2010: 133, Saikawa 1998: 196.

¹¹⁷ Ishii 1986: 52.

¹¹⁸ Asako 2010: 133.

¹¹⁹ Lásd a *Goseibai shikimoku* 10–11. cikkelyét (Hall 1979: 25–26).

¹²⁰ Lásd a *Goseibai shikimoku* 14. cikkelyét (Hall 1979: 26–27).

¹²¹ Saikawa 1998: 197.

Az előbbi csoportba tartoznak azok a bűncselekmények, amelyeket a *Sata mirenscho* a *kendanzata* pertípusához sorolt. A *kendanzata* a Kamakura-kori *bukehō* három pertípusának egyike volt, napjaink büntetőpereinek feleltethető meg. A *Sata mirenscho* az alábbi bűncselekményeket tünteti fel a *kendanzatánál*: lázadás, éjszakai leszámolás, erőszakos rablás, lopás, hegyi útonállás (banditák), kalózkodás, emberölés, éles fegyverrel történő testi sértés, gyűjtogatás, tettegesség (verés, rúgás), rablás erőszakkal való fenyegetéssel, napközben elkövetett rablás, útonállás, pánikkeltéssel végrehajtott lopás, más gabonájának betakarítása, nemi erőszak.¹²²

Az utóbbi csoportba sorolható többek között a *Goseibai shikimoku* 12. cikkelyében olvasható *akkō no toga* 悪口の咎. E törvénycikkben a *bakufu* a másik féllel szembeni becsmérő, gyalázkodó megnyilvánulásokat rendeli büntetni. Ezt a társadalom nem feltétlenül tartotta büntetendő cselekedetnek, azonban a *bakufu* számára fontos volt a rend és fegyelem fenntartása érdekében. A *bushik* ugyanis felfegyverzett harcosok voltak, akik ráadásul különösen fontosnak tartották saját méltóságukat, becsületüket. Ha egy másik *bushi* csorbát ejtett ezen, a veszekedés hamar fegyveres konfliktussá válhatott. A konfliktus pedig továbbterjedhetett a harcosok egész családjára és klánjára, így egy egész térségre vagy akár országos szintre kiterjedő csatározás alakulhatott ki. Ez aláasta volna a *bakufu* uralmát, így érthető, hogy ennek igyekeztek gátat vetni a *Goseibai shikimokuban* történő szabályozással.¹²³

A fent felsoroltakon kívül a különböző *tsuikákban* további büntetendő cselekedeteket is találunk, mint például emberkereskedelem, bűnöző bűjtatása, alaptalan vádaskodás, rágalmozás, okirat-hamisítás, nőrablás, szerencsejáték. Ezeknek és a fent említett bűncselekményeknek is gyakran változott a büntetési tételük a kor folyamán.

¹²² Asako 2010: 126, Kasumi 2011: 36, Steenstrup 1980: 411, Saikawa 1998: 192.

¹²³ Hall 1979: 26.

3.3.2. A büntetések fajtái

Az ókori *ritsuryō* a büntetésekkel kapcsolatban a *nulla poena sine lege*, azaz a „nincs büntetés törvény nélkül” elvén állt, vagyis csak a törvényben meghatározott esetekben rótták ki a törvényben meghatározott büntetéseket (*za-ikeihōteishugi* 罪刑法定主義). A *bukehō* azonban, a *ritsuryō*val szemben, nem állított fel egy szisztematikus rendszert a bűncselekményekkel és az azokért kirovandó büntetésekkel kapcsolatban.¹²⁴ Ehelyett konkrét példákra, precedensekre hagyatkoztak az ítélkezés során. A *Goseibai shikimokuban* is megfigyelhető, hogy a *bakufu* sokszor csak kimondja egy bizonyos cselekedetről, hogy az büntetendő, de azt az adott bíróság megítélése szerint, az adott eset körülményeinek megfelelően rendeli büntetni.¹²⁵

A *bukehō* a büntetések fajtáit tekintve is a *ritsuryō*tól eltérő utakon járt. A *ritsuryō* hagyományos öt büntetési tételéből¹²⁶ csak a száműzetést és a halálbüntetést alkalmazták a *bukehō*ban, de ezek mellé újabb büntetési tételek is létrejöttek. A *bukehō* büntetéstípusait öt nagy csoportra oszthatjuk: halálbüntetés (*shikei* 死刑 vagy *seimeikei* 生命刑), szabadságvesztés-büntetés (*jijūkei* 自由刑), testi büntetés (*shintaikei* 身体刑 vagy *nikukei* 肉刑), vagyoni büntetés (*zaisankei* 財産刑), illetve méltóságra irányuló büntetés (*meiyōkei* 名誉刑).¹²⁷

A halálbüntetést lefejezés (*zankei* 斬刑) formájában hajtották végre. A súlyosabb bűncselekmények esetében, például lázadásnál a lefejezést követően az elítélt fejét közszemlére tették (*kyōsu* 梟首), ezzel is elriasztva a társadalmat a hasonló bűncselekmények elkövetésétől.¹²⁸

A szabadságvesztés-büntetések közé tartozott a *ritsuryō* örökségének számító száműzetés (*ru* 流), a kitiltás (*tsuihō* 追放) és az elzárás (*meshikome* 召籠). A száműzetés egy messzi területre (például Ezogashima, Izu-ōshima,

¹²⁴ Asako 2010: 132–133.

¹²⁵ Lásd például a *Goseibai shikimoku* 9. cikkelyét az áruelőkkel kapcsolatosan (Asako 2010: 133, Ishii 1986: 52).

¹²⁶ Japánul *gokei* 五刑: korbácsolás (*chi* 笞), botozás (*jō* 杖), kényszermunka (*zu* 徒), száműzetés (*ru* 流), halál (*shi* 死).

¹²⁷ Ishii 1992: 86, Ishii 1973: 98, Ishii 1986: 54.

¹²⁸ Asako 2010: 133, Ishii 1992: 87, Ishii 1986: 54.

Satsuma, Tosa stb.) való telepítést és az ottani *gokeninek* megfigyelése alatt tartást jelentett. A kitiltás egy adott területre való belépési tilalmat jelölt (pl. Kamakurából vagy Kantō területéről, akár az elkövető saját lakóhelyéről való kitiltás). Az elzárásra ítéltet Kamakurában a *samurai-dokoro* felügyelete alá tartozó börtönbe zárták.¹²⁹

A testi büntetések kategóriájába tartozott az arcra ütött tüzes billog (*kain* 火印), az ujjlevágás (*yubikiri* 指切) és a féloldali hajborotválás (*katabinzori* 片鬢剃). Ezeket a büntetéseket a *bushik* a földbirtokaikon élő köznéppel szemben alkalmazták, a szamurájok nem kaptak testi büntetést.¹³⁰

A vagyoni büntetés jelentette a szamurájság számára az egyik legsúlyosabb szankciót. A *bakufu* jogában a *gokeninek*re kirótt büntetések között a leggyakrabban előforduló a földbirtok elkobzása (*shoryōbosshū* 所領没収), mely a földtulajdonlásra alapuló társadalomban komoly veszteséget jelentett a *bushik* számára.¹³¹ Ezen büntetési tételen belül létezett a teljes földbirtok elkobzása és részleges elkobzás (a birtok területének fele, harmada vagy ötöde) is. Amennyiben az elítélt nem rendelkezett földbirtokkal, a vagyoni büntetés helyébe száműzetés lépett. Emellett vagyoni büntetésnek számított a különböző szentélyek, utak, hidak javításához való pénzbeli hozzájárulás terhe (*katai* 過怠) és az egyszerű pénzbüntetés is (*karyō* 過料).¹³²

A méltóságra irányuló büntetés a *bukehō* jellegzetessége volt. A szamurájok számára fontos volt a jó hírnevük, méltóságuk, rangjuk megőrzése, így ezeknek megsértése, elvétele is büntetésnek volt tekinthető. E kategóriába sorolható a szolgálat alól való felmentés (*shussikinshi* 出仕禁止) és a *gokenin* rangtól való megfosztás (*gokeningō-meshihanachi* 御家人号召放). Jellegzetességéből adódóan ezt a büntetéstípust csak a szamurájokkal szemben alkalmazták.

¹²⁹ Asako 2010: 133, Ishii 1992: 87, Ishii 1986: 54.

¹³⁰ Asako 2010: 133, Ishii 1986: 55, Saikawa 1998: 199.

¹³¹ Asako 2010: 133, Ishii 1992: 87, Ishii 1986: 54, Ishii 1992: 88.

¹³² Asako 2010: 134, Ishii 1992: 86, Ishii 1986: 55, Saikawa 1998: 199.

3.4. Bírósági szervezet és eljárásjog

3.4.1. A pertípusok csoportosítása

A Kamakura-kori *bukehō* alapján végbemenő pereket a per tárgya alapján három csoportra osztották. Ezen pertípusoknál a per tárgyán kívül különböztek a perben eljáró bíróságok (hivatalok), illetve valamelyest a peres eljárás menete is.¹³³ Továbbá egyfajta rangsor is felállítható volt a pertípusok között: a kor hatalmi és tulajdonviszonyaiból is érthető módon az a pertípus volt a legjelentősegteljesebb, melynek tárgya a szamurájok földbirtoka volt.¹³⁴

E legfontosabb pertípust, mellyel a *hikitsuke* foglalkozott, *shomuzatának* 所務沙汰 nevezték.¹³⁵ Ezen perek feladata a *gokeninek* földbirtokait illető tulajdonviták, a földbirtokot érintő különféle jogosultságokkal, sérelmekkel kapcsolatos jogviták eldöntése volt.¹³⁶ Mivel a *gokeninek* földbirtokait érintő perekről volt szó, ezek a jogviták a Hōjō-klán hatalmának fenntartása szempontjából is nagy jelentőséggel bírtak.¹³⁷ Többek között ezen okból is a korszakban egyedülálló módon fejlett eljárás jött létre. Jelentőségét mutatja az is, hogy – a többi pertípustól eltérően – a *shomuzata* esetében a végleges bírósági döntést a *shikken* és a *rensho* is hitelesítette aláírásával.¹³⁸ Nyugat-Japánban a rokuharai *hikitsuke*, Kyūshūn pedig a *chinzen tandai* foglalkozott a hasonló ügyekkel.¹³⁹

A *shomuzatához* hasonlóan a mai polgári pereknek megfeleltethető pertípus volt a *zatsumuzata* is.¹⁴⁰ E perben a földbirtokok ügyén kívüli, egyéb polgári jogi jellegű kérdésekről ítélték.¹⁴¹ A *Sata mirenscho* alapján az alábbi ügyek tartoztak a *zatsumuzatához*: kamatra történő pénzhitelezés, rizsben visszafizetendő hitel, pénzben vagy rizsben fizetendő váltók, kölcsönszerződések

¹³³ Saikawa 1998: 190.

¹³⁴ Asako 2010: 126, Ishii 1980: 47.

¹³⁵ Steenstrup 1980: 410.

¹³⁶ Hosokawa 1935: 322, Ishii 1969: 263.

¹³⁷ Ishii 1980: 47.

¹³⁸ Saikawa 1998: 190.

¹³⁹ Kasumi 2011: 36.

¹⁴⁰ Ishii 1973: 97.

¹⁴¹ Hosokawa 1935: 322.

(kamatra vagy anélkül), dologkölcsonzés, adásvételt igazoló okiratok, szolgák, félszabadok, szolgák megszöktetése.¹⁴² Kantóban a *monchūjo* tárgyalta ezeket az ügyeket, Kamakurán belül viszont a *mandokoró*hoz tartoztak. Nyugat-Japánban a rokuharai *hikitsuke*, Kyūshūn pedig az adott terület *shugója* ítélkezett ilyen ügyekben.¹⁴³

A harmadik pertípus, az előző fejezetben részletesebben tárgyalt *kendanzata* napjaink büntetőpereinek feleltethető meg. E pereket Kamakurában a *samurai-dokoro* tárgyalta, nyugaton a *hikitsuke*, Kyūshūn pedig az adott területen illetékes *shugo* hatásköréhez tartozott a törvénykezés.¹⁴⁴

3.4.2. Bírósági eljárás a Kamakura-korban

A Kamakura-kori szamuráj jog pereiben a legfontosabb meghatározó tényező a *tōjishashugi*, azaz az akkuzatórius eljárás dominanciája, a peres felek aktív szerepvállalásának követelménye volt. A bíráskodást végző hivatalok nem indítottak hivatalból eljárást, és nem foglalkoztak a különböző okiratok alpereshez való eljuttatásával sem. A bíróság előtt szintén a perben álló feleknek kellett bizonyítaniuk, hogy a jogszabály, amelyre hivatkoznak, egyáltalán létezik.¹⁴⁵

A következőkben a *shomuzata* példáján igyekszem bemutatni, hogyan is zajlott egy peres eljárás ebben a korban.¹⁴⁶

A Kamakura-korban a felperest *soninnak* 訴人, az alperest pedig *ronninnak* 論人 hívták.¹⁴⁷ A *shomuzata* eljárásának megindításához először is szükség volt arra, hogy a *sonin* egy *sojō* 訴状 elnevezésű iratot nyújtson be a *monchūjónak*, melyhez mellékelhette bizonyítékait is. A mellékelt iratokat *gushónak* 具書 nevezték.¹⁴⁸

¹⁴² Asako 2010: 126, Kasumi 2011: 36, Steenstrup 1980: 410, Saikawa 1998: 195.

¹⁴³ Kasumi 2011: 36.

¹⁴⁴ Hosokawa 1935: 322.

¹⁴⁵ Asako 2010: 127, Saikawa 1998: 195.

¹⁴⁶ A *zatsumuzata* és a *kendanzata* eljárásának folyamata is hasonlóképp zajlott le, ám a jelentősebb szakirodalmi művek leginkább a *shomuzata* példáján ismertetik az eljárás menetét.

¹⁴⁷ Steenstrup 1980: 408, Saikawa 1998: 191.

¹⁴⁸ Asako 2010: 128, Ishii 1969: 264, Steenstrup 1980: 415.

A bizonyítékoknak három fajtája létezett, ezek a következők voltak (a bizonyító erő mértéke alapján csökkenő sorrendben): írásos bizonyíték (*shōmon* 証文), tanúvallomás (*shōnin* 証人) és *kishōmon* 起請文.¹⁴⁹ A *kishōmon* egyfajta írásba foglalt eskü volt, melyet a középkori Európa istenítéleteihez is hasonlíthatunk. A *kishōmon*ban az irat szerzője megesküdött az igazára, majd meghatározott időre bevonult egy szentélybe.¹⁵⁰ Amennyiben az idő lejárt előtt valamilyen „szégyenletes”, különös, nem hétköznapi esemény történt a *kishōmont* íróval, úgy tekintették, az istenek megmutatták a bűnöst, így pert vesztett. Ilyen „szégyenletes” eseménynek számított, ha az illetőnek eleredt az orra vére, madárürülék hullott a fejére, megbetegedett, félrenyelt, vagy ha megbotlott a lóva.¹⁵¹ A bizonyítékokat a felperesnek kellett összegyűjtenie, az ügyben eljáró hivatalok, ragaszkodva a *tōjishashugi* elvéhez, ebben sem működtek közre.¹⁵² A bíróság hasonlóképpen nem ítélte meg azt sem, hogy az eléjük tárt bizonyíték hiteles-e, vagy esetleg hamisítvány. Ha az egyik peres fél úgy vélte, a másik fél által benyújtott bizonyíték hamis, neki magának kellett ezt jeleznie a bíróságnál.¹⁵³

A *sojōt* egy hivatalnok, a *kubaribugyō* 賦奉行 fogadta be, aki megvizsgálta az írás formai követelményeit, illetve hogy nincs-e hiányosság benne, feljegyzést készített róla, majd az okiraton feltüntette a jogvita pontos körülményeit, a benyújtás dátumát; aláírta, végül továbbította a *hikitsuke* egyik tagozatának.¹⁵⁴

A *hikitsuke* tagozatokra bontva ülésezett, a tagozatok váltakozva tárgyalták az eléjük kerülő ügyeket. A *monchūjō*tól az ügy az éppen soron lévő tagozathoz került, ahol sorshúzással az ügyért felelős hivatalnokot (*tantōbugyō* 担当奉行), bírót választottak, majd egy új iratot állítottak ki, melyet *monjō*nak 問状 nevezték.¹⁵⁵ Ebben az iratban a hivatal felszólította az alperest, hogy reagáljon az ellene felhozott vádakra. A dokumentumot átadták

¹⁴⁹ Asako 2010: 132, Ishii 1973: 96, Saikawa 1998: 195.

¹⁵⁰ Ishii 1980: 47, Ishii 1969: 261–263.

¹⁵¹ Asako 2010: 132, Frédéric 1974: 76–77.

¹⁵² Saikawa 1998: 191.

¹⁵³ Asako 2010: 128.

¹⁵⁴ Asako 2010: 128, Ishii 1969: 264, Ishii 1973: 97, Kasumi 2011: 36, Steenstrup 1980: 410, 420.

¹⁵⁵ A szónak *tojō* olvasata is van. Asako 2010: 128, Ishii 1973: 97.

a felperesnek, az ő feladata volt ezt az alpereshez eljuttatni.¹⁵⁶ Az alperes egy újabb iratban nyújthatta be válaszáat, ezt *chinjō*nak 陳状 nevezték. Ez az oda-vissza levelezés háromszor is lezajlott, az eljárás ezen részét nevezték *sanmon-santō*nak 三問三答 („három kérdés, három válasz”).¹⁵⁷

Ha a vita a *sanmon-santō* szakaszában megoldódott, az ügyben eljáró hivatal kiadta végleges határozatát. Amennyiben nem sikerült a feleknek meg egyezésre jutniuk, a *hikitsuke* ítélszéke elé hívatta, szembesítette a perben álló feleket. Az idézőlevelet *meshibumin*nak 召文 nevezték.¹⁵⁸ A *meshibumit* az általános gyakorlat szerint háromszor küldték ki; amennyiben az alperes a harmadik idézés ellenére sem jelent meg a bíróság előtt, automatikusan pert vesztett. A szembesítést követően a *hikitsuke* ismét összeült, és meghozta határozatát, melyet *hikitsuke-kanrokukotogakin*nak 引付勘録事書 neveztek.¹⁵⁹ A határozatot a *hyōjōshū* újból megtárgyalta, ahol, ha szintén elfogadásra került, végleges döntés született.¹⁶⁰ A döntést tartalmazó hivatalos okiratot a *hikitsuke* elnöke adta ki, melyet a *shikken* és a *rensho* is hitelesített aláírásával.¹⁶¹ Ezt az iratot, melyet *ongechine*nek 御下知 vagy *saikyō*nak 裁許 neveztek, a *hikitsuke* elnöke átnyújtotta a perben győztes félnek, így zárult a *shomuzata* eljárása. Ha azonban a *hyōjōshū* nem fogadta el az ítéletet, a *hikitsukének* újra kellett tárgyalnia az ügyet.¹⁶²

A per lezárultát követően a perben vesztes félnek különféle módokon volt lehetősége a fellebbezésre. Az ítélet tartalmával elégedetlen fél a *hikitsuke* elnökéhez járulhatott. Ha kifogását elfogadták, az adott ügyben előzetesen eljáró *hikitsuke* ismételt vizsgálatot folytatott. Ezt az eljárást *fukkansatō*nak 覆勘沙汰 nevezzük. Amennyiben a *hikitsuke* nem fogadta be az ismételt eljárássra vonatkozó kérvényt, egy másik hivatalnál, az *ossogatō*nál 越訴方 lehetett indítványozni a fellebbezést, az *ossō*t.¹⁶³ Ha a testület megalapozottnak

¹⁵⁶ Kasumi 2011: 36, Saikawa 1998: 194.

¹⁵⁷ Ishii 1969: 264, Ishii 1973: 97, Kasumi 2011: 38, Saikawa 1998: 191, 194.

¹⁵⁸ Uo.

¹⁵⁹ Asako 2010: 130, Steenstrup 1980: 413.

¹⁶⁰ Ishii 1980: 47, Steenstrup 1980: 414.

¹⁶¹ Uo., Asako 2010: 130, Ishii 1969: 264.

¹⁶² Kasumi 2011: 37.

¹⁶³ Asako 2010: 131, Ishii 1969: 264, Steenstrup 1980: 415.

látta a kérvényt, megtárgyalta az ügyet. Amennyiben arra az eredményre jutott, hogy a legelső eljárás folyamán hiba történt, újratárgyalást kért a *hikitsukétól*.¹⁶⁴ Az *osso* különlegessége az volt, hogy a vesztes fél, arra hivatkozva, hogy a döntés nem egyeztethető össze a *dōrival*, a körülmények különösebb megváltozása, újabb érdemi bizonyítékok stb. nélkül is számtalanszor megindíthatta, ennek pedig a *bakufu* nem tudott gátat vetni.¹⁶⁵ A *fukkansatán* és az *ossón* kívül egy harmadik felülvizsgálati mód is létezett. Ha a peres fél az eljárás során szabálytalanságot, hibát tapasztalt (pl. az eljáró bíró részrehajló volt, vagy szándékosan elvesztette a perrel kapcsolatos iratokat stb.), szóban közvetlenül a *hikitsukéhoz* vagy a *hyōjōshūhoz* folyamodhatott. Ezt az eljárást *teichūnak* 庭中 nevezték.¹⁶⁶

Mint ahogy az a fentiekből is látható, a Kamakura-kori per meglehetősen bonyolult és körülményes volt. A felperesnek a per ideje alatt Kamakurában kellett tartózkodnia, ami amellet, hogy sok idejébe került, számos költséggel is járt. Emellett a *tōjishashugi* miatt a bizonyítékok összegyűjtésének, iratok kézbesítésének terhe is rá hárult. Mindezeket figyelembe véve nem meglepő, hogy a korban sok peren kívüli megegyezés született, melyeket *wayónak* 和与 neveztek.¹⁶⁷ Ha a megegyezés akkor történt, amikor már folyamatban volt a peres eljárás, a feleknek egy a megegyezésről szóló okiratot (*wayojō* 和与状) kellett benyújtaniuk a bíróság elé.¹⁶⁸

A nehézségek ellenére összességében véve a Kamakura-kori *bushi* bírászkodás a kor viszonyaihoz képest újszerűnek és működőképesnek bizonyult. Az eljárások során a perben álló felek mindegyike kifejthette álláspontját, a bíróság elé járulhatott, a bíróságok pedig általában részrehajlás nélkül, semleges módon ítéleztek a perekben.¹⁶⁹

¹⁶⁴ Steenstrup 1980: 415.

¹⁶⁵ Az 1297-es *tokuseihō*ban ugyan betiltották az *osso*kat, de egy év múlva ismételten engedélyezték őket (Asako 2010: 112).

¹⁶⁶ Asako 2010: 125–126, 131, Ishii 1969: 264, Steenstrup 1980: 415.

¹⁶⁷ Saikawa 1998: 195.

¹⁶⁸ Kasumi 2011: 38.

¹⁶⁹ Steenstrup 2007: 16.

4. Konklúzió

A Kamakura-kori Japánban egy új társadalmi réteg kezébe került a hatalom, mely réteg a már meglévő alapokra építve, saját morális elvrendszerét, társadalmi jellegzetességeit felhasználva merőben új jogrendszert hozott létre. A fentiekben megismerhettük e jogrendszernek, a *bukehō*-nak a legfontosabb tulajdonságait, társadalmi hátterét, az egyes jogterületeken a korszakban alkalmazott jogszabályokat, a különböző ügyekben eljáró hivatalokat és azok eljárásrendjét. E vizsgálódás alapján megállapíthatjuk: a Kamakura-kori *bukehō* Japán jogtörténetének szerves és igen jelentős része, mely egyediségével kiemelkedik a nála gyakrabban kutatott és vizsgált ókori és modern kori jogrendszerek közül.

A *bukehō* számos olyan újítást hozott a jogrendbe, melyek addig, a *ritsuryō*-rendszerben ismeretlenek voltak. Gondolhatunk itt olyan elvontabb elvekre, mint például a szokásjogon és precedenseken alapuló ítélkezés, az akkuzatórius eljárás meghatározó szerepe, vagy akár a *dōri* mint morális értékrend jogi fogalomként való megjelenítése. De hasonlóképp megemlíthetünk konkrétabb elemeket is, mint például a családjogon belül a nők helyzetének viszonylag kedvező mivoltát, az új családrendszer, az *ie* jellegzetességeinek megfelelő öröklési rendszert, a büntetőjog területén a *ritsuryō*-tól eltérő, teljesen új büntetéstípusok bevezetését (pl. elzárás, vagyoni büntetés, méltóságra irányuló büntetés), vagy akár a perek tárgyak alapján történő szétválasztását, és az azokban eljáró külön hivatalok, tanácskozó testületek létrehozását.

A Kamakura-korban kialakult szamuráj jogrend döntően meghatározta az elkövetkezendő évszázadok jogrendszerét is. A harcosok uralma egészen a 19. századig megszakítás nélkül folytatódott, így a *bukehō* is tovább haladhatott a fejlődés útján. A *Goseibai shikimoku* és a későbbi *tsuikahōk*, valamint az egyes területeken élő jogszokások mintául szolgáltak az elkövetkezendő korok számára, így kijelölték a Muromacsi- és Szengoku-kor, nagyobb távlatokban nézve pedig az Edo-kor jogfejlődésének irányát is.

Úgy vélem, kutatásom rávilágított arra, miért nem szabad lebecsülnünk és másodlagosnak tartanunk a középkori japán *bushi* jogot: e fontos és sok tekintetben egyedülálló jogrendszer érdemes a további magyar nyelvű kutatásokra.

Felhasznált irodalom

- Asako Hiroshi 浅古弘 et al. (szerk.) 2010. *Nihon hōseishi* 日本法制史 [Japán jogtörténet]. Tōkyō: Seirin Shoin.
- Belovics Ervin – Nagy Ferenc – Tóth Mihály 2014. *Büntetőjog I.* Budapest: HVG-Orac Lap- és Könyvkiadó Kft.
- Brown, Delmer M. 1949. „The Japanese Tokusei of 1297.” *Harvard Journal of Asiatic Studies* 12.1/2: 188–206.
- Dean, Meryll 2002. *Japanese Legal System*. London: Cavendish Publishing.
- Frédéric, Louis 1974. *Japán hétköznapijai a szamurájok korában 1185–1603*. Budapest: Gondolat.
- Hall, J. C. 1979. *Studies in Japanese Law and Government – Japanese Feudal Law. The „Go Seibai Shikimoku”; The Magisterial Code of the Hojo Power-holders*. Washington D.C.: University Publications of America, Inc. [Reprint edition]
- Hosokawa Kameichi 細川龜市 1935. „Chūsei bukehō no keijisaiban – kenzanzata ni tsuite. 中世武家法の刑事裁判—検断沙汰について [A középkori bukehō büntetőperei – a kenzanzatáról].” *Shakai keizai shi gaku* 社會經濟史學 5/1: 321–347.
- Ishii, Ryōsuke 石井良助 1980. *A History of Political Institutions in Japan*. Tōkyō: The Japan Foundation.
- Ishii Ryōsuke 石井良助 1992. *Keibatsu no rekishi* 刑罰の歴史 [A büntetés története]. Tōkyō: Akashi Shoten.
- Ishii Ryōsuke 石井良助 1969. *Nihon hōseishi* 日本法制史 [Japán jogtörténet]. Tōkyō: Seirin Shoten Shinsa.
- Ishii Ryōsuke 石井良助 1973. *Nihon hōseishi gaiyō* 日本法制史概要 [Japán jogtörténet röviden]. Tōkyō: Sōbunsha.

- Ishii Ryōsuke 石井良助 1986. *Nihon keijihōshi* 日本刑事法史 [A japán büntetőjog története]. Tōkyō: Sōbundō.
- Ishii Ryōsuke 石井良助 1977. *Nihon kon'inhōshi* 日本婚姻法史 [A japán házassági jog története]. Tōkyō: Sōbundō.
- Ishii Ryōsuke 石井良助 1980. *Nihon sōzokuhōshi* 日本相続法史 [A japán öröklési jog története]. Tōkyō: Sōbundō.
- Jamadzsi, Maszanori 1989. *Japán – Történelem és hagyományok*. Budapest: Gondolat.
- Kasamatsu Hiroshi 笠松宏至 (szerk.) 1984. *Nihonshi daijiten* 日本史大辞典 [Japán történelmi nagyszótár]. Tōkyō: Heibonsha.
- Kasumi Nobuhiko 霞信彦 et al. 2011. *Nihon hōseishi kōginōto* 日本法制史講義ノート [Japán jogtörténet előadásjegyzet]. Tōkyō: Keiō Gijuku Daigaku Shuppansha.
- Mason, R. H. P. – Caiger, J. G. 2004. *Japán története*. Budapest: Püski Könyvesház.
- Mass, Jeffrey P. 1974. „Jitō Land Possession in the Thirteenth Century: The Case of Shitaji Chūbun.” In: J. W. Hall – Jeffrey P. Mass (eds.) *Medieval Japan – Essays in Institutional History*. Stanford: Stanford University Press, 157–183.
- Mass, Jeffrey P. 2006. „The Kamakura bakufu.” In: K. Yamamura (ed.) *The Cambridge History of Japan, Volume 3, Medieval Japan*. New York: Cambridge University Press, 46–89.
- Niizuma Shunji 新妻俊次 1970. „Chūsei bukehō ni okeru shisō no ikkeifu 中世武家法における思想の一系譜 [A középkori bukehō eszméjének származása].” *Rekishi kyōiku* 歴史教育 18.5–8: 39–45.
- Noda, Yoshiyuki 1976. *Introduction to Japanese Law*. Tōkyō: University of Tokyo Press.

- Reischauer, Edwin 1995. *Japán története*. Budapest: Maecenas Könyvkiadó.
- Saikava Makoto 斎川眞 1998. *Nihonhō no rekishi* 日本法の歴史 [A japán jog története]. Tōkyō: Seibundō.
- Steenstrup, Carl 1996. *A History of Law in Japan until 1868*. Leiden: E. J. Brill.
- Steenstrup, Carl 2007. „New Knowledge Concerning Japan’s Legal System before 1868, Acquired from Japanese Sources by Western Writers since 1963.” In: D. H. Foote (ed.) *Law in Japan – A Turning Point*. Seattle: University of Washington Press, 7–33.
- Steenstrup, Carl 1980. „Sata Mirensho: A Fourteenth-Century Law Primer.” *Monumenta Nipponica* 35.4: 405–435.
- Szilágyi Péter 2006. *Jogi alaptan*. Budapest: Osiris Kiadó.
- Toyama Mikio 外山幹夫 1970. „Kamakura no bukehō – Shin Goseibaijō, tsuika ni tsuite 鎌倉の武家法—新御成敗状・追加について [A Kamakura-kori bukehō – A Shin Goseibaijōról és a tsuikáról].” *Rekishi kyōiku* 歴史教育 18.5–8: 32–38.
- Tonomura, Hitomi 1990. „Women and Inheritance in Japan’s Early Warrior Society.” *Comparative Studies in Society and History* 32.3: 592–623.
- Totman, Conrad 2006. *Japán története*. Budapest: Osiris Kiadó.
- Yanaga, Chitoshi 1939. „Source Materials in Japanese History: The Kamakura Period, 1192–1333.” *Journal of the American Oriental Society* 59.1: 38–55.

Kiss Mónika

Szútrák a hosszú élethez Amoghavajra fordításában

A Fugen Enmei szútra kutatásának margójára

A *Taishō shinshū daizōkyō* 大正新脩大藏經 (a későbbiekben csak *Taishōzō*) kínai Tripiṭaka ezoterikus buddhista szövegeket tartalmazó 20. kötetében¹ található öt szútra, amelyeket egy csoportba lehet sorolni: a fő téma mindegyikben az élet meghosszabbítása, avagy a Gyémánt-élethossz elérése az érző lények/élőlények (j. *shujō* 衆生) számára. Bár a szövegek alapmotívuma ugyanaz, a szútráknál mégis felfedezhetünk kisebb-nagyobb eltéréseket, akár a szereplőkben vagy a helyszínekben is. A fordító a buddhista kánonokban található megnevezések alapján egy és ugyanazon személy, Amoghavajra (j. Fukū 不空, 705–774),² akiben a 8. századi Tang 唐 Kína egyik legfontosabb ezoterikus buddhista szerzetesének a személyét tisztelhetjük. A jelen tanulmányban vizsgált szútrák és az azokban foglalt ezoterikus tanok a 8–9. század folyamán, japán szerzetesek által kerültek át a szigetországba, ahol a későbbiekben sokkal nagyobb jelentőségre tettek szert. A doktori disszertációm témaként szolgáló Fugen Enmei bosatsuval 普賢延命菩薩

¹ *Taishō shinshū daizōkyō* 大正新脩大藏經, 20. kötet, 575–580.

² Több neve, megnevezése is volt: Fukū 不空, Fukū Kongō 不空金剛, Chizō 智藏. A shingon irányzat 6. pátriárkája. Észak-Indiában született (vagy Sri Lankán, akkori Ceylon), ahonnan 14 évesen Jáva szigetére utazott, ahol Vajrabodhival (j. Kongōchi 金剛智, 671–741) találkozott, és tanítványának állt. 720-ban érkezett először Kínába mesterével, akinek az ezoterikus írások fordításában segédkezett. A mestere halála (741) után Indiába és valószínűleg Sri Lankára utazott, majd 746-ban tért vissza Kínába. Haláláig ott fordította az ezoterikus írásokat, terjesztette az ezoterikus buddhista tanokat. Három kínai császár támogatását is elnyerte élete folyamán, akik tevékenységét megannyi titullussal honorálták. (A két indiai mesterről és életrajzaikról bővebben lásd Chou 1945 és Orlando 1981.)

(sz. Samantabhadrayū)³ kapcsolatos kutatásomhoz, és különösen a bodhisattva által jelképezett tanítás megértéséhez elkerülhetetlen ezeknek a szövegeknek a tanulmányozása, amelyek közül egy kimondottan ennek a bodhisattvának a szútrája.⁴ A másik négy szöveg fókuszában a címekben is szereplő gyémánt (j. *kongō* 金剛, sz. *vajra*) – élethossz (j. *jumyō* 寿命, sz. *āyus*) áll. Az utóbbi négy szútra rövid elemzését fogom most bemutatni, felderítve, hogy mikor és kik által kerültek Japánba. A történetük bemutatása után pedig külön kiemelem a szútrákban szereplő főbb motívumokat, felhívva a figyelmet olyan elemekre, amelyek alapján igazoltnak vélhetjük Kūkai 空海 besorolását, miszerint a két alapvető szöveg a *Kongōchō kyō* 金剛頂經 (Gyémánt-orom szútra, sz. *Vajrasekhara sūtra* vagy *Sarvatathāgatatattvasaṃgraha sūtra*, a továbbiakban *STTS*) csoportjába tartozik.⁵ A 9. század elején írt munkájában, a *Sangakurokuként* 三学録 ismertté vált *Shingonshū shogaku kyō-ritsu-ron mokurokuban* 真言宗所学経律論目録 (A shingon irányzatban tanult szútrák, monasztikus szabályok [sz. *vinaya*] és értekezések [sz. *abhidharma*] katalógusa) ugyanis a shingon tanítványok számára fontos szútrák között sorolja fel a jelen tanulmányhoz kapcsolódó két szöveget.⁶

³ „Az életet meghosszabbító Samantabhadra.” A japán ezoterikus shingon és tendai irányzatokban megtalálható bodhisattva. Doktori disszertációmban az ő ábrázolásának forrásaival és a fennmaradt művek ikonográfiai változásaival foglalkozom. A bodhisattva szanszkrit megnevezése egy rövid magyarázatot igényel. Habár ez idáig általában a Vajramoghhasamayassattva szanszkrit névvel illeték (lásd Sawa 1970, vagy a British Museum honlapján az ottani Fugen Enmei-ábrázolásoknál is ez a megnevezés szerepel), azonban ezzel a névvel az Anyaméh-világ-mandala (j. Taizōkai mandara 胎藏界曼荼羅) Egyetemes bölcsesség szekciójában (j. Henchiin 遍智院) megtalálható húszkarú Daianraku fukū kongō sanmai bosatsu 大安樂不空金剛三昧菩薩 („Nagy Öröm és Béke Gyémánt Nem-üres Igaz Samaya bodhisattva”) tartjuk számon. Az általam használt Samantabhadrayū a Fugen Enmei átírása szanszkritra, vagyis Samantabhadra (Fugen 普賢) és *ayus* (*jumyō* 寿命, vagyis élethossz). A Fugen Enmei bosatsuhoz köthető kutatás alapproblémáiról lásd Kiss 2014: 67–92.

⁴ *Bussetsu issai nyoraishin kōmyō kaji Fugen bosatsu enmei kongō saishō darani kyō* 仏説一切如来心光明加持普賢菩薩延命金剛最勝陀羅尼經 (A Buddha által hirdetett, a minden buddha tudatának fényével felhatalmazott Samantabhadrayū leggyőzelmesebb Vajra *dhāraṇī* szútrája). T 1136, 20. köt. 579–580.

⁵ A listában szereplő két szöveg megnevezése: 金剛壽命陀羅尼經一卷 és 金剛壽命念誦法經一卷. URL: http://base1.nijl.ac.jp/iview/Frame.jsp?DB_ID=G0003917KTM&C_CO-DE=XSE1-00103 (4–5. lap).

⁶ Kūkai *STTS*-hagyományával foglalkozik részletesen Dale Allan Todaro, aki 1985-ös PhD disszertációjában is felsorolja a Sangakurokuban ismertetett műveket, bár az általam most itt tárgyalt szútrákkal nem foglalkozik részletesen, lásd Todaro 1985: 60–61.

A szútrák

Jelen tanulmány címében már olvasható, hogy ezúttal csak azokkal a szútrákkal fogok foglalkozni, amelyeket a Tang-dinasztia korabeli Kína (618–907) egyik legfontosabb *śramaṇ*ája,⁷ Amoghavajra fordított, és főmotívumuk a gyémánt élethossz. Ezt azért tartom célszerűnek kiemelni, mivel ezeken kívül vannak még olyan szútrák a *Taishōzō* 20. és 21. köteteiben, amelyek középpontjában szintén a hosszú élet áll, de most ezek vizsgálatához csak abban az esetben folyamodom, amennyiben a négy szútra elemzése vagy megértése megköveteli azt.

Hatsuzaki Shōjun 初崎正純,⁸ az ezoterikus buddhista tanokkal behatóan foglalkozó professzor, az 1960-as években készített tanulmányában tizenkét olyan (kínai és tibeti nyelven fennmaradt) szútrát gyűjt össze, amely kapcsolódik a *jani-tam*, vagyis a hosszú élet *dhāraṇī*⁹ kultuszához.¹⁰ A tanulmányban a szerző a 4. századtól datálható szövegeket három csoportra osztja, aszerint, hogy hol zajlik a szövegben megnevezett Buddha ígéhirdetése:

⁷ *Śramaṇa*, szanszkrit szó, jelentése „kereső, kutató, aki aszketikus gyakorlatokat végez.” Vándorló (akár kolduló) aszkéta, szerzetes megnevezése.

⁸ Hatsuzaki Shōjun 初崎正純, az ezoterikus buddhizmus egyik szakértője, 1966 és 1969 között a Kiotó prefektúrában található Shuchiin Egyetem 種智院大学 óraadó professzora volt. A karrierjéről sajnos egyéb információk nem állnak rendelkezésre, de számos tanulmánya jelent meg az *Indogaku bukkyōgaku kenkyū* 印度学仏教学研究 (Indiai és buddhista tanulmányok) című folyóiratban, mind az ezoterikus buddhizmus témakörében.

⁹ *Dhāraṇī*, szanszkrit szó, alapjelentése „fenntartani” vagy „megtartani.” Az ezoterikus buddhizmusban a *dhāraṇī* (vagy a mantra) jelentése a mai napig egy kevésbé megértett, de annál inkább vitatott téma. Jelen álláspont szerint két jelentése, avagy funkciója van a *dhāraṇī*knak: egyrészt a korábbi szövegekben az emlékezetet hivatott szolgálni, egy-egy írásnak, a tanoknak a memorizálásában segített; másfelől pedig a későbbi ezoterikus szövegekben egyértelműen varázsigeként szolgálnak, a buddhákhöz és egyéb buddhista istenségekhez intézve, mintegy imaként vagy fohászként is fel lehet fogni őket. Általában véve a második használati módjuk elterjedtebb, angolul is leginkább a *spell* vagy *incantation* szavakkal hivatkoznak a *dhāraṇī*kra.

¹⁰ Hatsuzaki 1966: 225–229 (japán nyelven) vagy Hatsuzaki 1968: 937–942 (angol nyelven). A tanulmányok végén megjegyzik, hogy ezek állami pénzen készültek a *Mikkyō ni okeru enmeihō no seiritsu ni kan suru kenkyū* 密教における延命法の成立に関する研究 (Az ezoterikus buddhizmusban található élethosszabbító-szertartás keletkezésével kapcsolatos kutatás) keretében, amely azonban több mint valószínű, hogy félbemaradt, mivel ilyen címen azóta sem jelent meg sem tanulmánykötet, sem monografikus könyv stb.

a Pippala-fa¹¹ alatt, a Gangesz partján,¹² vagy a Sumeru-hegy¹³ tetején.¹⁴ A három csoport a következő:

1. A Pippala-fa alatti igehirdetések:

- *Az erényes tanítások és célszerű eszközök dhāraṇī szútrája* (j. *Bussetsu zenbō hōben darani kyō* 仏説善法方便陀羅尼經)¹⁵
- *A gyémánt titok jó módszereinek dhāraṇī szútrája* (j. *Kongō himitsu zenmon darani kyō* 金剛秘密善門陀羅尼經)¹⁶
- *A gyémánt titok jó módszereinek dhāraṇī szútrája* (j. *Kongō himitsu zenmon darani kyō* 金剛秘密善門陀羅尼經, másik verzió 異本)¹⁷
- *Az élet védelme tanítás kapujának varázsige szútrája* (j. *Gomyō hōmon jinshu kyō* 護命法門神呪經)¹⁸

¹¹ A pippala-fa másik nevén bodhi-fa, amely alatt Siddhārta Gautama, más néven Śākyamuni, a Történeti Buddha (j. Shakamuni 釈迦牟尼) elérte a megvilágosodást.

¹² A szövegekben gyakorta a Gangesz-folyó partján tart igehirdetést a Történeti Buddha. Ugyanakkor metaforákban vagy összehasonlításokban is nem egyszer hivatkozik a folyóra, például, amikor a Gangesz medrében található homokszemek sokaságával fejezi ki, hogy valami megszámlálhatatlanul sok.

¹³ Sumeru-hegy (j. Shumisen 須弥山) vagy Meru-hegy. A buddhista kozmológiában a középső világ-hegy, amely homokóra alakú, és körben víz veszi körül. A hegy tetején lakozik Śakra (j. Taishakuten 帝釈天) harminckét istenséggel, a hegy felénél pedig a négy égtáj irányában a Négy Mennyei Uralkodó (j. Shitennō 四天王).

¹⁴ Hatsuzaki 1966: 226.

¹⁵ A Keleti Jin-dinasztia 東晉 korszakában (i. sz. 317–420) fordították, fordítója ismeretlen. T 1137, 20. köt. 580–581.

¹⁶ Fordítója ismeretlen. T 1138, 20. köt. 581–582. Két szöveg maradt fenn, lásd a következő lábjegyzet.

¹⁷ Fordítója ismeretlen. T 1138, 20. köt. 583–584.

¹⁸ Fordítója Bodhiruci (Bodairushi 菩提流支, ?–?), észak-indiai születésű buddhista szerzetes, szútrafordító. 508-ban érkezett meg Luoyang 洛陽 (j. Rakuyō) városába, ahol a Yongningsi 永寧寺 (j. Eineiji) templomban fordított szanszkrit szútrákat kínai nyelvre. Ezek között a szútrák és szövegek között megtaláljuk a *Vajra bölcsesség szútrát* (j. *Kongō hannya kyō* 金剛般若經 vagy *Kongō hannya haramitsu kyō* 金剛般若波羅蜜經, sz. *Vajracchedikā-prajñāpāramitā sūtra*), vagy a Vasubandhu (j. Seshin 世親) által írt *Végtelen élet szútra* (j. *Muryōju kyō* 無量壽經, sz. *Sukhāvati-vyūha sūtra*) magyarázatokkal ellátott szövegét is. Összesen 127 szöveget tulajdonítanak neki. T 1139, 20. köt. 584–587.

- *A Buddha által hirdetett, a hosszú élet csodálatos kapujának dhāraṇī szútrája* (j. *Bussetsu enju myōmon darani kyō* 仏説延寿妙門陀羅尼經)¹⁹
- *Ārya sumukha nāma dhāraṇī*²⁰

2. A Gangesz-folyó partján történő igehirdetések:

- *A tathāgaták²¹ gyűlésének dhāraṇī szútrája* (j. *Shobutsu jūe darani kyō* 諸仏集会陀羅尼經)²²
- *A Buddha által hirdetett, minden buddha Vajra-élethossz dhāraṇī szútrája* (j. *Bussetsu issai nyorai kongō jumyō darani kyō* 仏説一切如来金剛寿命陀羅尼經)²³
- *A Buddha által hirdetett, a minden buddha tudatának fényével felruházott Samantabhadrayū legkiválóbb gyémánt-dhāraṇī szútrája* (j. *Bussetsu issai nyorai-shin kōmyō kaji Fugen bosatsu enmei kongō saishō darani kyō* 仏説一切如来心光明加持普賢菩薩延命金剛最勝陀羅尼經)²⁴

¹⁹ Fordítója Dharmabhadra (j. Hōken 法賢), indiai származású buddhista szerzetes, aki a Song-kori Kínában (960–1279) tevékenykedett 980-tól haláláig, 1000-ig vagy 1001-ig. Kérdéses azonban, hogy ki is volt ő, ugyanis ezt a később felvett nevet két különböző személynek szokták tulajdonítani: egyrészt Devaśāntikának (j. Tensokusai, k. Tianxizai 天息災), egy kashmiri szerzetesnek, másrészt Dharmadevának (j. Hōten, k. Fatian 法天), egy Nālandából származó szerzetesnek. Tudniillik mindketten új nevet kaptak a kínai Taizong császártól (j. Taisō 太宗, ur. 976–997), méghozzá egy évtizedben (az első 987-ben, a második 982-ben), amely név, úgy néz ki, egy és ugyanaz volt. A legtöbb katalógusban a későbbi kínai megnevezést adják meg (k. Faxian vagy Fa-hsien, Fa-sien alakokban), amiből nem lehetne egyértelműen eldönteni a fordító kérdését, ugyanakkor a Nanjō katalógusban és a *Taishōzō* leírásában is 1001 van megadva a fordítás évének, tehát ez egyelőre arra enged következtetni, hogy Dharmadeva lehetett a fordító. T 1140, 20. köt. 587–589.

²⁰ Tibeti nyelven fennmaradt *dhāraṇī*. Peking No. 0540, *rgyud*, na, 252a4–257a6 (11. köt. 165.).

²¹ *Tathāgata* (j. *nyorai* 如来), páli és szanszkrit eredetű szó, jelentése: „az, aki elnyerte az ok és okozat abszolút útját (j. *shinnyo* 真如, sz. *bhūtatathatā*), vagyis elérte a tökéletes végső bölcsességet (megvilágosodást).” A Buddha egyik legmagasabb rangja.

²² Fordítója Devaprajñā (j. Daiun Hannya 提雲般若), indiai származású buddhista szerzetes, aki a Tang-kori Kínában tevékenykedett 692 körül. T 1346, 21. köt. 858–859.

²³ Fordítója Amoghavajra. T 1135, 20. köt. 578.

²⁴ Fordítója Amoghavajra. T 1136, 20. köt. 579–580.

- *A korai halál kiküszöbölésének dhāraṇī szútrája* (j. *Sokujo chūyo darani kyō* 息除中天陀羅尼經)²⁵
- *Ārya sarva buddhāṅgavati nāma dhāraṇī*²⁶

3. A Sumeru-hegyen történő ige hirdetések:

- *A gyémánt-élethossz dhāraṇī megfelelő recitálásának (olvásásának?) szertartása* (j. *Kongō jumyō darani nenjuhō* 金剛壽命陀羅尼念誦法)²⁷
- *A gyémánt-élethossz dhāraṇī szútra szertartása* (j. *Kongō jumyō darani kyōhō* 金剛壽命陀羅尼經法)²⁸
- *A gyémánt-élethossz dhāraṇī szútra* (j. *Kongō jumyō darani kyō* 金剛壽命陀羅尼經)²⁹

A megnevezésük és tartalmuk alapján a jelen tanulmányban vizsgált négy szútra pedig a következő:³⁰

- *A gyémánt-élethossz dhāraṇī megfelelő recitálásának szertartása (a későbbiekben röviden csak nenjuhō szöveg)*
- *A gyémánt-élethossz dhāraṇī szútra szertartása*
- *A gyémánt-élethossz dhāraṇī szútra*
- *A Buddha által hirdetett, minden buddha Vajra-élethossz dhāraṇī szútrája (a későbbiekben röviden csak issai szöveg)*

A fent említett beosztás szerint a most vizsgált szútrák közül az első három szövegben a Sumeru-hegyen, míg a negyedikben a Gangesz partján történik az ige hirdetés. Érdekes tehát ezek szerint két alcsoportra osztani a szútrákat,

²⁵ Fordítója Dānapāla (j. Sego 施護), indiai származású buddhista szerzetes, aki a Song-kori Kínában tevékenykedett 980-tól. T 1347, 21. köt. 860.

²⁶ Tibeti nyelven fennmaradt *dhāraṇī*. Peking No. 0150, *rgyud*, na, 19a3-20b6 (6. köt. 157).

²⁷ Fordítója Amoghavajra. T 1133, 20. köt. 575–576.

²⁸ Fordítója Amoghavajra. T 1134A, 20. köt. 576–577.

²⁹ Fordítója Amoghavajra. T 1134B, 577–578.

³⁰ Az ötödik a csoportban a *Fugen Enmei szútra* (lásd 4. j.).

mivel az első alcsoportba tartozó (Sumeru-hegy) írások tartalmilag is jobban összefüggnek, ugyanis a három szöveg eleje szinte szóról szóra megegyezik, egészen a gyémánt-élethossz mantra utáni részig, ahonnan már eltérések mutatkoznak a tartalomban. Első ránézésre a *Kongō jumyō darani kyō* 金剛寿命陀羅尼經 tűnhetne az alap szútrának, azonban látni fogjuk, hogy egyáltalán nem ez a helyzet. A csoportban szereplő másik két szöveg egy-egy szertartást ír le, így talán érthető, hogy a mantra után ezekben a szertartások konkrét leírását találjuk.³¹

Az általános tartalmi pontok összehasonlítását továbbgondolva, a központi buddha alakja sem ugyanaz az írásokban. Az előzőekhez hasonló módon az első három szútránál Birushana buddha 毘盧遮那仏 (sz. Vairocana) szavait hallgatják a jelen lévő *tathāgaták*, míg a negyedikben a Négy menygyei uralkodó (j. Shitenno 四天王, sz. Lokapāla) esküszik fel valószínűleg Shakamuni 釈迦牟尼 (sz. Śākyamuni) buddha³² előtt, hogy segíteni fognak azokon az élőlényeken, akik hűségesen gyakorolnak és recitálják a mantrát, illetve olvassák a szútrát.

A négy szútra közös pontja, hogy mindegyikben olyan gyakorlatokat, mantrákat vagy *dhāraṇī*kat olvashatunk, amelyek elvégzése, recitálása által ugyanannak a célnak az elérése tárul fel előttünk: a Gyémánt-élethossz elnyerése, vagyis az élethossz növekedése és az idő előtti halál elkerülése.

A szútrák megjelenése Kínában

A szövegek története meglehetősen homályos. A rendelkezésre álló adatok alapján mindössze megközelítőlegesen nyilatkozhatunk arról, hogy mikor és hogyan érkezhettek meg a szútrák Kínába. Egészen a 20. századig, pontosabban a *Taishōzō* összeállításáig a négy szöveg közül csak kettő van említve

³¹ Ezek a leírások újfent csak egy pontig egyeznek meg. A meditációs utasítások még nagyon hasonlóak, de a következő mantra utáni szertartás-leírás már eltér.

³² A tökéletes bizonyosság csak azért nincs meg, mert a buddha nincsen megnevezve a szútrákban, hanem csak egyszerűen a Buddha (j. *butsu* 仏/佛) szóval van jelölve, amit viszont a Történeti Buddhára, Shakamunira szoktak használni.

a fontosabb kínai buddhista kánonokban: a *nenjuhō* (T 1133) és az *issai szútra* (T 1135).

Származásukat tekintve az tűnik a legvalószínűbbnek, hogy Vajrabodhi (j. Kongōchi 金剛智) és Amoghavajra által kerültek Kínába, akik 720-ban érkeztek meg a kínai fővárosba, ahol egészen az előbbi 741-ben bekövetkezett haláláig tartózkodtak.³³ Ahogy a legtöbb kínaira fordított indiai szövegnek, ennek a kettőnek sem maradt fenn a (feltehetően) szanszkrit nyelvű eredetije.³⁴ Ugyanígy csak ez a két szöveg szerepel abban az 1883-ban kiadott, Nanjō Bunyū által összeállított katalógusban is, amely az egyike a kínai kánon első angol nyelvű ismertetőinek.³⁵ Itt az első szöveget (No. 1391) az egyéb indiai szútrákhoz,³⁶ a másodikat (No. 960) pedig a 10–14. század folyamán a kánonba került *mahāyāna* vagy *hinayāna* szövegek közé sorolták.³⁷ Az *issai szútránál* pedig egy olyan megjegyzést is olvashatunk, amely szerint ez a szútra igazából a fentebb is felsorolt *Shobutsu jūe darani kyō* (No. 495 Nanjōnál) rövidebb verziója,³⁸ ahogy Chigyoku 智旭 (k. Zhixu, 1599-1655)³⁹ felhívta rá a figyelmet a 17. században.⁴⁰ A kapcsolat tagadhatatlan a szövegeket olvasva, azonban mégis kérdéses, hogy ugyanazon szövegnek a két kínai fordításáról beszélhetünk-e. Az utóbbit ugyanis 691 körül ültette át kínaira Devaprajñā (j. Daiun Hannya 提雲般若, ?–?),⁴¹ aki Khotanból származó szerzetes volt, ahogyan a kínai források több helyen feltüntetik a szútra melletti megjegyzésekben.⁴² Ennél a szövegnél azonban fennmaradt

³³ Az életrajzokhoz lásd Chou 1945 és Orlando 1981.

³⁴ Nanjō 1883.

³⁵ Nanjō 1883.

³⁶ Nanjō 1883: 310: „Miscellaneous Works – Indian Miscellaneous Works”.

³⁷ Nanjō 1883: 213: „Sūtra-piṭaka – Sūtras of the Mahāyāna and Hinayāna, admitted into the Canon during the later (or Northern) and Southern Sun (A. D. 960–1127 and 1127–1280) and Yuen (A. D. 1280–1368) dynasties”.

³⁸ Nanjō 1883: 115.

³⁹ 1599–1655, kínai buddhista szerzetes.

⁴⁰ Nanjō 1883: 213. Nanjō Chigyoku 1654-ben befejezett *Etsuzō chiritsu* 閱藏知律 című művét idézi bizonyos szútráknál, ahogy az *issai szútránál* is.

⁴¹ Khotani szerzetes, akinek kínai tevékenységéről 689 és 691 között tudunk.

⁴² A *Zoku kokin yakkyō zukiben* 續古今譯經圖記 (T 2152), a *Daishū kantei shukyō mokurokuban* 大周刊定衆經目錄 (T 2153), a *Kaigen shakkyō rokuban* 開元釋教錄 (T 2154), a *Kaigen shakkyō roku ryakushutsuban* 開元釋教錄略出 (T 2155) és a *Teigen shintei shakkyō mokurokuban* 貞元新定釋教目錄 (T 2157).

egy tibeti eredeti is, míg az *issai szövegnél* nem (ahogy a Nanjō katalógusban olvashatjuk).⁴³ A *Taishōzō*-ban ez a szöveg a 21. kötetben (T 1346) szerepel egy másikkal, *A korai halál kiküszöbölésének dhāraṇī szútrájával* 息除中天陀羅尼經 (T 1347) együtt, amely szintén ennek lehet egy másik fordítása.⁴⁴

Elsőként a 730-ban a kínai buddhista szerzetes, Chishō 智昇 (k. Zhisheng, ? - ?) által összeállított *Kaigen shakkyō roku* 開元釈教錄 (k. *Kaiyuan shijiao lu*)⁴⁵ listájában jelenik meg a *nenjuhō* szöveg címe.⁴⁶ Bár a szövegeket, amelyek között a *nenjuhō* szöveg is fel van sorolva (noha nem „*hō* 法,” hanem „*kyō* 經,” vagyis szútra megnevezéssel), Amoghavajra új fordításainak tartja az író,⁴⁷ nem kizárható, hogy a fiatal (730-ban még csak 25–26 éves) szerzetes a mestere, Vajrabodhi segítségével készíthette el a fordításokat, akivel 720-ban együtt érkezett a kínai fővárosba.⁴⁸

771-ben Amoghavajra listát készített az addig lefordított szövegekről az akkori kínai császár, Taishū 代宗 (k. Daizong, ur. 762–779)⁴⁹ születésnapjának alkalmából. A lista Amoghavajra egyik tanítványa, Enshō 円照 (k. Yuanzhao, 719–800)⁵⁰ feljegyzésében maradt fenn.⁵¹ Ebben a listában már mindkét szöveg szerepel,⁵² bár itt egy rövid kitérőt kell tennem a szövegek

⁴³ Nanjō 1883: 115.

⁴⁴ A T 1346-os szöveg már a gyémánt élethossz szútra előtt megjelent Japánban: feljegyzés van arról, hogy 738-ban (Tenpyō 9) a Tōdaiji templomban lemásolták: 寫送 諸佛集會羅尼經一卷. (*Nara jidai komonjo furu tekisuto dētabesu* 奈良時代古文書フルテキストデータベース). URL: <https://clioimg.hi.u-tokyo.ac.jp/viewer/view/ldata/850/8500/05/0007/0062?m=all&s=0060&n=20> (62.)

⁴⁵ T 2154, 55. köt. Tang-kori, kínaira fordított buddhista szövegek összefoglaló katalógusa. Összesen 20 kötetből áll. Röviden csak *Kaigen rokumak* 開元錄 hívják. Az összeállítást Chishō 智昇 Kaigen 18. évében, vagyis 730-ban fejezte be, innen ered a megnevezés is. Hasonló katalógusokat a Keleti Jin-dinasztia idejétől fogva készítették Kínában, amelyek főleg a Sui- 隋 és a Tang-koban bővültek látványos mértékben. Mindezen katalógusok közül is kiemelkedik a *Kaigen roku* a felsorolt 5048 kötetével.

⁴⁶ T 2154, 55. köt. 700a15: 金剛壽命念誦經一卷 三紙.

⁴⁷ T 2154, 55. köt. 699c16: 大唐不空三藏新譯衆經論及念誦儀軌法等.

⁴⁸ Lásd Orlando 1981.

⁴⁹ Az ezoterikus buddhista tanok és Amoghavajra egyik legnagyobb pártolója volt. Az ő uralkodása alatt kapta meg az indiai szerzetes rangjainak nagy részét.

⁵⁰ Kínai buddhista szerzetes. A Tang-kori kínai fővárosban, Chang'anban lévő Saimyōji (Ximingsi) 西明寺 templomban tanult.

⁵¹ *Taishū chō zōshi kō daibenshō kōchi sanzō wajo hyōsei shū* 代宗朝贈司空大辯正廣智三藏和上表制集, T 2120, 52. köt.

⁵² T 2120, 52. köt. 839b18: 金剛壽命陀羅尼經一卷 és 839c16: 金剛壽命念誦法一卷.

címére vonatkozóan, ugyanis minden jel arra mutat, hogy amit a 8. században (és talán később is) a *Kongō jumyō darani kyō*ként jelölnek, az nem a T 1134B szútra, hanem a T 1135, vagyis igazából a *Bussetsu issai nyorai kongō jumyō darani kyō* szútra lesz. Ennek alátámasztására a következő négy pontra hívnám fel a figyelmet:

1. a *nenjuhō* mellett ez az a szöveg, amely a legtöbb és legrégebbi kánonokban is szerepel;⁵³
2. szinte az összesben a mesterével együtt nevezik meg Amoghavajrát mint fordítót;⁵⁴
3. már a 8. századi kínai katalógusokban is megjegyzik, hogy igazából az *issai szútrát* értik ez alatt a név alatt;⁵⁵

⁵³ A kínai és koreai kánonok, amelyekben szerepel mindkét szöveg:

- *Bōzan sekkyō* 房山石經 (k. *Fangshan shijing*)
- *Sūtei daijōkyō* 崇寧大藏經 (k. *Chongning dazangjing*)
- *Biru daijōkyō* 毘盧大藏經 (k. *Pilu dazangjing*)
- *Enkaku daijōkyō* 円覚大藏經 (k. *Yuanjie dazangjing*)
- *Chōjō kinzō* 趙城金藏 (k. *Zhaocheng jinzang*)
- *Shifukuzō* 資福藏 (k. *Zifu zang*)
- *Sekisahan daijōkyō* 磧砂版大藏經 (k. *Qishaban dazangjing*)
- *Kōrai daijōkyō* 高麗大藏經 (*Tripitaka Koreana*, a koreai kánon, amelyen a *Taishōzō* is alapszik)
- *Futeizō* 普寧藏 (k. *Puning zang*)
- *Shigen roku* 至元錄 (k. *Zhiyuan lu*)
- *Kōbu nanzō* 洪武南藏 (k. *Hongwu nanzang*)
- *Eiraku nanzō* 永樂南藏 (k. *Yongle nanzang*)
- *Eiraku hokuzō* 永樂北藏 (k. *Yongle beizang*)
- *Kakō daijōkyō* 嘉興大藏經 (k. *Jiaxing dazangjing*)
- *Kenryūzō* 乾隆藏 (k. *Qianlong zang*).

⁵⁴ Az előző lábjegyzetben felsorolt kánonok közül mindössze a *Bōzan sekkyō*ban, a *Kōrai daijōkyō*ban és a *Shigen rokuban* van csak Amoghavajra megnevezve a mestere nélkül. (A *Sūtei daijōkyō*ban, az *Enkaku daijōkyō*ban, a *Chōjō kinzō*ban, a *Shifukuzō*ban, a *Futeizō*ban és az *Eiraku nanzō*ban pedig egyáltalán nincs említés a fordítóról.)

⁵⁵ Például az Enshō által összeállított *Daitō teigen zoku kaigen shakkyō roku* 大唐貞元統開元釈教録 (T 2156), amelyet 795-ben, illetve a *Teigen shintei shakkyō mokuroku* 貞元新定釈教目録 (T 2157) is, amelyet halálának évében, 800-ban fejezett be a szerzetes.

4. a 9. században a japán szerzetes, Annen összefoglaló katalógusában is hasonló megjegyzést olvashatunk.⁵⁶

Arra a kérdésre azonban, hogy milyen úton juthattak a szövegek Kínába, a kutatás jelenlegi állása szerint nem lehet biztos választ adni, mindössze találgatni tudunk abból, amit Vajrabodhi vagy Amoghavajra életrajzában olvashatunk. Az egyetlen támpontunk a gyémánt élethossz mantra lehet, amely – amellet, hogy az egyik alapvető ezoterikus szútrából, a *STTS*-ből származik – különféle formákban fennmaradt többek között Dunhuangban (j. Tonkō 敦煌), például egy talizmánon, amelyet ma a British Múzeumban őriznek (erről bővebben lásd a tanulmány végén a mantrákkal foglalkozó bekezdéseket).⁵⁷

A szútrák megjelenése Japánban

A japán források azt bizonyítják, hogy (valószínűleg) az *issai szútra* már a Nara-korban, vagyis valamikor a 8. század folyamán megérkezett Japánba, azonban egyéb szövegekről ekkor még nincs említés. A szútra másolásának legkorábbi feljegyzése 747-ből (Tenpyō 19) maradt fenn, amely szerint a Tōdaiji 東大寺 templomban készült egy másolat egy *Kongō jumyō darani kyō*ról.⁵⁸ A feljegyzést egy Heiei 平栄 nevű szerzetes készítette, aki ebben

⁵⁶ A kínai katalógusokban a következő szerepel: 經內題云一切如來金剛壽命陀羅尼經 (T 2156, 55. köt. 0767a19, T 2157, 55. köt. 879b23, 931b08, és 1031c07). Annen összesítő katalógusában a megjegyzés: 內云一切如來金剛壽命陀羅尼經不空譯貞元新入目錄私云前件金剛智及不空智兩本今見行世而此錄中以爲一本者非也. Ő is megjegyzi, hogy a Teigen-kori új katalógusig Vajrabodhi és Amoghavajra közös munkájának tekintették, de ő most a saját katalógusában csak Amoghavajrát jelöli meg fordítónak (T 2176, 55. köt. 1121b14–15).

⁵⁷ Lásd Hidas 2014.

⁵⁸ 奉請 金綱(剛)壽命經一卷. A feljegyzés a *Shōsōin monjo* 正倉院文書, vagyis a Tōdaiji templom szútramásoló csoportjának az iratai között maradt fenn. (*Nara jidai komonjo furu tekisuto dētabēsu* 奈良時代古文書フルテキストデータベース [A Nara-kori régi iratok teljes szöveges adatbázisa]). URL: <https://clioimg.hi.u-tokyo.ac.jp/viewer/view/ida-ta/850/8500/05/0009/0342?m=all&s=0342>.)

az időben a nevezett templomban tartózkodott.⁵⁹ Ez arra enged következtetni, hogy ekkorra már ennek a szútrának is megvolt a kínai fordítása. 603-tól kezdve mentek japán küldöttségek a Tang Kínába (j. *kentōshi* 遣唐使), amelyeknek köszönhetően számos japán szerzetes jutott el Kína különböző részeire, és vissza már nemcsak ők, de velük együtt kínai szerzetesek is egész sokan érkeztek Japánba. Ha azt nézzük, hogy 730-ban még nem említik ezt a szútrát Kínában, 747-ben viszont már Japánban másolják, az arra enged következtetni, hogy magát a szútrát valamikor 730 és 735 között fordíthatták le kínaira, ugyanis 747 előtt 735-ben és 736-ban érkeztek utoljára hivatalos hajók Japánba. Ebben az esetben két buddhista szerzetes jöhet szóba, aki magával vihette a szöveget: Fushō 普照⁶⁰ vagy Genbō 玄防.⁶¹ Előbbi 736-os hazatérte után abban a Tōdaiji templomban helyezkedett el, ahol később az említett szútrát is lemásolták. Genbō 734-ben érkezett vissza Japánba különféle ábrázolásokkal és körülbelül 5000 kötetnyi buddhista szöveggel (főképp szútrákkal és *abhidharma* irodalommal).⁶²

A Nara-korban ezen kívül találunk még egy-két hivatkozást: 757-ben (Tenpyō hōji 1) ismét arról tudósítanak minket, hogy lemásolták ezt a szútrát.⁶³ Sőt, ugyanebből az évből egy olyan feljegyzés is fennmaradt, amely szerint a már említett ún. „előzményével,” a *Shobutsu jūe darani kyōval*

⁵⁹ Heiei (? – ?) életéről keveset tudunk. A Tōdaiji templom két Nara-kori szerzeteséről, Anganról és Heieiről ír Maki Nobuyuki 1994-ben (Maki 1994: 22–47). A tanulmányában az író nem tudhatott erről a feljegyzésről, mivel Heiei Tōdaiji templombeli pályafutásának kezdetét pár hónappal későbbre teszi, mint a mi forrásunk.

⁶⁰ Japán buddhista szerzetes a Nara-korban (?–?).

⁶¹ Japán buddhista szerzetes (?–746), aki 718 és 734 között tartózkodott a Tang Kínában (Abe 1999: 151–152). Genbō életrajzát lásd *Genkō shakusho* 元亨釈書, *Dainihon bukkyō zensho* 62. köt.

⁶² Abe 1999: 151. A *Shoku nihongi* 続日本紀, az egyik első japán írásos emlék tájékoztat erről minket egy 746-os bejegyzésben, ami Genbō halálakor készült: „天平十八年六月己亥。僧玄防死。玄防俗姓阿刀氏。靈龜二年、入唐學問。唐天子、尊防。准三品、令着紫袈裟。天平七年、隨大使多治比真人広成還歸。齋經論五千余卷及諸佛像來。” *Kokushi taikēi* 国史大系 2, 266. (URL: <http://dl.ndl.go.jp/info:ndljp/pid/991092>.)

⁶³ 奉寫金剛壽命陀羅尼經千卷. *Shōsōin monjo* 正倉院文書. (Nara jidai komonjo furu teki-suto *dētabesu* 奈良時代古文書フルテキストデータベース [A Nara-kori régi iratok teljes szöveges adatbázisa.] URL: <https://clioimg.hi.u-tokyo.ac.jp/viewer/view/ldata/850/8500/05/003/0612?m=all&s=0594&n=20>).

együtt másolták a szútrát.⁶⁴ Majd 780-ban a Saidaiji 西大寺 templom egyik leltárában tűnik fel ismét, az „egyéb szövegek” között említik.⁶⁵

A szútra azonban csak a 9. századba, a Heian-korba lépve kezdi meg igazi „karrierjét.” A híres ezoterikus buddhista szerzetesek közül többnél is megtaláljuk az *issai szútra* vagy a *nenjuhō* címét a hazaimportált buddhista kincsek listájában. Kūkai-jal 空海⁶⁶ (774–835) kezdve, aki 806-ban tért haza a szövegekkel, a 9. századi shingon és tendai szerzetesek is érdeklődést mutattak a könyvek iránt, amit fennmaradt feljegyzésekből (j. *ki* 記) és leltárokból (j. *mokuroku* 目録) tudunk. Közülük is a leghíresebb az a nyolc szerzetes, aki a shingon és tendai irányzatokból (j. *nittō hakka* 入唐八家) a Heian-kor első felében járt Kínában, és megannyi szöveggel és ábrázolással, szertartási eszközzel tért haza.⁶⁷ Ekkor látjuk először megjeleni az *issai szöveg* majdnem teljes megnevezését: először Ennin 円仁 (794–864),⁶⁸ majd Enchin 円珍 (814–891),⁶⁹ és végül

⁶⁴ 金剛壽命陀羅尼經六百廿五卷 (...) 諸仏集會陀羅尼經四百卷 *Shōsōin monjo* 正倉院文書. (*Nara jidai komonjo furu tekisuto detabesu* 奈良時代古文書フルテキストデータベース [A Nara-kori régi iratok teljes szöveges adatbázisa.] URL: <https://clioimg.hi.u-tokyo.ac.jp/viewer/view/ldata/850/8500/05/0004/0242?m=all&s=0242>).

⁶⁵ 西大寺資財流記帳上 - 雜經四百九十八卷 - 金剛壽命陀羅尼經九十卷, *Saidaiji monjo* 西大寺文書 (A Saidaiji templom iratai, feljegyzései), 101. doboz, 5. szöveg. (*Nihon komonjo yunion katarogu detabesu* 日本古文書ユニオンカタログデータベース [A régi japán iratok egységes katalógus-adatbázisa].)

⁶⁶ Japán buddhista szerzetes, a shingon irányzat meghonosítója Japánban. Más néven Kōbō daishi 弘法大師. 804 és 806 között járt Kínában, ahol Huikuónál (j. Keika 恵果), Amoghavajra közvetlen tanítványánál kapott beavatást az ezoterikus tanokba. A shingon irányzat 8. pátriárkája. Kūkairól bővebben lásd Kiyota 1978, Abe 1999.

⁶⁷ A nyolc szerzetes: Saichō 最澄 (767–822, tendai), Kūkai 空海 (774–835, shingon), Jōgyō 常曉 (?–867), Engyō 円行 (799–852), Eun 恵運 (798–869), Ennin 円仁 (794–864), Enchin 円珍 (814–891) és Shūei 宗叡 (809–884). A nyolc szerzetesről bővebben lásd Takami 1978–1980.

⁶⁸ Japán tendai buddhista szerzetes. Más néven Jikaku daishi 慈覚大師, a tendai iskola harmadik fő szerzetese (j. *zasu* 座主). A fennmaradt feljegyzések alapján ő volt az első szerzetes, aki Fugen Enmei bosatsu ábrázolását Japánba vitte. Ennin naplójában találjuk azt a feljegyzést, miszerint a Wutai-hegyen a Fugen csarnokban látott egy érdekes Fugen-ábrázolást, amely három elefánton ült (Reischauer 1955b: 255). Róla és kínai utazásáról bővebben lásd Reischauer 1955a, 1955b.

⁶⁹ Japán tendai szerzetes. Más néven Chishō daishi 智証大師, a tendai iskola ötödik fő szerzetese (*zasu*) 873-tól. A Miidera 三井寺 (más néven Onjōji 園城寺), és ezzel a jimon irányzat (j. *jimon ha* 寺門派) megalapítója, amely hosszú évszázadokon keresztül rivalizált a *sanmon hānak* 山門派 nevezett iskolával, ami az Enryakuji 延暦寺 tendai főtemplom tanait jelentette, és amelyet Ennin és tanítványai nevével fémjeleztek. (A szerzetesről bővebben lásd a *Mikkyō taikai* 密教大系 (1995) 6. kötetében található tanulmányokat; illetve Ono Katsutoshi 1982–83. *Nittō guhō gyōreki no kenkyū: Chishō daishi Enchin hen* 入唐求法行歴の研究: 智證大師円珍篇 [Chishō daishi Enchin *Nittō guhō gyōreki*jének tanulmányozása].)

Annen 安然 (841–889?)⁷⁰ katalógusában is felbukkan a hosszú élethez kapcsolódó szövegek között, ahol az addig Japánba vitt szövegeket gyűjti össze a szerzetes.⁷¹

A japán kutatók által preferált tiszta és zavaros ezoterikus tanok szerinti csoportosítás egy példájával találkozunk a négy most tárgyalt szöveg és a *Fugen Enmei szútra* esetében is. Annak ellenére, hogy a szútra már a Nara-kor közepén megjelent Japánban, egyelőre semmilyen bizonyítékát nem látni, hogy azt használták volna bármilyen módon.⁷² Az első olyan feljegyzés ugyanis, amelyben már a használatának (ebben az esetben felolvasásának) egyik alkalmáról olvashatunk, 852-ből származik, Enchin tollából.⁷³ Ebben arról tudósít, hogy a császári palotában (j. *gosho* 御所) a szútrát napi ötször olvasták fel, vagyis összes 1950-szer, illetve rögtön mellette van az is, hogy a hosszú élet mantrát napi háromszázszor recitálták, összesen 119 ezer alkalommal.⁷⁴ Még egy bizonyítékát láthatjuk tehát annak, hogy Kūkainak, Saichōnak 最澄 és a 9. századi japán shingon és tendai szerzeteseknek köszönhető az ezoterikus buddhista tanok rendszerezése, a különféle szertartások bevezetése a császári udvarba.

A 10. századtól kezdve fog még inkább elterjedni a gyémánt élethossz szövegek használata, amikortól már az Enmei vagy Fugen Enmei szertartások alatt is általánossá vált a szútra felolvasása.⁷⁵ Egy 916-os feljegyzésben

⁷⁰ Japán tendai buddhista szerzetes. Őt tartják a tendai iskola ezoterikus irányzata megalapítójának, annak, aki először integrálta az ezoterikus tanokat.

⁷¹ Ennin: *Nittō shingū shōkyō mokuroku* 入唐新求聖教目錄 (T 2167, 55. köt. 1097c27); Enchin: *Seiryūji guhō mokuroku* 青龍寺求法目錄 (T 2171, 55. köt. 1096a05) és *Nihon biku Enchin nittō guhō mokuroku* 日本比丘圓珍入唐求法目錄 (T 2172, 55. köt. 1097b29); Annen: *Sho ajari shingon mikkyō burui sōroku* 諸阿闍梨真言密教部類綜錄 (T 2176, 55. köt. 1121b11).

⁷² Erre vonatkozólag egyelőre semmilyen feljegyzést nem lehet találni az eddig megtekintett forrásgyűjteményekben.

⁷³ *Chishō daishi zenshū* 智証大師全集 1917–18, 1297–1298.

⁷⁴ *Chishō daishi zenshū* 智証大師全集 1917–18, 1297–1298.

⁷⁵ Az Enmei és a Fugen Enmei szertartásokról, amelyeket a nevükben is jelzett élethosszabbítás okán tartottak a 10. századtól kezdve, minden nagyobb shingon és tendai szertartásgyűjteményben olvashatunk. Habár maguk az írók is elismerik, hogy a kettő megkülönböztetése igen homályos, a Fugen Enmei szertartás az, amelyet az alapnak tartanak. A szertartás alkalomával egy *ācārya* (j. *ajari* 阿闍梨), avagy magas rangú tanító szerzetes és általában húsz segédszerzetes tevékenykedik, akár hét napon keresztül, több oltáron (a főoltáron, a *homa* oltáron és egyéb hindu eredetű istenségek oltárain) bemutatva különféle rítusokat. Ezekről több

találjuk az első említést arra vonatkozóan, hogy ünnepi alkalomból másolják a szútrát.⁷⁶ Az ünnepi alkalom Uda visszavonult császár 宇多上皇 50. születésnapja volt, amelyre arany írásjegyekkel másolták le a *Kongō jumyō darani kyōt*.⁷⁷ Ebből és a fent említett 852-es alkalomból is kiderül, hogy egészen a kezdetektől fogva szoros volt a kapcsolat a császári család és az élethosszabbító szövegek, mantrák és szertartások között.

A fordító kérdése

Ma már minden szakirodalmi szövegben, szótárban, katalógusban stb. Amoghavajra van megnevezve az összes szöveg mellett mint fordító. Amint láthattuk fentebb, a *nenjuhō* szövegnél már a kezdetektől fogva Amoghavajrát tartották a fordítónak, ennek ellenére a későbbi másolatokban fennmaradt kánonokban így is két helyen van mester és tanítvány neve egymás mellett említve fordítóként.⁷⁸ Nem mehetünk el szó nélkül azon tény mellett sem,

hosszabb beszámoló fennmaradt, többek között két Kamakura-kori szertartásgyűjteményben, a shingon szerzetes Kakuzen 覚禅 által összeállított *Kakuzenshōban* 覚禅鈔 vagy a tendai Shōchō 承澄 által szerkesztett *Asabashōban* 阿娑縛抄 (*Taishōzō zuzō* 大正藏圖像, 5. és 9. kötet). Nyolc megtartott szertartásnak a részletes leírását pedig a *Monyōkiban* 門葉記 találjuk, ami a kiotói Shōrenin 青蓮院 tendai templom feljegyzéseit tartalmazza (*Taishōzō zuzō* 大正藏圖像, 11. kötet).

⁷⁶ Habár a feljegyzésben csak *Jumyō kyōkēnt* 壽命經 szerepel, más forrásokból tudjuk, hogy a *Kongō jumyō (darani) kyōt* rövidítették ilyen módon. Megtudjuk azt is, hogy Atsuyoshi herceg 敦慶親王 (888–930), Uda császár 宇多天皇 negyedik fia másolta le, a Ninnaji templomban tartott szertartásra. (*Dai nihon shiryō sōgō deta bēsu* 大日本史料総合データベース [A japán történelmi források nagy összefogó adatbázisa.] URL: <https://clioimg.hi.u-tokyo.ac.jp/viewer/view/idata/850/8500/02/0104/0870?m=all&s=0870>.)

⁷⁷ Hasonló arany írásjegyes másolat maradt fenn a hirosimai Itsukushima szentély múzeumában, amelyet 1178-ban készített Taira no Chikamune 平親宗 (1144–1199), ahogyan az utószóban (j. *okugaki* 奥書) lejegyezték. Ez a szútra is igazából az *issai szōveg* lesz, ahogy a hirosimai fontos kulturális értékeként (j. *bunkazai* 文化財) számon tartott művek internetes oldalán található képen is kiolvasható a címe: URL: <http://www.pref.hiroshima.lg.jp/site/bunkazai/bunkazai-data-102050040.html>.

⁷⁸ Az egyik a *Bōzan sekkyō* 房山石經, amit a Sui-dinasztia 隋 idején kezdtek el összeírni, és a fordító megnevezése a következőképpen alakul: 大興善寺三藏沙門金剛智 不空奉詔譯. A másik a *Kakō daizōkyō* 嘉興大藏經, amihez a nyomóblokkokkal 1677-re készültek el, a fordító megnevezése pedig így hangzik: 唐金剛智共不空譯. A buddhista kánonokról bővebben lásd Jiang – Chia 2015. (A kánonok rövid bemutatása: lásd függelék, 311–320).

hogy a négy szövegből kettőnél nincs kiírva a fordító neve, csak bizonyos rangok vannak jelölve. A rangok alapján azonban egyértelművé válik a fordító kérdése, amelyek megfejtéséhez segítséget nyújtanak a kínai ezoterikus buddhizmussal vagy a tiszteleti címekkel foglalkozó szakirodalmi művek.⁷⁹ A szövegek sorrendje szerint a négy megnevezés a következő:

- *Kaifu gidō sanji tokushinshiki kōrokei sukoku kōshokuyū sanzenko shishi sō shikū shi daikanshōgō daikōchi Daikōzenji sanzō shamon Fukū hōshō yaku* 開府儀同三司特進試鴻臚卿肅國公食邑三千戶賜紫贈司空諡大鑒正號大廣智大興善寺三藏沙門不空奉詔譯 (T 1133)
- *Tokushinshiki kōrokei daibenshōchi sanzō hōshō yaku* 特進試鴻臚卿大辨正廣智三藏奉詔譯 (T 1134A)
- *Tokushinshiki kōrokei daibenshōchi sanzō hōshō yaku* 特進試鴻臚卿大辨正大廣智三藏奉詔譯 (T 1134B)
- *Kaifu gidō sanji tokushinshiki kōrokei sukoku kōshokuyū sanzenko shishi sō shikū shi daikanshōgō daikōchi Daikōzenji sanzō shamon Fukū hōshō yaku* 開府儀同三司特進試鴻臚卿肅國公食邑三千戶賜紫贈司空諡大鑑正號大廣智大興善寺三藏沙門不空奉詔譯 (T 1135)

A második (T 1134A) és a harmadik (T 1134B) szövegnél csak „*az állami szertartásokért felelős különlegesen előléptetett megbízott vezető*” 特進 (k. *tejin*)⁸⁰ 試鴻臚卿 (k. *shi honglu qing*)⁸¹ és a „*nagy igazságért érvelő széles*

⁷⁹ Az angol nyelvű szakirodalmi művek közül ki kell emelni Chou Yi-Liang 1945-ben írt *Tantrism in China* című tanulmányát, amelyben a három fő mester életrajzával foglalkozik. Ennek rövidített összefoglalását adta magyar nyelven Hamar Imre *Ezoterikus buddhizmus Kínában* című tanulmányában, amelyre például a titulusok fordításánál is hivatkozni fogok. Orlando Raffaello 1981-es PhD disszertációjában külön Amoghavajra életrajzeit vizsgálja meg behatóan. A Tang-kori kínai rangok megfejtéséhez pedig Charles O. Hucker (1985) összefoglaló munkáját érdemes megemlíteni.

⁸⁰ Hamar 2009: 76. A második a huszonkilenc tiszteleti cím közül. Hucker 1985: 490, 6335. bejegyzés.

⁸¹ Orlando 1981: 55. Az állami szertartásokért felelős minisztérium megbízott vezetője címet ugyanabban a császári parancsban adják neki, mint a fentebb említett *tejint* is. Hucker könyvében nem találjuk ezt a titlust.

bölcsességű tripitaka (fordító) mester” 大辨正廣智三藏⁸² titulusok vannak megnevezve. Jóllehet a fordító neve nem szerepel, de a rangok alapján egyértelműen Amoghavajrára ismerünk.

Az egyéb kinevezések nagy részét, pontosabban az „*erényekben páratlan parancsnok*” 開府儀同三司 (k. kaifu yitong sansi)⁸³ és a „*Su hercege 3000 háztartásos hűbérbirtokkal*” 肅國公食邑三千戶 kinevezéseket halálának évében, 774-ben kapta Taishū császártól, mint ahogy az a fennmaradt életrajzokban is szerepel.⁸⁴ Az összes titulus azonban, amelyet életében és posztumusz szerzett, csak egy szövegnél látható, méghozzá a *Fugen Enmei szútránál*.

A fordító kiléte azon a ponton is megkérdőjeleződik, amikor a korábban említett nyolc szerzetes, illetve 9. századi japán templomok katalógusait megvizsgáljuk, amelyekben a szútrák megnevezése mellett sokszor a fordítót is megnevezik. Azt láthatjuk ezekben, hogy az *issai szútránál* többször is Vajrabodhi nevét adják meg mint fordítót.⁸⁵

A második (T 1134A) és harmadik (T 1134B) szövegnél azonban a fordító kérdése helyett inkább az eredetiség kérdését kell megvizsgálni. Mivel ez a két szöveg csak a 19–20. században összeállított buddhista kánonokban jelenik meg, felvetődik az a probléma, hogy egyáltalán mikor, hol vagy hogyan keletkezhettek. A kínai buddhista apokrif irodalommal foglalkozó tanulmányok⁸⁶ mind kiemelik, hogy az ezoterikus buddhizmusban is nagyon sok hibrid vagy hamisított szöveg lehet, amelynek háttérében az új kulturális környezethez való idomulás állhatott. A japán szövegeknél pedig olyan is előfordulhat, hogy esetleg már Japánban készültek. Ennek ellenőrzésére Sørensen öt kritériumot ad meg: 1) nem található meg egyetlen kínai buddhista katalógusban sem; 2) nincs benne a koreai tripitakában; 3) csak egy verzióban létezik; 4) nincs felsorolva a címe egyetlen olyan japán buddhista

⁸² Hamar 2009: 77.

⁸³ Hucker 1985: 275.

⁸⁴ Orlando 1981: 32.

⁸⁵ Például Ennin már idézett *Nittō shingū shōkyō mokurokujában* is ez szerepel: 佛說一切如來金剛壽命陀羅尼經一卷 金剛智譯 (T 2167, 55. köt. 1079c27).

⁸⁶ Lásd Buswell 1990 vagy Sørensen (2011) tanulmánya.

szerzetes katalógusában sem, aki Kínából tért haza; 5) csak valamilyen késői nyomtatban maradt fenn.⁸⁷ Ezek alapján nézve a szövegeket, biztosan kijelenthetjük, hogy az *issai szútra* és a *nenjuhō* szöveg vagy indiai eredetű, vagy esetleg kínai hibrid szerzemény lehet.⁸⁸ Mindehhez még azt is figyelembe kell vennünk, hogy a fordító sincs pontosan megnevezve. Mindez arra enged minket következtetni, hogy ez a szöveg talán nem kínai import – és valószínűleg a párja, a szertartási szöveg (T 1134A) sem az. Annyit bizonyosan tudunk, hogy a *nenjuhō* szöveghez kapcsolódnak, mivel az első *dhāraṇī*g írt rész szinte szóról szóra megegyezik.⁸⁹ Azt nem lehet azonban megmondani a kutatás jelen állása alapján, hogy ezek a szövegek esetleg Japánban jöttek-e létre, vagy későbbi átvételek; esetleg egy ezoterikus buddhista szerzetes keze munkáját dicsérik, vagy szimplán a rövidítései és szertartásos kiegészítései az alapnak számító *nenjuhō* szövegnek.

Iyanaga Nobumi, majd Michel Strickmann is hasonló gyanút hangoztatott több szöveggel kapcsolatban, amelyeket hagyományosan Amoghavajrának tulajdonítanak.⁹⁰ Azt feltételezik ugyanis, hogy a szövegeket Amoghavajra (vagy egyik tanítványa) írhatta már Kínában.⁹¹ Ennek a kérdésnek az eldöntéséhez lehet, hogy Amoghavajra összes szövegének filológia vizsgálata sem lenne elég, ami természetesen túlmutat a jelen tanulmány keretein, úgyhogy most félretesszük a problémát, és egyelőre elfogadjuk, hogy a szövegeket Amoghavajra (vagy valamelyik tanítványa) fordította.

⁸⁷ Sørensen 2011: 195.

⁸⁸ *A Fugen Enmei szútra* az öt kitételből már csak egynek nem felel meg, ami nagyon kérdésessé teszi az indiai származást, és erősíti a kínai szerzőség lehetőségét. Erről bővebben egy későbbi tanulmányban fogok értekezni.

⁸⁹ T 1133, 20. köt. 575a15–575b15; T 1134A, 20. köt. 576a11– 576b07; T 1134B, 20. köt. 577b19–577c15.

⁹⁰ Iyanaga 1985: 642–643. n. 13. Iyanaga Osabe Kazuót 長部和雄 idézi, aki a Tang-kori buddhizmussal foglalkozó egyik alpművében (Osabe 1990: 126.) három részre osztotta fel Amoghavajra szövegeit aszerint, hogy fordítások lehetnek, vagy pedig – eredeti hiányában – esetleg az indiai szerzetes írásáról beszélhetünk-e. Michel Strickmann hozzáfűzése csak egy másik hivatkozásból érhető el, mivel a *Heralds of Maitreya* című tanulmánya nem került publikálásra, csak az 1983-as *Princeton Conference on Maitreya Studies*-on hangzott el, lásd Linrothe 1999: 192. n. 57.

⁹¹ Iyanaga 1985: 640–641.

Kulcsfontosságú motívumok a szövegekben

A szútrákban a közös pont az élethosszabbítás motívuma. Ezen kívül hasonlóságok csak a két csoporton belüli szövegekben jelennek meg az igehirdetést végző buddha személyében, a résztvevőkben, a helyszínben, a gyakorlatok leírásában vagy a mantrák, *dhāraṇīk* szövegében.⁹²

Mindegyik szútra egy igehirdetést mutat be, amelyben a helyszínek, az igehirdető személye és a résztvevők is különböznek a csoportoknak megfelelően. Ezek alapján az első csoportba sorolt három írásban Birushana buddha⁹³ a Shumi-hegy 須弥山 (sz. Sumeru) tetején magyarázza el a gyémánt élethossz tanítását a buddháknak (j. *nyorai* 如来, sz. *tathāgata*), akiket később a kezükben gyémántot tartó bodhisattva (j. Shūkongō bosatsu 執金剛菩薩, sz. Vajradhāra bodhisattva) csoporttal azonosít a szöveg.

A három szútrában megjelenik egy közös szereplő, a Gyémánt élethossz bodhisattva (j. Kongō jumyō bosatsu 金剛寿命菩薩), akinek kilétét nem fedi fel egyik szöveg sem. Két utalást találunk azonban, amiből kiderül a kapcsolat Fugen Enmei bosatsuval: az egyik a szertartást leíró T 1134A szöveg utolsó előtti sorában látható:

𑖦𑖻𑖜𑖞 字。是普賢延命種子也⁹⁴

A 𑖦𑖻𑖜𑖞 betű Fugen Enmei bīāja⁹⁵ (mantrája).

A másik utalást a *Fugen Enmei szútrában* olvashatjuk, ahol a tíz égtáj számoss buddhájának (j. *jippō chinsha shobutsu* 十方塵沙諸佛) tudat-pecsétje

⁹² A szútrákban megjelenő meditációs vagy szertartási útmutatásokra, leírásokra egy későbbi, részletes vizsgálat során egy jövőbeni tanulmányban fogok kitérni.

⁹³ A legelső (T 1133) szövegben Birushana hōjin butsként 毘盧遮那報身佛 (Birushana jutalomtest buddha, sz. Sambhogakāya Vairocana) van feltüntetve. Ez a megnevezés az ezoterikus tanokban megjelenő három buddha-test (j. *sanshin* 三身, sz. *trikāya*) egyike, a jutalom-test. A nem ezoterikus tanokban Birushana a tan-test (j. *hosshin* 法身, sz. *dharmakāya*).

⁹⁴ T 1134A, 20. köt. 577a26–577a27.

⁹⁵ „Mag-mantra,” a legrövidebb, általában egy hangból álló mantrája egy-egy buddhista istenségnek. A mag az *ālayavijñāna*-ra utal, ami magában hordozza minden jelenség lényegét. Az ezoterikus buddhizmusban ebben találhatók a különféle emberfeletti erők. (Soothill – Hodus 2004: 426.)

által felruházott Fugen bosatsu 普賢菩薩 (sz. Samantabhadra) és a Négy mennyei király is elnyeri a gyémánt élethosszt, miután a Buddha után a fent említett buddhák is ezt a *dhāraṇī*t magyarázták.

說是陀羅尼已。大地山河悉皆振動。地獄摧碎宮震動。病苦衆生當時蘇息。會中有無量執金剛神。異口同音亦共宣說。諸大菩薩摩訶薩衆悉助延命宣說陀羅尼令獲金剛壽命。爾時十方塵沙諸佛心印加持。令普賢菩薩及四天王增得金剛壽命。⁹⁶

Miután a *dhāraṇī*t elmondta, a föld, a hegyek, a folyók mind megremegtek és rázkódtak, a pokol összeomlott, a (mennyei) paloták megremegtek, és ugyanekkor az érző lények, akik betegek voltak és szenvedtek, mind meggyógyultak. Az összegyűltek között volt a számtalan *vajradhara* is, és ők is egyszerre mondták (ezt a *dhāraṇī*t), és a nagy bodhisattvák és *mahāsattvák* mind segítkeztek meghosszabbítani (az érző lények) életét, és elmondták a *dhāraṇī*t, és hagyták, hogy (az érző lények) megkapják a gyémánt élethosszt. Akkor a tíz irányban⁹⁷ lévő világok *tathāgatái*, akik olyan sokan vannak, mint a homokszemek a Gangesz-folyóban, felhatalmazták Fugent és a Négy mennyei királyt saját tudat-pecsétjükkel, és elérték, hogy növekedjék (az életük), és megkapják a gyémánt élethosszt.

A második csoport szövegében az alap Buddha (j. *butsu* 佛) megszólítást használják, tehát Shaka buddha végzi az igehirdetést, méghozzá a Gangesz-folyó partján (j. Gōga 恒河, sz. Gaṅgā, a szövegben a 殞伽河 írásejegyekkel van jelölve). Nem a *tathāgaták* fogják hallgatni az igehirdetést, hanem a szerzetesek (j. *bikusō* 比丘僧, sz. *bhikṣu*), a nagy bodhisattvák (j. *daibosatsu* 大菩薩, sz. *mahābodhisattva*) és az isteni lények (j. *tennin* 天人, sz. *deva*).

⁹⁶ T 1136, 20. köt. 579b02–579b07.

⁹⁷ A tíz irány: a négy főégtáj, a négy mellékégtáj és a fel-le irányok.

Az is különbség még a csoportok között, hogy az elsőben nem jelenik meg a Négy mennyei király, csak a második csoport két szövegében, ahol felesküdnék a Buddha előtt, hogy védelmezni fognak bárkit, aki az élethosszszabbítás *dhāraṇī*t recitálja és a megfelelő (korábban felsorolt) gyakorlatokat helyesen végzi.

我等四王即爲結護令無夭橫。如有此經清淨道場如不降赴。願我失此威光損我果報。退失菩提心不得解脫⁹⁸。⁹⁹

Mi, a Négy mennyei király, egybekötjük magunkat, és együttesen védelmezünk és biztosítjuk, hogy ne legyen idő előtti halál. Így, ha van ennek a szútrának egy tiszta oltára, és így, ha nem szállunk alá reá, fogadjuk, hogy elveszítjük fényünket, és elveszítjük áldásunkat, (így) visszafejlődünk a bodhicittánkól, és nem fogjuk elérni a felszabadulást.

Érdekesség, hogy Fugen bodhisattva csak az utolsó szövegben, a *Fugen Enmei* szútrában lép színre. A szövegek vizsgálatából ugyanis kitűnik egy olyan fejlődési folyamat, amely előkészíti az ő megjelenését, mintha a szövegekben felbukkanó motívumok a *Fugen Enmei* szútrában válnának teljessé. Itt természetesen nem az olyan talán elhanyagolható különbségekre gondolok, mint hogy hol zajlik a jelenet, vagy kik a szereplői, ugyanis ezek is fejlődtek az ezoterikus tanokkal együtt. Hanem a főbb motívumokra, amelyek egyre inkább kibontakozni látszanak: a gyakorlatokra, a mantra vagy *dhāraṇī* recitálásra, a Négy mennyei király megjelenésére stb. Eleinte a buddhák csoportjának szól a magyarázat, majd a szemlélők csoportja kibővül; először még nincs megnevezve konkrétan, hogy ki az a bodhisattva, akihez imádkozva elérhetik az élőlények a gyémánt élethosszt, aztán megtudjuk a kilétét. De említhetnénk a gyakorlatok fejlődésének avagy sokasodásának példáját is, amelyekkel elérhetjük a hosszú életet: először a recitálással, majd később

⁹⁸ J. *gedatsu* (sz. *vimokṣa* vagy *vimukti*) felszabadulás az eltévelyedésekből származó szenvedésekből, vagyis megvilágosodás.

⁹⁹ T 1136, 20. köt. 579b27–579b29.

már a szútra másolásával vagy Fugen Enmei képének rajzolásával is ugyan-
azt az eredményt kaphatjuk. Az első szövegben ezt olvashatjuk:

佛告執金剛菩薩。若有善男子善女人受持念誦日各三時時
別千遍。過去所有惡業因緣。短命夭壽。由持此陀羅尼
故。信心清淨業障銷滅。更增壽命。¹⁰⁰

A Buddha azt mondta a *vajradhara*¹⁰¹ bodhisattváknak: „Ha
vannak olyan jó férfiak és nők, akik megtartják és recitálják (ezt
a *dhāraṇī*t) mindennap háromszor, és ezerszer minden alka-
lommal, akkor a múltbéli rossz karmában gyökerező rövid élet
vagy korai halál (nem lesz), illetve megtartva ezt a *dhāraṇī*t, (a
rossz karma) a hit által meg lesz tisztítva, (így) megsemmisül-
nek a karmikus akadályok, és ehhez még megnő az élethossz.”

Az utolsóban, a *Fugen Enmei szútrában* pedig már az alábbiak szerepelnek:

爾時佛告四天王言。若有衆生怖畏死難病苦夭橫。有如是
苦。但書寫此經受持讀誦。或別持此陀羅尼。或畫普賢延
命像。作此方法依月一日八日十五日。建立道場燒四十九
燈。花香果藥各置十六器散於壇上。合掌禮拜高聲讚詠此
陀羅尼。及懺悔往咎。不墮三惡道。捨此身獲得金剛壽命
更不輪迴。¹⁰²

Akkor a Buddha azt mondta a Négy mennyei uralkodónak:
„Ha vannak olyan érző lények, akik félik a halál nehézségét, a
betegségtől való szenvedést, vagy a nem természetes (idő előt-
ti) halált, és ha ilyen fajta szenvedéseik vannak, ha lemásol-
ják ezt a szútrát, megtartják (tanításait) és recitálják, és ehhez
még megtartják ezt a *dhāraṇī*t, vagy lerajzolják Fugen Enmei

¹⁰⁰ T 1133, 20. köt. 575b17–575b20.

¹⁰¹ Jelentése: *gyémántot tartó*. Az ezoterikus buddhista bodhisattvákat jelöli, akik megkapták a tanok szimbólumának számító gyémántot (*vajrát*).

¹⁰² T 1136, 20. köt. 579c26–580a03.

képmását, megtartják ezt a szertartást a hónap első, nyolcadik, tizenötödik napján, építenek egy *dōjōt*,¹⁰³ (ahol) negyvenkilenc lámpást égetnek, és virágokat, füstölőket, gyümölcsöket és gyógyszereket helyeznek el, mindegyiket külön tizenhat tálkába, és szétszórják (ezeket) az oltáron, összeteszik a kezüket, imádatukat fejezik ki, hangosan dicsérik ezt a *dhāraṇīt*, és megbánják a múltbéli bűneiket, akkor nem fognak a három rossz úton újjászületni. Ha megtagadják jelen testüket, akkor megkapják a gyémánt élethosszt, és nem fognak többé újjászületni.”

Azt is láthatjuk a szövegek vizsgálatából, hogy változhatnak a jutalmak, avagy hasznok is, amelyek a gyakorlatokból erednek. Általában véve a végső cél az élethossz megnövelése, habár emellett még számos jótéteményt hozhat a szertartás (megfelelő) elvégzése. A szövegek első csoportjában a szertartást elvégzők

- életében nem lesznek katasztrófák, betegségek, viharok;¹⁰⁴
- ország(uk) biztonságban lesz;¹⁰⁵
- el fogják kerülni a korai halált (mivel a karmikus akadályok eltűnnek);¹⁰⁶
- megkapják az öt természetfölötti erőt a levegőbe emelkedés szabadságával együtt;¹⁰⁷
- nem fognak szülők általi testben újjászületni.¹⁰⁸

¹⁰³ A *dōjō* 道場 megnevezés a szertartás helyét jelöli, általában ott készítették el az oltárokat a szertartáshoz. Eredetileg azt a helyet jelöli, ahol a Buddha megvilágosodott (Soothill – Hodus 2004: 416).

¹⁰⁴ 無諸災疫風雨。(T 1133, 20. köt. 576a01 és T 1134A, 20. köt. 577a16).

¹⁰⁵ 國土安泰。(T 1133, 20. köt. 576a01).

¹⁰⁶ 信心清淨業障銷滅。更增壽命。(T 1133, 20. köt. 576a01).

¹⁰⁷ 獲五神通。凌虛自在。(T 1133, 20. köt. 575b19–575b20).

¹⁰⁸ 不轉父母生身。(T 1133, 20. köt. 575b21, T 1134A, 20. köt. 576b13–14, T 1134B, 20. köt. 577c21–577c22).

A második csoportba tartozó két szöveg (T 1135 és T 1136) szerint, akik rendszeresen betartják az előírásokat és elvégzik a szertartást, azok esetében

- növekedik az élethosszuk;¹⁰⁹
- nem fognak betegségben szenvedni (akik abban szenvednek, azok azonnal meggyógyulnak);¹¹⁰
- nem fognak újjászületni a három rossz úton;¹¹¹
- nem fognak félni a rövid élettől, a korai haláltól, a rossz álmoktól, az átok általi haláltól, a *rakshasáktól*, a démonoktól;¹¹²
- nem fog nekik ártani a víz, a tűz, a fegyver vagy a méreg;¹¹³
- megvilágosodnak, és nem fognak visszafejlődni (a korábbi szintekre).¹¹⁴

Itt tehát már megjelenik egy komolyabb végcél, a legvégső bölcsesség elérése, a megvilágosodás.

Gōzanze és Daijizaiten megjelenése a szövegekben

Az első csoport három szútrája egy igen érdekes jelenettel kezdődik, nevezetesen arról olvashatunk, hogyan ígázta le, majd térítette át a buddhista hitre Gōzanze 降三世 (sz. Trailokyavijaya)¹¹⁵ a Sumeru-hegy tetején található Akaniṣṭha mennyország uralkodóját, Daijizaitent 大自在天 (másik nevén Makeishurát 摩醯首羅, ami a szanszkrit Maheśvara japán hangíratára).

¹⁰⁹ 增壽命。(Ez igazából minden szövegben előfordul többször is, például: T 1133, 20. köt. 575b13.)

¹¹⁰ 病苦衆生。求長壽故離於病苦。(T 1136, 20. köt. 579b11).

¹¹¹ 不墮三惡道。(T 1135, 20. köt. 578c08).

¹¹² 無夭死短命之怖。亦無惡夢魘魅呪。咀惡形羅刹鬼神之怖。(T 1135, 20. köt. 578c09).

¹¹³ 不爲水火 兵毒之所傷害。(T 1135, 20. köt. 578c10–11).

¹¹⁴ 成就菩提到不退地。(T 1136, 20. köt. 579a14).

¹¹⁵ Jelentése a „három világot legyőző.”

A három világ¹¹⁶ uraként¹¹⁷ is tisztelt Mahešvara igazából nem más, mint Śiva, a hindu vallás egyik fő istensége. Ezek után már egyértelművé válik Gōzanze megnevezése is, mint a „három világot legyőző.” A három szövegben teljesen megegyezik a jelenet leírása:

毘盧遮那佛受諸如來請已。欲轉法輪時。即入三摩地。觀見摩醯首羅天等剛強難化。執著邪見。非我寂靜大悲之身。堪任調伏。於時世尊入忿怒三摩地。從胸臆五峯金剛菩提心。流出四面八臂威德熾盛赫奕難觀降三世金剛菩薩身。遍禮毘盧遮那及一切諸佛。唯願世尊示教於我。何所爲作佛告降三世菩薩。汝今調伏難調諸天。令歸依諸佛法僧發菩提心。諸天盡皆歸依。唯大自在天恃大威德。來相拒敵。降三世種種苦治。乃至於死。毘盧遮那佛入悲愍大悲三昧耶。說金剛壽命陀羅尼。便入金剛壽命三摩地。乃結印契加持摩醯首羅天。復還得蘇。更增壽命。歸依諸佛灌頂。授記證得八地。¹¹⁸

Miután Birushana Buddha megkapta az összes buddha kérését, amikor meg akarta forgatni a *dharma* kerekét, abban a pillanatban belépett a *samādhiba*,¹¹⁹ ahol látta Makeishurát (sz. Mahešvara), a Nem-korlátozott Világ Lenyűgöző Istenségét, (aki) kimért volt, és nehéz volt megtéríteni, mivel a rossz nézeteihez ragaszkodott. Az *anātman*¹²⁰ nyugalma és a nagy könyörület tudta csak megtéríteni. Akkor, a Magasztos belépett

¹¹⁶ A három világ (j. *sangai* 三界, sz. *tridhātu*) felosztás a hindu és a buddhista kozmológiában is megjelenik, habár más-más világokat képviselnek. A buddhizmus ez a három a vágyak (j. *yokukai* 欲界, sz. *kāmadhātu*), a forma (j. *shikikai* 色界, sz. *rūpadhātu*), és a formánélküliség világa (j. *mushikikai* 無色界, sz. *arūpyadhātu*), lásd Sawa 1975: 261.

¹¹⁷ A *STTS* szövegében nevezi meg saját magát Daijizaiten, mint a „hármass világot urát, az alkotót, a pusztítót, minden lény urát és az istenek istenét.” T 0882, 18. köt. 371a02–371a03. Fordítását lásd Chandra – Snellgrove 1981: 40 vagy Iyanaga 1985: 670. (A legyőzetésről bővebben lásd Chandra – Snellgrove 1981: 39–42, Iyanaga 1985: 633–745, Linrothe 1999: 183–188.)

¹¹⁸ T 1133, 20. köt. 575b01–14.

¹¹⁹ Magas fokú meditáció, az elme mély koncentrációja egy tárgyra. Jelentése: „összetenni”, „teljes elmélyedés”, „a meditáló és a meditált tárgy egyesülése” (Soothill – Hodus 2004: 67).

¹²⁰ Japánul *muga* 無我 vagy *higa* 非我. Jelentése: nem-én, éntelenség.

a könyörület és harag *samādhiba*, és mellkasából egy ötágú gyémánt bodhicitta¹²¹ jött elő, és Gōzanze 降三世 Gyémánt Bodhisattva négyfejű, nyolckarú teste, aki a fenséges erény és hatalom (lángjával) égett, amely rendkívüli, és amelyet nehéz látni, aki körben üdvözölte Birushana buddhát és az összes buddhát. „Kérlek, mondd meg, mit csináljak, és hogyan tegyek.” Így a Buddha azt mondta Gōzanzénak: „Te most megadásra készted ezeket a nehezen tanítható istenségeket mind, és (készted őket,) hogy menedéket találjanak a buddhákban, a *dharmában* és a szerzetesek közösségében, és (készted őket,) hogy a megvilágosodásra való vágy feltámadjon bennük.” És ezzel abban a pillanatban mind megadták magukat. Az összes istenség, kivétel nélkül, menedéket talált a buddha, a *dharma* és a szerzetesi közösség (hármában). Csak Makeishura volt, különlegesen nagyszerű és fenséges hatalommal (ellátva), aki ellenállást tanúsított. Gōzanze bodhisattva legyőzte (őt) nagy nehézségek árán, sőt még azt is elérte, hogy (Makeishura) meghaljon. Jobb lábával a Nagy istenségen,¹²² bal lábával az Istennőn¹²³ taposott.¹²⁴ Erre, miután Birushana Buddha belépett a nagy könyörületesség *samādhiba*, abban a pillanatban kimondta a gyémánt élethossz *dhāraṇī*; továbbá belépett még a gyémánt élethossz *samādhiba* és a titkos kéztartást (sz. *mudrā*) formázta, és hatalmánál fogva újjáélesztette Makeishurát, és megkétszerezte az élethosszát, (aki pedig) menedéket talált a buddhákban, és felkelt benne a megvilágosodásra való vágy. (Birushanától) megkapta a beavatást (a titkos tanokba),¹²⁵ és megvalósította a (bodhisattva) nyolcadik szintjét.

¹²¹ Megvilágosodás-tudat.

¹²² Makeishura hindu megfélelője Śiva.

¹²³ Umahi, Makeishura hitvese, a hindu vallásban Śakti (egyéb neveken Umā, Pārvaṭi vagy Caṇḍikā).

¹²⁴ Ez az egyik megjelenési formája Gōzanze Myōōnak 降三世明王 (sz. Trailokyavijaya-rāja).

¹²⁵ Sz. *Abhiṣeka*, az ezoterikus titkos tanokba való beavatás szanszkrit megnevezése.

Első ránézésre talán különösnek tűnhet, hogy miért ezzel a jelenettel, ezekkel a szereplőkkel kezdődnek az élet-meghosszabbítás szövegek, de egy részletesebb vizsgálat rávilágít az összefüggésekre, ugyanis rögtön kiderül, hogy mindez csak egy rövid összefoglalója a korábban már érintett *STTS* szövegében található hosszabb jelenetnek. Ebben Birushana parancsára Kongōshu bosatsu 金剛手菩薩 (sz. Vajrapāṇi bodhisattva) legyőzi Daijizaitent. A Gyémánt-élethossz szövegben megjelenő Gōzanze bosatsu pedig nem más, mint Kongōshu bosatsu egyik (haragos) megjelenési formája.¹²⁶ A bizonyosságot fokozza, hogy mindketten Birushana buddha mellkasából jönnek elő a szövegekben, vagyis Birushana egyetemes bölcsesség tudatának (j. *fugenshin* 普賢心) manifesztációi. Ez az egyetemes bölcsesség tudat pedig igazából nem más, mint Fugen bosatsu 普賢菩薩, aki később belép a hosszú élet *samādh*iba, és Fugen Enmei bosatsu lesz belőle.¹²⁷ Ez a legfőbb motívum, ami egyértelműen a *STTS* szöveg családjába helyezi a szútrá(ka)t, ahogyan ezt már Kūkai is látta a 9. század elején.¹²⁸

Ez a legyőzés-legyőzetés motívum nem új keletű a buddhista szövegekben; a legelső példája, amikor Shakamuni, a történeti buddha legyőzi Marát 魔羅 (sz. Māra), a hindu démont. Mārat pedig Maheśvarával azonosítják, és mivel az említett szútrában (*STTS*) olvashatjuk, hogy miként lesz Shakamuniból Dainichi buddha 大日如来, ezért igazából teljesen ugyanaz a motívum játszódik le újra, csak immár ezoterikus szereplőkkel.¹²⁹

¹²⁶ Orzech 1998: 178.

¹²⁷ T 1136, 20. köt. 579a10–579a17.

¹²⁸ A teljesség igénye nélkül, azt azonban meg kell itt jegyezni, hogy a Kūkai által a 9. század elején ismert *STTS* nem a teljes fordítása volt a szövegnek, ugyanis arra a 10. század végéig kellett várnunk, amikor a Song Kínába érkezett Dānapāla elkészítette annak harmadik, egyben leghosszabb és legteljesebb verzióját (T 0882). Vagyis, bár a 8. században Vajrabodhi és Amoghavajra is készített fordítást ehhez a szútrához, Daijizaiten jelenete azokba nem került bele, ami arra enged minket következtetni, hogy teljesen más eredetiből dolgoztak, mint a fent említett buddhista szerzetes a 10. század végén. Így biztosnak látszik, hogy ez a jelenet legkorábban a Gyémánt-élethossz szövegekben tűnt fel Kínában, majd Japánban is (ami a szöveg indiai származását is megerősítheti). De így felmerül a kérdés, hogy ha nem a legyőzetés jelenet alapján, akkor mégis mi alapján sorolta Kūkai ezeket a szövegeket ehhez a hagyományhoz? (Az *STTS* elemzéseire bővebben lásd Chandra – Snellgrove 1981, Iyanaga 1985, Todaro 1985.)

¹²⁹ Linrothe 1999: 178.

A jelenetből egyértelműen kitűnik, hogy a buddhizmus fényessége küzd a hinduizmus „hibás nézeteivel.”¹³⁰ A buddhizmust a szövegben Gōzanze (vagyis Birushana, aki nem más, mint Dainichi) testesíti meg, a hinduizmust pedig Daijizaiten és női társa, Umahi (sz. Ūmā).¹³¹ Itt a buddhizmusnak a hinduizmus felett aratott győzelme jelenik meg, annak ellenére, hogy a *mahāyāna* buddhizmus fejlődése folyamán leginkább az ezoterikus panteonba került be jó néhány hindu istenség, akik általában a buddhizmust védelmező istenekként tűnnek fel.

„Tiszta” vagy „zavaros” ezoterikus tanok?

A japán tudósok körében kvázi tényként kezelik, hogy az ezoterikus tanokat vagy szútrákat (j. *mikkyō* 密教) két csoportba sorolhatjuk: a tiszta (j. *jun* 純) vagy a zavaros (j. *zatsu* 雑) tanokéba. Bár úgy látszik, hogy a nyugati kutatók nem támogatják a hasonló felosztást, a japán tudományos művekben a mai napig megtalálható ez az elkülönítés. A tiszta ezoterikus tanokat (j. *junmitsu* 純密) Kiyota Minoru az 1970-es évek végén úgy definiálja, mint olyan „tantrikus szövegek, amelyek a Mādhyamaka és Yogācāra iskolák filozófiai tantételeit” tartalmazzák, míg szerinte a zavaros tanok (j. *zōmitsu* 雜密) szövegeiben megjelennek olyan népi hiedelmi elemek, mint a varázsigék, a jövendőmondás vagy a mágia.¹³² Kiyota idézi továbbá Matsunaga Yūkeit is, aki a hatvanas években a japán ezoterikus buddhizmus egyik kiemelkedő kutatója volt, leginkább annak történetével foglalkozott. Nála jelenik meg az a felfogás, hogy míg a zavaros ezoterikus szövegekben rendszerint Shaka buddha az ígéhirdető, addig a tiszta szövegekben már Vairocana tathāgata

¹³⁰ A szövegekben is megnevezik, ahogy olvashattuk, hogy az ellenálló istenségek hibás nézetekhez (j. *jaken* 邪見) ragaszkodtak.

¹³¹ Miután az *STTS* szövegben buddhista istenségekké váltak, ők is az ezoterikus panteont gazdagítják, ennek megfelelően megjelennek az Anyaméh-világ-mandala (j. *Taizōkai mandara* 胎藏界曼荼羅, sz. *Garbhadhātu maṇḍala*) 405 alakja között is, illetve több formában jelen vannak a japán ezoterikus művészetben. Lokesh Chandra gyűjtötte össze az alakjaikat 1977-es tanulmányában (lásd Lokesh 1977: 733–744).

¹³² Kiyota 1978: 6.

a központi buddha.¹³³ Matsunaga ezenkívül további feltételeket is szab a besoroláshoz, nevezetesen a mantra-, *dhāraṇī*- és *mudrā*-használatához kötve. Szerinte ugyanis a korábbi zavaros szövegekben még nincs meg az a rendszer, ami a tiszta szövegekben a három titkon és a két fő mandalán keresztül rendszerezi a tanokat.¹³⁴

Abe 1999-ben szintén kitér a Nara-kori japán ezoterizmus tárgyalásánál a *zōmitsu/junmitsu* felállásra. Ő azonban elsődlegesen Ōmura Seigai 1918-ban¹³⁵ felsorakoztatott négy paraméterét idézi, amely szerint a tisztán ezoterikus tanokat fel lehet ismerni, ezek pedig a következők:

1. a *junmitsu* szertartásban megjelenik a három misztikum (j. *sanmitsu* 三密) mindegyike, vagyis a *mudrā*, a mantra és a mandala előtti vizualizáció;
2. a *junmitsu* szertartás célja, hogy az élőlény életét megvilágosodottá tegye;
3. a *junmitsu* szövegeket dharma-testként azonosított Dainichi buddha hirdeti;
4. a *junmitsu* rendszer középpontjában a két világ mandala áll, ahogyan a Dainichi és *STTS* szövegben le vannak írva.¹³⁶

¹³³ Matsunaga 1969: 6.

¹³⁴ Matsunaga 1969: 6: „The transition from Miscellaneous Esoteric Buddhism to Pure Esoteric Buddhism was a gradual one, and indeed it is difficult to separate clearly the division between the two, but the following consideration may be relevant here. Scriptures of the Miscellaneous Esoteric tradition generally take the form of sermons preached by the Buddha Sakyamuni, and concern magic and ceremonies designed to avert evil and bring about blessings. There is no unitary religious practice involving [mantra and] dharani, mudra [finger signs], or meditation, nor are the various Buddhas and bodhisattvas systematized into the scheme of a mandala [iconographic representation of truth]. The scriptures of the Pure Esoteric tradition are preached by Vairocana Tathagata; in the practice of the teachings set forth in these scriptures, meditation is combined with mudra and dharani (mantras), and the interrelationship between these three – which now have as their goal the attainment of the full illumination which is Buddhahood – is strongly stressed. Also a variety of mandalas are depicted in these Pure Esoteric Scriptures.”

¹³⁵ Ōmura 1918: 373–375.

¹³⁶ Abe 1999: 152.

Az előbb megjelölt kikötések, azaz a tiszta vagy zavaros kritériumai, csupán megfigyelésekből, a különböző szövegek összevetéséből következnek. Felmerülhet tehát bennünk a kérdés, hogy tekinthetjük-e ezeket mérvadó kritériumoknak? Ezekkel ugyanis egy olyan elfogadott normarendszert feltételeznénk, amelynek létét bizonyítani nem tudjuk, és a szóban forgó öt szöveg alapos vizsgálata is azt mutatja, hogy a határok a csoportok között igencsak homályosak. Az összes ezoterikus szöveg összevetése nélkül tehát nem állíthatunk fel konkrét hipotézist, ennek feladata pedig túlmutat egy kutató munkásságának megvalósítható keretein, a szövegek soksága, sokfélesége és értelmezésük nehézségei miatt.

Általános (a japán és a nyugati tudósok körében is), hogy az ezoterikus tanokban egy nagy váltást vélnek felfedezni a 8. században, egy határvonalat, amely elválasztja a korai és a későbbi ezoterikus szövegek csoportját. A választóvonalat általában három – Kínában tevékenykedő – indiai pap nevével fémjelzik a szakirodalomban, nevezetesen Śubhakarasiṃha (j. Zenmui 善無畏) és a már korábban is sokszor említett Vajrabodhi és Amoghavajra tevékenységével. Nekik köszönhetjük ugyanis a legfontosabb, az ezoterikus tanok alapszútráinak számító *Mahāvairocana-szútra* (j. *Dainichi kyō* 大日經) és *STTS* szútrák, illetve még több száz ezoterikus szöveg kínai fordítását és ezzel Kelet-Ázsiában való elterjedésüket. Mivel a jelen tanulmányban tárgyalt négy szútrát is Amoghavajrának (avagy inkább Vajrabodhinak, lásd fentebb a fordító kérdését) köszönhetjük, a fordítás dátuma alapján a késői szövegek csoportjába kell sorolnunk ezeket.

A jelen szövegek esetében azt lehet megfigyelni, hogy az első csoport inkább a zavaros tanokhoz sorolható, míg a másik a tiszta tanokhoz. A fentebb tárgyalt motívumok alapján azonban nem lehet teljesen kizárólagosan besorolni őket egyik fajta sem, ugyanis bár az első csoportban a gyakorlatok végzésének a célja úgynevezett világi eredmények, hasznok megszerzése, addig a központi buddha Birushana. Ugyanígy, a második csoportban már az eredmény is változik, ugyanis megjelenik a megvilágosodás eszméje, de az ígéhirdető buddha valószínűleg Shakamuni, akit a zavaros ezoterikus szövegeknél látunk megjelenni. Ebből is levonhatjuk tehát a következtetést,

miszerint az ezoterikus szövegek két részre osztása legalábbis nem minden esetben állja meg a helyét. Ugyanakkor azt is jelezheti ez nekünk, hogy ez a négy szöveg valahogy a két csoport határán keletkezhetett.

Mantrák és *dhāraṇī*k

A szövegekben van, ahol mantrákként, van ahol *dhāraṇī*kként hivatkoznak azokra a varázsigékre, amelyek sokszor a szútrák nevét is adják. A szövegek címében szereplő *dhāraṇī* szó azonban nem irányadó, ugyanis a fenti csoportosítást alátámasztva az első csoportban található összes szövegben a *shingon* 真言, vagyis *igaz szavak* (mantra), vagy a *mitsugon* 密言, vagyis *titkos szavak* megnevezés olvasható. Csak a második csoportban lévő szútránál (T 1135) jelenik meg egy hosszabb formátumú formula, amit már *dhāraṇī*nek nevez a szöveg.

Az első csoport szövegeiben megjelenik két alapvető jelentőségű mantra. Az összesben olvashatjuk a gyémánt élethossz mantráját (j. *kongō jumyō shingon* 金剛寿命真言), illetve a páncél mantráját (j. *kacchū shingon* 甲冑真言). Ezek mellett a sokkal inkább összetartozó, 1134 A és B szövegekben még olvashatunk egy négy írásjegyből álló mantrát is (j. *shiji mitsugon* 四字密言), amelynek egy-egy karaktere a Gyémánt világ maṇḍala (j. *Kongōkai mandara* 金剛界曼荼羅, sz. *Vajradhātu maṇḍala*)¹³⁷ harminchét fő alakjának (j. *sanjūnana son* 三十七尊)¹³⁸ egy csoportját képző négy kapuőrző bodhisattva (j. *shishō bosatsu* 四摂菩薩)¹³⁹ egy-egy alakját jelképezi.¹⁴⁰

¹³⁷ Az ezoterikus buddhizmus két alapmandalájának, a Két világ mandalának (j. *Ryōbu mandara* 兩部曼荼羅) egyike.

¹³⁸ A harminchét főalak a következő: Dainichi buddha, a négy bölcsesség buddha (j. *shichi nyorai* 四智如來), a tizenhat főbodhisattva (j. *jūroku daibosatsu* 十六大菩薩), a nyolc felajánlás bodhisattva (j. *hachikuyō bosatsu* 八供養菩薩), a négy tökéletesség (sz. *pāramitā*) bodhisattva (j. *shiharamitsu bosatsu* 四波羅蜜菩薩) és a négy kapuőrző bodhisattva.

¹³⁹ A négy kapuőrző bodhisattva: Kongōkō bosatsu 金剛鉤菩薩 (sz. Vajrāṅkuśa, gyémánthorog); Kongōsaku bosatsu 金剛索菩薩 (sz. Vajrapāśa, gyémánthurok), Kongōsa bosatsu 金剛鎖菩薩 (sz. Vajrasphoṭa, gyémántlánc) és Kongōrei Bosatsu 金剛鈴菩薩 (sz. Vajrāveśa, gyémántharang).

¹⁴⁰ Ez a négy bodhisattva kapcsolódik Fugen Enmei alakjához is, ugyanis a húszkarú ábrázolásnál a tizenhat fő- és a négy kapuőrző bodhisattva attribútumai láthatók a húsz kézben (lásd Sawa 1970: 85–86).

A szövegek csoportjain belül az egyetlen eltérés a siddham szanszkrit karakterek használatában vagy éppen elhagyásában látható. Míg az első szövegben csak a hangí átírtasos mantrák vannak feljegyezve, addig a másik két szútrában szanszkrit karakterekkel is megjelennek a kínai karakterek mellett.

A mantrák a szövegekben a következők:¹⁴¹

1. *Gyémánt élethossz mantra* 金剛壽命真言

唵 嚩日囉 二合 唵 娑嚩 二合 引 賀 引

唵 嚩日囉 二合 唵 娑嚩 二合 賀

唵 嚩日囉 二合 唵 薩嚩 二合 訶 引

ॐ वज्र युधि वृक्ष

Oṃ vajrāyuse svāhā

2. *Páncél mantra* 甲冑真言

唵 砧 謫簪 反 嚩日囉 二合 欲

唵 引一 砧 謫簪 切二 嚩日囉 二合 欲 三

唵 砧 謫簪 反 嚩日囉 二合 欲

ॐ ह वज्र युः

Oṃ ddhām vajrāyuh

3. *Négy írásjegy mantra* 四字密言

弱 咩 鑊 斛

惹 咩 鑊 斛

𑖦𑖳𑖫𑖪

jaḥ hūṃ vaṃ hoḥ

A mantrákkal és *dhāraṇī*kkal kapcsolatos szakirodalmi művek erősen hangsúlyozzák, hogy a formulák lefordítása nemcsak mellékes, de szinte lehetetlen is. Ez a kínai hangí átírtásokra azonban többszörösen is érvényes, mert

¹⁴¹ A mantrák sorban a T 1133, T 1134A és T 1134B szövegek szerint vannak, utána pedig a siddham szanszkrit betűk következnek, amelyek a két utóbbi szútrában teljesen megegyeznek. Az utolsó sorban a siddham latin betűs átírása olvasható.

mint a fentiekből láthatjuk, ugyanarra a szóra, kifejezésre többféle írásjegyet is használtak (bár olvasatuk sokszor nem változik). Ez hagyományozódott tovább Japánban is, amikor a Kínában tanuló japán buddhista szerzetesek a szanszkrit tanulmányokat hazavitték magukkal.¹⁴²

A fordítás ellen szól az a tény is, hogy a hangok gyakorta nem tesznek ki értelmes szavakat.¹⁴³ Természetesen ettől még vannak értelmes szavak is a mantrákban. A fenti mantrák közül például az elsőnek az általános kezdő (*om*) és végkifejezések (*svāhā*) mellett két értelmes szava is van, a *vajrāyuṣe*, ami a gyémánt élethosszt jelenti.¹⁴⁴ A gyémánt élethossz mantra azonban nem csak itt jelenik meg. A British Múzeumban található, Hidas Gergely tanulmányában feldolgozott egyik talizmánon *Om vajrāyuṣe svāhā* feliratként olvasható ugyanez a mantra.¹⁴⁵ A talizmán a dunhuangi 17-es (könyvtár) barlangból került elő, és Sir Aurél Stein által került a londoni múzeum gyűjteményébe.¹⁴⁶ A talizmánon Amida buddha 阿弥陀仏 (sz. Amitābha) alakja látható, a szanszkrit feliratok (főleg *dhāraṇī*) is hozzá kapcsolódnak. Az élethossz *dhāraṇī* megjelenése nem teljesen meglepő, hiszen Amida neve szanszkritul lehet Amitābha, aminek jelentése „végtelen fény,” illetve Amitāyus, avagy „végtelen élet.”

A második csoportba tartozó szövegben a mantrák már *dhāraṇī* lesznek, megnevezéseik is változnak. *Gyémánt élethossz dhāraṇī* néven egy sokkal hosszabb szöveg olvasható, aminek a végén jelenik meg a fent említett, az első csoport írásaiban található rövid mantra a *Fugen Enmei szútrában*, ugyanis az 1135-ös szövegben még ez is eltér. Emellett van egy *Hosszú élet dhāraṇī* (j. *enmei darani* 延命陀羅尼) mind a két szövegben, illetve ez a Négy mennyei király négy verziójaként előadva. A *Fugen Enmei szútrában* a Négy mennyei király

¹⁴² Fennmaradt például Kūkainak, a shingon irányzat japán meghonosítójának a siddham karakterekről írott, a korabeli szanszkrit tanulmányok egyik alapművének számító, a *Siddham anya-karakterek [mātrkā] a jelentésük magyarázatával* 梵字悉曇字母并釋義 című műve. (T 2701, 84. köt. 361–364.)

¹⁴³ Friedrich Max Müller 1884-ben megjelent tanulmányától (*Uṣṇīṣavijayā dhāraṇī*) kezdve, egészen a közelmúltban kiadott, Harvey Alper által szerkesztett *Understanding Mantras* című könyvig még mindig vitatják a kutatók, hogy egyáltalán érdemes-e a mantrák és *dhāraṇī* fordítását erőltetni.

¹⁴⁴ A gyémánt élethosszt *vajrāyusként* találjuk meg Hirakawa (1997: 1185) kínai–szanszkrit nagyszótárában.

¹⁴⁵ Hidas 2014: 110.

¹⁴⁶ Hidas 2014: 110.

*dhāraṇī*ja közül az egyik a korai halál elkerülésére van (j. *kaji gonon johimyo darani* 加持護念除非命), a többi pedig a hosszú élet elérésére. Egyik szövegben sincs siddham szanszkrit a kínai karakterek mellett. A *dhāraṇī*k megfejtése mindezek után lehetetlenség lenne, ha az egyik tendai szerzetes a szútrákhoz és azok szertartásaihoz fűzött kommentárjában nem jegyezné fel hozzájuk a siddham karaktereket is.¹⁴⁷ Ez a kommentár azonban négyszáz évvel később készült, mint maguk a szútrafordítások. Sajnos nem derül ki, hogy melyik szövegben találta meg a siddham karaktereket az író, de utána megad háromféle átiratot három különböző fordító nevével: az egyik Vajrabodhi, a másik Devaprajñā, a harmadik pedig Amoghavajra.

Összefoglalás

Az Amoghavajrának tulajdonított szövegek, amelyeknek a központi témája az élethosszabbítás, az ezoterikus szövegek minden jellegzetességével rendelkeznek: főszereplőik az ezoterikus panteon alakjai, vannak bennük varázsigé jellegű formulák (mantrák, *dhāraṇī*k), és céljaik között a világiak (az első három Gyémánt-élethossz szöveg) mellett már feltűnik a spirituális végső megszabadulás (a második csoportba sorolható két szöveg esetében) is. Így olyan változást figyelhetünk meg, amely egyfajta fejlődést mutat a világitól a spirituális felé, de alapvetően a bodhisattva-ideált erősítve, az érző lények vágyainak beteljesítése általi megmentésük marad a fő motívum az összes szútrában. Jelen szövegek vizsgálata hozzájárulhat a japán buddhista kultúrtörténet mélyebb megismeréséhez is, mivel a szútrákhoz tartozó, a császárok beavatási ceremóniájának alkalmával, a császári utódok születéseinél vagy a magas rangú emberek betegségeinél elvégzett Enmeihō, Fugen Enmeihō szertartások a Heian- és Kamakura-kori császári udvarban, a császári család körében, az arisztokrata osztályban, sőt még a shōgunok között is igen nagy népszerűsége tettek szert. A Fugen Enmeihō a tendai irányzatban egyike lett a négy nagy szertartásnak (j. *shika daihō* 四箇大法), amelyeket a mai napig minden év áprilisában megtartanak.

¹⁴⁷ *Gyōrinshō* 行林抄, összeállította Jōnen 静然 (?–?, a Heian-kor második felében élt tendai szerzetes), T 2409, Vol.76. Az egész 17. tekercs az élethosszabbítás szertartásával foglalkozik.

Elsődleges források

1. Szútrák

Bussetsu issai nyorai kongō jumyō darani kyō 仏説一切如来金剛寿命陀羅尼經 (A Buddha által hirdetett, minden buddha Vajra-élethossz *dhāraṇī* szútrája), T 1135, 20. köt.

Kongō jumyō darani nenjuhō 金剛寿命陀羅尼念誦法 (A gyémánt-élethossz *dhāraṇī* megfelelő recitálásának szertartása), T 1133, 20. köt.

Kongō jumyō darani kyō 金剛寿命陀羅尼經 (A gyémánt-élethossz *dhāraṇī* szútra), T 1134B, 20. köt.

Kongō jumyō darani kyōhō 金剛寿命陀羅尼經法 (A gyémánt-élethossz *dhāraṇī* szútra szertartása), T 1134A, 20. köt.

Shobutsu jūe darani kyō 諸仏集会陀羅尼經 (A tathāgaták gyűlésének *dhāraṇī* szútrája), T 1346, 21. köt.

2. Buddhista katalógusok

Daitō teigen zoku kaigen shakkyō roku 大唐貞元統開元釈教録 (A Tang-korban a Kaigen időszak folytatásaként a Teigen időszak tanmagyarázatainak katalógusa), T 2156, 55. köt.

Go-shōrai mokuroku 御請来目録 (Az újonnan behozott [tanok] katalógusa), T 2161, 55. köt.

Nihon biku Enchin nittō guhō mokuroku 日本比丘圓珍入唐求法目録 (A Tang Kínában a japán bhikṣu, Enchin által szerzett tanok katalógusa), T 2172, 55. köt.

Nittō shingū shōkyō mokuroku 入唐新求聖教目録 (A Tang Kínában újonnan szerzett szent tanok katalógusa), T 2176, 55. köt.

Seiryūji guhō mokuroku 青龍寺求法目錄 (A Seiryūji templomban szerzett tanok katalógusa), Taishō shinshū daizōkyō T 2171, 55. köt.

Shingonshū shogaku kyō-ritsu-ron mokuroku 真言宗所学經律論目錄 (A shingon irányzat tanainak, a szútráknak, a vinayáknak és adhidharmáknak a katalógusa) (http://base1.nijl.ac.jp/iview/Frame.jsp?DB_ID=G0003917KTM&C_CODE=XSE1-00103)

Sho ajari shingon mikkyō burui sōroku 諸阿闍梨真言密教部類綜錄 (Számos ācārya shingon ezoterikus tanának összesített katalógusa), T 2171, 55. köt.

Shoku nihongi 続日本紀, Kokushi taikēi 国史大系 2, 1897 (<http://dl.ndl.go.jp/info:ndljp/pid/991092>)

Taishū chō zōshi kū daibenshō kōchi sanzō wajō hyōsei shū 代宗朝贈司空大辯正廣智三藏和上表制集 (), T 2120, 52. köt.

Teigen shintei shakkyō mokuroku 貞元新定釈教目錄 (A Teigen időszakban újonnan szerzett tanmagyarázatok katalógusa), T 2157, 55. köt.

3. Internetes adatbázisok

(A Tokió Egyetem történeti forrásokkal foglalkozó kutatóintézetének interneten is elérhető anyaga: <http://www.hi.u-tokyo.ac.jp/index-j.html>)

Dai nihon shiryō sōgō dētabēsu 大日本史料総合データベース (A japán történeti források nagy összefogó adatbázisa)

Nara jidai komonjo furu tekisuto dētabēsu 奈良時代古文書フルテキストデータベース (A Nara-kori régi iratok teljes szöveges adatbázisa)

Nihon komonjo yunion katarogu dētabēsu 日本古文書ユニオンカタログデータベース (A régi japán iratok egységes katalógus adatbázisa)

4. Forrásgyűjtemények

Bussho Kankōkai 仏書刊行会 (ed.) 1917-1918. *Chishō daishi zenshū* 智証大師全集 [Chishō daishi összes műve]. 4. köt. Tokió: Bussho kankō kai.

Kōbō Daishi Kūkai Zenshū Henshū Inkai 弘法大師空海全集編集委員会 (ed.) 1984. *Kōbō Daishi Kūkai zenshū* 弘法大師空海全集 [Kōbō Daishi Kūkai összegyűjtött munkái]. Tokió: Chikuma Shobō.

Takakusu Junjirō 高楠順次郎 (eds.) 1989. *Taishō shinshū daizōkyō* 大正新脩大藏經 [Taishō időszakbeli újonnan összeállított kínai Tripitaka], Tokió: Taishō shinshū daizōkyō kankōkai.

Felhasznált másodlagos szakirodalom

Abe Ryūichi 1977. *The Weaving of Mantra: Kūkai and the Construction of Esoteric Buddhist Discourse*. New York: Columbia University Press.

Chou, Yi-liang 1945. „Tantrism in China.” *Harvard Journal of Asiatic Studies*, 3/4: 241–332.

Hamar Imre 2009. „Az ezoterikus buddhizmus története Kínában.” In: Hamar Imre – Salát Gergely (szerk.) *Kínai történelem és kultúra – tanulmányok Ecsedy Ildikó emlékére*, Sinológiai Műhely 7. Budapest: Balassi Kiadó, 65–79.

Hatsuzaki Shōjun 初崎正純 1966. „Enmeihō ni kan suru bukkyō kyōten no kenkyū 延命法に関する仏教經典の研究 [Az élethosszabbítási szertartással kapcsolatos buddhista szútrák kutatása].” *Indogaku bukkyōgaku kenkyū* 印度学仏教学研究 15.1: 225–229.

Hatsuzaki Shōjun 初崎正純 1968. „A Study of the Dhāraṇī in the Jani-tam.” *Indogaku bukkyōgaku kenkyū* 印度学仏教学研究 16.2: 937–942.

- Hidas Gergely 2014. „Two dhāraṇī prints in the Stein Collection at the British Museum.” *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 77.1: 105–117.
- Hidas Gergely 2015. „*Dhāraṇī Sūtras*.” In: J. Silk – O. von Hinüber – V. Eltschinger (eds.) *Brill's Encyclopedia of Buddhism. Vol. I. Literature and Languages*. Leiden: Brill, 129–137.
- Hirakawa, Akira 1997. *Buddhist Chinese-Sanskrit Dictionary* 仏教漢梵大辞典. Tokyo: Reiyukai.
- Hucker, Charles O. 1985. *A Dictionary of Official Titles in Imperial China*. Taipei: Southern Materials Center Inc.
- Iyanaga, Nobumi 1985. „Récits de la soumission de Maheśvara par Trailokyavijaya, d'après les sources chinoises et japonaises.” In: Michel Strickmann (ed.) *Tantric and Taoist Studies in honour of R. A. Stein*. 3. köt, Mélanges Chinois et Bouddhiques, XXII. Bruxelles: Institut Belge des Hautes Études Chinoises, 633–745.
- Jiang, Wu – Chia, Lucille 2015. *Spreading Buddha's Word in East Asia: The Formation and Transformation of the Chinese Buddhist Canon*. New York: Columbia University Press.
- Kiss Mónika 2014. „Fugen Enmei bosatsu ikonográfiai meghatározásának néhány problematikus pontja.” *Távol-keleti Tanulmányok* 2014/1–2: 67–92.
- Kiyota, Minoru 1978. *Shingon Buddhism: Theory and Practice*. Los Angeles/Tokyo: Buddhist Books International.
- Linrothe, Rob 1999. *Ruthless Compassion: Wrathful Deities in Early Indo-Tibetan Esoteric Buddhist Art*. Boston: Shambhala Publications.
- Lokesh Chandra 1977-1978. „The Iconography of Umā and Maheśvara in Japanese Art.” *Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute* 58/59: 733–744.

- Lokesh Chandra – Snellgove, David L. 1981. *Sarva-tathāgata-tattva-saṅgraha: Facsimile Reproduction of a Tenth Century Sanskrit Manuscript from Nepal*. New Delhi: Jayyed Press
- Maki Nobuyuki 牧伸行 1994. „Tōdaiji sō Angan to Heiei 東大寺僧安寛と平栄 [Angan és Heiei, a Tōdaiji templom szerzetesei].” *Bukkyō daigaku daigakuin kiyō* 佛教大學大學院紀要 22: 22–47.
- Matsunaga Yūkei 1969. „Tantric Buddhism and Shingon Buddhism.” *The Eastern Buddhist* (New Series) 2.2: 1–14.
- Nanjō Bunyū 1883. *A Catalogue of the Chinese Translation of the Buddhist Tripitaka: The Sacred Canon of the Buddhists in China and Japan*. Oxford: Clarendon Press.
- Ōmura Seigai 1918. *Mikkyō hattatsushi* 密教発達史 [Az ezoterikus tanok fejlődésének története]. Tokió: Kokusho kankōkai.
- Orlando, Raffaello 1981. *A Study of Chinese Documents Concerning the Life of the Tantric Buddhist Patriarch Amoghavajra (A.D. 705-774)*. PhD disszertáció. Princeton University.
- Orzech, Charles D. 1998. *Politics and Transcendent Wisdom: The Scripture for Humane Kings in the Creation of Chinese Buddhism*. University Park, Pennsylvania: Pennsylvania State University Press.
- Osabe, Kazuo 長部和雄 1990. *Tōdai mikkyō shi zakkō* 唐代密教史雑考 [Különféle gondolatok a Tang-kori ezoterikus buddhizmus történetéről]. Tokió: Hokushindō.
- Reischauer, Edwin O. 1955a. *Ennin's Travels in T'ang China*. New York: The Ronald Press Company.
- Reischauer, Edwin O. 1955b. *Ennin's Diary*. New York: The Ronald Press Company.

Sawa Ryūken 佐和隆研 1970. *Butsuzō zuten* 仏像図典 [Buddhista szobrok ábrázolásainak enciklopédiája]. Tokió: Yoshikawa Kōbunkan.

Soothill, William E. – Hodous, Lewis (eds.) 2004. *A Dictionary of Chinese Buddhist Terms with Sanskrit and English Equivalents and a Sanskrit-Pali Index*. New York/London: Routledge.

Sørensen, Henrik H. 2011. „The Apocrypha and Esoteric Buddhism in China.” Charles D. Orzech – Henrik H. Sørensen – Richard K. Payne (eds.) *Esoteric Buddhism and the Tantras in East Asia*. Leiden: Brill, 181–196.

Takami Kankyō 高見 寛恭 1978. „Nittō hakka no mikkyō sōshō ni tsuite (1) 入唐八家の密教相承について (一).” *Mikkyō bunka* 密教文化 122: 1–8.

Takami Kankyō 高見 寛恭 1979. „Nittō hakka no mikkyō sōshō ni tsuite (2) 入唐八家の密教相承について (二).” *Mikkyō bunka* 密教文化 126: 1–16.

Takami Kankyō 高見 寛恭 1980. „Nittō hakka no mikkyō sōshō ni tsuite (3) 入唐八家の密教相承について (三).” *Mikkyō bunka* 密教文化 130: 26–41.

Todaro, Dale Allen 1985. *An Annotated Translation of the Tattvasaṃgraha (Part 1) with an Explanation of the Role of the Tattvasaṃgraha Lineage of Kūkai*. Phd disszertáció, Columbia University.

Albeker András Zsigmond

A Meiji-kori japán nyelv forrásai: A gyorsírási átiratok (I.)

1. Bevezetés

A Meiji-restaurációval Japán a modernizáció (*bummei kaika* 文明開化) útjára lépett, és az ezzel járó társadalmi, valamint kulturális változások hatással voltak a japán nyelvre is.

A nyugati kultúra és technológia megismerésével az új fogalmakat sino-japán összetételekkel (*kango* 漢語) fordították le. Bár az európai nyelvekből származó jövevényszavak már a XVI. század második felétől megjelentek a japán nyelvben (pl. portugál *capa*: カッパ / 合羽, *pão*: パン), és az Edo-kori holland stúdiumok (*rangaku* 蘭学) során is számos fogalmat *kangó*-val adtak vissza (pl. *blindedarm*: 盲腸, *zenuw*: 神経), de a sino-japán szókincs nagymértékű és gyors bővülése a Meiji-kori nyelv sajátossága.¹ Ezen írásjegy-összetételek nagy része kínai klasszikus művekből vagy nyugati könyvek kínai fordításából származik, de vannak köztük olyanok is, amelyet a japánok alkottak. Esetenként név szerint is tudni lehet, hogy melyik szó kitől származik.² Fontos megemlíteni, hogy a sino-japán összetételek olvasata különbözhet a ma szokásos olvasattól. Az olvasatok változása a Taishō-kor (1912–1926) végéig zajlott le.³

Megélénkültek az írásreformmal kapcsolatos viták is, melyek során szóba került a kanji végleges eltörlése vagy legalább az írásjegyek számának

¹ Hepburn japán–angol szótárának első kiadása (1867) 20772 szócikket, a második, 1872-es kiadás 22949 szócikket tartalmazott, ami a harmadik kiadásban (1886) 35618 szócikkre bővült. Az új szócikkek többsége sino-japán összetétel.

² Így például *phenomenon*: *genshō* 現象 (Nishi Amane 西周), magazine: *zasshi* 雑誌 (Yanagawa Shunzō 柳河春三).

³ Például Hepburn (1886) *NANNYO* ナンニョ 男女 (*otoko onna*) n. Man and woman, male and female. (Ma a *danjo* olvasat az általános.) *SHABETSU* シヤベツ 差別 n. Difference, distinction. (Mai olvasata *sabetsu*.)

korlátozása. Létrejött a latin írás használatát propagáló Rōmaji Kai 羅馬字会, és a kana írás mellett érvelő Kana no Kwai かなのくわい is, de voltak kísérletek új írásrendszerek kialakítására, illetőleg a meglévő kana írás bővítésére is.⁴

Az Edo-kor végén indult el a beszélt és az írott nyelv egységesítését célzó mozgalom, a *gembun icchi undō* 言文一致運動 is. Ennek a nyelvreformnak előfeltétele volt a köznyelv létrejötte, amely még az Edo-korban kezdett alakot öltetni, de a Meiji-korba lépve felgyorsult a fejlődése. Kialakulásában fontos tényezőt játszottak a politikai szónoklatok, beszédek, amelyek terjedését elősegítették a gyorsírási átiratok.

A kasztrendszerű társadalmi rétegződés eltörlése a tiszteleti nyelvhasználatot is befolyásolta, emellett a már korábban is létező személyes névmások, mint például a *boku* 僕, *kimi* 君 használati módjában is változás állt be. A nyugati nyelvek hatására új személyes névmásként megjelent a *kanojo* 彼女.

Jelen tanulmány célja a Meiji-kori japán nyelv kutatásában fontos szerepet játszó gyorsírási átiratok, illetve a japán gyorsírás történetének áttekintése. A tanulmány második, következő részében pedig a gyorsírási átiratok létrejöttének problematikájával kívánok foglalkozni.

2. A Meiji-kori japán nyelv forrásai

A japán nyelvtörténetet a következő korszakokra oszthatjuk fel:

1. ójapán nyelv (*jōdai* 上代): a Nara-kor, illetve az azt megelőző korszak nyelve;
2. középjapán nyelv (*chūko* 中古): Heian-kor;
3. késő középjapán nyelv (*chūsei* 中世): Kamakura és Muromachi-kor;
4. premodern japán nyelv (*kinsei* 近世): Edo-kor;

⁴ A Meiji-kor eleji vitákba betekintést nyújt például a *Mei roku Zasshi* 明六雑誌 című ismeretterjesztő magazin (1874–1875) első (1874. április 2.) és hetedik száma (1874. május 17.). Az új írásrendszerekről lásd Máté 2009: 135–149, az új katakana jelekről Takahashi 1883: 56.

5. modern japán nyelv (*kindai* 近代): A Meiji-kortól a II. világháború végéig;
6. jelenkori japán nyelv (*gendai* 現代): a II. világháború végétől napjainkig.

A Meiji-kori japán nyelv nyelvtörténeti forrásainak felosztása Hida Yoshifumi⁵ 飛田良文 alapján:

1. Japán szerzőtől származó, a nyilvánosságnak szánt művek: irodalmi alkotások, tudományos ismeretterjesztő művek, tankönyvek, *kabuki* 歌舞伎 szövegek stb.
2. Japán szerzőtől származó magánjellegű iratok: naplóbejegyzés, levelezés, személyes feljegyzések.
3. Külföldiek nyelvi kutatásai: japán társalgások, szótárak, nyelvtanok. A nyugatiak által összeállított munkák nagy része latin betűs átírású, így értékesek a japán hangtörténet-kutatás forrásaiként. Azonban e társalgások, nyelvtani leírások forrásként való felhasználhatóságát nagyban befolyásolja, hogy összeállítója hol és kitől, milyen szinten tanult meg japánul. A főbb szerzők: R. Alcock, W. G. Aston, S. R. Brown, B. H. Chamberlain, D. Curtius, J. J. Hoffmann, J. Liggins, L. de Rosny, E. M. Satow.⁶

⁵ Hida 1973: 45–60.

⁶ Bár nyelvtörténeti forrásként feltehetően nincs nagy jelentősége, a magyar japanisztika úttörőjeként érdemes megemlíteni Szemere 世明礼 Attila japán nyelvi jegyzeteit (*Grammaire Japonaise, Nihon buntan* 日本文典), amit Yokohamában állított össze 1883–1884 között (Wintermantel 1999: 793–814). Szemere jegyzetein kívül még egy magyar vonatkozású anyagról lehet tudni, amely a Meiji-kori Japánban készült. A Kuhn-Komor kereskedőháztól Komor Siegfried adott ki egy latin betűs német–japán szójegyzéket *Hand-Buechlein japanischer Worte und Phrasen* címmel (Dai-Butsu, Curio Grand Depot, 1894?). A könyvecske végén található egy rövid összeállítás a yokohamai pidzsin szavairól is: Tschau tschau – tabero; essen, Bobberi, – sawangi; laerm, Amah, dienerin, Hatoba, landungsplatz stb. Az okinavai nyelv kutatójaként fontos megemlékezni Bettelheim 伯德令 Bernátról is, aki 1846 és 1854 között, tehát a Meiji-kor előtt tartózkodott a Ryūkyū Királyságban. Főbb munkái: *Elements or contributions towards a Loochooan & Japanese grammar* (1849), *English-Loochooan dictionary* (1851), valamint az evangéliumfordítások.

4. Fordítási irodalom: tudományos-ismeretterjesztő művek, tankönyvek, irodalmi alkotások. A nyugati kultúra átvételében óriási szerepet játszott, emiatt fontos forrása a szókincsváltozás kutatásának.
5. Gyorsírással feljegyzések átirata: jegyzőkönyvek, szónoklatok, tudományos előadások, irodalmi alkotások stb.
6. Hangfelvételek: a jelenleg ismert legrégebbi japán nyelvű hangfelvétel az 1900-as párizsi világkiállításon készült, ahol a Kawakami Otojirō 川上音二郎 társulata által előadott éneket stb. rögzítették gramofonlemezre.⁷ 1903-ban a Gramophone cég Japánban is készített hangfelvételeket, amelyeket később Japánba is importáltak. 1910 körül Japánban is elkezdődött a hazai gyártású hangfelvételek készítése és forgalmazása, majd 1915-től megjelentek a politikai beszédek tartalmazó gramofonlemez is. A hangfelvételek általi nyelvtörténetkutatás viszonylag új terület, az 1980-as években kezdődött el, és esetenként felhasználja a gyorsírással átiratokat is.⁸
7. A japánok nyelvészeti kutatásai: szótárak, nyelvtanok, nyelvi felmérések beszámolói.
8. Magazinok, újságok. Az újságok kezdetben a nyugati és kínai lapok fordításai, illetve újranyomásai voltak, de az Edo-kor végén, a Meiji-kor elején megjelentek a japánok által szerkesztett újságok is. Két fajtáját különböztetik meg: az *ōshimbun* 大新聞 ('nagy újság') a közép- és felsőosztály értelmiségét célozta

⁷ A Japán-szigetsorokon beszélt nyelvek közül a szahalini ajnu nyelvről is maradt fent Meiji-kori hangfelvétel, amelyet a lengyel Bronisław Piłsudski készített 1903-ban: „B. piusutsuki rōkan no rokuon naiyō B. ピウスツキ蠟管の録音内容 [B. Piłsudski viaszhengereinek tartalma].” *Kokuritsu minzokugaku hakubutsukan kenkyū hōkoku* 国立民族学博物館研究報告, vol. 5. 1987: 207–266.

⁸ A legújabb tanulmánykötet a témában Aizawa – Kanazawa 2016.

meg, hasábjain politikai, társadalmi és kulturális témákkal. Nyelvezete a *kambun chokuyakutai*-on 漢文直訳体 alapul, kevés furiganát használ. A *koshimbun* 小新聞 ('kis újság') olvasóközönsége az alsóbb rétegekből került ki. A politikai stb. témájú cikkeket egyszerű, a beszélt nyelvhez közel álló stílusban adták közre, de találni bennük folytatásos regényeket és híreket, pletykákat a korabeli sztárokról is. A magazinok szintén hasonló módon születtek meg, bár kezdetben nem volt éles határ az újság és a magazin között.

A Meiji-korra tehát három új forráscsoport jellemző:

1. gyorsírástól a nyomtatásig;
2. magazinok, újságok;
3. hangfelvételek, ezek azonban tartalmilag átfedésben lehetnek nemcsak egymással, de a már korábban létező forráscsoportokkal is. Így például a tudományos előadások, beszédek gyorsírástól a nyomtatásig magazinokban, újságokban is közlésre kerülhettek, de mint láthattuk, a Meiji-kor végétől gramofonlemezeken is elérhetőek voltak. Yamada Bimyō 山田美妙 1893-as szótára, a *Nihon daijisho* 日本大辞書 (A japán nyelv nagyszótára), amely a tokiói nyelv értékes forrása, szintén gyorsírástól a nyomtatásig került lejegyzésre. A fordításirodalomban is találni olyan műveket, amelyet fordítójuk gyorsírónak diktált le.

3. A gyorsírás Japánban

A Magyar nagylexikon IX. kötete (1999) a következőképpen definiálja a gyorsírást:

„[...] beszéd, szónoklat, tárgyalás követésére és rögzítésére alkalmas írásrendszer. A gyorsíró az írásénál egyszerűbb jeleket, különféle jelképes jelölési módokat használ, a nyelvi, lélektani, logikai stb. összefüggéseket és egyéb szakismereteket felhasználva meghatározott szabályok szerinti rövidítéseket alkot (csak annyi hangot rögzít, amennyi elegendő az elhangzottak szó szerinti visszaadásához). A leggyakoribb szavakra, kifejezésekre, végződésekre külön jelek v. egy-két hangot tartalmazó rövidítések szolgálnak.”

Tehát a gyorsírás egy olyan rendszer, amely 1) az általánosan használt írásrendszertől eltérő jeleket alkalmaz; 2) a beszédet az elhangzással egy időben képes rögzíteni. A japán gyorsírásban általában kétféle jelrendszert különböztetnek meg:

1. „alapjel”: fonetikus írásmód, ami tulajdonképpen a kana szótagírásnak feleltethető meg. (*kisomoji* 基礎文字 / *kisofugō* 基礎符号 / *kihonmoji* 基本文字);
2. „rövidítés”: logografikus írásmód, a gyakrabban előforduló végzések, szavak, kifejezések egyszerű jelekkel történő lejegyzése (*ryakugo* 略語 / *ryakuji* 略字, *ryakubun* 略文).

Európában már az ókori Görögországban használatos volt a gyorsírás. A Római Birodalomban pedig az első név szerint is ismert rendszert Cicero titkára, Tiro alakította ki, amit a keresztény egyházban is előszeretettel alkalmaztak.⁹

⁹ Kaneko 1999: 52–54.

A modern gyorsírás megalkotása az angol John Willis nevéhez fűződik, aki geometrikus gyorsírását 1602-ben adta közre *The Art of Stenographie* című könyvében. Ez egyúttal a „stenography” szó első előfordulása is.¹⁰

Bár Japánban nem alakult ki a görög vagy a római gyorsíráshoz hasonló rendszer, de természetesen az igény ott is megvolt az írás sebességének növelésére, mely végső soron a hiragana és a katakana szótagírások kialakulását eredményezte.¹¹

– A kínai írásjegyek egyszerűsítése: ㄨ (反), ㄣ (訓), ㄣ (音) stb.

– Könyv- és személynevek rövidítése: 竹人 (範俊僧正), 命吾 (論語), 巽 (文選) stb.

– Buddhista szövegekben található rövidítések, összevonások (*shōmonogaki* 抄物書き): 尤寸 (龍樹), 妾 (娑婆) stb.

– A kínai írásjegyek félkurzív *gyōsho* 行書 és kurzív *sōsho* 草書 írásmódja.

– *Katakana* 片仮名 szótagírás. A szerzetesek a kínai nyelvű buddhista írások tanulmányozása során az írásjegyek olvasatát, a partikulákat a sorok közé írták be, de hely hiányában és a gyorsabb jegyzetelés miatt a sok vonásból álló *man'yōganakat*¹² elkezdték leegyszerűsíteni. Hol az írásjegy kurzív formáját használták fel, hol pedig a *kanji* egy részét vették el. Mivel mindenki máshogy egyszerűsítette az írásjegyeket, a katakanának sokféle jelváltozata alakult ki: [a] 阿 → ㄨ, フ, ソ, ア.

– *Hiragana* 平仮名 szótagírás. A *man'yōgana* kurzív, *sōgana* 草仮名 alakjából származnak.

¹⁰ *The Oxford English Dictionary*, second edition, volume XVI. Clarendon Press, 1989: 633.

¹¹ A példák forrása Nakata et. al. 1972: 365–367; 410.

¹² *Man'yōgana* 万葉仮名: a kínai írásjegyek olvasatának kölcsönzése, tehát az eredeti jelentéstől függetlenül szótagírásként való használata. Az egyik legkorábbi emléke az az i. sz. 5. századból származó kardfelirat (*Etafunayama kofun tachime* 江田船山古墳太刀銘), amelyen a következő japán nevek olvashatók: Mu?te 无□弓, Ita? 伊太□. Ez a fajta írásmód Kínából ered (= *jiājìè* 假借 'kölcsönzés'), ahol ma is használják az idegen nevek, szavak lejegyzésére, például Budapest neve kínai átírásban Búdápèisi 布達佩斯. Japánban ugyancsak fennmaradt, egyebek mellett a tulajdonnevek jelölésére, valamint az *ateji* 当て字 használata révén.

– *Okototen* フコト点. A klasszikus kínai szövegek (*kambun* 漢文) japán, azaz *kun* 訓 olvasata¹³ során használt jelrendszer, ami a gyakrabban előforduló partikulákat, segédigéket jelölte a nehézkes *man'yōgana* helyett. Ezeket a pontokból és egyszerű vonalakból (•人 冂 一 乚 stb.) álló jeleket az illető írásjegy köré vagy a belsejébe helyezték el; a jel olvasata az írásjegy körül elfoglalt helyzetétől függően változott. Ez hasonló ahhoz, ahogy Kínában jelelték az írásjegyek zenei hangsúlyát. A nyugati gyorsírásról az Edo-kor végén szerezhettek tudomást Japánban. A korabeli angol–japán, francia–japán szótárakban már megtalálni a *stenography*, *sténographie* stb. címszavakat, amelynek jelentését megpróbálták japánul körülírni, elmagyarázni.

Hori Tatsunosuke 堀達之助 1862. *Eiwa taiyaku shūchin jisho* 英和对訳袖珍辞書 [Angol–japán zsebszótár]:

- Short-hand, s. 語ヲ簡畧ニスル畧法 [A szavakat rövidítő írásmód]
- Short-hand-writer, s. 全上ヲ以テ畧ク人 [A fenti módszerrel író személy] (740. oldal)
- Stenography, s. 早畧キヲスル術 [A gyorsan írás technikája] (781. oldal)

Murakami Hidetoshi 村上英俊 1864. *Futsugo meiyō* 仏語明要 四 [A francia nyelv jelentősége. IV. kötet]:

- sténographie, f. 簡易ニ書ク術 [Az egyszerűsítve írás módszere] (46. lap, verso)
- tachèographie, ou tachygraphie, n. 書キ縮メルヲ。簡古ニ書クヲ。 [Rövidítve írás. Egyszerűsítve írás.] (53. lap, recto)

A gyorsírás leírását, magyarázatát először az 1868-ban megjelent, a nyugati világot bemutató *Zōho wage seiyōjijō* 増補和解西洋事情 (*Bővített japán fordítás. A nyugati országok körülményei*) című könyvben olvasni, körülbelül három oldalon keresztül. Ebben a *stenography* szó fordítása *shisshojutsu* 疾書術 (a sebes írás módszere), de megadja az eredeti angol szót is katakana átírásban (*sutenogarahii* ステノガラヒー).

¹³ A klasszikus kínai nyelv *kun* 訓 olvasatáról és a koreai párhuzamokról lásd Kin 2010.

A Meiji-korszak elején már elkezdődtek a kísérletek az angol gyorsírás japán nyelvre történő adaptálására. 1875-ben Herbert Spencer *Social Statics* című művének fordítója, Matsushima Kō 松島剛 japánra fordított egy angol gyorsíráskönyvet, hogy a japán nyelvhez igazítsa, de végül más teendői miatt a kutatás félbemaradt.

1876-ban Hatakeyama Yoshinari 畠山義成, a Tokiói Könyvtár, a Tōkyō Shojakukan 東京書籍館 igazgatója néhány társával a gyorsírás tanulmányozásába fogott, és egy új rendszert alakított ki, de a könyvkiadó elállt az anyag közreadásától. Ugyanebben az évben Hatakeyama elhunyt.

1881-ben rendelet született a birodalmi országgyűlés megnyitásáról. Kaneko Kentarō 金子堅太郎 a *genrōin* 元老院 (vének tanácsa) vezetőjétől megbízást kapott, hogy vizsgálja meg annak a lehetőségét, hogy lehetséges-e a gyorsírást a japán nyelvre alkalmazni. Kaneko Gurney és Graham rendszerének áttanulmányozása során arra a következtetésre jutott, hogy nem alkalmasak a japán nyelv rögzítésére.

Mindezen nehézségek ellenére 1882 őszére sikerült az áttörés. Kuroiwa Dai 黒岩大 és Hioki Eki 日置益 (Kanda Naibu 神田乃武 lektorálásával) bejegyeztették a szerzői jogot a gyorsírástankönyvük kiadására, amely feltehetően az amerikai Lindsley *Elements of Tachygraphy* című művének japán nyelvre való áttüntetése. A könyv a következő évben jelent meg *Giji enzetsu tōron bōchōhikki shimpō* 議事演説討論傍聴筆記新法 (Új gyorsírás ülések, beszédek és viták lejegyzésére) címen, amelyet 1885-ben újra kiadtak.

Ugyanebben az évben Takusari 田鎖 (vagy Minamoto 源) Kōki 綱紀 bejelentette a *Jiji shimpō* 時事新報 című lapban, hogy kidolgozta a japán gyorsírást.¹⁴ Takusari a Tokió Egyetem elődje, a Daigaku Nankō 大学南校 diákjaként ismerkedett meg az angol gyorsírással a *Popular Educator* című amerikai magazin útján. Később a Meiji-kormány szolgálatában álló (*oyatoi gaikokujin* 御雇外国人) Robert G. Carlyle-től tanulta meg a gyorsírás alapjeleit, majd az ő segítségével jutott hozzá a gyorsírással kapcsolatos könyvekhez, anyagokhoz.

¹⁴ 1882. szeptember 19., 169. szám. A cikket Umenoya motozonoshi 榎の家元園子 álnéven jelentette meg.

Ezek alapján kezdett a gyorsírás kutatásába, és több évnyi munkával sikerült kialakítania hatvan-egynéhány szójelet, amelyek kombinációival több mint 3600 szót lehetett jelölni. A szójelek száma végül 90 ezerre nőtt. Egy tüzeset azonban fordulópontot jelentett Takusari kutatásaiban, mivel az addigi jegyzetei megsemmisültek, így újra kellett kezdenie a munkát. Ezúttal a hangjelölő írásmódot vette alapul: szótagjeleket alkotott, amivel a japán nyelv már könnyen lejegyezhető volt. Bár még volt rajta mit tökéletesíteni, 1882. október 28-tól elindult az első gyorsíró tanfolyam. Ez az októberi dátum ma a japán gyorsírás emléknapja.

Takusari és tanítványai tovább folytatták a gyorsírás fejlesztését, és emellett elkezdődött a gyorsírás tényleges alkalmazása is. Több gyorsírási irányzat is kialakult, Takebe Yoshiaki 武部良明 húsz nagyobb iskolára osztja fel a Meiji-kori gyorsírásokat,¹⁵ amelyek többsége az angol Graham, Lindsley és Pitman gyorsírásokon alapul. A japán gyorsírás századik évfordulójára kiadott emlékkötet bibliográfiája¹⁶ alapján a japán gyorsírás születésétől a Meiji-kor végéig, tehát 1883 és 1912 között legalább 124 féle gyorsírástan-könyv jelent meg, ami jól jellemzi a gyorsírás fellendülését, elterjedését.

4. A gyorsírás japán elnevezése

A ma is használatos *sokki* 速記 szó Yano Fumio 矢野文雄 politikus, író, zsurnaliszta nevéhez fűződik. Yano *Keikoku bidan* 経国美談 (*Dicséretes anekdoták az államférfiúi képességekről*, 1884) című politikai regénye második kötetének kéziratát időhiány és kezének sérülése miatt Wakabayashi Kanzō 若林柑蔵 gyorsírónak diktálta le, így ez az első olyan regény, amelyet gyorsírással jegyeztek le. A regény végére került egy gyorsírásos mintaszöveg és Yano ismertetése (*Sokkihō no koto wo shirusu* 速記法ノヲ記ス, *Megjegyzések a gyorsírásról*), ami a *sokki* szó első előfordulása.

Kezdetben a *stenography/shorthand* szavak japán fordítása nem volt egyértelmű, de végül a *sokki* szó vált egyeduralmúvá. Sőt, ez később átkerült a

¹⁵ Takebe 1942.

¹⁶ Miyata 1983: 169–222.

kínai kultúrkör többi nyelvébe is: kínai *sùjì* 速記, koreai *sokki* 속기 (速記), vietnámi *tốc ký* (速記).

5. A japán gyorsírás szerkezete

Takusari gyorsírását Graham rendszerére alapozta. A korai gyorsírásjelek nem maradtak fent, a legrégebb nyomtatásban megjelent jelek a fenti *Keikoku bidanban* láthatók, amelynek lediktálása 1883 végén kezdődött el. Takusari első gyorsírástankönyvét Maruyama Heijirō 丸山平次郎 szerkesztésében 1885 elején jelentette meg, majd ugyanezen év végén Maruyama is kiadta a Takusari-féle gyorsírás tankönyvét.¹⁷ Mint említettem, a gyorsírás fejlesztése folyamatosan zajlott, ezért az alábbiakban a Takusari-féle gyorsírás 1885-ös állapotát kívánom bemutatni Maruyama könyve alapján. Maruyama könyvét három kiadó – egy tokiói és két ószakai – is megjelentette, így elmondhatjuk, hogy elterjedtnek számított. A gyorsírásjelek változásáról lásd Takebe 1942.

Az alapjelek az önálló magánhangzókat leszámítva C+a felépítésűek, tehát szótagírásról van szó. Bár vannak saját kialakítású jelek, alapvetően Graham mássalhangzójelein alapul. A következő kapcsolat mutatható ki köztük (a jelek sorrendje Graham felosztása alapján):

P=pa, B=ba, T=ta, D=da, tʃ=cha, dʒ=ja, K=ka, G=ga, F=ha, V=fa, θ=swa, ð=tswa, S=sa, Z=za, ʃ=sha, ʒ=ja, R=ra, M=ma, N=na, ŋ=nga, W=wa, Y=ya.

A C+*i* / *u* / *e* / *o* szótagok kialakítása úgy történik, hogy a magánhangzójelet összevonják a C+a felépítésű szótagokkal:

ka "  + i  = ki 
sa  + u  = su 

¹⁷ 1884 végén Kiyosawa Yojū 清沢与十 is kiadott egy tankönyvet (*Bōchōhikki shimpō dokugaku* 傍聴筆記新法独学, *A gyorsírás új módszere – önálló tanulásra*, Tōkyō: Kōbunsha), amely egyes pontjaiban eltér Takusari gyorsírásától. Kiyosawa kiléte nem ismeretes, elképzelhető, hogy Takusari tanítványa lehetett, vagy Takusari egy tanítványa révén ismerkedhetett meg a gyorsírással.

Ez emlékeztet az indiai írásokra, mint amilyen a *devanāgarī* is: ka क + i इ (ि) = ki कि.

A hosszú magánhangzók jelölése alapvetően az önálló magánhangzók esetén mellékjellel, a szótagoknál pedig a magánhangzójel megnagyobbításával történik. A *hatsuon* 撥音 [N] jelölése vagy önálló jellel, vagy szótag fölé tett mellékjellel történik. A *yōon* 拗音 jelölésére szintén önálló szótagjelek szolgálnak. A *sokuont* 促音 vagy a szótagjelek kicsinyítésével, vagy egymás fölé írásával, esetleg mellékjellel fejezik ki. A zöngés-zöngétlen szembenállás a vonalak vastagságától függ: a vékony vonal a zöngétlen, a vastag a zöngés mássalhangzókat jelöli.

A rövidítések jelölhetik a végződéseket, vagy pedig a gyakrabban használt szavakat, szókapcsolatokat. Ezek között van olyan, amely Grahamtól származik, tehát az angol rövidítéseket a japán nyelv rögzítésére alkalmazza: knowledge = 知識, spirit = 精神 stb. Az angol kölcsönzések oka az lehet, hogy a korai időszakban még nem alakult ki a rövidítések megalkotásának módszere, így egyszerűbbnek és gyorsabbnak tűnt a már bevált angol szójeleket átvenni.¹⁸ Az *okototenre* hasonlít a 加點法 *katenhō*, amely a partikulákat a szójelek egy bizonyos pontjára tett jellel fejezi ki:

— ware no 我ノ [az én -m], — ware wo 我ヲ [engem] stb.

A gyorsírást vízszintesen, balról jobbra írják, az alapjeleket összekötik, de a szavak között helyet hagynak. Nyugati mintára a központozást is kidolgozták, emellett kialakítottak mellékjeleket a hangsúlyok jelölésére is.

A gyorsírás eszköze a ceruza vagy toll, a korabeli tankönyvek a nyugati papír mellett a surugai papírt (*suruga banshi* 駿河半紙) is ajánlják.

¹⁸ Az ezzel kapcsolatos kutatási beszámoló 2016. szeptember 4-én hangzott el a 40. Gyorsírás- és nyelvtudományi konferencián (速記・言語科学研究会): Albeker András Zsigmond: „*Meiji-jiki kokugosokki ni shakuyō sareta eigo ryakuji ni tsuite* 明治期国語速記に借用された英語略字について (Angol rövidítések kölcsönzése a Meiji-kori japán gyorsírásban).”

6. Főbb gyorsírási források

1. *Rakugo* 落語, *kōdan* 講談

Az első gyorsírási *ninjōbanashi* 人情噺 darab a *Kaidan botan dōrō*¹⁹ 怪談牡丹燈籠 (A bazsarózsás lampion kísértethistóriája) San'yūtei Enchōtōl 三遊亭円朝. Két gyorsíró jegyezte le, átírata 13 füzetre osztva jelent meg 1884-ben. Óriási sikere volt, amelynek hatására egymás után jelentek meg a *rakugo* és *kōdan* darabok gyorsírási átíratok, de nyelvezete befolyással volt a *gembun icchi* irodalomra is. A *rakugo* és *kōdan* átíratok száma igen nagy, a könyvészeti kutatások révén jelenleg mintegy 4000 tétel ismert.²⁰

2. A birodalmi országgyűlés gyorsírási jegyzőkönyvei

1890-ben először nyitották meg a birodalmi országgyűlést, ahol nyugati mintára gyorsírókat alkalmaztak a jegyzőkönyv elkészítésére. Japánban a hivatalos iratokat eredetileg *kambun kundoku* 漢文訓読 stílusban készítették el, ezért az országgyűlésben elhangzottak szó szerinti lejegyzése forradalmi lépésnek számított. A Meiji-kori országgyűlési jegyzőkönyvek reprint kiadását a Tōkyō Daigaku Shuppankai 東京大学出版会 jelentette meg 1979 és 1981 között:

– *Teikoku gikai shūgiin giji sokkiroku meijiiki hen* 帝国議会衆議院議事速記録 明治期篇 (A birodalmi országgyűlés alsóházának gyorsírási jegyzőkönyve. Meiji-kor). 1–26 kötet.

– *Teikoku gikai kizokuin giji sokkiroku meijiiki hen* 帝国議会貴族院議事速記録明治期篇 (A birodalmi országgyűlés felsőházának gyorsírási jegyzőkönyve. Meiji-kor.) 1–28 kötet.

¹⁹ Magyarul *Kísértetlámpás* címen jelent meg 1994-ben, azonban nem japán eredetiből, hanem az orosz változat alapján készült a fordítás.

²⁰ A japanisztikai kutatásokhoz az alábbi bibliográfiák ajánlatosak: Kokuritsu kokkai toshokan toshobu hen 1994, Kyokudō (Konanryō) 1994, 2000, Kyokudō (Nanryō) 2011, Okada 2016, Yoshizawa 1995, 2000.

A fenti két kiadvány mellett a Japán Országgyűlési Könyvtár országgyűlési jegyzőkönyveinek internetes adatbázisa is használható, ahol 1890-től 1947-ig lehet keresni a jegyzőkönyvekben.²¹

3. Beszéddek, előadások átiratai

Az anyagok száma jelenleg nem ismert, szükség lenne átfogó könyvészeti kutatásokra. A nyelvtörténeti kutatások során gyakran használt kiadványok a *Tōyō gakugei zasshi* 東洋学芸雑誌 (1881–1930; 1922–1923 között *Gakugei* 学芸 néven jelent meg), a *Taiyō Taisō* (1895–1928) című magazinok, valamint a *Sokki sōsho kōdan enzetsushū* 速記叢書講談演説集 (1886–1887) című, hét kötetből álló sorozat. Utóbbi huszonhét előadás szövegét tartalmazza, de a magazinokban közölt átiratok pontos száma jelenleg ismeretlen, mivel sok esetben nem tüntetik fel az ezzel kapcsolatos információkat (gyorsíró neve, előadás helye stb). Mivel jelen cikk szerzője korábban már foglalkozott a *Tōyō Gakugei Zasshi* előadásaisal,²² a Meiji-kor 20-as éveiben megjelent számokban, tehát 1887–1896 között 176 olyan cikket számolt össze, ahol vagy az előadás helyszíne, vagy a gyorsíró neve (esetleg mindkettő) fel van tüntetve.

A *Tōyō Gakugei Zasshi* összes száma digitalizálva, pdf formátumban 2011-ben jelent meg DVD-n az Ōzorasha 大空社 kiadónál. A *Taiyōn* alapuló korpuszgyűjtemény 2005-ben jelent meg, az 1895/1901/1909/1917/1925-ben megjelent számok cikkeit tartalmazza (*Taiyō kōpasu* 太陽コーパス, Hakubunkan shinsha 博聞館新社).

A fenti három nagy forráscsoporton kívül gyorsírást alkalmaztak még a bírósági tárgyalásokon, értekezleteken, irodalmi alkotások kéziratának elkészítése során is, de a fennmaradt anyagok mennyiségének és nyelvtörténeti értékének felmérése még várat magára.

²¹ URL: <http://teikokugikai-i.ndl.go.jp/>. Megtekintve: 2016. október 15.

²² Albeker 2014: 89.

Ábrák

CONSONANTS							
p	b	t	d	ɕ=te	ɟ=dj	k	g
\	\			/	/	—	—
<i>pay</i>	<i>bay</i>	<i>to</i>	<i>do</i>	<i>etch</i>	<i>edje</i>	<i>cain</i>	<i>gain</i>
f	v	h	ð	s	z	c	j
\	\	(	(	) o	) o	—	—
<i>fie</i>	<i>vio</i>	<i>thin</i>	<i>then</i>	<i>see</i>	<i>zee</i>	<i>she</i>	<i>zhe</i>
l	r	m	n	ŋ			
∩	\ /	—	—	—			
<i>lie</i>	<i>roar</i>	<i>me</i>	<i>no</i>	<i>sing</i>			
w		y		h			
\	c o	∩	u n	/			
<i>we</i>		<i>ye</i>		<i>he</i>			

Graham (1858: 41) gyorsírásának mássalhangzó jelei.

日本傍聴筆記學記號表

第一表		第二表	
單	音	單	音
ア	イ	カ	キ
イ	エ	ク	ケ
エ	オ	コ	コ
オ	カ	サ	シ
カ	キ	セ	セ
キ	ケ	ソ	ソ
ケ	コ	タ	チ
コ	サ	テ	テ
サ	シ	ト	ト
シ	セ	ナ	ニ
セ	ソ	ネ	ネ
ソ	タ	ノ	ノ
タ	チ	ハ	ヒ
チ	テ	ヘ	ヘ
テ	ト	ベ	ベ
ト	ナ	ペ	ペ
ナ	ニ	ポ	ポ
ニ	ネ	モ	モ
ネ	ノ	メ	メ
ノ	ハ	ミ	ミ
ハ	ヘ	ム	ム
ヘ	ベ	マ	マ
ベ	ペ	ヤ	ヨ
ペ	ポ	ユ	ユ
ポ	モ	ル	ル
モ	メ	レ	レ
メ	ミ	ワ	ワ
ミ	ム		
ム	マ		
マ	ヤ		
ヤ	ユ		
ユ	ル		
ル	レ		
レ	ワ		
ワ			

Az alapjelek Maruyama (1885: kihajtható lap a 12. és a 13. oldal között) tankönyvében (elforgatva).

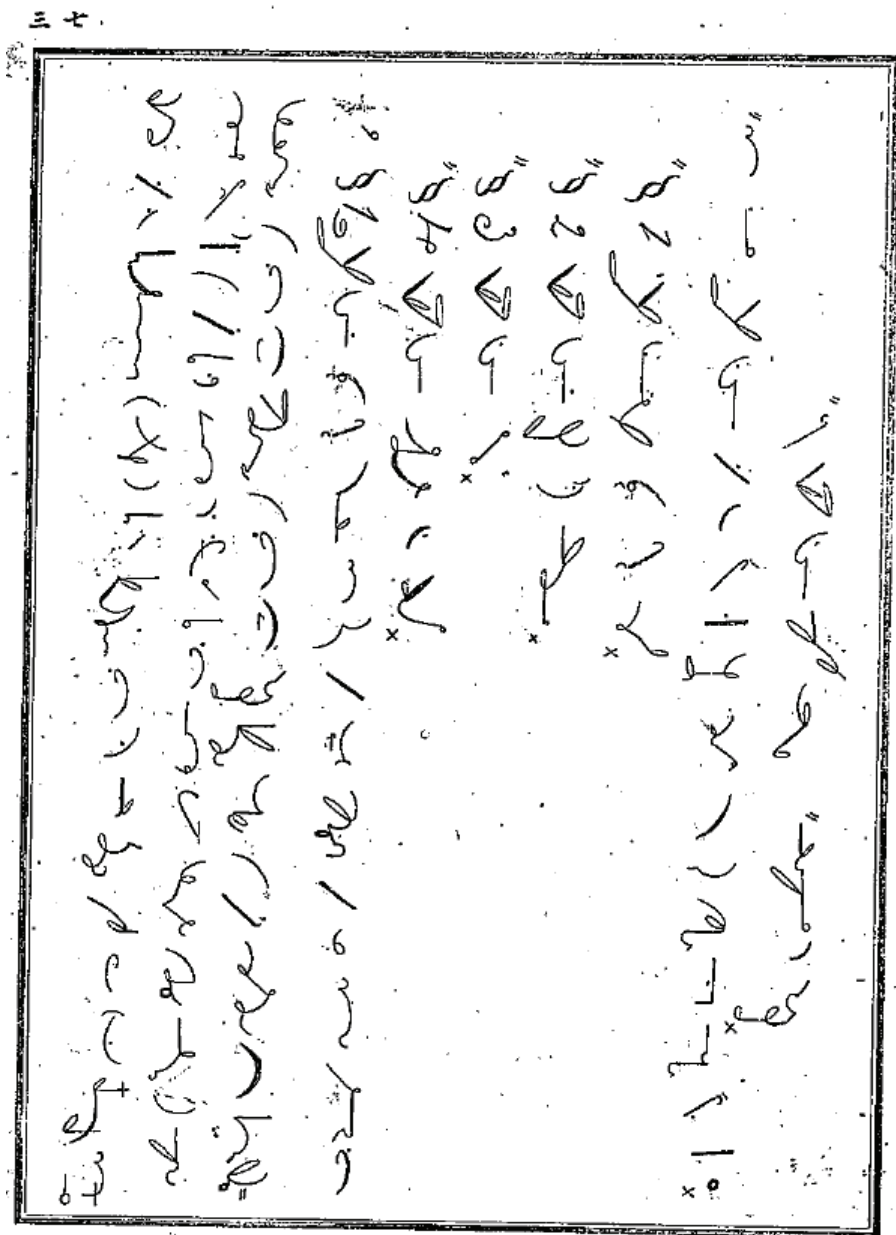
五三

代名詞の略語

^----- 如何	o----- 誰	o----- 其
—o----- 我	----- 夫	6----- 是
\o----- 彼	o----- 汝	o----- 者

形容詞の略語

o----- 聊	—----- 大	o----- ツ
9----- 細	o----- 長	6----- ニツ
o----- 小	9----- 真	6----- ミツ
6----- 多	o----- 太キ	o----- 皆
/----- 凡	l----- 古キ	o----- 此
—----- 僅	o----- 新キ	o----- 様々
------ 全	\----- 總	o----- 少



Példa a gyorsírásra Maruyama (1885: 73) könyvéből.
A szöveg Takusari előadásának egy részlete (elforgatva).

Elsődleges források

Fujikura Akira 藤倉明 1982. *Kotoba no shashin wo tore. Nihon saisho no sokkisha Wakabayashi Kanzō den* ことばの写真をとれ—日本最初の速記者・若林柑蔵伝— [Fényképezd le a nyelvet! Japán első gyorsírója, Wakabayashi Kanzō életrajza]. Urawa: Sakitama shuppan-kai.

Fukuoka Takashi 福岡隆 1978. *Nihon sokki kotohajime Takusari Kōki no shōgai* 日本速記事始—田鎖綱紀の生涯— [A japán gyorsírás kezdete – Takusari Kōki élete]. Tōkyō: Iwanami shoten.

Fukuzawa Yukichi 福沢諭吉, Kuroda Yukijirō 黒田行次郎 1868. *Zōho wage seiyōjijō furoku* 増補和解西洋事情付録 [Bővített japán fordítás. A nyugati országok körülményei. Pótkötet]. Kyōto: Hayashi Yoshihō.

Graham, Andrew J. 1858. *The Hand-Book of Standard or American Phonography in Five Parts*. New York: Andrew J. Graham.

Hori Tatsunosuke 堀達之助 1862. *Eiwa taiyaku shūchin jisho* 英和对訳袖珍辞書 [Angol–japán zsebszótár]. Edo: Yōshoshirabesho.

Maruyama Heijirō 丸山平次郎 1885. *Kotoba no shashinhō* ことばの写真法 [A nyelv fényképezésének módszere]. Ōsaka: Gyokurindō.

Murakami Hidetoshi 村上英俊 1864. *Futsugo meiyō* 仏語明要 四 [A francia nyelv jelentősége. IV. kötet]. Edo: Tatsuridō.

Umenoya motozonoshi 榎の屋元園子 1882. „Japanēsu fuhonogurafuhii 日本傍聴記録法 [Japán gyorsírás].” *Jiji Shimpō* 時事新報 169. (IX.19).

Hivatkozott másodlagos szakirodalom

- Aizawa Masao 相澤正夫 – Kanazawa Hiroyuki 金澤裕之 2016. *SP ban enzetsu rekōdo ga hiraku nihongo kenkyū* SP盤演説レコードがひらく日本語研究 [A japán nyelv új kutatása az SP szónoklatlemezek által]. Tōkyō: Kasama Shoin.
- Albeker András 2014. „Meijiki no kōensokki 明治期の講演速記 [A Meiji-kori előadások gyorsírásos átiratai].” (absztrakt) *Kyōto daigaku kokubungaku ronsō* 京都大学国文学論叢 (31): 89.
- Hepburn, J. C. 1989. *Waei gorin shūsei. Matsumura Akira kaisetsu* 和英語林集成 / 松村明解説 [Japán–angol szótár. Matsumura Akira magyarázataival]. Tōkyō: Kōdansha gakujutsu bunko.
- Hida Yoshifumi 飛田良文 1973. „Kindaigokenkyū no shiryō 近代語研究の資料 [A modern japán nyelv kutatási forrásai].” *Bungaku, gogaku* 文学・語学 66: 45–60.
- Kaneko Tsuguo 兼子次生 1999. *Sokki to jōhōshakai* 速記と情報社会 [Gyorsírás és az információs társadalom]. Tōkyō: Chūkōshinsho.
- Kin Bunkyo 金文京 2010. *Kambun to higashi ajia – kundoku no bunkaken* 漢文と東アジア—訓読の文化圏 [A klasszikus kínai nyelv és Kelet-Ázsia. A kun olvasat kultúrköre]. Tōkyō: Iwanami shoten.
- Kokuritsu kokkai toshokan toshobu hen 国立国会図書館図書部編 1994. *Kokuritsu kokkai toshokan zōsho mokuroku meijiki dairoku hen bungaku* 国立国会図書館蔵書目録 明治期 第六編 文学 [A Japán Országgyűlési Könyvtár katalógusa. Meiji-korszak, irodalom. VI. kötet]. Tōkyō: Kokuritsu kokkai toshokan.
- Kyokudō Konanryō 旭堂小南陵 1994. *Meijiki ōsaka no engei sokkibon no kisokenkyū* 明治期大阪の演芸速記本基礎研究 [A Meiji-kori ōszakai rakugo/kōdan gyorsírásos átiratok alapkutatása]. Ōsaka: Taru shuppan.

- Kyokudō Konanryō 旭堂小南陵 2000. *Zoku meijiki ōsaka no engei sokkibon no kisokenkyū* 続明治期大阪の演芸速記本基礎研究 [A Meiji-kori ószakai rakugo/kōdan gyorsírásos átiratok alap kutatása. II. kötet]. Ōsaka: Taru shuppan.
- Kyokudō Nanryō 旭堂南陵 2011. *Zokuzoku meijiki ōsaka no engei sokkibon no kisokenkyū* 続々明治期大阪の演芸速記本基礎研究 [A Meiji-kori ószakai rakugo/kōdan gyorsírásos átiratok alap kutatása. III. kötet]. Ōsaka: Taru shuppan.
- Máté Zoltán 2009. „Meg nem valósult javaslatok a japán írásreformok történetében.” In: Farkas Ildikó – Molnár Pál (szerk.) *Japanisztikai konferenciák a KGRE-n 2007–2008*. Budapest: KGRE, 135–149.
- Miyata Masao 宮田雅夫 1983. *Nihon sokki hyakunen kinenshi* 日本速記百年記念誌 [Emlékkötet a japán gyorsírás századik évfordulójára]. Tōkyō: Nihon sokki hyakunen kinenkai.
- Nakata Norio 中田祝夫 et. al. 1972. *Kōza kokugoshi 2. On'inshi, mojishi* 講座国語史2音韻史・文字史 [Kurzus Japán nyelvtörténet 2. Hangtörténet, írástörténet]. Tōkyō: Taishūkan.
- Okada Norio 岡田則夫 2016. *Rakugo kenkyū shiryō kaidai meiji heisei sokkibon SP rekōdo dēta tsuki* 落語研究資料解題明治～平成一速記本・SPレコードデータ付き [A rakugo kutatás könyvészete. Függelék: Meiji–Heisei kori gyorsírásos átiratok és hanglemezek bibliográfiája]. Tōkyō: Nichigai asoshiētsu.
- Takahashi Tomitada 高橋富只 1883. „Shinsei yōongana 新製拗音假字 [Újonnan alkotott kanajelek a yōon jelölésére].” *Tōyō Gakugei Zasshi* 東洋学芸雑誌 XXII: 56.
- Takebe Yoshiaki 武部良明 1942. *Nihon sokki hōshiki hattatsushi* 日本速記方式発達史 [A japán gyorsírás fejlődéstörténete]. Tōkyō: Nihon shobō.

- Yoshizawa Hideaki 吉沢英明 1995. *Kōdan meiji sokkibon shūran fu rakugo naniwabushi* 講談明治速記本集覧 付落語・浪花節 [A Meiji-kori kōdan átiratok gyűjteménye. Függelék: rakugo, naniwabushi]. Ageo: Yoshizawa Hideaki.
- Yoshizawa Hideaki 吉沢英明 2000. *Kōdan meiji sokkibon shūran dai nishū a ka zōho* 『講談明治速記本集覧二輯あ～か増補 [A Meiji-kori kōdan átiratok gyűjteménye. Pótkötet a – ka]. Ageo: Yoshizawa Hideaki.
- Wintermantel Péter 1999. „Szemere Attila hagyatékának orientalisztikai vonatkozású anyagai.” *A Hermann Ottó Múzeum évkönyve XXXVIII*: 793–814.

Recenziók

Farkas Mária Ildikó

Papp, Melinda 2016. *Shichigosan. Change and Continuity of a Family Ritual in Contemporary Urban Japan*. (Palgrave Studies in Urban Anthropology) New York: Palgrave Macmillan.

Túlzás nélkül állíthatjuk, hogy Papp Melinda munkája nagyon jelentős eredmény a magyar japanológia számára, sőt, nemzetközi mércével is fontos alkotás. Témáját lehet népszerűnek is tekinteni, hiszen a talán legkedvesebb japán szokást mutatja be, a *shichigosan* 七五三 ünnepet, amelynek során minden év novemberének közepén a japán családok díszes kimonóba öltöztetett 3 és 5 éves kisfiúkkal, illetve 3 és 7 éves kislányokkal vonulnak a szentélyekhez, és ünnepelek együtt a gyermekeket. Az akár szélesebb érdeklődésre is számot tartó témát Papp Melinda a legkorszerűbb tudományossággal, széles szakirodalmi beágyazottsággal kezeli, a mai korszerű társadalomtudományi munkák követelményeinek megfelelően, és ami különösen nagy értéke: több szempontú megközelítéssel.

A téma feldolgozását a mai trendekbe ágyazva olvashatjuk: az *urban anthropology* a társadalomtudományi kutatás viszonylag új irányzata, amely az urbanizáció hatásainak, mai jellegzetességeinek empirikus vizsgálatát és elemzését tűzte ki célul, a szociológia mellett és helyett inkább az antropológia és a kulturális antropológia eszközeivel. A világ népességének ma már több mint a fele városokban él, és urbanizációs létünk megértéséhez az empirikus tudomány hasznos segítség lehet – ez a gondolat vezérelte a „Palgrave Studies in Urban Anthropology” sorozat elindítását, amely napjainkra a tudományos élet és a szélesebb közönség figyelmének középpontjába került. A sorozat kötetei a városi élet különböző aspektusait vizsgálják az etnográfia, antropológia, földrajz, politikai tudományok, szociológia stb. módszereivel – ebben a sorozatban került kiadásra Papp Melinda könyve is.

Papp Melinda központi témája a *shichigosan* ünnep, amely népszerű szokás Japánban, a gyermekes családok egyik legjelesebb ünnepe. Már a 10. századtól nyoma van a forrásokban, noha maga a *shichigosan* elnevezés a 18. századból ered, és csak a 20. században terjedt el az ország minden részében a mindennapokban. A szokásnak vidékenként más elnevezései és elemei voltak, amelyek idővel egységesedtek, ezzel persze egyszerűsödtek, és a gyerekkorhoz kötődő többféle szokás olvadt össze ebben a rituáléban. Az ünneplés módja a történelem során számos átalakuláson ment keresztül a társadalmi, gazdasági és politikai változásokhoz alkalmazkodva, de mindeközben nem veszítette el azokat az elemeket, amelyek jól megkülönböztethetően és azonosíthatóan az ünnep rituális jellegét alkották. Igaz, az utóbbi 40 évben erőteljesen kommercializálódott és popularizálódott, s bár az ünnep tulajdonképpen vallási eredetű (ebben a résztvevők és az ünnepről értekezők is egyetértenek), mára inkább a jelenkor megváltozott családi normái és értékei, az elüzletiesedés és a média határozzák meg megjelenési formáját a mai modern japán fogyasztói társadalom keretei között. Papp Melinda munkájában azt mutatja be, hogy miként vált egyértelműen modern jelenséggé egy, a tradicionális közösségi életben gyökerező kulturális gyakorlat, és hogyan jelenik meg egy rituális gyakorlat a városi Japán erősen üzletiesedett kontextusában.

Azt gondolhatnánk, hogy egy ennyire népszerű szokással már több munka is foglalkozott, ugyanakkor az az igazság, hogy a modern városi környezetben megjelenő vagy létező rituális gyakorlat még kevésbé jelenik meg a feldolgozásokban. A *shichigosannal* sem japán, sem nemzetközi szakirodalom nem foglalkozott komolyan, főként azért, mert annak mai megjelenését úgy értékelik, mint aminek nem sok, sőt semmi köze nincs már az „eredeti” vagy „autentikus” régi rituáléhoz – mintha mára pusztán csak egy kereskedelmi jelentős eseményről lenne szó. Kétségtelen, hogy virágzó üzletágak alakultak ki a szokás kiszolgálására, ugyanakkor a kereskedelmi okok egyedül nem magyarázzák az ünnep népszerűségét. Családok százezrei készülnek rá, ünnepelnek boldogan együtt, amivel a méltón megünnepelt családi eseményt a család kollektív emlékezetének részévé teszik. Papp munkája azt

a folyamatot is megpróbálja nyomon követni, melynek során a kereskedelem is szerepet játszik a rituálé megjelenítésében.

Fontos helyet kap a műben a terminológia tisztázása, amely különösen fontos interdiszciplináris megközelítések esetén, hiszen minden tudományterület máshogy definiálja a fogalmait. Papp meghatározásában a rituálé olyan komplex jelenség, amely szimbólumokon keresztül nyilvánul meg; olyan szimbolikus kommunikáció, amelynek elemeit vizsgálni, elemezni lehet és kell is, hogy mit is jelentenek, és mit alkotnak így egységükben a rituálé résztvevői számára. Azaz mit jelent a rituálé, és különösen mit a modern városi *shichigosan* esetében, amelyben a fogyasztás eszméi és gyakorlata nagy hatást gyakorol a rituálé megjelenési formáira. Papp Melinda munkája erősen kapcsolódik a modern városi kontextusban létező rituáléról folyó tudományos vitához; munkája esettanulmány is a legurbanizáltabb modern technológiai társadalom környezetében létező rituáléról, amelynek ugyan megvannak a maga sajátosságai, de általános érvényű következtetések is levonhatók belőle.

Papp Melinda a rituális gyakorlat társadalmi kontextusát vizsgálja, végigköveti a *shichigosan* fejlődését a tradicionális társadalomból a modern társadalomba való átmenet folyamán. A japán társadalom átalakulása a nyugati társadalmakéhoz hasonlóan ment végbe, csak sokkal gyorsabban, ezért talán drámaibban: a családok az utóbbi 50 évben összezsugorodtak, és a mai kiscsaládok jellemzően 1–2 gyerekkel, egymástól távol élő generációkkal élnek, így szükség volt a család újradefiniálására, a családi normák és identitás újrafogalmazására. Mindebben nagy szerepe lehet egy rituálénak: a család egységének reprezentálása a változó társadalmi, gazdasági körülményeknek megfelelően alakuló külsőségekkel éppen ezt a célt szolgálja.

A könyv különböző fejezetei mind különböző elemzési szempontokkal és szakirodalmi háttérrel vizsgálják a téma különböző aspektusait. „A rituálé kutatása a mai városi társadalomban” című fejezetben a szerző áttekinti a releváns szakirodalmat, amelyben a rituálé elemzése ma már interdiszciplináris terület, hiszen nemcsak a vallási kapcsolatot kutatja, hanem a társadalmi kontextust is. A „Fogyasztás és rituálé” című fejezet a fogyasztási kultúrával, a fogyasztói viselkedéssel kapcsolatos teóriákat mutatja be, amelyekkel

a rituálék és a fogyasztási magatartás elméletei közötti kapcsolatot lehet felderíteni, ezzel a jelenkori rituális gyakorlat kontextusát lehet meghatározni. A „Fogyasztói kultúra és a rituális naptár változása a háború utáni japán városi életben” című fejezet a japán háború utáni városi fejlődés összetevőit tekinti át, azokat a társadalmi változásokat, amelyek meghatározóak voltak egy családi rituálé változásában (változások a családok nagyságában, a születésszámban, a női szerepekben, a családi értékekben stb.). A „Shichigosan: a japán gyermekkor korszakváltó rítusának története” című fejezetben olvashatunk magának az ünnepnek a történetéről, a tradicionális formáitól a nagyvárosi körzetekben való első megjelenéséig. Papp Melinda bemutatja a japán fogyasztói magatartást, valamint a jelenkori japán élet rituális kalendáriumát is. Az elemzés bizonyítja a kontinuitást a mai rituálé és városi múltja között. Az utolsó két fejezet – „Az üzleti szektor, média, vallási intézmények” és „A rituálé felépítése: ruha, fotó, szereplők és koreográfia” – az ünnep mai formáit elemzi.

„Konklúzió: gyerekek, nők, családok – egy rituálé mindenkinek” címmel foglalja össze a szerző kutatásainak és eredményeinek lényegét. A *shichigosan*, a japán gyermekkor „szakaszváltó éveinek” ünnepe a társadalmi változásoknak megfelelően alakult az idők során. Nem statikus, állandó tradíció volt (egyéb-ként az annak tartott tradíciók sem azok, hiszen folyamatos változásban voltak és vannak a változó körülmények hatására), de a változások közepette is megőrzött olyan elemeket, amelyek kontinuitását biztosították a múlt rituáléjával. A változásokat négy tényező okozta: a főváros, Edo egyedi szociokulturális városi környezete a 17–18. században kedvező háttérrel nyújtott a rituálé városi formájának kialakulásához és fejlődéséhez. Ez a forma lett a következő két évszázad fejlődésének alapja. Az ünnep városi formájának országos terjedését elősegítette a már a korai évszázadok óta Japánban megtalálható különböző gyermekkori rituálék léte. Ezen kívül fontos szerepet játszott a családi szerkezet átalakulása (a hagyományos nagycsaládból kiscsaládok alakulása), amely magával hozta a család definíciójának, imidzsének, a gyermekek helyének és értékének, a családi normáknak a megváltozását is, a modern városi környezetben definiálva a „család” jelentését. Fontos volt még a modernizáció folyamán (az iparosítás, urbanizáció, média hatására) végbement homogenizálódási folyamat, amely a lokális és regionális

szokások egységesedést okozta, a városi (főként tokiói) „trendek” és szokásformák országos elterjedését az 1950 és 1970 közötti években. Végezetül pedig a 20. és a 21. század meghatározó jelensége, a fogyasztói társadalom és kultúra nagymértékben befolyásolta a rituálé megjelenési formáit, az ünneplés módjait és kellékeit.

Papp Melinda felderítette, végigkövette és értelmezte a rituálé történetét, a fogyasztói gyakorlat szerepét a rituálé megjelenési formájának alakulásában a modern korban, és elemezte a szokás máig tartó népszerűségének okait. A szokás történetének kutatásában az eddigi szakirodalomtól eltérően nemcsak a vidéki, helyi szokásokra koncentrált, hanem célzottan az ünnep városi formáinak felderítésére, mert véleménye szerint a mai népszerűség nem kis részben, sőt talán nagyobb részben ennek a városi szokásnak köszönhető. Ugyanakkor, bár a szokás számos elemében a régebbi formákat erősen hangsúlyozza, jelentős változásokon ment át az elmúlt kétszáz évben, mivel a fogyasztói kultúra kialakulása és változása meghatározta ennek az ünneplésnek a mai formáit. A fogyasztói kultúrának Japánban komoly hagyománya van, és egyáltalán nem jelenti egy ünnep jelentőségének csökkenését vagy szimbolikus jelentésének gyengülését, ha az ünnep fontos kellékei közé tartoznak a fogyasztói társadalom eszközei, árucikkei, sőt, még inkább erősíthetik a rituálé különleges szerepét. Az ünnep a szentélylátogatással, a gyerekek csodaszép ruháival, a hivatásos fotós készítette fényképekkel, a család összegyűlésével és együtt ünneplésével a család közös emlékeinek, összetartozásának jelentős eseménye, és a mai szétpaprózódott családok életében különösen fontos együttes élményt jelent. Az ünnep ugyanakkor a kulturális tradícióhoz is erősen kötődik: a szentélylátogatás az ünnep legitimáló, továbbá identitást adó és erősítő tényezője, még ha ma a vallásos jelleg nem az ünnep alapvető meghatározója is, de hordozza a tradíciót: a gyermek fejlődéséért, egészségéért, boldog életéért fohászkodik a család. A hagyományos ruha önmagában is szimbolikus jelentőségű, mintázata szintén a kulturális hagyomány része, hordozza a családi tradíciót, a japán esztétikát, hiedelemvilágot (a szerencsés motívumok jelentésével), és így erősen képviseli a kulturális identitást. A szentélylátogatás és a ruha jelentős alkotói az ünnepnek, egyben a múlttal, a hagyományokkal való kontinuitásnak is a

legfontosabb szimbólumai. A fényképezkedés nyilvánvalóan modern elem, de fontos a gyermek életének, növekedésének és a család kollektív élményeinek és emlékeinek dokumentálása miatt. A családi identitás szimbolikus képe különösen fontos a jelenkorban, amikor ennek már kevés egyéb látható jele van: a nagycsaládok összezsugorodtak, a generációk nem élnek együtt, sőt nagyon távol élhetnek egymástól, és maga a családi norma is átalakulóban van. Mindezen körülmények között a család mint egység szimbolikus identitásának egyik fontos eleme a rituálé. A mai japán családok számára a *shichigosan* a gyermek születése utáni következő nagy ünnep, amikor már a gyermek maga is aktív részese lehet a rituálénak. Mára a családi életet, harmóniát, az együtt töltött időt, az érzelmi biztonságot jelképezi az ünnep, a családok megváltozott társadalmi szerepének megfelelően.

Papp Melinda munkájának több olvasata is van: egyaránt szól a családi rituáléről, a fogyasztói társadalomról, a városi antropológiáról, tradíció és modernitás viszonyáról, a tradíció hamis dichotómiájáról („autentikus vagy teremtetett” kulturális hagyományok). Szándékosan – és nagyon helyesen – nem megy bele abba a vitába, amely a mai rituálé autentikus létéről folyik, hogy vajon a mai *shichigosan* ünnep mennyire tekinthető – ha annak tekinthető egyáltalán egyes vélemények szerint – tradicionálisnak vagy vallásosnak. Ez leszűkítené és hamis vágányra is terelné elemzését, amely így több szinten is megjelenik, és amelynek központi kérdése az, hogy ez az ünnep miért és hogyan hordoz jelentést és jelentőséget a mai japán családok számára is, és hogy ez a jelentőség hogyan formálódott és formálódik a vallási intézmények, az üzleti világ (kereskedelem, reklám, szolgáltatóipar), a média és a családi élet egymásra ható interakciója folyamán. Papp tehát több szinten, több nézőpontból, sőt, több tudományterület felől megközelítve vizsgálja a rituálé fogalmát, jelenségeit, történetét. Vizsgálja a fogyasztói társadalom működését, jelenségeit, a fogyasztói kultúrát és viselkedést általában (megint csak a vonatkozó szakirodalom szinte teljes ismeretével és összefoglalásával), és vizsgálja mindezt a japán, azaz egy alapjában „nem-nyugati” társadalom esetében. Külön kiemeli, hogy a japán fogyasztói kultúra nem pusztán a nyugati kultúra átvételével fejlődött ki, hanem saját előzményekre is visszatekint; sőt,

a japán előzmények – maga a rituálé tartalma miatt – még fontosabb szerepet is játszanak. Vizsgálja a második világháború utáni japán társadalom átalakulását történetileg és szociológiailag, továbbá mindezek hatását a mindennapi életre és a rituálék alakulására. Mindezek mellett magának a *shichigosan* ünnepnek is bemutatja a teljes történetét, az ókori hiedelemvilágtól és szokásoktól kezdve a rituálé Edo-kori városi formájának megjelenésén keresztül annak országos elterjedéséig és mai formájának kialakulásáig. Külön elemzi a modern fogyasztói kultúra résztvevőinek szerepét a rituálé alakulásában: az üzleti világ, a média és a vallásos intézmények hatását és működését. Papp erénye és értéke, hogy mindezeket a különböző területeket, elemzéseket jól értelmezhetően, arányosan „fésüli össze”, ezzel kiemelkedően sokrétű analízist végez, és teljes képet rajzol fel. Éppen ezek miatt Papp munkája a japanológia területén is túlmutató jelentőségű, hiszen azt a mechanizmust próbálja feltárni, amelynek során egy komplex kulturális gyakorlat – rituálé – vallási jellege mellett, vagy inkább azon túl is, modern városi környezetben is jelen lehet, valamint amelynek során a fogyasztói kultúra, a fogyasztás hatást gyakorol a rituálé jelentőségére és megjelenési formáira.

Papp Melinda forrásai (a szakirodalmon kívül) sokszínűek, gazdagok; a szerző széles körben használta fel nemcsak a „klasszikus” forrásokat (szentélyek és kereskedelmi dokumentumok), hanem a médiát (sajtóleírások, televíziós műsorok) és a ma elérhető új forrásokat is az internet segítségével. Mindezeket gondosan szerkesztette össze, szövegében nem okoz semmi „döccenést” a különböző források felhasználása. Külön kiemelendő még a jegyzetek információgazdagsága és a kötet használatát nagyban megkönnyítő névmutató is. Bátran kijelenthetjük, hogy a kötetet a japanológia iránt érdeklődők mellett nagy haszonnal forgathatják szociológusok, társadalomtudósok, antropológusok, a kultúratudománnyal foglalkozók – és természetesen a nagyközönség is, amelynek kedvéért érdemes lenne a könyv magyar nyelven való megjelentetéséről is elgondolkodni...

A kötetről szóló recenzió sem zárulhat jobb végszóval, mint ahogy a szerző zárja könyvét: bárhogyan is alakulnak a hagyományok, az embereknek mindig is szükségük volt, van és lesz is rituálékra.

Kápolnás Olivér

Барангасын Батсүрэн 2016. *Ухуань (Авар) ба Сяньби (Сэрви)*. Улаанбаатар: Монгол Улсын Шинжлэх Ухааны Академи, Түүх, Археологийн хүрээлэн. 168 oldal. ISBN 978-99973-52-51-4. [B. Batsuren: *Wuhuan (Avars) and Xianbei (Servi)*. [H. n.]: Institute of History, Mongolian Academy of Sciences]

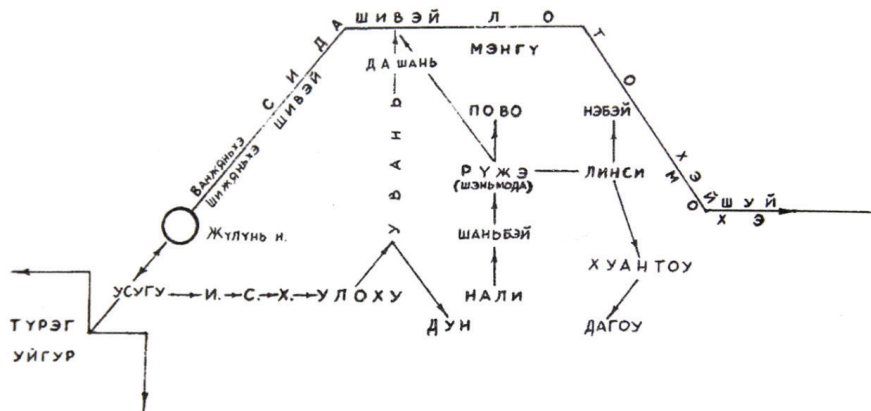
A mongol őstörténet régóta foglalkoztatja a kutatókat, számos elmélet született már ezzel kapcsolatban. Batsüren most megjelent könyvében a *wuhuan*-okkal 烏桓, *xianbeie*ekkel 鮮卑, avarokkal és *shiweie*ekkel 室韋 kapcsolatos eddigi kutatásokat tekinti át, és közöttük keresi a mongolok elődeit. Az előszóban olvashatjuk, hogy mi vezette könyve megírásában: cáfolni kívánja azt a nézetet, miszerint a mongolok az erdei vadász *shiweie*ektől származnának, és csak a 11–12. század folyamán költöztek a füves pusztára, ahol az ott már évszázadokon keresztül nomadizáló török népektől megtanulták volna a nagyállattartó életformát. A szerző emiatt a mongolok elődeit éppen azokban a népekben véli meglegelni, amelyek nomádok voltak, az erdei vadászokat pedig kizárja az ősök sorából.

A kötet első fejezetét a szerző a *wuhuan*oknak szentelte. Nézete szerint a *wuhuan* társadalom felépítése (család, nemzetség, törzs) megegyezik a későbbi mongol társadalom képével. A kínai források szerint a *wuhuan*ok nomádok voltak, így a szerző elveti a felső Xiajiadian (Xiajiadian shangceng 夏家店上层) régészeti kultúrával való elfogadott azonosításukat, ugyanis az nem a nomádok hagyatéka, mivel kevés a lócsont, ezzel szemben a sertésmaradványok gyakoriak.

A második fejezetben a *xianbeie*ekkel foglalkozik a szerző. A *xianbeie*ek önálló államot tudtak alapítani Tan Shihuai 檀石槐 vezetése alatt 156-ban. 235-ben öt részre bomlott a birodalom, az egyiket a taggacsok alkották. A taggacsokat a *tuobá*kkal 拓拔 hozzák összefüggésbe, akik a 386–556 között fennállt Wei 魏 birodalmat alapították. A *xianbeie*ekben több kutató is a mongolok őseit látja, a *xianbei* és *tuoba*/taggacs név etimológiájának kutatástörténetét összefoglalja a szerző, véleménye szerint a *tuoba* (**taɣbat*) név a mongol fehér (*цагаан*) szóval egyeztethető.

Az avarokról szóló harmadik fejezetben a szerző elsősorban az európai avarokat tárgyalja, megemlítve a pszeudoavar kérdést. A szerző véleménye szerint a bizánci forrásokban 463-ban és 558-ban feltűnő avarok mongol nyelvűek voltak. Az avar nevet korábbi kutatók nyomán a *wuhuan* névvel azonosítja, a Kül Tegin feliratán szereplő *apar* név és az avarok kapcsolatát pedig elveti.

A negyedik, egyben utolsó fejezetben a *shiweiek* mutatja be a szerző. Három *shiwei* törzset, a *mengu shiwei*t, a *da shiwei*t és az *uluhut* a kutatók egy része a mongolokkal azonosította. A *mengut* a mongol névvel hozzák összefüggésbe, más nézet szerint ez folyót jelent, és a *mengu shiweiek* alatt a kitajokat kell érteni. A különböző *shiwei* törzsek egymáshoz viszonyított elhelyezkedéséről egy ábrát is mellékel a szerző, a *mengu* (мэнгү) az Argun-folyó déli részénél található (1. ábra). Ez a terület a szerző szerint nem egyezik meg a mongolok 10–13. századi szállásterületével, másrésről a *shiweiek* elsősorban erdei vadászok voltak, ami véleménye szerint szintén kizárja a mongolokkal való azonosításuk lehetőségét.



1. ábra. A különböző *shiwei* törzsek egymáshoz viszonyított elhelyezkedése

(Batsziuren 2016: 130)

A kötet vitathatatlan érdeme, hogy jól összegyűjti a tárgyalt népekkel kapcsolatos különböző nézeteket. Problémás azonban a nomád és az erdei vadász életmód teljes mértékű szembeállítás, illetve az az elképzelés, miszerint a mongolok ősei csakis nomádok lehettek. Ezzel kapcsolatban

érdemes megjegyezni, hogy *A mongolok titkos története* szerint a mongolok őse egy farkas és egy szarvasünő volt,¹ amely állatok inkább az erdővidékre jellemzők. Szintén az idézett forrásban olvashatjuk, hogy Dzsingisz kán felmenői között mókusvadász is volt,² ami szintén nem steppei foglalkozás. Itt mindenképpen érdemes megemlíteni Uray-Kőhalmi Katalin egyik tanulmányát, mely szerint az erdei vadászból lett nomád csoportoknak jó esélyeik voltak birodalom (törzsszövetség) alapítására.³ Egy másik probléma, hogy ha a mongolok őseit keressük, akkor fel kell tenni a kérdést, hogy kikét? Az uralkodó rétegét vagy a köznépét? A kettő a legtöbb nomád birodalom esetében nem azonos. Ezt egy 17. századi mongol krónikás, Szagan Szeccsen kiválóan leírja: nézete szerint mikor 1206-ban az indiai uralkodói gyökerekkel rendelkező Dzsingiszt kánná választották, akkor megparancsolta, hogy mongolnak hívják népét.⁴ Nem volt homogén a nagy kán birodalma.

A magyar őstörténet-kutatásban elfogadott – bár ritkán alkalmazott – gyakorlat a keleti analógiák alkalmazása. Logikus lehet ennek a megfordítása is, bár problémát jelenthet, hogy a népmozgások általában keletről nyugatra zajlottak. Fóthi Erzsébet antropológus véleménye szerint „az Árpád-kori magyar nép a Kárpát-medencében alakult ki, meghatározó elemei egyrészt az avar kor előtti lakosság, másrészt a legalább két hullámban keletről jött két népszövetség: az avarok és a 9. század végi honfoglalók összetett, de egymástól nem független népe.”⁵ Ha ebben a mondatban kicserélnénk a népeveket és a helyszínt, akkor lehet, hogy közelebb jutnánk a mongol nép kialakulásához, amit szintén nem lehet egy szálon visszavezetni az emberiség hajnaláig.

¹ MTT 1962: 9.

² MTT 1962: 10.

³ Uray-Kőhalmi 2002.

⁴ Haenisch 1959: 63.

⁵ Fóthi 2014: 164.

Hivatkozott másodlagos szakirodalom

Fóthi Erzsébet 2014. „A Kárpát-medence 6–11. századi történetének ember-tani vonatkozásai.” In: Sudár Balázs et al. (szerk.) *Magyar őstörténet – Tudomány és hagyományőrzés*. Budapest: MTA Bölcsészettudományi Kutatóközpont, 151–168.

Haenisch, Erich (ed.) 1959. *Der Kienlung-Druck des mongolischen Geschichtswerkes Erdeni yin tobci von Sagang Secen*. Wiesbaden: F. Steiner.

MTT 1962: *A mongolok titkos története*. Fordította Ligeti Lajos. Budapest: Gondolat.

Uray-Kőhalmi Katalin 2002. „Hogyan keletkezik egy nomád törzsszövetség?” *Eleink* 1: 38–46.

Krónika

A Koreai Tanszék szimpóziuma az 1956-os forradalom távol-keleti vonatkozásairól

2016. október 17-én az ELTE Bölcsészettudományi Kar Koreai Tanszéke szimpóziumot és könyvbemutatót tartott az 1956-os forradalom koreai vonatkozásairól az ELTE Bölcsészettudományi Karán. Az eseményt Borsodi Csaba, a Kar általános dékánhelyettese nyitotta meg, majd Yim Geung-hye-on, a Koreai Köztársaság budapesti nagykövete tartott rövid köszöntőt. Yim nagykövet úr elmondta, hogy az 1956-os magyar események komoly visszhangot váltottak ki Dél-Koreában, a szülői lakosság szimpátiával és együttérzéssel követte a magyar ifjúság küzdelmét.

A szimpózium első előadását Csoma Mózes tanszékvezető tartotta, melyben felvázolta az '56-os forradalom valamennyi koreai vonatkozását: a KNDK-ban dolgozó magyar orvoskolónia helyzetét a forradalom idején, a Magyarországon tanult észak-koreai diákok magatartását a forradalom időszakában, valamint a Dél-Koreában kibontakozott szolidaritási mozgalmat. Az utóbbi részeként mutatta be a „Magyar Szabadságot Védő Önkéntes Diákkatonák” nevű szervezet történetét is. A második előadó Chang Dusik, a Koreai Tanszék szülői vendégprofesszora volt, aki a „Magyarország Szomorú Dala” című dél-koreai verseskötetet mutatta be, amelyet szülői antikommunista költők írtak a magyar forradalom bukását követően. Yu Seung vendégprofesszor a korabeli szülői sajtó cikkeiről tartott prezentációt, Osváth Gábor nyugalmazott főiskolai docens pedig Kim Cshun Szu koreai költő „Egy budapesti kislány halálára” című versét elemezte. A szimpózium kitekintést nyújtott a távol-keleti térség egy másik részére is: Umemura Yuko egyetemi adjunktus előadásában az '56-os forradalom japán vonatkozásairól, a japán szolidaritásról tartott előadást. A szimpózium zárásaként mutatták be Csoma Mózes „Korea és Magyarország 1956-ban” című könyvét, amely a L'Harmattan Kiadó gondozásában jelent meg az 1956-os forradalom 60. évfordulójára.

A Koreai Tanszék és a szöuli magyar nagykövetség közös szimpóziuma

2016. július 21-én nagy sikerrel zajlott le a szöuli Dankook Egyetem és az ELTE BTK Koreai Tanszék közös szimpóziuma Szöulban, amelynek témája az 1956-os magyar forradalom 60. évfordulója, valamint az akkori események koreai visszhangja volt. Az eseményen a Dankook Egyetem kutatói mellett az ELTE BTK Koreai Tanszékének oktatói, Csoma Mózes tanszékvezető és Chang Dusik vendégprofesszor tartottak előadást a hatvan évvel ezelőtti eseményekről. Beszédet mondott továbbá Horváth Péter Tamás úr, Magyarország szöuli nagykövetségének diplomatája.

A Koreai Tanszék és a szöuli Korea University nemzetközi konferenciája

Az ELTE Bölcsészettudományi Kar Koreai Tanszéke és a szöuli Korea University szervezésében 2016. február 1–2. között koreai nyelvű szakmai konferenciát rendeztek az ELTE Bölcsészettudományi Karán. A tanácskozás témája a koreai nyelv és irodalom oktatása volt, különös tekintettel a kelet-közép-európai térségben szerzett tapasztalatokra. Az esemény nyitóelőadását Kang Hun-kook, a Korea University Koreai Nyelvoktatás Tanszékének professzora tartotta, a konferenciáról a szöuli Yonhap hírügynökség és a *Kyunghyang Shinmun* című napilap is beszámolt.

A különböző szekciók során előadást tartott többek között Song Hyok-key, a Korea University, Kim Suk-won, a Kijevi Állami Egyetem, Sonja Haeussler, a Stockholmi Egyetem, Anastasia Guryeva, a Szentpétervári Egyetem, Rainer Dormels, a Bécsi Egyetem, valamint Ewa Rynarzewska, a Varsói Egyetem oktatója.

Az ELTE Koreai Tanszéke részéről a nyitóelőadást Csoma Mózes tanszékvezető tartotta a magyar koreanisztika fejlődéséről, majd Chang Dusik és Yu Seung oktatók számoltak be prezentációjukban oktatási tapasztalataikról. Az ELTE Koreai Tanszékének három mesterszakos hallgatója – Németh Nikoletta, Nguyen Krisztina és Hanó Renáta – a magyarországi Korea-kép változásáról tartott nagy sikerű előadást.

Makaó, kulturális tengely

2016.10.0-án az ELTE Konfuciusz Intézet, az ELTE Portugál Tanszék és az ELTE Kínai Tanszék közös szervezésében rendezett konferenciát Makaóról.

- Ana Paula Avelar:* Shadows of Orientalism in Portugal – Macao early narrative images (16th and 17th centuries)
- Vitor Gaspar Rodrigues:* The first cast iron artillery foundry of Macao
- Horváth Csaba:* A dél-kínai kereskedők 17–18. századi spontán „merkantilizmusa”
- Wan Ming:* The Role of Macao in the Cultural Communication Between China and Portugal: An Example of Blue and White Porcelain
- Liu Yiji:* The One and Only Chinese Emperor learnt Portuguese – On Consequences of the First Culture Interaction between China and Portugal
- Mario C. F. Avelar:* Civil society and academic mobility

Kulturális hagyomány a modern kelet-ázsiai államban

Az Eötvös Lóránd Tudományegyetem Távol-keleti Intézet, az ELTE Konfuciusz Intézet, a Pázmány Péter Katolikus Egyetem Modern Kelet-Ázsia Kutatócsoport, valamint az MTA Bölcsészettudományi Kutatóközpont Néprajztudományi Intézete 2016. április 8-án „Kulturális hagyomány a modern kelet-ázsiai államban” címmel konferenciát rendezett az ELTE Bölcsészettudományi Karán. A konferencia egy angol nyelvű plenáris szekcióval kezdődött, majd nyolc magyar nyelvű szekcióval folytatódott.

1. New Faces Of Old Traditions

Opening remarks: *Gergely Salát*

Sándor Kusai: The latest migration of Confucius and the deep streams of contemporary Chinese political civilization

Judit Hidasi: Japan's quest for identity in the context of globalization

S. Shobha Kiran: The power of 'Good Luck' & 'Bad Luck' superstitions on economic development in India

Ágnes Birtalan: Shamanism in the service of politics – Mongolian and Korean examples from the 20th and 21st centuries on the „invented tradition” model

2. Kínai álom – kínai állam

Juhász Ottó: Kína – Hagyomány, modernizáció, identitás

Krajczár Gyula: A kínai állami hagyomány, mint a legitimitás és a hatékonyság egyik forrása

Muszka Katalin: Felemelkedési alternatívák – Kínai politikai fejlődési modellek

3. Üzlet és hagyomány

Bánhidi Ferenc: A hagyományos üzleti kultúra hatása a kínai modernizációra Wu Xiaobo kutatásai alapján.

Vihar Judit: A Gendzsi monogatari tükröződései a japán társadalmi, politikai és gazdasági életben

Simon Szabina: A japán média – A politikai döntéshozatalt befolyásoló hírügynökségek és újságok

4. Építés alatt

Papp Melinda: „Hagyomány” mint konstrukció és ideológia. A „hagyomány” politikai és gazdasági szerepe Japán modern történelmében (1868–2016)

Sárközi Ildikó Gyöngyvér: A történelem árnyéka. Történelemről és identitásról a sibék példáján

Ramachandra Byrappa: A nemzeti és a népi kultúra külön útjai Indiában. Nyílnak-e százszorszépek a kaktusz árnyékában?

Klemensits Péter: A fegyveres erők nemzetépítésben betöltött speciális szerepe a Fülöp-szigeteken a történelmi tapasztalatok tükrében

5. Kapcsolatok kultúrája

Wang Qiuping: A kulturális és oktatási cserekapcsolatok szerepei a kínai-magyar viszonyban

Breuer-Zehevi Ádám Dániel: Hogyan kell egy nyelvet „globalizálni”, avagy egy lingua franca megteremtése

Lukács József: Nemzettudat és regionális kultúraépítés az ASEAN közösségnél

Kuragane Kei: „Feltalált” koreaiak az „elképzelt” japán közösségben

6. Hatalom és hagyomány

Csoma Mózes: A Koreai-félsziget két államának viszonya Kogurjó és Silla örökségéhez

Juhos Anna: Hindu nacionalista nemzetépítés és növekvő hatalmi ambíciók

Szakáli Máté: A hagyomány reneszánsza az indonéz politikában

7. *(Túl)élő tradíció*

Csibra Zsuzsanna: A modern kínai líra klasszikus alapjai

Bagi Judit: Őskultusz a Délnyugati Selyemút mentén

Révész Ágota: A hagyományos kínai színház és a kulturális identitás

8. *Aprópénzre váltva*

Szilágyi Zsolt: Dzsingisz modern örökösei. A mongol identitáskeresés és a hagyomány piacosítása

Szabó Balázs: Nemzeti kultúra vagy kulturális export? Harci művészetek a modern japán államban

Szivák Júlia: Jóga-szútráktól a Guinness-rekordig

9. *Megújítva megőrizni*

Farkas Ildikó: Modernizáció tradícióval – a japán példa

Tóth Erzsébet: Bhután – hagyományőrzés és modernizálás

Vadász Fruzsina: „Smart Power” a japán jogrendszerben (a nemzetalkotás és a nemzetközi kapcsolatok terén): az alternatív vitarendezési módok

Umeura Yuko: A japán császári család mai szerepe

„Buddhák, szentek, mesterek”

Az ELTE Bölcsészettudományi Kar Buddhizmus-kutatás Központja 2016. április 29-én „Buddhák, szentek, mesterek” címmel rendezett konferenciát, amelyen többek között az ideális mester ismérveiről, az arhatokról és ábrázolásaikról, az újjászületési láncolatról és buddhista életrajzokról esett szó.

Ruzsa Ferenc: A racionalitás a buddhizmusban – görög import?

Körtvélyesi Tibor: Élveteg jámborok vagy szentek?

Tóth Erzsébet: Az ideális mester ismérvei Congkhapa *lamrim művei alapján*

Kápolnás Olivér: Az 5. Dalai láma meghívása

Mecsi Beatrix: Az arhatok és ábrázolásaik Kelet-Ázsiában

Kósa Gábor: A ’buddha’ szó használata manicheus szövegekben

Bagi Judit: Az átjáró – Mulian pokoljáró históriája

Pap Melinda: Egy Tang-kori buddhista szerzetes, Zhanran életrajza

Gelle Zsóka: A bizonyosság szekere – Terbön Nyima Szengge életrajza

Teleki Krisztina: A halha Zaya pandita újjászületési láncolata

Péter Alexa: Ma-gcig lab-sgron hagyományvonala

Abstracts (English)

ALBEKER, András Zsigmond

Stenographic Records as Material of Japanese Language in the Meiji Period

The Japanese language was greatly influenced by changes of the society and politics under the Meiji 明治 Restoration. In this period three new sets of language material became available: stenographic records, audio materials and newspapers, as well as magazines. The Japanese stenography is based on English stenography, and its actual implementation began from 1883. The stenographic records are speeches, lectures, minutes and records of *rakugo* 落語 and *kōdan* 講談. In the research of the history of Japanese language, stenographic records of *rakugo*, *kōdan* and speeches are often used. The *rakugo* and *kōdan* materials are large in extent, about 4000 items are known; however, the quantity of speeches and other stenographic records are unknown; therefore, a bibliographic research is necessary in this respect.

BALOGH, Mátyás

Xianbei Presence on the Northern Steppes and the Fall of the Xiongnu Empire

Since the late 3rd century B.C., the Northern steppes, i.e. the steppe zone situated north of China, south of the Baikal region and between the ranges of the Altai and Hingan mountains, were dominated by a succession of nomadic peoples. The first people that established a highly centralized polity, daresay an empire, on the steppes were the Xiongnu. The demise of their empire was brought about by a constellation of a number of factors; internal division, Chinese military expeditions, loss of strategically crucial territories and defections of allies as a result. Towards the end of the 1st century A.D., one of their former allies, the Xianbei took over the old Xiongnu territories, but failed to establish a centralized rule on the steppes. The Xianbei ruler, who united all the steppe tribes under his control and created an ephemeral tribal alliance that somewhat resembled the Xiongnu Empire, appeared as late as the mid-2nd century, and even this unity came to an end less than thirty years later.

HORNOS, Dániel

Law in Medieval Japan – The *Bukehō* in the Kamakura Period

Learning about a culture by analysing the legal system of the state could deepen our understanding of that country, in the present case, Japan. There are already countless researches conducted on the current legal system or constitution of Japan in Hungary, as well as in other Western countries. However, there is not much information about the legal system of the historical periods of Japan. Nevertheless, these historical periods should not be forgotten. For example, in medieval Japan a new legal system was born. It was free from foreign influence and bore marks of the social structure and customs of that period. This legal system was called *bukehō* 武家法, “law of the warrior families”. The purpose of my research is to present the Kamakura 鎌倉 period’s *bukehō*, an independent legal system established by the warrior class. I researched the subject as a scholar student in Japan, principally using Japanese language materials.

In my paper, first I introduce the development of the Kamakura shogunate and its main offices. In the next section, I examine the characteristics of the medieval Japanese law in general. In the last part, I focus on the *bukehō* of the Kamakura period. I look at the various rules and features of several areas of law such as sources of law, civil and penal law, and the types of lawsuits.

KISS, Mónica

Longevity Scriptures Translated by Amoghavajra On the Margin of the *Fugen Enmei Sūtra* Research

In the 20th volume of the *Taishō* Canon (大正新脩大藏經), there are five texts that were all supposedly translated by Amoghavajra 不空 in the 8th century, and share the same subject: longevity. One of them is the *Fugen Enmei scripture* 普賢延命經. In order to better understand its content, I will examine the other four scriptures. First, I discuss their arrival to China and Japan, then I present their protagonists, key elements, and last I give a short introduction of the mantras (or *dhāraṇīs*) found in the texts.

Although they are assembled in the *Taishō* Canon, their history is full of questions and ambiguities. First of all, there is the question of their title, since only two of the four texts seem to be originally from the continent. The translator is given in two of the texts; however, the Chinese and Japanese Buddhist catalogues and canons, from time to time, seem to differ in their attribution. The subjugation story of Gōzanze 降三世 and Daijizaiten 大自在天 creates another problem, for their scene is not to be found in the 8th century translations of the *Kongōchō kyō* 金剛頂經, only in the 10th century version of Dānapāla. This raises the question why the supposed translator, Amoghavajra, or his master Vajrabodhi, did not include this scene in their version of the former scripture, which is one of the chief texts in the esoteric tradition.

KÓSA, Gábor

Ritual Role of Mountains during the Shang Dynasty

The two major groups of primary sources deriving from the Shang 商 dynasty are that of bronze vessels and oracle bones. The inscriptions preserved on the latter predominantly offer an insight into the religious realm of this early Chinese dynasty: offerings were directed to the pre-dynastic and dynastic ancestors of the royal lineage, as well as to various divine representatives of nature. The inscriptions, among others, attest to the cult of a mountain peak (*yue* 岳). The present study explores the inscriptions related to this early mountain cult, and attempts to clarify certain emerging problems.

摘要 (中文)

阿尔贝克尔

(*ALBEKER, András Zsigmond*)

明治维新期间日本语言材料：速记记录

日本语言极大地受到了明治维新下社会和政治变化的影响。明治维新期间产生了三个新的语言材料：速记记录、音频资料、报纸以及杂志。日语速记是基于英语速记，实际始于1883年。速记记录有演讲、讲座、落语和讲谈记录。在研究日语语言发展历史时常要用到落语、讲谈和演讲的速记记录。落语、讲谈的语言材料范围比较广泛，所知的约有4000多；然而，演讲和其他速记记录的数量不祥；因此，有必要从目录学角度进行研究。

马伽

(BALOGH, Mátyás)

北部草原鲜卑的兴起和匈奴帝国的衰落

自公元前三世纪末以来，北部草原，即位于中国北部的草原区，贝加尔地区以南，阿尔泰山脉和兴安山脉之间，由一群游牧民族控制。在草原上第一个建立起一个中央集权的政体，可以说是一个帝国的是匈奴。匈奴帝国的灭亡带来了一系列的影响：内部分裂，中国军队远征，失去战略上至关重要的领土以及盟友的叛变。在公元一世纪末，他们的前盟友之一，鲜卑占据匈奴的故土，但没有在草原上建立起一个中央政权。鲜卑统治者在二世纪中叶统一各部，建立了一个短暂的类似于匈奴帝国的部落联盟，但是这个联盟在三十年后就分裂了。

霍尔诺什 · 达尼尔

(*HORNOS, Dániel*)

日本中世纪法律---镰仓时代的武家法

通过分析法制系统了解该国文化可以加深对一个国家的认识，本论文以日本为例。目前，在匈牙利以及其他欧洲国家已经有众多关于日本现行法制或宪法的研究。然而，对于日本历史上的法制研究却不多，而这些历史阶段却不容忽视。比如，中世纪时期日本没有受外来影响，产生了一个新的法制系统，完全反映了那个时期的社会结构和习俗，这个法制系统被称为“武家法”。本论文旨在介绍镰仓时期的武家法，一个由武士阶层创建的独立的法制系统。本人在日本访学期间主要利用日文史料对此进行了研究。论文先介绍镰仓幕府的发展历史和主要部门，然后研究日本中世纪法律基本特征，最后集中探讨镰仓时代武家法，研究多个领域法律的各种法规和特征，比如法律来源、民事和刑法、诉讼类型。

基什·莫妮卡

(KISS, Mónika)

不空翻译的长寿经书——关于《普贤延命经》的研究

在《大正新修大藏经》的第20卷中，据称有五本经文都由不空 (Amoghavajra) 于八世纪翻译，并且都是同一个主题：长寿，其中一本是《普贤延命经》。为了更好地理解其内容，本人将研究其他四本经文。本文先讨论其抵达中日两国的过程，然后介绍主要人物、关键要素，最后简短介绍在经书中发现的祷文。

虽然它们被选编在《大正藏经》里，但是它们的历史令人质疑。首先，它们的标题有问题，因为四本经文中只有两本源自印度大陆。两本经文有译者的名字；然而，中国和日本佛教目录和藏经对它们的归类时有不同。Gōzanze (降三世) 征服 Daijizaiten (大自在天) 的故事在八世纪翻译的《金刚顶经》中没有找到，只在十世纪译者施护翻译的译本中找到，这就产生了另外一个问题：作为密宗的主要经文之一，为什么译者不空或他的老师金刚智 (Vajrabodhi) 在他们的《金刚顶经》译本中没有提到这个故事？

康高宝

(*KÓSA, Gábor*)

商朝山岳的祭祀角色

商朝文明两大重要标记是青铜器和甲骨文。甲骨文主要提供了洞察这个中国早期朝代宗教领域的依据：供品用于祖先祭祀和自然神祭祀。甲骨铭文证实对山岳的祭拜。本文研究与早期祭山相关的甲骨文，并试图澄清一些出现的问题。