

TÁVOL-KELETI TANULMÁNYOK

16. ÉVFOLYAM, 1. SZÁM

2024

Főszerkesztő

HAMAR IMRE



TÁVOL-KELETI INTÉZET

BUDAPEST

Borítókép: „Nyugati utazás”, Hanshan templom, Suzhou, Kína.

Fotó: Hamar Imre

Szerkesztőbizottság

Apatóczy Ákos Bertalan, Károli Gáspár Református Egyetem

Árokay Judit, Heidelbergi Egyetem

Birtalan Ágnes, Eötvös Loránd Tudományegyetem

Eschbach-Szabó Viktória, Tübingeni Egyetem

Fajcsák Györgyi, Hopp Ferenc Ázsiai Művészeti Múzeum

Farkas Mária Ildikó, Károli Gáspár Református Egyetem

Robert M. Gimello, Notre Dame Egyetem, Indiana, USA

Kósa Gábor, Eötvös Loránd Tudományegyetem

Mecsi Beatrix, Eötvös Loránd Tudományegyetem

Salát Gergely, Pázmány Péter Katolikus Egyetem

Jonathan Silk, Leideni Egyetem

Szántó Péter-Dániel, Eötvös Loránd Tudományegyetem

Szilágyi Zsolt, Bölcsészettudományi Kutatóközpont

Szerkesztő

Takó Ferenc

A Távolségi Tanulmányok az ELTE BTK Távolségi Intézetének hivatalos folyóirata.

A folyóirat korábbi számai és a kéziratok benyújtására vonatkozó információk a <http://ojs.elte.hu/tkt> honlapon érhetők el. A folyóirat stíluslapja alapján elkészített tanulmányokat a tkt@btk.elte.hu e-mail címre kérjük beküldeni.

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

A kiadvány a Magyar Kultúráért Alapítvány támogatásával készült.

Petőfi
Kulturális
Ügynökség



A folyóirat fejlesztését az ELTE Folyóiratfejlesztési Alap támogatja.

A kötet megjelent 2024-ben.

Kiadja: ELTE BTK Távolségi Intézet, Budapest

Felelős kiadó: Borhy László

Felelős szerkesztő: Hamar Imre

Olvasószerkesztő: Laczkó Krisztina

Angol nyelvi lektor: Zala László

Műszaki szerkesztés: Terjék Edina

Nyomdai kivitelezés: CC Printing



ISSN 2060–9655 (Print)

ISSN 2786-2976 (Online)

TARTALOM

TANULMÁNYOK

VÁRNASI ANDRÁS: A Mengzi hatalombölcselete. <i>Az uralom (zhi 治) szabályairól (zhi 治), a kormányzás (zheng 政) feladatairól és a „kútföldekről” (jingdi 井地)</i>	1
TELEKI KRISZTINA: Šiwa širēt Luwsan šiwa, mongol buddhista szent Hangáj-hegységhez írt áldozati szövege.....	49
BARÁT LAURA: Sámánnök és nő uralkodók szerepének újraértelmezése: Himiko és Iyo	75
SZABÓ BALÁZS: A Morito-ügy, 1920: egyetem és politika a Taishō-kori Japánban	103
DOMA PETRA: „A kicsiny asszony zsenijétől megkapva...” <i>Hanako magyar körútja és a japán színház autentikusságának kérdése 1910 és 1911 között</i>	121
MÁTYÁS ANNA RÉKA: Magyar ember volt Kína keresztény tábornoka! <i>Egy hírlapi kacska évtizedes karrierje a magyar sajtóban (1927–1937)</i> ..	143
MECSI BEATRIX: Koreai művészet Magyarországon a 20. század közepén: észak-koreai kulturális kapcsolatok és nemzeti identitás egy tárgycsoport tükrében.....	171

RECENZÍÓK

SALÁT GERGELY: Tartalomhoz a forma. Zhou Xingsi: <i>Ezer írásjegyes mű verses szövege Zhao Mengfu hat írásstílusú kalligráfiájával</i> . Budapest, Négy Kincs Bt., 2021.....	185
ZSIFKOVITS ZOLTÁN: A bambuszpálcák beszélnek. Yuri Pines: <i>Zhou History Unearthed</i> . New York: Columbia University Press, 2020.....	189
SALÁT GERGELY: Sorskérdések és dilemmák. Mervay Mátyás: <i>A cserben hagyott hazafi. Zsidómentés a háborús Sanghajban</i> . Budapest: Könyv Népe Kiadó, 2023	193
MÁTYÁS ANNA RÉKA: Egy új sinológiai műhely bemutatkozása. Frazer-Imregh Mónika et al. (szerk.): <i>Orpheus Noster</i> 15. évfolyam (2023) 2. szám: „Kína” Budapest: Károli Gáspár Református Egyetem, 2023	199
DOBÓ AJSA: A COVID-járvány Észak-Koreában egy nagykövet szemével. Csoma Mózes: <i>Phenjani exodus</i> . Budapest: L’Harmattan Kiadó, 2023	203
GULYÁS CSENGE: Új utak, régi gondok. Háda Béla: <i>Dél-Ázsia a poszt hidegháborús korban</i> . Budapest: Ludovika Egyetemi Kiadó, 2022.	205
KRÓNIKA	209

TABLE OF CONTENTS

STUDIES

András VÁRNAI: Mengzi's Wisdom of Power. <i>Rules of Rule</i> (zhi 治) and the Question of 'Well Fields' (jingdi 井地).....	1
Krisztina TELEKI: A Ritual Text Devoted to the Khangai Mountains Written by the Mongolian Buddhist Saint Shiva Shireet Luvsan Shiva	49
Laura BARÁT: Reinterpreting the Role of Female Shamans and Female Rulers: Himiko and Iyo	75
Balázs SZABÓ: The Morito Affair of 1920: University and Politics in Taishō Japan.....	103
Petra DOMA: 'Touched by the Genius of a Little Woman...'. <i>Hanako's Hungarian Tour and the Question of the Authenticity of Japanese Theatre Between 1910 and 1911</i>	121
Anna Réka MÁTYÁS: China's Christian General Was a Hungarian Man! <i>The Decade-Long Career of a Fake News Story in the Hungarian Press (1927–1937)</i>	143
Beatrix MECSEI: Korean Art in Hungary in Mid-20th Century: North Korean Cultural Relations and National Identity as Reflected in a Group of Artworks	171
REVIEWS.....	185
CHRONICLE	209

TÁVOL-KELETI TANULMÁNYOK

16. ÉVFOLYAM, 1. SZÁM

2024

VÁRNAI ANDRÁS

(Eötvös Loránd Tudományegyetem)

A Mengzi hatalombölcselete

*Az uralom (zhi 治) szabályairól (zhi 治), a kormányzás (zheng 政) feladatairól és a „kútföldekről” (jingdi 井地)**

Abstract

Mengzi's Wisdom of Power

Rules of Rule (zhi 治) and the Question of 'Well Fields' (jingdi 井地)

The misinterpretation of the conditions of ancient Chinese social history is to be found in the basic reinterpretation that, according to the standard sinologist-historian thesis, ancient China was feudal in the Zhou period, and then after the Qin unification it was a centralised state. The introduction of the study briefly clarifies why this is not the case and why it is not possible. In this context, the study presents the interpretation of the term *fengjian* 封建. This concept of 'Chinese feudalism' also has an impact on the reinterpretation of the situation of Chinese thought, because, among other things, it is related to the view that the teachings of the ancient Chinese sages cannot be examined and interpreted as philosophy. However, here too we run into a problem. Why do we have to consider the system of views of Chinese thought as the teachings of the wise? The study briefly discusses the relationship between philosophy and this teaching, and the difference between them, and shows why the teachings of the Chinese sages are not philosophy.

Mengzi addressed contemporaries and followers who might have been interested in state administration, the 'building' of relations between individual sub-states, military strategy, agrarian policy, and other issues related to governance. Mengzi, as befits a good Confucian, condemned talk of 'profit' (*li* 利). Although this condemnation is usually interpreted as demanding the complete rejection of the principle of utility, this is not the case. Later in the text, it is the practice of governance that is useful to 'all under heaven' as a whole that is recommended to rulers. Through examples of the 'horizontal division of labour' within village communities and the 'vertical division of labour' of the dominant role of the elite, the study aims to shed light on the function of these divisions of labour in the structure of society. A prominent place is given to the presentation of the historical role – in ancient China – of peasant production in village communal areas, within the framework of the so-called 'well land system' (*jingtian zhi* 井田制), which was a method of allocating fields, cultivation, and taxation based on this. Since Mengzi is one of the primary sources that describes the system, we will examine these passages in detail.

Keywords: Mengzi; fengjian; Chinese feudalism; Chinese philosophy; Confucianism; profit; jingtian; well land system

* Szeretném megköszönni Kósa Gábornak mindkét Mengzi-tanulmányhoz nyújtott fontos és alapos segítségét. Nélküle e tanulmányok nem lettek volna elég összefogottak és (remélhetőleg) jól átláthatók.

Az ókori kínai társadalomtörténet viszonyainak félremagyarázása abban az alapvető átértelmezésben keresendő, hogy a standard sinológus-történelmi tézis szerint az ókori Kína a Zhou-korban feudális, majd a Qin-egyesítéstől úgynevezett centralizált állam volt.

Bontsuk ki kicsit és világítsuk meg ezeknek a fogalmaknak az összeilleszthetlenségét és a mondandó képtelenségét. A standard sinológus-történelmi hipotézis azon alapult, hogy a Shang-dinasztia egyfajta központból irányított kormányzati formájú volt, és annak romlása, valamint területeinek a Zhou-nemzettség általi meghódítása után, majd a Zhou-dinasztia uralmának meggyengülésével független feudális államok alakultak, minimális kötelességekkel és a központi uralkodó iránti hűséggel. A Zhou-kor feudálissá minősítésének további feltevése az, hogy hasonlított a feudalizmus lényeges elemeihez, mert magában foglalta a föld hűbéri formájú átadását, csakúgy, mint az európai feudalizmus esetében. A hegemonok és a Hadakozó Fejedelemségek időszakainak hatalmi harcai már a feudális rendszer keretei között zajlottak. Azután a Qin-egyesítés időszaka mintegy „megalkotott” egy valóságosan központosított, szigorú hierarchikus rendszerben működő struktúrát.

Nézzük, van-e a hasonlóság feltételezésének bármilyen valóságalapja. A(z európai) feudalizmus a társadalmi szerveződés olyan formája, amelynek esetében a kora középkor időszakától a hűbérurak (seniorok) saját rendelkezésű földjeikből beneficiumokat adományoztak vazallusaiknak, és így létrejött a hűbéri lánc, amely a hűbérurak és vazallusaik közötti kölcsönös személyes magánjogi kapcsolatok rendszere. Európában is hosszú folyamat volt, amíg belőle „magánföldtulajdon” – pontosabban magánföldbirtok – intézménye vált, amelyhez már a paraszti jobbágybirtok léte is elengedhetetlen feltétel.¹ Szögezzük le, az ókori Kínában nem volt lehetséges kölcsönös, személyes magánjogi kapcsolatok rendszerének a kiépülése, a kínai társadalomszerkezet felülről lefelé szerveződő, hierarchikus viszonyokon alapuló rendszerként működött (mint azt Kongzi *zhong-shu* 忠恕 „hűségesség a feljebbvalókhöz és méltányosság az alullevőkhöz” teóriája tükrözi – *Lunyu* IV. 15.). A Zhou-kor társadalma az „ázsiai termelési mód” marxai kategóriájával írható le, és a kínai történelem további időszakai is ezen a társadalmi szerveződési formán alapozva értelmezhetők.² A földfelosztás és az adórendszer alapja a *Mengzi*-ben leírt „kútföldrendszer”, a *jingtian* 井田 (III.A. 3). A föld a faluközösség rendelkezése alatt áll, a parasztcsaládok hol csak használják-művelik, hol időlegesen kezelik-birtokolják, és földjáradékadóval tartoznak az uralkodónak, mert „az ég alatt, minden a király földje” (*Shijing* 205), illetve megbízottainak. A kínai elit, legyen szó akár korábban – a nemzetségi vezetőkről –, akár – később – a tisztségviselőkről, a föld-

¹ Bloch 1974: 56–57.

² Várnai 1977: 29–31.

járadékadóval való rendelkezési jogosítványt a királytól kapta minden esetben közvetlenül vagy közvetve a megbízottakon keresztül, így hűbéri láncról és nyomában feudalizmusról nincs szó. (Ezt a kérdéskört a későbbiekben körüljárjuk.)

Ez a „kínai feudalizmus”-t valló felfogás kihat a bölcselet helyzetének az átértelmezésére is, mert többek között ezzel van összefüggésben az a nézet, hogy az ókori kínai gondolkodás filozófiaként vizsgálható és értelmezhető. Ám itt is problémába ütközünk. Vajon miért kell a kínai gondolkodás nézetrendszerét bölcseletnek tekintenünk? Észszerű megvilágítani a filozófia és a bölcselet viszonyát és a közöttük fennálló különbséget. Ehhez lássuk röviden, mit tekinthetünk filozófiai, illetve bölcseleti funkciónak.

A filozófia, mint a világ dolgairól való következetes, szisztematikus és tudatos gondolkodás, azon elgondolások rendszere, amely a valóság okaival, magyarázatával, a miértek megismerésével és az igazság természetével foglalkozik. A világegyetem, a természet, az élet okáról és céljáról, a történelemben érvényesülő rendezőelvről, a nyelv mibenlétéről, a jogi-politikai normák természetéről, a cselekedetek helyes vagy helytelen mivoltáról értekező tudomány. A filozófiában fogalmi reprezentációkat alkalmaznak, közege a nyelv, célja pedig jelentésadás és annak közölhetővé tétele, az addig ki nem mondható absztrakt módon való megragadási kísérlete. Ezért a filozófiai eljárás kritikai jellegű.

A XVI. századtól kezdve a Kínában tevékenykedő jezsuita szerzetesek kezdték el lefordítani és értelmezni erősen európai módra a klasszikus kínai szövegeket. Az újkori Európában megjelentek az első rendszerező igényű munkák erről a területről. Kínában is megjelent ugyan az a „bemutatói módja” az ókori bölcseletnek, amelyet filozófiatörténet-írásnak ismerünk, de már csak a XIX. század végén és a XX. század elején, amikor egyáltalában megismerkedtek az európai filozófiatörténet-írás jellegével, és ennek nyomán saját bölcseletük filozófiatörténeti megközelítésében, követve az európai sinológia módszereit, egyre inkább kölcsönhatásba lépett azzal, és ebben a folyamatban végül – sok-sok tévedést felhalmozva – a kínai klasszikus szövegek feldolgozásában az európai gondolkodás kategóriái és rendszerezése váltak dominánssá. Megjelentek az olyan kínai filozófiatörténetek, amelyekben még a kínai filozófusok is az európai periodizációkat és kategóriákat vették alapul.

Fontos kérdés, hogy milyen értelmezési utak keresztezik egymást a kínai bölcselet világában. Az ókori és későbbi kínai gondolkodók a saját szellemi elődeiket nagyon gondosan értelmezték, és az ő tételeiket gondolták újra, vagy éppen ezeket aktualizálták. Ez a fajta, csaknem teljes belterjesség erős ortodoxiák kialakulásához nyújtott kedvező környezetet, és ezért ezek az irányzatok a kínai bölcselet történetében erősebbnek és időben tartósabbnak bizonyultak, mint a hasonló európai vállalkozások. Ezekben a tanításokban az idő

előrehaladtával más irányzatok átgondolására is vállalkoztak, és esetenként polemizáltak azokkal.

„Mencius volt az, aki a korhoz igazította [Konfucius tanait], és így segített kialakítani a konfuciánus ortodoxiát, amely azóta is nagy befolyással bír” – írja Din Cheuk Lau 1970-es *Mencius* fordításának és értelmezésének kiadásában.

Nézzük Mengzi szerepének bemutatását.

A *Mengzi* valójában azoknak szólt, akik az államigazgatás, a az államok (*guo* 國) közötti kapcsolatok „építése”, a katonai stratégia, az agrárpolitika stb. szakértői voltak. Az egyes szövegrészekben több hosszú részlet illusztrálja, hogyan mutatta be magát Mengzi némelyik téma szakértőjeként is, és a passzusok beszámolnak arról, ami valószínűleg még ennél is fontosabb volt: részletes diskurzusok szólnak a megfelelő adminisztratív struktúrákról és a földelosztási politikákról, mindig a történelmi precedens nyelvén (például a III.A.3. és az V.B.2).³ Ez az egyike azon kevés ókori műnek, ahol nem merül fel a hitelesség kérdése, a szöveg egészét maga Mengzi vagy közvetlen tanítványai állították össze.⁴

Az a kérdés, hogy a *Mengzi* szövegegésze mint történelmi forrás hiteles-e, itt csak másodlagos jelentőségű, ugyanis a vizsgálat tárgya a mi esetünkben az, hogy Mengzi miként tekint a társadalom irányításának a feladatára saját hatalombölcseletében.

A *Mengzi*-t Franciscus Noël jezsuita misszionárius fordításában ismerhették meg az érdeklődők először a XVIII. század folyamán, hiszen a korábbi „kísérletek” nem jelentek meg nyomtatásban. A „Mem Tsu” („Memcius”) fordítása is mutatja, hogy Noël igyekszik pontosan visszaadni a gondolatmeneteket, de az ő munkájára, a korábbi fordítókhoz hasonlóan, ugyanúgy jellemző, hogy a Zhu Xi által a XII. században írt neokonfuciánus kommentárok mellett saját „bővítvényeket” fűz hozzá az eredeti szöveghelyekhez. A *Mengzi* kitüntetett passzusainak fordítása tanulságos lehet számunkra, annak megvilágításához, miként értelmezhetők az első, latin nyelvű fordítások fogalomhasználata felől a felvilágosodás és a klasszikus filozófia korának gondolkodói, majd a későbbiekben a sinológusok, orientalisták, történészek és filozófiatörténészek a konfucianizmus sarkalatos műveit.

A fordítások fogalmainak használatát sokszor félreinterpretálják. Közlöm Noël latin fordításából a felhasznált passzusok eredeti fogalmainak bemutatása mellett a fontosabb angol, francia, német és orosz fordítások terminusértelmezéseit. A magyar fordítás esetén, ha van, Tőkei Ferencét, ha nincs, a magamét. Amennyiben az én értelmezésem jelentősen eltér az általánosan elterjedtől – természetesen indokolva – azt minden esetben jelzem.

³ Eno 2016: 13.

⁴ Graham 1989:111.

Ami a jezsuita fordítások problémakörét illeti, itt csak arra van terünk, hogy felhívjuk a figyelmet a kínai terminusok átültetési nehézségeire, amelyekkel a jezsuitáknak igen sok gondjuk volt, egészen addig menően, hogy többször jelzik ők maguk is, hogy a kínai és a latin fogalmak és kifejezések analógiái, illetve megfeleltetési az értelmezés végső kényszeréből adódnak, mert nem áll rendelkezésükre csak ez az „európai” (skolasztikus-teológiai) nyelvezet. A nyelvelmélet szempontjából igen értékes meglátásaik voltak. „Észrevették”, hogy a kínai és a latin nyelv, valamint más nyugati nyelvek között alapvető különbség van a nyelv szerkezetében. Azok az alaktani ragozási mintázatok, amelyek mind a görög, mind a latin nyelvben és nyomukban az európai nyelvek többségében a nyelv szerkezetének nyelvtani alapelemeiként használtak, a kínai nyelv(ek)ben szinte teljesen hiányoztak. Az azonos hangalakúnak vélhető szavak intonálási eltérései szerepet játszanak, és így a jelentést, valamint az elkülönülő nyelvhasználati idiómákat csak az írástudók számára oldja fel az ideogrammák (írásjegyek) ismerete.⁵ A jezsuita misszionáriusok az első időszakban elsősorban tudományos és etikai traktátusokat ültettek át kínai nyelvre történő fordításaikban, majd keresztény hittudományi értekezéseket, amelyek a keresztény dogmatikát és a konfuciánus tanításokat mintegy „harmonizálták”. Mivel a nyelvhasználati idiómák jelentését csak az írástudók számára oldja fel az ideogrammák (írásjegyek) ismerete, ezek a fordítások az ő meggyőzésüket szolgálták. A kínairól latinra fordításokban ugyancsak olyan „morálfilozófiai” problémákkal foglalkozó konfuciánus műveket mutattak be, amelyekben megkísérelték úgy interpretálni ezeket, hogy lehetséges legyen a keresztény értékrenddel párhuzamba hozható régi eredettel rendelkező nemes társadalmi-filozófiai tanítás, amely illeszkedhet az európai hagyományokhoz, sőt tanulságul szolgálhatnak számunkra.⁶

Az uralkodás és a kormányzás feladatkörei

A kezdő felütés, amelyben Mengzi kioktatja Liang királyát, a kormányzás konfuciánus alapelveit mondja ki.

Nézzük meg magát a szöveghelyet. A *Mengzi* 孟子 *Liang Hui wang* 梁惠王上 (I.A.) fejezet 1. passzusában, amellyel az egész mű kezdődik, Mengzi így ítéli el a haszon előnyben részesítését:

孟子見梁惠王。王曰：...亦將有利於吾國乎？孟子對曰：王何必曰利？亦有仁義而已矣。王曰：何以利吾國？大夫曰：何以利吾家？士庶人曰：何以

⁵ Várnai 2016: 24–25.

⁶ Várnai 1976: 22–23.

利吾身？上下交征利而國危矣。萬乘之國弑其君者，必千乘之家；千乘之國弑其君者，必百乘之家。...苟為後義而先利，不奪不饜。未有仁而遺其親者也，未有義而後其君者也。王亦曰仁義而已矣，何必曰利？

Mengzi 孟子 meglátogatta Liang 梁 királyát (*wang* 王), Huit 惠. A király így szólt hozzá: „meg tudsz-e tanítani valami olyanra, amivel országnak hasznot hajthatnék (*li* 利)?” Mengzi felelvén neki mondotta: „Miért kell a királynak haszonról (*li*) beszélnie? Ha a király így beszél: mivel hajthatnék hasznot országnak? – akkor a főminiszterek (*dafu* 大夫) így beszélnek: mivel hajthatnék hasznot családomnak (*jia* 家) – az alsóbb hivatalnokok (*shi* 士) meg közrendűek (*shuren* 庶人) pedig így: mivel hajthatnék hasznot saját magamnak? S míg fenn és lenn mindenki a haszonért marakodik, az ország veszedelembé kerül. [...] Ha azonban (az alárendeltek) a hasznot helyezik előre, az igazságosságot [a *yi* 義 pontosabban: „méltányosság” – V. A.] pedig hátra, akkor nem nyugszanak mindaddig, amíg mindent el nem ragadtak (feletteseiktől). Nincs olyan emberséges ember, aki elhagyná szüleit, s nincs olyan igazságos (*yi* [pontosabban: „méltányos”]) ember, aki fejedelme érdekeit a magáé után helyezné. Ha tehát a király emberségről és igazságosságról [„méltányosságról”] beszél, ez tökéletesen elegendő. Mi szükség volna rá, hogy haszonról beszéljen?”

Ha megvizsgáljuk, milyen fogalmakat alkalmaz Noël és a sinológus szakfordítók, még több nehézséget találunk a szöveghely értelmezésében.⁸

⁷ Mengzi I.A.1. Tókei 2005a. 329. Tókei itt egyértelműen „haszon” formát fordít, ám az „országoknak hasznot hajthatnék” elvben nem elsősorban az uralkodó, hanem az egész közösség („Az uralkodó a nép atyja anyja”) hasznáról van szó, így is értelmezhetően: „mivel lehetnek hasznos az ország számára”.

⁸ Noël fordításának fogalmai: utilis (hasznos), maiestas (felség), utilitatem patriae (ország haszna), dignitates et magistratus (főméltóságok és hivatalnokok), plebes (közemberek), lucrum suum (saját hasznuk), lucrum facere (haszonszerzés), pietas et aequitas (kegyesség és méltányosság), utilitatis (haszon), (utilitatem et occasionem) (hasznosság és alkalmak) (Noël 1711: 209; Libr. I. Cap. I. 3.). Legge a „profit” kifejezést használja, ez helytelen, mert félreviszi a jelentést, helyette „useful”-t vagy „helpful”-t vagy „serviceable”-t, illetve „benefit”-et kellett volna alkalmaznia. A *ren* 仁 („emberségesség”) és a *yi* 義 („méltányosság”) fordítása is „elvisz” az eredetitől: „benevolence and righteousness” (Legge 1970: 125–127). Ha megnézünk más angol fordításokat, azt látjuk, hogy mind Lau, mind Robert Eno, Legge-hez hasonlóan hibásan „profit”-ot, illetve Lau szintén „benevolence and righteousness”-t, Eno pedig „humanity and right”-ot fordít. Itt csak a „humanity” közelíti az eredetit (Lau 1970: 49; Eno 216: 18). A francia fordításoknál, Séraphin Couvreur fordításában „richesses et puissance”, „gazdagság és hatalom” („erő”, „képesség”, „teljesítmény”) szerepel, ami jelentősen ártérletmezi a mondandót, holott Mengzi nem véletlenül használja a kétértelmű *li*-t 利 („hasznosság” és „haszon”; itt elsősorban a „hasznos”-on van a hangsúly, de „haszon”-ként is értelmezhető, a király „mi az ország számára hasznos” kérdésére Mengzi válasza a részhaszon veszélyeiről beszél), legalább „utile”-t kellett volna használni. A *guo*-t 國 úgy értelmezte, hogy a *wang* „mon royaume”-ról beszél. André Lévy fordítása részben közelebb áll az eredetihez,

Mengzi – mint láttuk – a Liang királyával folytatott beszélgetésben elítéli a „haszon”-ról, (*li* 利) szóló beszédet. Bár ezt a passzust úgy szokták értelmezni, hogy a haszonelv teljes elvetését követeli, ám ez nem így van, később a kifejtésben éppen az „égalatti” egésze számára hasznosuló kormányzási gyakorlatot ajánl az uralkodóknak. Itt egy kettős nézőponttal van dolgunk. Egyfelől Mengzi munkája valóban azzal a programszerű felszólítással kezdődik, hogy ne említődjék a „haszon”. Egy hosszú hagyományban később a *li*-t [利] „haszon, hasznos, hasznosság”] úgy kívánták látni, mintha azt a *Mengzi* elmarasztalná. Itt az érvelés a következő volt Mengzi szándéka szerint, a beszédben hallgatni a *li*-ről, és ez szigorúan racionális szempontból értelmezhető, mert betekintést ad a „négy gyökér”, a *ren* 仁 „emberségesség”, a *yi* 義 „méltányosság”, a *li* 禮 „szertartásosság”, a *zhi* 智 „okosság-bölcsesség” alaperényereyeiről szóló tanítás központi tételébe. Történelmileg Mengzi ezen szempontját a motisták kihívása készítette.⁹ Másfelől, miközben a szavak szintjén úgy tűnik, hogy a haszonelv elvetésén keresztül támadja a motistákat, de ténylegesen hasonlóan jár el, mint Mo Di, praxisorientált. Ugyanúgy, mint a *Mozi*, a *Mengzi* arról szól,

az „intérét”, illetve az „avantage” jobb megoldás, ugyanakkor a „profitable” már kicsit félre-
 visz. A *ren* és a *yi* esetében Couvreur „bienfaisance et justice”-t alkalmaz, Lévy „humanité et
 justice”-t, itt is csak a „humanité” megfelelő. (Couvreur 1910: 300–301; Lévy 2008. 31–33).
 A német fordítók közül Richard Wilhelm fordításában „Nutzen” és „nützen” szerepel – itt
 hasonlóan a *li*-hez 利 – a nyelvhasználat nem egyértelműsége a gond, ugyanis a németben
 is kétértelműség van, a „nützen” inkább „hasznos”-t jelent, a „Nutzen” viszont „haszon”.
 Wolfgang Kubin hasonlóan alkalmazza az általa használt kifejezéspárt, a „vorstellig” inkább
 „hasznos”, „előnyös”, a „Vorteil” inkább „haszon”, „előny”. A *ren* és *yi* esetében Wilhelm
 „Mitschlichkeit und Recht”-tel él, Kubin „Mitschlichkeit und Rechlichkeit”-el, az
 előbbi kifejezés pontos, utóbbi azonban nem (Wilhelm 1982: 43; Kubin 2012: 83–84). Az
 orosz fordításban Kolokolovnál hasonló a helyzet, az oroszban is többértelműség van: míg a
 „выгодный” „előnyös-hasznos”, addig a „выгода” „előny”, „haszon”, „nyereség”. Meg lehet-
 tett volna egyértelműen is oldani. Az oroszban „полезный” „hasznos”, „в пользу” „javára”,
 tehát amikor az országról van szó, ezt lehetett volna használni, és amikor a részhasznokról,
 csak akkor a выгода-t. Vszevolod Kolokolov valószínűleg azért az utóbbit használta csak,
 mert úgy értelmezte a *guo*-t 國, mint „владение”-t, „uradalmat”. Ez kétféleképpen is érthe-
 tő: ha az a király személyes használatára volna (a „владеть” ugyan „uralkodni vmi felett”
 jelentésben is használatos, és a „власть” „uralmat”, „hatalmat” is jelent, de a „владение”
 „uradalmat”, „birtokot”), ám akkor az eredetiben a *dian*-nak 甸 („királyi domain” – birtok,
 illetve tartomány – „kincstári jószág, terület”) kellene lennie, itt a „территория под его
 властью”, vagyis mint a régies magyarban az „uraltsága alatt” tartott territórium lehetett vol-
 na a megfelelő; ugyanakkor ha azt tekintjük, hogy minden föld „a *wang*-ot uralja” (*Shijing*
 205), akkor a „владение” telitalálat az orosz nyelvben, kifejezve azt, hogy ugyanúgy des-
 potikus uralom, „ázsiai” struktúra jellemezte. A *ren* és a *yi* esetében „нелицеприятность и
 справедливость” szerepel; az előbbi, a „pártatlanság” nagyon elhibázott, az utóbbi „igazsá-
 gosság-méltányosság” kettős jelentésével helyes is meg nem is, itt talán egyértelműbb lett
 volna az „удостоивость” (Колоколов 1999: 14–15).

⁹ Schumacher 1993: 27.

hogy az alattvalók részhaszna az ország számára haszontalan, mert veszélyezteti az egységet és a közös jólétet.

Nem véletlen, hogy Mengzi kioktatja Liang királyát arról, hogy miért nem szabad a hasznot célozni, még ha az ország hasznáról volna is szó, mert akkor az alattvalók, beleértve elsősorban vezetőiket a saját érdekeiket részesítik előnyben, és nem a feladataik teljesítését tekintik kötelességüknek. Nem a „haszon” (*li* 利), hanem az „emberségesség” (*ren* 仁) és a „méltányosság” (*yi* 義) kitűzése a fontos, éppen az ország javára, ahogy ezt később a *Mengzi* be is mutatja a gyakorlatban (*Mengzi* I.A.3.; III.A. 3.). A konfuciánus elvek hangoztatói a haszon-szerzést (*li* 利) elítélve, mindig is arra hivatkoztak a történelmi válságszituációk alkalmával, hogy azok bekövetkezte bizony összefüggésben van a részhatalmat gyakorlók saját javainak előnyben részesítése és az uralkodói hatalom meggyengülése között. „A konfuciánus aggodalom, hogy a hivatalnokok és az elit szabadjára engedi a haszonelvűség elterjedését, a kezdetektől mindig is meg kívánta akadályozni a történelem során annak valóságos és tartós térnyerését.”¹⁰ Az ókori kínai történelmi folyamatnak az a visszatérő mozzanata, amelyben a központi hatalom és a részhatalmak közötti konfliktus rendre kiéleződik, s ez *Mengzi* számára nemcsak a hagyománytól való eltérés gondjának, hanem a praxis megoldandó feladatának is kérdése.¹¹

Egy másik uralkodó, Xuan, Qi királya így oktattatik (*Mengzi* 孟子 *Liang Hui wang* 梁惠王上 [IA.] fejezet 7.):

明君制民之產，必使仰足以事父母，俯足以畜妻子，樂歲終身飽，凶年免於死亡。然後驅而之善，故民之從之也輕。

[A] bölc (ming 明) fejedelem úgy szabályozza a nép megélhetését (*chan* [產]), hogy eredményeképpen mindenkinek elegendő legyen ahhoz, hogy felfelé tekintve szüleit szolgálhassa, lefelé tekintve feleségét és gyermekeit táplálhassa, szerencsés esztendőben egész életére jóllakhasson, rossz termés idején pedig megmeneküljön az éhhaláltól. Ezután már buzdíthatja őket, s ők gyakorolni is fogják az erényt (*shan* 善). Így nem nehéz (elérni), hogy a nép kövesse (uralkodóját).¹²

¹⁰ Wong 1999: 225.

¹¹ Nivison 2002: 292–295.

¹² *Mengzi* I.A.7. Tőkei 2005a. 338. Mivel ez a passzus a *Mengzi* hatalomtechnikai tanításának egy kulcshelye, némileg részletesebben idézem a fordításokat. Noël: „Egy bölc fejedelem a földművelő nép érdekében biztosítja a gondoskodást (*cura*) évente minden egyes számára [...] A fejedelem helyes diszpozíciója, ha arra irányítja a népet, hogy az erény útjára térjen, s így a tiszteltetésre vágyó lélek („anima”) a jó szokások („boni mores”) és a tanítás előírásainak befogadója lesz” (Libr. I. Cap. I. 47. – Noël 1711: 225–226). Legge: “Therefore an intelligent ruler will regulate the livelihood of the people, so as to make sure that, for those above them, they shall have sufficient [...] After this he may urge them, and they will proceed

Xuan Qi oktatásakor világosan kiderül, Mengzi azt nehezményezi, hogy a *wang* 王 nem tartja magát ahhoz a konfucianus (és motista) elváráshoz, hogy ne a saját hasznát nézze, hanem a nép megélhetését.

A *Mengzi* 孟子 *Teng Wen gong shang* 滕文公上 (III.A.) fejezet 3. szakaszában a földek parasztság számára való felosztásáról, a parasztok munkájának idénybeviteléről és a földművelés terményeinek az adóztatásáról szól a szöveg egyik passzusa:

夏后氏五十而貢，殷人七十而助，周人百畝而徹，其實皆什一也。徹者，徹也；助者，藉也。… 治地莫善於助，莫不善於貢。貢者校數歲之中以為常。樂歲，粒米狼戾，多取之而不為虐，則寡取之；凶年，糞其田而不足，則必取盈焉。… 詩云：“雨我公田，遂及我私” 惟助為有公田。由此觀之，雖周亦助也。

A Xia 夏 uralkodócsalád ötven (hold földet biztosított) minden családnak, és adókat szedett (*gong* 貢). A Yin-dinasztia 殷 hetven (hold földet biztosított), és közmunkára tartott igényt (*zhu* 助). A Zhou-dinasztia 周 száz holdat (*mu*) biztosított, s bevezette a közös részesedést (*che* 徹). Valójában mindnyájan egy tizedet szedtek. A „közös részesedés” egyenlő elosztáson, a „közsegítés”

to what is good, for in this case the people will follow after it with ease” (Legge 1970: 148). Lau ezt a variációt használja: “The Gentleman [...] determining what means of support the people should have, a cler-sighted ruler ensures that these are sufficient [...] then does he drive them towards goodness; in this way the people find it easy to follow him” (Lau 1970: 58). Eno pedig ezt: “The enlightened ruler regulates the people’s means of support, ensuring that these are sufficient [...] Then, when he guides them towards goodness, the people will find it no burden to follow” (Eno 2016: 25). Lau és Eno megoldásai a kulcsterminusnál nem pontosak, a *chan* 產 jelentése ’megélhetés’, amint azt Legge fordítja. Couvreur betoldást is alkalmaz, ami magyarázó jellegű, ám nincs a szövegben: „Un prince sage, en distribuant les terres à cultiver, fait en sorte que chacun ait de quoi entretenir [...] Ensuite il excite ses sujets à cultiver la vertu; et tous pratiquent la vertu sans difficulté” (Couvreur 1910: 322). Lévy: „Un souverain éclairé réglement la production de sorte les gens aient de quoi entretenir [...] Ce n’est qu’il peut les conduire au bien que le peuple suivra sans aucune difficulté, pour cette raison précisément” (Lévy 2008: 47). Wilhelm: „Ein klarblickender Fürst für eine geordnete Volkswirtschaft, damit die Leute einerseits genug haben [...] Dann mag man auch mit Ernst an die Hebung des Volkes gehen, denn es ist den Leuten leicht zu folgen” (Wilhelm 1982: 50–51). Kubin: „Das ist der Grund, warum ein erleuchteter Herrscher dafür sorgt, dass das Volk ein festes Einkommen hat [...] Anschließend lässt sich jedermann zum Guten bewegen. Daher wird das Volk gern Folge leisten” (Kubin 2012: 113). Kolokolov eléggé átértelmezi a szöveg terminusait: „Разумному государю надо обязательно так распоряжаться народным имуществом, чтобы люди [...] имели достаток [...] только после достижения этого правитель будет устремлять народ к совершению добрых дел, а потому и повиновение ему со стороны народа окажется легким делом” (Колоколов 1999: 26). („Egy józan uralkodónak szükségyszerűen úgy kell rendelkeznie a nép javaival, hogy az embereknek [...] elegetjük legyen [...] Csak ennek elérése után fogja az uralkodó a népet jó cselekedetekre irányíthatni, és ezért a nép részéről könnyű lesz engedelmeskedni neki.”)

(*zhu* 助) pedig a közösen végzett munkán nyugodott. [...] A földek rendezésénél <megadóztatásánál> nincs jobb, mint a közmunka (*zhu*), és semmi sem rosszabb, mint az adó (*gong*). Ami az adót illeti, kiszámítják több év (termésének) átlagát, s ezt rögzítik egyszer s mindenkorra. Szerencsés esztendőben tehát, mikor csak úgy dúskálnak a gabonában, viszonylag keveset vesznek el adóba, bár az sem lenne kegyetlenség ilyenkor, ha többet vennének el (mint máskor). Rossz termés évében pedig, amikor (bár) trágyáztak, mégsem termett elegendő, (az adószedőknek) el kellett venniük teljes egészében. [...] A Dalok Könyvében azt olvassuk: Az eső megöntözi a közös földünket (*gongtian* 公田), majd utána eléri a sajátunkat (*si* 私) is. Közös föld azonban csak közmunkával (*zhu* [助 tkp. „{köz}segítés”) együtt létezhetik [„létezés” jelentő ’név’ nincs a *wenyan*-ben, a *you* 有 „van” – V. A.]. Ebből láthatni, hogy közmunka (*zhu* [助 tkp. „{köz}segítés”) a [korai] Zhou-ház idejében is volt.¹³

¹³ *Mengzi* III.A.3. Tőkei 2005a. 342. A fordítók meglehetősen variábilisan értelmezik a kulcsterminusokat. Legge: allotment field, the payment of a tax – the system of mutual aid – the share system – public field, private field (Legge 1970: 240–242). Lau: [allotment] land, the *kung* method of taxation was used – the method of *chu* – the *chê* method – *chu* means „to lend help” – *chê* means „commonly practised” – public land, private land (Lau 1970: 97–98). Eno: tax by the *gong* system – the tax system was called the *zhu* – taxed according to the *che* system – the term *che* means ‘what is taken’; the term *zhu* means ‘what is lent’ – the lord’s common fields, private fields (Eno 2016: 57). Természetesen szó sincs a mindhárom fordításban szereplő „private fields”-ről vagy „private land”-ről, az „own” kifejezést kellene használni. „Saját” művelésű földről beszél a szöveg. Emellett Eno durván – a feudális „felfogásnak” megfelelően – átértelmezi a „közös föld” terminusát (the lord’s common fields). Couvreur: aid de travail à cultiver le champ commun – le travail se ferait en commun, et que le partage serait égal – *tché* c’est avoir en commun, *tchou* c’est prêter son concours – champs commun, champs particuliers (Couvreur 1910: 413–415). Couvreur bizony nem a később ’bevett’ módon „magán” (privée), hanem még a 19. századi faluközösségekről szóló szakmunkák alapján, a valóságnak megfelelően „külön („saját”, „részes”) föld”-et (nos champs en particuliers) fordít. Lévy: Le mot *che* prélevement, implique son universalité, *zhu*: aide, introduit la notion d’emprunt – camps publics, terres privée (Lévy 2008: 111–112). Couvreur és Lévy értelmezése a *gong*-ot nem nevesíti, Lévy-nél az „universalité” és a „privée” hibás. Wilhelm: die „Abgaben” der Ertragsgemeinschaft, die „Fronden” der Arbeitsgemeinschaft, der Ordnung des Grundbesitzes ist die Fron – Fürsten Acker, unsern [Acker], és hozzáfűzi: System der Arbeitsgemeinschaft gibt es Fürstenäcker (Wilhelm 1982: 91–92). Ő sem használja az eredeti terminusokat, és értelmezésében „robotmunkát” és „fejedelmi szántót” is emleget, tehát ő is részben feudális rendszert tételez, illetve a „közföldet” is „átkereszteli”. Kolokolov: *зун* это когда проверяют средний урожай, *чэ* значит «отмена», *чжу* «подмога» – поле общественное, частном участке (*gong* az, amikor ellenőrzik az átlagos termést [ez után adóznak], a *che* jelentése „elvonás”, a *zhu* pedig „segítés” – közös terület, részes telek) (Kolokolov 1999: 75–76).

Tőkei egy fontos megjegyzést tesz a szöveghelyhez: „[A] hivatalok örökölhetősége a régebbi, közmunkára alapozott adóztatás helyett inkább a termésátlag alapján való, rögzített adóztatást kívánta meg.”¹⁴

Tőkeinek ez a megjegyzése rögzíti ugyan a különbséget a közmunkára és a termésátlagra kivetett adózás között, de nem magyarázza meg, hogy a Mengzi e szöveghelye miért ítéli el az utóbbit. Mengzi nyilvánvalóan azt nehezményezi, hogy a termésátlagadó nem veszi tekintetbe az adott termésideszak hozamát, és így nem „méltányos” (*yi* 義). Ezért tehát a hivatalok örökölhetősége helytelen, és így elvetendő – sugallja a Mengzi.

Egészen pontosan így szól a szövegpasszus az én értelmezésemben:

A Xia uralkodók a népnek [családonként] ötvenet tiszteleti ajándék fejében (*gong* 貢 [„tiszteleti felajánlás”, „sarc”, „biztosíték” – K1172g¹⁵]), a Yin az embereknek hetvenet kölcsönös segítségért (*zhu* 助 „segítés”, „kölcsön” – K46z¹⁶), és a Zhou az embereknek száz *mu* földet osztott ki közös részesedést (*che* 徹 „részesülés”, „földmegosztás egy adott osztási rend szerint”; „műveletlen földet művelésre alkalmassá tenni” – K286c¹⁷), valójában [mind] egy tizedért. A részesedés elosztott, a segítség kölcsönös.¹⁸ [...] A földszabályozásban semmi sem jobb a [kölcsönös] segítségnél, és semmi sem rosszabb, mint a tiszteleti ajándék. A tiszteleti ajándék [esetében] összehasonlítják több év közép[hozam]át, s ez tartós [marad]. Boldogabb években a gabona és a rizs [olyan, hogy] farkasok hányhatnák szét [tudniillik bőségesen van], sok mindent el lehetne venni anélkül, hogy elnyomó lenne, mert a tényleges igény kevesebb volna [a bőséghez képest]; inséges esztendőkből, amikor még trágyázzák is a földeket, mégsem elég, [s ennek ellenére] el kell venni teljesen. [...] A Dalok Könyvében azt olvassuk: „Az eső megöntözi a közös földünket, majd utána eléri (*sui* 遂 – ez egy többértelmű kifejezés, s *Shijing*-ben ez a jelentése – K526d–e¹⁹) a sajátunkat (*si* 私) is.” De [csak] [kölcsönös] segítséggel [közmunkával] lehet cselekedni (*wei* 為) a közös földön. Jóllehet segítség [közmunka] a [korai] Zhou-nál is volt.

¹⁴ Tőkei 2005a. (35.j.) 393. A „három-ház” földrendezését bemutató szövegrészről szerintem Tőkei fordítása nem pontos, például mert a *gong* 貢 nem „adó”, hanem „tiszteleti felajánlás”, „sarc”, „biztosíték”; a *che* 徹 „részesülés”, „közös részesedés” lényege nem az egyenlő elosztás, hanem az, hogy a részesedés mind a művelési munkákban, mind a terhek viselésében közös. Nem az egyenlőségen, amelyről nincs is szó a szövegben, hanem a közösen van a hangsúly.

¹⁵ Karlgren 1996: 301–302; Kroll 2014: 136; Schuessler 2007: 257.

¹⁶ Karlgren 1996: 32; Kroll 2014: 614; Schuessler 2007: 629.

¹⁷ Karlgren 1996: 88; Kroll 2014: 45; Schuessler 2007: 182.

¹⁸ Így van ez a király számára művelt földön is; a 藉 írásjegy *jie* „ejtésben” jelent „közreműködés”-t és „segítség”-et is (K798a’); *ji* „ejtésben” földregiszter, amelynek alapján a termés az állam jövedelme (K798a’ – Karlgren 1996: 210; Schuessler 2007: 296), illetve a király számára művelt föld, amelynek termését áldozásra használták fel (K798b’ – Karlgren 1996: 210; Schuessler 2007: 296).

¹⁹ Karlgren 1996:142; Schuessler 2007: 485.

Az előbbieken érintett a faluközösségeken belüli „horizontális munkamegosztási” és az elit irányító szerepének „vertikális munkamegosztási” példázata még egy problémát is kiemelt fénytörésbe állít, nevezetesen a „szellemi és fizikai munka megosztását”. Voltaképpen ennek a munkamegosztásnak mi a funkciója a „társadalomtest” működésében és működtetésében. Az világos, hogy a faluközösségek a közös földeken (*gongtian* 公田) termelve, az elit ellátását biztosítják, ahogyan a *Mengzi* szövege bemutatja. „Akik másoktól kormányoztatnak, azok másokat táplálnak [természetesen maguk mellett – V. A.], akik pedig másokat kormányoznak, másoktól tápláltatnak. Ez az égalatti [rendje].”²⁰ Az világosan átlátható, hogy a faluközösségeken belüli tevékenység a munkamegosztás olyan mozzanata, amely a közös munkálkodással és a kölcsönös segítségnyújtással az, ami biztosítja a mindennapi élet működtetését. A *Mengzi* erről ezt mondja: „A falu szántóföldjeinek legyen közös kútja (*tongjing* 同井), s (e közösség tagjai) legyenek egymással baráti viszonyban, akármerre járnak is, segítsék egymást a védekezésben és felvigyázásban, támogassák és ápolják egymást [...], s akkor a nép (*boxing* [百姓]) rokoni szeretetben és békében fog élni. [...] legyen kútközösség (*jing* 井) [...] legyen közös föld (*gongtian* [公田]).”²¹ Ezt a közösségi, kölcsönös-viszonossági tevékenységet – amely Legge-nél a *shu* 恕 fordításakor kerül elő a „reciprocity”, a „kölcsönösség” – „viszonosság” értelmében (a *Lunyu*-ben és a *Zhongyongban*) – Polányi Károly terminusával „reciprocitásnak” a kormányzó elit e munkát biztosító, illetve újraelosztó tevékenységét „redisztribúciónak” nevezik.²²

Világosan tükrözi a kormányzatnak a reciprok paraszti alaptevékenységet „kiegészítő”, a kormányzási feladatokat jelentő „redisztribúciós” kötelezettségét a *Mengzi* egy másik szöveghelye (*Mengzi* 孟子 *Liang Hui wang shang* 梁惠王上 [I.A.] 3. rész):

梁惠王曰：寡人之於國也，盡心焉耳矣。河內凶，則移其民於河東，移其粟於河內。河東凶亦然。察...無如寡人之用心者。...寡人之民不加多。

²⁰ *Mengzi* III.A.4. Tőkei 2005a: 346.

²¹ *Mengzi* III.A.3. Tőkei 2005a: 344.

²² A reciprocitás-redisztribúció elméletét Polányi Károly dolgozta ki rendszerszerűen, összekapcsolva a reciprocitás és a redisztribúció fogalmait, és ezeket, mint sajátos, az árucserétől különböző gazdasági kategóriákat határozta meg. Olyan gazdasági-társadalmi rendszertípusként jellemezte, amely az archaikus társadalmakban a gazdasági folyamat intézményesülésének a módja. A reciprocitás alatt szimmetrikus társadalmi csoportok kölcsönös függőségét értette, a redisztribúciót az elsajátítás azon módja gyanánt, ahol a javak a központ felé, majd onnan vissza irányulnak. Polányi ezt kiegészíti a házi gazdaság (livelihood) kategóriájával. Ez az önellátás, a közvetlen létfenntartást biztosító működés, amelyet a belső elosztás és a redisztribúció szabályoz (Polányi 1976: 163 skk.; Polányi 1977: 38–42).

Liang királya, Hui, kijelentette: Én egész szívemmel az ország kormányzásának szentelem magam. Amikor a Folyó kanyarulatán belüli vidéken éhínség támad, akkor átköltöttem a népet a Folyótól keletre, és onnan gabonát szállítatok a Folyó kanyarulatán belüli vidékre. Ha meg a Folyótól keletre támadna éhínség, ugyanígy cselekszem. Ha megvizsgálom [...] gonddal kormány[zok], [...] s az én népem mégsem szaporodik.²³

Ez a beállítódás nem előzmények nélküli, és a *Daxue* erősen hangsúlyozza azt az igényt, hogy minél nagyobb népesség felett ajánlatos rendelkezni, annak érdekében, hogy a javak feletti rendelkezés biztosítsa az uralom stabilitását (*Liji* 禮記 *Daxue* 大學 13):

有國者不可以不慎。...有人此有土，有土此有財，有財此有用。

Rulers of states may not neglect to be careful. [...] Possessing the people will give the territory. Possessing the territory will give him its wealth. Possessing the wealth, he will have resources for expenditure.²⁴

Aki egy fejedelemséget birtokol (*you* 有) annak mindig nagyon kell vigyáznia. [...] Ha birtokolja az embereket, birtokolja a földet is. Ha birtokolja a földet, birtokolja a termékeket is (*cai* 財). Ha birtokolja a termékeket, birtokolja a használati javakat (*yong* 用) is.²⁵

Mengzi ennek szellemében mondja a *Mengzi* 孟子 *Lilu shang* 離婁上 (IV.A.20.) passzusában:

孟子曰：君仁莫不仁，君義莫不義，君正莫不正。一正君而國定矣。

Ezt a szöveghelyet meglehetősen eltérő kifejezésekkel és fogalmakkal „adják vissza” a fordítók.²⁶ Az én értelmezésem:

²³ *Mengzi* I. A. 3. Tőkei 2005a: 330. A fordítók a király hozzáállását különbözőképpen érzékeltetik. Legge: Small as my virtue is (Legge 1970: 129); Lau: I have done my best (Lau 1970: 0–51); Eno: My attitude (Eno 2016: 19); Couvreur: Je donne au toute dont je suis capable (Couvreur 1910: 303); Lévy: Quant à moi, je ne fais que me dévouer de tout mon coeur (Lévy 2008: 35); Wilhelm: Ich gebe mir mit doch wirklich alle Mühe (Wilhelm 1982: 43), Kubin: Ich tue alles für (Kubin 2012: 90); Kolokolov: Уж я ли не источаю все помыслы (Nem merítem-e ki minden gondolatomat) (Колоколов 1999: 17). A szöveghely további részében a többség Tőkeihez hasonlóan fordít, Legge, Wilhelm és Kubin ugyanúgy nem fordítja a Huang He (黃河) nevét, Lau, Eno, Couvreur és Kolokolov megnevezi, Lévy pedig lefordítja (fleuve Jaune), más eltérés nemigen van.

²⁴ Legge 1971: 375.

²⁵ *Daxue* 10. Tőkei 2005a: 192.

²⁶ Legge, Lau, Couvreur, Lévy és Wilhelm egyaránt a fejedelmet „prince”-nek, „Fürst”-nek fordítja, Eno „ruler”-ként, Luo kötete „monarch”-ként, Kolokolov „государь”-ként („uralkodó”, „szuverén”). Legge „benevolent”-ként értelmezi az „emberséges”-et, Lau és Luo

Ha a fejedelem emberséges, akkor senki sincs, aki ne lenne emberséges. Ha a fejedelem méltányos, akkor senki sincs, aki ne lenne méltányos. Ha a fejedelem egyenes, akkor senki sincs, aki ne lenne egyenes. Ha egyenes egy fejedelem, az ország stabillá válik.

Éppen azért kötelessége így eljárni, mert megbízatását (*ming* 命) az Ég-től (*tian* 天) kapta, és ezzel nyújt mintát (*li* 理) az égalattinak (*tianxia* 天下). Ez a passzus rávilágít arra, hogy Mengzi felfogásában a fejedelem példamutatása kiemelt jelentőségű, mert mintáját követve, a tisztségviselők nem tehetik meg, hogy különérdekeiket érvényesítsék a paraszti munkálatok irányításakor, és ez biztosítja a stabilitást, azáltal, hogy a faluközösségek megfelelően végzik munkájukat, ellátva a lakosság egészségét.

Nos, hol követik el a tévedést az alkalmatlan uralkodók, mi is hát a „patriarchális despoták” bűne-hibája?

Mengzi 孟子 *Liang Hui wang xia* 梁惠王上 (I.A.) fejezet 3. részében ez áll:

不違農時，穀不可勝食也；… 穀不可勝食… 是使民養生… 無憾也。養生… 無憾，王道之始也。

Ne zavarod meg soha (köz munkákkal) a paraszti dologidőt, s annyi lesz a gabona, hogy el sem lehet fogyasztani. […] Ha pedig annyi lesz a gabona […], hogy el sem lehet fogyasztani, […] akkor a nép nyugodtan táplálhatja az élőket […] [s] senkinek nem kell aggódnia. Az pedig, hogy az élők táplálása […] miatt senkinek se kelljen aggódnia, az a királyi kormányzás (*wangdao* 王道) kezdete.²⁷

esetében „benevolence”, Eno értelmezésében „humane”, Couvreur-nél és Lévy-nél szintén, „humain – humanité”. A „méltányos” Legge-nél „righteous”, Eno-nál szintén, Lau-nál „dutiful”, Luo-nál „justice” és Couvreur-nél is „juste”, Lévy-nél „équité”, Kolokolovnál a szokásos „беспристрастен” („pártatlan”). Az „egyenes” Legge-nél „correct”, Lau-nál és Eno-nál ugyancsak, Luo-nál „upright” és „correct”, Lévy-nél „rectitude”, Kolokolovnál „прямой” („egyenes”). Mint látható, elég variábilis a fordítási-értelmezési gyakorlat, és nem feltétlenül az eredeti jelentés jelenik meg bennük, például az utóbbi terminusnál a megfelelő a „straight” lenne, ezt csak Luo „upright”-ja közelíti, illetve Lévy és Kolokolov fordításában helyénvalóan „rectitude” és „прямой” szerepel. (Legge 1970: 310–311; Lau 1970: 126; Eno 2016: 78; Luo 1991: 42; Couvreur 1910: 481; Lévy 2008: 157; Wilhelm 1982: 121; Колоколов 1999: 113–114).

²⁷ *Mengzi* I.A.3. Tőkei 2005a: 331. A passzus kucs helyét elég eltérően fordítják. Legge: “[I] s the first step of royal government” (Legge 1970: 130–131). Lau: “This is the first step along the Kingly way” (Lau 1970: 51). Eno: “[T]his is the root of the Dao of the True King” (Eno 2016: 19). Luo: “And consequently the Kingly way prevails” (Luo 1991: 24). Couvreur: „[C]’est le fondement indispensable d’un gouvernement vraiment royal” (Couvreur 1910: 304–305). Lévy: „[C]’est par la que commence la Voie Royale” (Lévy 2008: 35–36). Wilhelm: „[D]as ist der Anfang zur Weltherrschaft” (Wilhelm 1982: 45). Kubin: „[D]er Beginn des Königswegs” (Kubin 2012: 91); Kolokolov: «[H]аступит начало настоящего вановского пути в управлении народом (Колоколов 1999: 17). („Eljön az igazi királyi út kezdete a nép

Azt a működési mechanizmust, amelyről ez a beszélgetés folyik, és amelyben Mengzi figyelmezteti az uralkodót feladatának torz ellátása miatt, és felhívja figyelmét a helyénvaló („egyenes”, *zheng* 正) teendőire, nevezik redisztribúciónak. Ez minden archaikus civilizáció működésének kulcsa, amely mögött – ahogyan azt Marx kifejti az „ázsiai termelési mód”-ról adott elemzésében, a munkamegosztás szerkezete áll, és a föld magántulajdonának hiánya jellemzi, amely, lévén „munkamegosztás és [...] tulajdon azonos kifejezések, az egyikben ugyanazt jelentik ki a tevékenységre vonatkoztatva, amit a másikban a tevékenység termékére vonatkozóan”²⁸ – egy olyan alapvető egymásrautaltságra épül, amely a faluközösségi reciprok és a hierarchia redisztribúciós viszonyai közötti szoros kapcsolatot eredményez. „Az ázsiai [...] formában az egyes embernek nincs tulajdona, csak birtoka: a tulajdonképpeni valóságos tulajdonos a község – tehát tulajdon csak mint a föld közösségi tulajdona van.”²⁹

Éppen ezért elengedhetetlen feladat „[a] közös készletek megteremtése a község életbevágóan fontos érdekében [...] [hiszen] éhínségek idején a parasztok a főváros magtáraiból várták a segítséget.”³⁰ Ám az uralkodók igen gyakran nem teljesítik redisztribúciós kötelezettségeiket. Nézzük a *Mengzi* ezt elítélő sorait (*Mengzi* 孟子 *Liang Hui wang xia* 梁惠王下 [I.B.]19. passzus):

凶年饑歲...而君之倉廩實，府庫充，有司莫以告，是上慢而殘下也。

A szerencsétlen években az éhínség esztendeiben [...] a fejedelem magtárai és kincstárai mind tele voltak. A hivatalnokok közt egy sem akadt, aki jelentette volna. [Ezt a gondolatzáró mondatrészt: 而殘下也 Tőkei nem fordítja.]³¹

Ebben a passzusban a gondolatzáró rész: 而殘下也 fordításában van jellegzetes eltérés.³² Az én értelmezésem:

Az inség éveiben, s az éhezés éveiben [...] a fejedelem magtárai, a kincstárak, tele [voltak], a tisztségviselők nem szóltak, a feljebbvalók vonakodtak, és [ezzel] pusztították az alluvókat.

irányításában.”) A wangdao 王道 egyértelműen a „királyi dao-ja” vagy „királyi út” (a 道-t egyedül Eno alkalmazza, és mint látható, vannak átértelmezők is).

²⁸ Marx 1969; MEM 19. 278.

²⁹ Marx 1972; MEM 46/1. 364.

³⁰ Tőkei 1974: 100.

³¹ *Mengzi* I.B.19. Tőkei 1974: 100. 38j.

³² Lau: “[the authority] cruelly they treated the people” (Lau 1970: 70); Eno: “the officers arrogantly injuring those below” (Eno 2016: 33); Couvreur: „des supérieurs qui traitent avec les inférieurs” (Couvreur 1910: 347–348); Lévy: „des supérieurs qui traitent avec un cruel mépris les inférieurs” (Lévy 2008: 66); Wilhelm: „[R]ücksichtslos und grausam waren die Oberen gegen das niedere Volk” (Wilhelm 1982: 61); Kolokolov: „верхи нерадивы к своим обязанностям и губят низы” (Колоколов 1999: 40) („a felsők hanyagul látják el feladataikat, és tönkreteszik az alsókat”). Legge – akárcsak Tőkei – egyáltalán nem fordítja.

A *Mengzi* 孟子 *Teng Wen gong shang* 滕文公上 (III.A.) 4. részében olvassuk:

滕有倉廩府庫，則是厲民而以自養也，惡得賢？

Tőkei fordítása:

Tengben csűrök és magtárak, kincseskamrák és raktárak vannak, tehát (a fejedelem) úgy gondoskodik magáról, hogy elnyomja a népet. Hogyan is érdemelne meg a bölcs nevet?³³

Itt is a passzuszáró gondolat fordításai az érdekesek.³⁴ Mivel a szöveg nem beszél „bölcs”-ről, stb. közlöm az én értelmezésem:

Teng rendelkezik magtárakkal, [azokban] hombárokkal, kincstárral, fegyvertárral, de erőszakos a néppel szemben, [miközben] eltartatja magát, hogyan is lehetne méltó [vagy „kiváló”]?

Meg kell vizsgálnunk a különböző – részben rokon jelentésű – terminusok pontos jelentését ahhoz, hogy világossá váljék, mit is mond ez a szöveghely. A 倉 granary (magtár, csűr, hombár) (K703a–b);³⁵ a 廩 granary (K668c)³⁶ grain ration;³⁷ a 府 treasury;³⁸ a 庫 arsenal (K74e)³⁹ armory, treasury, granary.⁴⁰ Ezért van az, hogy úgy fordítom, ahogy, mert el kell különíteni a variábilis jelentéseket, hogy a szövegegész világos legyen. A következő szöveghely fordításakor Tőkei fordítása is szétbont.

Azért is szükséges elkülöníteni a terminusokat, mert a felsorolás világosan megmutatja, hogy a fejedelem mindennel rendelkezik, ami a különböző szükségleteket kielégítheti, mégsem teljesíti redisztribúciós feladatát, sőt maga is élősdi módon él, és még sanyargatja is a népet. Nem véletlenül szerepel a felsorolásban a kincstár is, ugyanis inség idején (például, ha annak az évnek a termése rossz) az uralkodó redisztribúciós kötelezettségéhez hozzátartozik, hogy ha kincstára tele van, akkor nemcsak gabonát kell osztania, hogy enni és vetni lehessen, hanem pénzt is, hogy más táplálékot és egyéb szükségleteket is

³³ *Mengzi* III.A.4. Tőkei 2005a: 345.

³⁴ Legge: “a real worthy prince” (Legge 1970: 247); Lau: “good and wise prince”; Eno: „worthy”-t használ (Legge-hez hasonlóan), Couvreur: „mérite-t il d’être appelé sage”, Lévy: „comment pourrait-il être un sage à ce prix”, Wilhelm: „können nicht weise genannt werden”, Kolokolov: «как то могло действительно добрый государь» („hogy is lehetne valóságosan jó uralkodó”).

³⁵ Karlgren 1996:184.

³⁶ Karlgren 1996:177–178.

³⁷ Kroll 2014: 274.

³⁸ Kroll 2014:122.

³⁹ Karlgren 1996: 38.

⁴⁰ Kroll 2014: 243.

lehesen vásárolni, azokról a területekről, amelyeket nem sújtott az ínség. Tehát nemcsak az a probléma, hogy az újraelosztást nem végzi megfelelően, hanem ez is ellehetetleníti az életfeltételeket, és ezzel „pusztítják az alluvókat”.

Ugyanez jellemzi a többi részuralkodót is, és ezért az Ég Fiának feladata volna „rendbe tenni az égalattit”. A régiek példája erre kellene készítse az aktuális uralkodót.

[E]lég arra emlékeztetnünk, hányszor ajánlják [...] az arisztokrácia figyelmébe a patriarchális erkölcsöket, hányszor róják meg pazarlása miatt, vagy azért, mert a magtárakat nem nyitja meg a nép számára stb. [Ugyanakkor] ez az irodalom mind tartalmát, mind kifejezési formáit tekintve az arisztokrácia apológiájaként jön létre, a patriarchális arisztokrácia ősi jogainak további érvényét hivatott gondolatilag igazolni. [...] [A] Csou-korban [Zhou] azok a nagy közösségek, amelyeket az arisztokrácia „képvisel”, már régen fiktív közösségek, csakis felülről, a despota és az arisztokrácia érdekei szempontjából léteznek. Ezek a nagy közösségek a közrendűek szemszögéből pusztán absztrakciók, amelyek csak a patriarchális kizsákmányolás biztosítására valók, valóságos közösségenként csakis a kicsiny faluközösségek léteznek. [Számukra] a fiktív nagy közösségek csak, mint adórendszerek, közösségi formákba bújtatott kizsákmányoló szervezetek léteznek.”⁴¹

Ezért lehet joggal – Tőkei jelzőjével – „apologétá”-nak, ám nem az „arisztokrácia”,⁴² hanem az írástudó-hivatalnok elit apologétájának tekinteni Mengzi-t.

A legfrappánsabban Ecsedy Ildikó mutatja be a földművelő parasztság és irányítóinak viszonyát elemzően kívülről, megmutatva azt, mi van „amögött”, ahogyan Mengzi kívánja láttatni ezt a viszonyt belülről.

A történelmi fejlődésnek a legősibb korban és későbbi időszakokban egyaránt jellemző, a kisközösségi formát tágító és egyben meghaladó fázisában az eredeti földművesközösség a fiktív, de egyre valóságosabb közösség sejtjévé válik, s ez strukturális változásokhoz vezet. Közösséget és reprezentatív földjét, s vezetőjét – közvetlenül összefonódó érdekeik ellenére – már legalább a termelés és vezetés gyakorlati munkamegosztása állíthatja szembe egymással. A nem-termelők, a közvetlen földművelésből kimaradók létfeltételeit az egyre termelékenyebb,

⁴¹ Tőkei 1974: 139–140.

⁴² Tőkei 2005a: 325. Ami ugyanis az „arisztokráciát” illeti az egészen más történelmi körülmények között jött létre, és az európai társadalmi viszonyok alakulásának egy fontos mozzanatát nevesíti. Valószínűsíthetően a görög és bizonyosan a római viszonyok között a nemzeti közös földek („ager publicus”) egy része felett a nemzeti vezetők általi rendelkezés, majd a földek részükre való kisajátítása vezetett az arisztokrácia (illetve előbb a patricius réteg) kialakulásához, amely később is, az európai középkor és kora újkor folyamán szintén a magánbirtokok feletti rendelkezést jelentette.

saját szükségleten felül is termelő földművelés kötelező ajándékai biztosítják, ami idővel rendszeres és elmaradhatatlan adóvá válik. Az adózás megszervezése teremti meg a változatlanóság ideáját sugalló létbiztonságot a közösség reprezentánsai számára, csakúgy, mint – az uralkodói „magtár” redistribúciós tevékenysége folytán – a földműves lakosság számára is a természet szeszélyei ellen. A közösséget egyre fényesebb külsőségek között képviselő uralkodó és környezete pedig, reprezentatív helyzetük és pozícióik biztosítására mindent elkövetnek, hogy a látszat éppen megfordítva mutassa a szorosán összetartozó és egymást meghatározó társadalmi tényezők viszonyát: az alapvetően meghatározó föld és földműves-adózó népe szolgálatai helyett a csúcsokat tüntetve fel létfenntartóknak több-kevesebb joggal, az egész föld urának és az egész népe engedelmességét elváró „atyjának”, a földet oltalmazó istenivé személytelenedett ősök jogos örökösének.⁴³

Az Ég Fiának feladatai közé tartozott a földművelési munkálatok ellenőrzése. *Mengzi* 孟子 *Gaozi shang* 告子下 (VI.B.) fejezet 7. passzus:

孟子曰：春省耕而補不足，秋省斂而助不給。入其疆，土地辟，田野治，養老尊賢，俊傑在位，則有慶，慶以地。入其疆，土地荒蕪，遺老失賢，掎克在位，則有讓。

Ennek a szöveghelynek az értelmezései is erősen divergálnak, és meglehetősen kétségesek.⁴⁴

⁴³ Ecsedy 1976: 85.

⁴⁴ Legge fordítását bővebben idézném, hogy látható legyen, miért tartom problematikusnak az értelmezéseket: “It was a custom in the spring to examine the ploughing, and supply any deficiency of seed; and, in autumn to examine the reaping, and assist where there was a deficiency of the crop. ... [I]f the new ground was being reclaimed, and the old fields well cultivated... then the prince was rewarded – rewarded with an addition to his territory. On the other hand, if, on entering a State, the ground was found left [...] and if the offices were filled with hard taxgatherers: then the prince was reprimanded” (Legge 1970: 436). Itt jól tettenérhető az, hogy hogyan értelmezik félre. Legge: “rewarded with an addition to his territory”; Lau: “rewards taking the form of land” – a jutalmazottat feudál lordnak nevezi (Lau 1970: 176); Eno: “reward the lord with additional lands” (Eno 2016: 119); Couvreur: „donnant de nouvelles terres” (Couvreur 1910: 504); Lévy: „don de territoire” (Lévy 2008: 237–238); Wilhelm: „belohn” (Wilhelm 1982: 176); Kolokolov ezt a mondatot, érthetetlen módon, nem fordítja le (viszont az utolsó mondatot átértelmezi: «устраивались повелителя выпроваживали его из владения» – „intézkedéseket hoztak, kitessékelve [a helyi hatalmast] az uralomból [vagy: uradalmából]” (Колоколов 1999: 178–179). Egyedül Luo (kínai kiadású) fordítása teszi világossá, hogy a földet művelésre a parasztok („az emberek”) kapják a megműveletlenekből (ahogy ez a szövegegészből kitűnik): “he should grant rewards, that is rewarding people with lands” (Luo 1991: 57–58), bár azt ez a fordítás-értelmezés sem teszi világossá, hogy a „grant”, amelyet a részfejedelem kap, földjáraadékadó, amelyre a földszertartás ceremóniája (慶地) nyilvánvalóan utal.

Mengzi mondta: Tavasszal megvizsgálták a szántási munkálatokat, és pótolták a hiányt [vetőmagokból], ősszel megvizsgálva [a gabona] begyűjtését, és segítettek a nem jól ellátottaknak [akiknek nem termett elegendő]. Belépve a [részfejedelemségek] határán, az uralkodó a földeken a megművelt és még műveletlen földeket szabályosan, a családok öregjeit ellátva, a kiválókat respektálva, a szertartásokat a normák szerint végezve [találta], akkor földdel jutalmazott [szó szerint: „földszertartást” tartott]. Ha belépve a [részfejedelemségek] határán, műveletlen, gazos földeket, gondoskodás nélküli öregeket, méltóságot veszített kiválókat, hamis hivatalnokokat [talált] az uralkodó, megróttá a [helyi] uralmat gyakorlót.

A „kútföldrendszer” történelmi szerepének helye az ókori Kínában

A paraszti termelés a faluközösségi földeken, az úgynevezett „kútföldrendszer” (*jingtian zhi* 井田制) keretei között folyt, ami az ókori Kínában tulajdonképpen egy szántóföldi kiosztási, művelési és adózási módszer volt. A *jingtian* 井田 „kút” + „megművelt föld” vagy *jingdi* 井地 „kút” + „termőföld”; mint sokszor a régi kínai írásjegypárok esetén, ennél a terminusnál is szokásban volt csak az első írásjegyét – *jing* 井 „kút” – alkalmazni a jelentés kifejezésére. A *Zhouli* 周禮 (*Zhouguan* 周官) *Diguan situ* 地官司徒 80. passzusa a következőket mondja:

乃經土地而井牧其田野： 八夫為井，四井為邑，四邑為丘，四丘為甸，四甸為縣，四縣為都，以任地事而令貢賦，凡稅斂之事。 乃分地域而辨其守，施其職而平其政。

Édouard Biot *Zhouli* fordítása közölt először a „kútföldekről” szöveghelyet, majd a *Mengzi* Legge általi fordításában is olvasható volt a terminus. Biot bemutatja a *Zhouli* fordításában és kommentálásában ezt a nagyon hierarchikusan be- és széttagolt irányítási tevékenységet és az alapját képező földművelési rendszert.⁴⁵

⁴⁵ Biot fordítása: „Il mesure les terres; il divise leurs champs et landes en terres à puits commun (Tsing [jingtian]), et terres de pacage (Mo [mu 牧]) [hogy Biot miért hagyja el a „megműveletlen földeket” (tianyue) az nem érthető – V. A.]. Huit lots de cultivateurs forment un groupe à puits commun (Tsing); quatre Tsing forment une section (Y [yi]); quatre sections Y forment un Khieou [qiu] (colline); quatre Khieou forment un Tien [dian]; quatre Tien forment un Hien [xian]; quatre Hien forment une réunion Tou [dou]. Ce mode de division sert à déterminer les travaux de la terre et à régler le tribut, la taxe, en général toutes les opérations relatives à la perception de l'impôt.” Itt Biot fordításában a „[h]uit lots de cultivateurs” értelmezés azért is problematikus, mert a „lot” parcellát jelent, és itt nem parcellaföldről van szó, hanem a közösen művelt föld (gongtian 公田) mellett a kötelezően művelendő, kiosztott saját földről (sitian 私田) (Biot 1851: 205–208).

A szöveg hely így jellemzi azt a rendszert, amely a „kútföldeken” végzendő munkálatok terepnumának beosztását sorolja:

[A munkálatokat irányító tisztségviselő] elrendezteteti a talajt, szántóföldeket, (közös) kútföldeket (*jingtian* 井田), legelőket (*mu* 牧) és műveletlen földeket (*tianye* 田野): Nyolc [családfenntartó] férfiakként kútföld, négy kútföld falutelepenként (*yi* 邑 K 683a⁴⁶), négy falutelep falucsoportonként (szó szerint: *qiu* 丘 - eredetileg „halom”, átvitt értelemben „osztályozott föld” vagy „falucsoport földje” – K 994a⁴⁷), négy falucsoport „királyi kincstári területeként” (*dian* 甸 – „tartomány”, „kincstári megművelt terület” – K 362g⁴⁸), négy „kincstári terület” körzetenként (*xian* 縣 – K248a⁴⁹), négy körzet tartományonként (*dou* 都 – K 45 e'–g'⁵⁰) biztosítja a földügyeket. Rendeletekkel fizettetik az adókat, begyűjtve az átlagos adókat az (uralt) terület kiosztott földjein, és megkülönböztetetten őrzik földterületeiket, ellájtják feladataikat, és nyugalommal kormányoznak.

A Han-kori szövegek is nagy számban utalnak a „kútföldrendszerre”, nézzük a *Hanshu* egyik példáját. A (*Qian* 前) *Hanshu* 漢書 *Zhi* rész 志 *Xingfa zhi* 刑法志 (3.) fejezet 2. passzusa ezt mondja:

因井田賦。地方一里為井。井十為通。通十為成。成方十里。...同方百里。同十為封。封十為畿。畿方千里。故四井為邑。邑四為丘。丘十六井。...四丘為甸。甸六十四井。...一同百里。隄封萬井。...定出賦六千四百井。...卿大夫菜地。

A kútföldek alapján adóztak. A termőföldeken négyzetli-ként egy kút [tartozott]. Kútföld [ezekhez] tíz volt rendszerint, általában ezek a tized [mármint az az egytized földterület, aminek a termése az adó], egészében tíz (négyzet)li [után]. [...] Hasonló [arányban] száz (négyzet)li [után]. Hasonlóan tíz *feng*enként [封 eredeti jelentései „domb”, „földtöltés”, „oltárhalmot emel”, később „kijelölt, határolt szántóföld”, majd „adomány-juttatás” (K 1197i–j⁵¹); átvitt értelemben illetményföld, aminek adója az adományozottat illeti]. Tíz *feng* egy *ji* [„királyi birtok”, „kincstári jószág” – K547l⁵²]. A királyi birtok ezer (négyzet)li. Ezekon négy kútföld falvanként. Négy kútföld egy *yi* [falutelepenkénti földterületek]. A faluföldek négyesével egy *qiu* [„falucsoport földje”]. *Qiu*-ként tizenhat kútföld. [...] Négy *qiu* [tartozik] a *dian*hoz [„kincstári megművelt terület”]. Hatvan négy kútföld *dian*onként. [...] Egy együttesen száz *li* [kerületű]. *Difeng* [di „gát”,

⁴⁶ Karlgren 1996: 180–181; Kroll 2014: 552.

⁴⁷ Karlgren 1996: 261–262; Kroll 2014: 373.

⁴⁸ Karlgren 1996: 104–105; Kroll 2014: 86.

⁴⁹ Karlgren 1996: 79–80, 149–150; Schuessler 2007: 531, 461.

⁵⁰ Theobald 2016: 5; Kroll 2014: 92.

⁵¹ Karlgren 1996: 308–309; Schuessler 2007: 237.

⁵² Karlgren 1996: 146; Kroll 2014: 181.

„töltés”; töltésekkel – védőgátakkal (tehát csatornázott területekkel) rendelkező *fengeken*] [összesen] tízezer kútföld. [...] Meghatározott beállítású adók hatezernégyszáz kútföld [után]. [...] A *qingek* [„miniszter”], a *dafu*-k [„főhivatalnok”] használatára [is] vannak gyepföldek.

A *cai* 菜 („grass-land” – K 337i;⁵³ „designated land”⁵⁴) az eredetileg uralkodói szakrális célokra felhasználandó földek neve, amelyeket a főhivatalnokok is áldozati földként használnak. Ezekről a földekről Mengzi is beszél (Mengzi III.A. 3.), de ott a *guitian* 圭田 (a *gui* 圭 „jádéta, jádejogar”, „szakralitás” – tkp. a feladatkörbe való beiktatás ceremóniája – K 879a–b⁵⁵) terminus szerepel. A szakrális földek termései-termékei vagy azok jövedelme, az ősök áldozati szertartásait fedezik.

A sinológiai irodalom a XIX–XX. század első harmadában kezdett el alapsabban foglalkozni olyan szövegekkel, amelyek a „kútföldrendszer” említették. Már a XIX–XX. század fordulóján több kutatót is foglalkoztatott a kútföld kérdése. *Edward Parker* angol sinológus ír róla először:

Kr. e. 594-ben Lu modellállama először tízszázalékos adót vetett ki minden kínai parasztra. A föld [...] [után] az adó egytized volt [...] A régi rendszer szerint minden gazdálkodónak volt [ilyen] saját magának [...] és ennek a kiosztásnak a közepén „közös föld” volt, amelynek terméke közös munka eredményeként az államhoz került; további adózás nem volt. [...] A „kút” ideográfiája kilenc négyzetet képvisel: egy négyoldalú négyzetet a közepén, négy négyzet három oldalról érintkezett vele („impinging”), és négy kétoldalas négyzet volt a sarkokban [...] Nyolc művelő család egy „kútföldön”, megszorozva négygel, községet alkotott, négy ilyen község településcsoportot alkotott; de ez egy évvel később bevezetett módosított rendszerben történt.⁵⁶

A (nyugati) sinológiában a múlt századfordulón elég komoly figyelem kísérte az orosz sinológiai irodalom, különösen a franciául publikált, de az orosz nyelvű műveit is. (Csak egy fontos példa, hogy az orosz történeti alakulás sajátos jellege miatt például Max Weber is megtanult oroszul, hogy a szakirodalmat átlássa.) Ennek egyik példája a „kútföldrendszer” bemutató leírás, amelyet Pavel Popov orosz sinológus a *Mengzi* tárgyalása kapcsán ír.

Az ókori kínai földművelés kútföldrendszerének működése arra alapult, hogy egy 900 mu nagyságú földterületet kilenc egyenlő részre osztottak, nyolc

⁵³ Karlgren 1996: 99.

⁵⁴ Kroll 2014: 30.

⁵⁵ Karlgren 1996: 233–234; Kroll 2014: 145.

⁵⁶ Parker 1908: 83.

részt egy-egy család a saját ellátására használta, ott letelepedve, a kilencediket közös erőfeszítéssel művelték meg az állami szükségletekre.⁵⁷

Popov azt természetesen nem tudhatta, hogy mennyiben tekinthető hitelesnek a *Mengzi* ebben a kérdésben, de ez azóta is vita tárgya – ám ez más szövegek különböző tárgyú leírásainál is ugyanígy probléma: *Chunqiu*, *Zuozhuan*, *Shiji* stb. – ő mindenesetre úgy kezelte a szöveghelyet, mint ami a *Mengzi* szerves része.

Popov – bár ő nem az agrárkérdés felől vizsgálódik, hanem a *Mengzi* szövegével foglalkozik – a kútföldprobléma egy fontos körülményére hívja fel a figyelmet, annak kapcsán, hogy *Mengzi* a parasztok földhözköltését javasolja. A *Mengzi* erről ezt mondja:

[M]áshol lakni akaró ne hagyassa el a faluját. A falu szántóföldjeinek legyen közös kútja (*tongjing* 同井), s (e közösség tagjai) [...] segítsék egymást a védekezésben és felvigyázásban [...] legyen kútközösség (*jing* 井) [...] legyen közös föld (*gongtian* [公田]).⁵⁸

Popov arról ír, hogy az egész adórendszer szempontjából lényeges kérdés volt, hogy a túlzott terhek miatt, a paraszti lakosság egy része megkísérelt a terhek elől elmenekülni, és jelentős lehetett az elvándorlás mértéke. *Mengzi* a Xia-, a Yin- és a Zhou-korokban biztosított földek, a közmunka és az adó arányát-mértékét bemutatva, kiemeli, hogy a terhek a termékek mintegy tizedét tették ki, és ez elegendő ahhoz, hogy a közmunkákkal együtt biztosítsák azt, hogy a hivatalnokok járandóságát fedezzék. Nem terhelhető a parasztság jobban, mint amit elbír.⁵⁹

Ne zavarod meg soha (közmunkákkal) a paraszti dologidőt, s annyi lesz a gabona, hogy el sem lehet fogyasztani, [...] akkor a nép nyugodtan táplálhatja az élőket [...] [s] senkinek nem kell aggódnia.⁶⁰

Az „októberi forradalom” utáni időkben, a húszas évek közepi-végi, harmincas évek eleji szovjet-orosz viták „az ázsiai termelési mód” problémaköréről és benne a kínai történelemről nagyon is tanulságosak, és nem eredmény nélküliek. Ennek az időszaknak egyik figyelemre méltó munkája éppen a „kútföld”-rendszer kérdésével foglalkozik.

Az egyik fontos munka, amely a legkorábban elemezte részletesen a „kútföldrendszer” szerepét az ókori kínai társadalomban, Mihail Kokin és Gajk

⁵⁷ Попов 1904: 29 („для государственных потребности”).

⁵⁸ Mengzi III.A.3. Tőkei 2005a: 344.

⁵⁹ Попов 1904: 29–30.

⁶⁰ Mengzi I.A.3. Tőkei 2005a: 331.

Papajan „Czin-tjany: Az ókori Kína agrárrendszere”⁶¹ című munkája. A „czin-tjany”, a „kútföldrendszer” (*jingtian* 井田 „kút + megművelt föld”) kérdését vizsgálva egy igen figyelemre méltó észrevételt tesz ezzel kapcsolatban:

A számításokat nem érdemes összekapcsolni [...] még a későbbi kínai földmérétekkel sem, nehéz kideríteni, hogy ez [mármint a *mu* – V. A.] pontosan mekkora földméretet takar, lényeges azonban, hogy a korabeli viszonyok között ennek elégnek kellett lennie a paraszti faluközösség ellátására, sőt még az adó elégségességére is, hiszen Mengzi is azt mondja, hogy a nagycsaládok nem éheznek, ha száz *mu* földet művelnek.⁶²

Ha száz *mu*-nyi földet művel és nem rabolják el a dologidejét, akkor még a sokszemélyes családnak [vagyis a „nagycsaládnak” – V. A.] sem kell soha éheznie.⁶³

Ez a probléma egyáltalán nem mellékes, később is komoly viták tárgya, ugyanis pontosan az a kérdés, hogy mekkora föld terméséből élhetett meg egy parasztcsalád.

Kokin és Papajan kutatása részletesen elemzi a mezőgazdaság, különösen az öntözési viszonyok, az állattenyésztés viszonyait a Xia-, Yin- és Zhou-korban.⁶⁴ Azt kívánják bebizonyítani, hogy a Zhou-kor társadalma az ázsiai termelési mód marxi kategóriájával írható le, és a következő ókori időszak is ezen a társadalmi szerveződési formán alapozva értelmezhető. A földfelosztás és az adórendszer⁶⁵ feltérképezésének részeként mutatja be a mű – részben a kínai forrásanyag saját fordításával-értelmezésével – a „kútföldrendszer” szerkezetét és a hozzá kapcsolódó paraszti életviszonyokat. A föld a faluközösség rendelkezése alatt áll, a parasztcsaládok hol csak használják-művelik, hol időlegesen kezelik-birtokolják, cserélgethetik, illetve elzálogosíthatják, de el nem adhatják. A kútföldrendszer létét mind a *Mengzi*⁶⁶ III.A. 3., mind a *Zhouli*⁶⁷ *Diguan situ* 80. alapján igazolva látják.⁶⁸

A czin-tjany fontos bizonyítéka annak a szisztémának, amely az „ázsiai termelési mód”⁶⁹ elméletének módszere által tárható fel. Jellemzője a szomszédsági falu-

⁶¹ Кокин-Папаян 1930. „Цзин-Тянь. Аграрный строй древнего Китая.”

⁶² Кокин-Папаян 1930: 123.

⁶³ Mengzi I. A. 3. Tőkei 2005a: 331.

⁶⁴ земледелие, в частности орошение, скотоводство в эпохи Ся, Инь и Чжоу.

⁶⁵ распределение земли и налоговая система.

⁶⁶ Мэнцзы.

⁶⁷ Чжоу ли – Чжоуские ритуалы.

⁶⁸ Кокин-Папаян 1930. 84 skk.

⁶⁹ „азиатский способ производства”.

közösség⁷⁰ osztatlan közös földjének⁷¹ együttes művelése, szükség esetén segítség egymás saját földjének⁷² művelésében. A faluközösségek közmunkáját,⁷³ amely más közösségekkel együtt a kizsálmányoló bürokratikus apparátus szervezésével történik kiegészíti a földjáradék és az adó egybeesése, amely ezé az apparátusé, élén a királlyal. A föld elvben a királyé, az államé, ténylegesen a faluközösségeké, mert ők használják. A hivatalnok apparátus tagjai, akik egy-egy területet igazgatnak, s onnan a földjáradékadó,⁷⁴ vagy az abból nekik járó jövedelmet élvezik nem „birtokosai”⁷⁵ a területnek vagy földjeinek. Ez erősen központosított rendszer.⁷⁶ A Zhou-kor nem a „klasszikus feudalizmus” szakasza a kínai társadalom történetében, hanem a centralizált ázsiai állam korai formája.⁷⁷

A cin-tjany szisztémáját úgy értelmezik a földfelosztás és az adórendszer viszonyát elemezve, hogy az a Zhou-kori állam (i. e. XI. sz. – i. e. 221) fiskális szükségleteinek kielégítését szolgálta azáltal, hogy a „kútföld”, vagyis a kilencosztatú földterület közepének (*gongtian* 公田 „közös föld”, „közföld”) hozama az uralkodót, az államot illette. Ez egybecseng azzal, ami a *Mengzi*-ben olvasható. „Nagy valószínűség szerint Mengzi leírása ideologizált formája a háttérben a gyakorlatban működő faluközösségi munkamegosztásnak, de az nyilvánvaló, hogy az létező művelési mód volt és az állam számára az adójövedelmek alapjaként működött.”⁷⁸

A nyugati szakirodalmat ugyanezekben az években szintén foglalkoztatja a „kútföldkérdés”. Henri Maspero:

A „köznép”, a parasztok, *nung* [*nong* 農 „földműves”] családjai nyolcas csoportokat alkottak, s a „szabályos időközökben kiosztott földek” művelését ebben a rendszerben végezték. A királyi birtokok és az „arisztokrácia birtokai” is *cing*-ekre [*jing* 井] voltak osztva.⁷⁹ Megjegyzendő, hogy ezek nem „birtokok”, mint láthattuk, hanem olyan földterületek, amelyek után a földjáradékadó egy része közvetlenül az adott tisztségviselőt illeti (nem is beszélve az „arisztokrácia” fogalmáról, amelyet korábban már tisztáztunk). Kínában, az elit „földbirtoklása” ebben a formában nem működött, a földviszonyok alakulása más irányt vett. Ez abból is világossá válik, amit Maspero a források alapján leír, nevezete-

⁷⁰ соседская деревенская община.

⁷¹ безраздельная общая земля.

⁷² сойственная земля.

⁷³ общественная работа.

⁷⁴ налог на ренту земли.

⁷⁵ обладатель.

⁷⁶ централизованная система.

⁷⁷ Кокин–Папаян 1930: 112–113.

⁷⁸ Кокин–Папаян 1930: 180.

⁷⁹ Maspero 1978: 102.

sen, hogy a kilencosztatú, „kút” írásjeggyel nevesített „négyzetes” földterületek középső, a kúttal ellátott „közös földjét” (a *gongtian*-t 公田) a parasztcsaládok „közösen művelték meg”, s „termése az urat illette”,⁸⁰ vagyis amiről ténylegesen szó van a fentebbiek alapján, ez volt a földjáradékadó. Maspero ehhez – ezt már joggal – hozzáfűzi, hogy „ugyanahhoz *cing*-hez tartozó parasztlakosok nem külön-külön művelték meg a saját földjüket [*sitian*-t 私田] hanem közösen mind a kilencet”.⁸¹

Maspero ehhez a kérdéskörhöz egy hosszabb jegyzetben azt írja, hogy

elégé nyilvánvaló, hogy Menciusz csak Konfuciusz iskolájának tanítását fej-
tette ki részletesen e témáról, azt a tanítást, amelyet a Cs'un c'iu [„Tavaszkok és
őszök” – *Chunqiu* 春秋] kommentárjai is megőriztek, bármilyen is e szövegek
relatív kronológiája, nem egymásból származnak, hanem közös forrásra mennek
vissza. – Néhány kínai és japán tudós az egész *cing* szervezet létezését különben
(leírása a forrásokban egy kissé túl elméleti) kétségbe vonja, hajlandók benne
egyszerűen utópiát látni, nem pedig realitást; ezzel szemben a régi szövegek, s
még a Han-kori kommentárok is igen jellemző részleteikkel világosan mutatják,
hogy valóságos társadalmi szervezeti formáról van szó, s ennek emléke, átélve
változásokat, átalakulásokat, különös módon még a Han-korban is élt. [...] A
cing rendszernek különben megtalálható a helye is a kínai földművelés törté-
netében: a történelem előtti korban a kínaiak ugyanazt művelték, amit Dél-Kína
és Észak-Indokína barbár népeinek többsége, azaz a bozót egy-egy darabjának
felégetésével ideiglenes szántóföldeket törtek fel maguknak, amelyeket pár év
után, amikor a talaj kimerült, el kellett, hogy hagyjanak, és máshová kellett
költözniük. Ez a módszer nem teszi lehetővé az egyéni paraszti földtulajdon
kialakulását. Még történelmi korban is, amikor a folyók gátak közé szorítása
és öntözőcsatornák ásása megengedte állandó szántóföldek létesítését, a vetés-
forgó módszereinek kezdetleges volta gyakran megkövetelte a földek elhagyását
pihentetés céljából. [...] A *Csou li* [*Zhouli* 周禮] (Biot 1851. *Le Tcheou-li ou*
Rites de Tcheou I. 206–207) megkülönböztet [...] állandó szántóföldeket, és [...] olyan
földeket, amelyek két évből egy évig vagy három évből kettőig ugaron
maradnak. E megkülönböztetés mutatja, hogy stabilizálódott a megműveléshez,
ha ugyan nem a tulajdonhoz való jog: a kétszáz *mou* [*mu* 畝] kiterjedésű s egy
évig ugaron parlagon hagyott földek, és a háromszáz *mou* nagyságú két évig
ugaron hagyott földek valójában a bozotos darabjai, amelyeknek minden évben
egy másik felét vagy harmadát törik fel; ettől kezdve azonban a paraszt egy olyan
földön telepszik meg, amelyet egyszer s mindenkorra neki juttattak, ahelyett,
hogy mint azelőtt, minden csoport paraszt minden földosztáskor útra kelne,

⁸⁰ Maspero 1978: 103.

⁸¹ Maspero 1978: 104.

hogy új földet műveljen meg. A parasztcsalád megtelepedése egy meghatározott földdarabon előkészítette az egyéni paraszti tulajdon kialakulását; az valóban megjelenik a Csou-kor [Zhou 周] vége felé Kína különböző vidékein, s valószínűleg a C'in- [Qin 秦] és a Han-korban [漢] alakul ki véglegesen. Ezt a stabilizálódást pénzügyi intézkedések készítik elő, vagy legalábbis megkönnyítették a hajdani tizedet, amelynek nagyságát a termés változó volta miatt nehéz volt megállapítani, lassanként valódi földadó váltotta fel, amelyet nem az évenként változó termés, hanem a megművelt földterület nagysága, mint állandó mérték arányában vetettek ki, Lu fejedelemségben, az egyetlen helyen, ahonnan pontos adataink vannak, 594-ben vezették be a földadót (Cs'un c'iu. [*Chunqiu* 春秋] *Szüan [Xuan]* 15. éve. Legge, 325–327; „Először vetettek ki adót a *mou* [mu 畝] szerint”); C'inben [Qin 秦] – joggal vagy jogtalanul – az átalakulást a weibeli Jang IV. századi törvényeinek tulajdonítják; Cinben [Jin 晉] nem tudni, mikor vezették be; Weiben [魏] viszont kezdettől fogva találni egyfajta földadót (*cu fu* [zufu 租賦]), amelyet Wen fejedelem (436–387) megemelt. Menciusz korában a *cing*-rendszer mint adózási rendszer eléggé feledésbe merülhetett Kelet-Kínában, ha egyszer T'eng [Teng 滕] fejedelme el kellett, hogy magyaráztassa magának Menciuszal (Menciusz. Legge, 119).⁸²

Maspero itt meglehetősen pontatlanul értelmez, amikor először azt mondja, hogy a kútföldrendszer „valóságos társadalmi szervezeti forma” volt, majd azt – miközben helytelenül összekapcsolja a *jingtian* 井田 működését művelés-technikai kérdésekkel –, hogy „mint adózási rendszer eléggé feledésbe merülhetett”. Ugyanis az adózási rend és a kútföld szerinti művelési rendszer nem összekapcsolt szisztéma volt, hiszen például az adózást különbözőképpen lehetett megszabni, hol terményben, hol pénzben, hol megosztva. Ez nem érintette a művelésmódot. Amiről a *Mengzi* hivatkozott szövegrésze szól – és amelyet még néhányszor tárgyalni fogunk – először beszél a különböző adózásról a korábbi korszakokban, majd amikor Teng-beli Wen megbízottja „kérdősködik”, azt nem azért teszi, mert „elfeledkeztek” volna a kútföldrendszeréről (a *Mengzi*-ben itt *jingdi* 井地). Maspero mindezekből azt az igen merész, ám hibás következtetést vonja le, hogy a földek (úgynevezett két-, illetve háromnyomásos) művelésmódjának „megkülönböztetése mutatja, hogy stabilizálódott a megműveléshez, ha ugyan nem a tulajdonhoz való jog”, hiszen a művelés technikának nincs köze a földtulajdonhoz (birtokláshoz sem), nem is beszélve a tulajdonjogról (amely csak Rómában jelenik meg egyáltalán). Azért is idéztem ilyen hosszsan Maspero szövegét, mert korában is és később is általánosan elterjedt vélekedést fejt ki.

⁸² Maspero 1978: 102–103.

Étienne Balázs szerint

a *csing-tien* rendszer [...] utópisztikus érték [...] hosszabb életű történelmi utópia, mely a *csing-tien* rendszerhez való „visszatérés” követelésében rejlett, [...] hogy térjünk vissza az őseink megvalósította egyenlő elosztás társadalmi igazságosságához már az ókor óta számos reformer jelszavává vált. Röviden, ez a jelszó egyszerűen agrárreformot jelent.⁸³

Balázs a centralizációt „adórendszerű despotizmus”-ként „értékeli” „La monarchie bureaucratique en Chine” című tanulmányában.⁸⁴

Bár ezen kutatók egyike sem hitte, hogy a rendszer valóban úgy működött, ahogy a források leírják, „ma általában elismerjük, hogy a *csing-tien*nek nevezett híres agrárrendszernek az ősidőkben [„les temps anciens” – tkp. „a régi időkben” (vagy: „egykor”, illetve „az ókorban”), úgyhogy az eredeti a pontos! – V. A.] valóságos alapjai voltak. Köztulajdon-rendszerről van szó, amely a *csing* („kút”) írásjegyformája szerint osztotta fel a földeket[.] [...] [R]endszerré formált, stilizált és idealizált alakjában a pontosan egyenlő területű négyzetes mezők rendszere spekulatív úton jött létre.”⁸⁵

Étienne Balázs ezen megállapításával tulajdonképpen egyet lehet érteni. Ám a továbbiakkal nem:

[A] legfőbb tanú [...] Meng-ce [...] úgy beszél róla, mint visszaállítandó szokásról, amelytől rég eltértek, s amely mindent összevéve elég homályos is.⁸⁶

Ha az olvasó visszalapoz az eredeti szöveghelyhez, semmi ilyet nem talál.

Az az „aprólékosan hierarchizált és szabályozott társadalom”, amelyet így jellemez, olyan viszonyokat hordoz, amelyről másutt maga Balázs mondja: „Kínában az állam volt a föld tulajdonosa, s az állam és hivatalnokai építették[.]”⁸⁷ A személyi (si „saját”) föld „elvbén, a jogosult halálával vagy [egy] korhatárhoz [...] érkezéssel a közösségre szállt vissza, és újra felosztották a falu jogosultjai között.” Ez még későbbi korokban is így volt, elsősorban „a személyi részek, tehát a szántóföldek” terén.⁸⁸

A *gongtian* 公田 kifejezés egy másik magyarázata szerint „fejedelmi föld” lenne, és Balázs ehhez hozzáfűzi, hogy „az uralkodónak a földtulajdonra vonatkozó kizárólagos jogára – természetesen elméleti jogára – e *csingtien* rendszer-

⁸³ Balázs 1976: 42.

⁸⁴ Balázs 1968: 27.

⁸⁵ Balázs 1976: 41.

⁸⁶ Balázs 1976: 41.

⁸⁷ Balázs 1976: 127.

⁸⁸ Balázs 1976: 52, 78.

ben kerestek igazolást”⁸⁹. Ez utóbbira azonban a forrásszövegekben semmilyen utalás nincs. Miért értelmezik félre általában a kutatók a *gongtian* jelentését? Azért, mert a *Mengzi* szöveghehelye kapcsán úgy látják, akárcsak Balázs, hogy „Menciusz, akár a többi írott forrás, a földjuttatásnak ezt a rendszerét mindig az adórendszerrel kapcsolja össze”. Valójában – ahogyan az bemutatásukból látható – a szöveghehelyek egy jó része nem kapcsolja össze a „kútföldet”, a „köz-földet” és az adózást, bár kétségtelen, hogy van köztük összefüggés, ám ez igaz bármely termelési tevékenység megadóztatására. Az, hogy a *jingtian* területének *gongtian* része, amelyet közösen művelnek meg a parasztcsaládok (vagy együtt, vagy felosztva egymás között) az adóalap, az nyilvánvaló, hiszen a *sitian* 私田 „saját (művelésű) föld” a parasztcsaládok személyes használatára szolgált.

Tőkei így ír e rendszerről:

A *cing-t'ien* [*jingtian* 井田] rendszer az ősi kínai földközösség emléke. Ezt a rendszert a konfucianusok merev szabállyá fogalmazták ugyan, de vele csupán a földközösség konzerválására akartak egy egyszerűnek és észszerűnek látszó formát javasolni. A rendszer létezésében [...] nincs okunk kételkedni [...] még az is lehetséges, hogy egyes helyeken még a Meng-c'i [Mengzi] által leírt forma is valóságos rendszer volt. A mindenben a nemzetiségi arisztokrácia érdekét védő konfucianizmus állandóan védi a faluközösségeket is. Ennek oka abban van, hogy a földközösség nem csak a parasztok számára jelent érdekvédelmet, hanem méginkább a nemzetiségi arisztokráciának, amely a közösség képviselőjének címén a faluközösségi parasztoktól különféle szolgáltatásokat élvez. [...] A földművelők saját földjeire való utalások [a forrásokban] tehát a *cing-t'ien* rendszerre vonatkoznak, azt igazolják.”⁹⁰

(Természetesen „nemzetiségi arisztokrácia” nem létezett Kínában, a nemzetség vezetőrétege nem „patriciusokból” állt, mint már korábban tisztáztuk.) Tőkei idézve a *Mengzi* „kútföld” szöveghehelyét, hozzáfűzi, hogy: „a föld megművelés előtti időleges felosztására bőven vannak adatok, ezek egy része adófelosztást is jelöl”.⁹¹ A földfelosztás módjáról pedig azt írja:

[S]zövegek is tanúskodnak, hogy a faluközösségek a földek időszakos felosztásában nem maguk intézkednek [...] a földek felosztását és a munkálatok irányítását, ellenőrzését, valamint az adók begyűjtését a *wang* [wang 王] hivatalnokai intézik.⁹²

Ez az észrevétel, mind a *Mengzi*-passzus „határok kijelölésére” vonatkozó követelésével, mind Biot értelmezésével egybecseng.

⁸⁹ Balázs 1976: 41.

⁹⁰ Tőkei 1974: 36.

⁹¹ Tőkei 1974: 114, 77j.

⁹² Tőkei 1974: 118.

A *cing-t'ien* [*jingtian*] rendszer semmiképpen nem lehet pusztán fikció [...] Szöveg-hagyományja és terminológiája magán viseli a kínai civilizáció történetének sajátos, jellemző lenyomatát.”⁹³

A Han-kori hagyomány szerint „a 井 *cing*-et [*jing*] leíró írásjegy vonalai határozottan a föld megmunkálásának egyenesei.”⁹⁴

A mai szakirodalom is szembekerül e terminus elfogadásának és értelmezésének a kérdésével. Bizonyos értelemben általánosnak mondható az a nézet, hogy a kút föld kérdése nem igazán döntő a Zhou-kor társadalom- és gazdaságtörténete szempontjából.

Nézzünk egy példát, amely szerint a Zhou időszak társadalmát az „örökletes arisztokrácia” hatalomgyakorlása dominálta, a paraszti faluközösségek feletti ellenőrzési feladatkör az adókból való életsre adott jogosítványt.

A hagyomány ennek a faluközösségi művelési módnak a formáját „kút föld-rendszernek” nevezte, s bár elképzelhető, hogy ez a rendszer így nem létezett, mégis az ideális, egyenlősítő parasztközösség szimbóluma volt, a földfelosztási módzatok és agrárreformok viszonyítási pontjaként. Maguk a földek egyenlő elosztására épülő paraszti faluközösségek felbomlottak a Hadakozó Fejedelemségek idején.⁹⁵

Ide azonban két megjegyzés szükségeltetik. „Arisztokrácia” a szó tényleges jelentésének alkalmazása esetén Kínában nem létezett, és mint korábban rámutattam, ez az európai társadalomtörténet egy jelenségének a leírására használt fogalom. Az pedig, hogy ezek a faluközösségek „felbomlottak” volna, kissé problémás kijelentés, hiszen még bizonyos késő Han-kori források is mint jelenlévőkről írnak. Ami a *jingtian*-t illeti, azt látjuk, hogy időről időre újra meg újra felvetődik annak szükségessége vagy lehetősége, hogy valamilyen, bár változtatott formában „renoválják”.

Ma nem nagyon van olyan szakirodalom, amely a *jingtian* problémáját tárgyalná, a téma szinte „tabu”, hiszen szembemegy a jelenleg is sztenderdnek tekintett „feudalizmus”-értelmezéssel.

Az úgynevezett kút föld rendszer (*jingtian zhi* 井田制) az ókori Kínában szántó föld allokációs és adózási módszer volt. A név az öntöző- és vízvezető csatornák mezőn (*tian* 田) való megjelenéséből, valamint a művelt föld (*tian* 田) külső határának két karakterben megjelenített elhatárolásából származik, nevezetesen a *jing* 井 (a „kút” szóhoz általában használt írásjegy) és a *tian* 田 karakterek

⁹³ Ecsedy 1987: 108.

⁹⁴ Ecsedy 1987: 307.

⁹⁵ Salát 2010: 35, 37.

összekapcsolásából. Az írásjegypár már megjelenik a Shang-kori 商 (i. e. XVII.–XI. századi) jóslócsontfeliratokon, ahol a régi kínai írás ezen állapotában a 井 és 田 karaktereket nem lehet egyértelműen megkülönböztetni. A nyugati Zhou-kor 西周 (i. e. 1117–770) dokumentumai a *gong* 貢 „felajánlás”, a *zhu* 助 „támogatás” és a *che* 徹 „földkiosztás utáni részvétel” kifejezéseket használják, amelyek valamelyest megfelelhetnek a földadóknak. Hogy mikor lépett a rendszer használatba, nem ismert. A *tian* 田 szó mintegy „mértékegység” volt, amint az *ding* 鼎 rituális bronzedényfeliratokon is látható, miszerint a király bizonyos mennyiségű *tian*-t adományozott érdemes tisztségviselőinek. Hasonlóképpen, a *jing* szót arra használták, hogy nyolc vagy kilenc kisebb *tian* egységét jelöljék, amelyek mindegyiket egy-egy család műveli. A rendszert magát először a *Mengzi* 孟子 említi, amely szerint egy jóindulatú kormányzat (*ren zheng* 仁政) gondoskodott arról, hogy a parasztság számára igazságosan és tisztességesen osszanak ki szántóföldeket. A terület központi része, az egész egykilencede a „közföld” vagy „közös föld” (*gongtian* 公田) volt. A többi nyolc család saját föld (*sitian* 私田) címen saját ellátásukra művelte meg. A közös földet a közösség minden tagja kötelezettségével művelték, és először a közösségi föld megműveléséről kellett gondoskodni.⁹⁶

Az a szakirodalom, amely mégis tárgyalja a *jingtian* kérdését, többnyire kínaiul van, és ezt röviden, egy példán bemutatom, a részletezés szétfeszítené az itteni mondandót, mert itt *Mengzi* nézetéről van szó, és ebből a szempontból szerintem itt az sem fontos ennek bemutatásához, hogy mennyiben megbízható történeti forrás.

Zhao Lisheng „The Well-Field System in Relation to the Asiatic Mode of Production” című tanulmányának „A problémamentes (unproblematic) ázsiai termelési mód” című fejezetében ezt írja:

Az ókori kínai *jingtian zhidu* 井田制度, a „kútrendszer” vagy „kútföld”-, illetve „kilencnégyzetes” rendszer a kínai történelem egyik fő rendszere, sőt alapja, a faluközösségi struktúra a földbirtoklás egyik fő típusa a világtörténelemben. E rendszer szerint egy földterületet kilenc kisebb négyzetre osztottak fel, olyan mintát hozva létre, mint a kínai karakter *Jing* 井. Ezt a kérdést Karl Marx ázsiai termelési mód (AMP) elméletének összefüggésében érdemes vizsgálni. Megvizsgálva Marx AMP-elméletének kérdését és annak [történelmi] kapcsolatát, vizsgáljuk a kútrendszer történeti vonatkozásait, ideértve a faluközösséget, valamint a földelosztást és -forgatást; árkok, mezők és utak elosztása; a „közföldek” és a „saját földek” közötti határok és azok eltűnése; a hasznosítás minősége és

⁹⁶ Theobald 2016. 1. Theobaldt elsősorban a kínai szakirodalomra támaszkodva foglalja össze a kérdést.

mennyisége; és a munkások helyzete a kútrendszerben. A kút földrendszer csak a közösségi tulajdon és a királyi tulajdon ötvözete lehetett.

A kútrendszer egy olyan földfelosztási módszer volt, amely az i. e. IX. századtól (a nyugati Zhou-dinasztia késői szakasza) létezett a háborúzó államok időszakáig. Bár Mencius példákat ír le a Xia- és Shang-dinasztiából, ezek lehetnek mitológiaiak vagy elképzelték. Vagy a hagyományból, esetleg korábbi szövegekből (amelyek elvesztek), vagy azok szóbeli továbbközléséből eredőek. A név a kínai 井 karakterből származik, ez a karakter a földosztás elméleti megjelenését reprezentálja: egy négyzet alakú területet kilenc azonos méretű részre osztottak; a nyolc külső részt (*sitian* 私田) a gazdálkodó parasztok (*nong* 農), saját használatukra-ellátásukra kapták, a középső részt (*gongtian* 公田) pedig a királyi kormányzat, vagy az egyes területek fejedelmei, illetve bizonyos esetekben közvetlenül a tisztségviselők megbízásából művelték meg a királyi és a fejedelmi udvarok számára adóként, illetve a tisztségviselők juttatására, valamint az olyan krízisek, mint például az éhínség idején szétosztásra. Eleinte mindkét területet közösen műveltek meg, később a *sitiant* az egyes családok külön-külön. A *Mengzi*-ben azonban azt mondja a szöveg, hogy minden hivatalban lévő ember 50 *mu*-t kapott.

Egy nagyobb *fengjian* 封建 rendszer (egy olyan juttatott alapilletmény, amely a király vagy fejedelem által juttatott adót biztosítja a tisztségviselőknek hivatali javadalomként) részeként a kútrendszer a „Tavaszi és őszi” időszakban feszült helyzetűvé vált, mivel a nemzeti vezetői közötti rokoni kapcsolatok értelmetlenné váltak. A rendszer a „Hadviselő Államok” időszakában részben a hadakozások miatt és részben gazdaságilag szinte tarthatatlanná vált. Először Qin államban reformálta meg Shang Yang az állam szükségleteinek biztosítására, és hamarosan más államok is követték a példát, bár Hui Wei király és Xuan Qi király és Teng Wen fejedelem gondolt a helyreállítására, miután Mencius beszélt arról velük, végül azonban – nincs jele más forrásban – úgy tűnik, hogy ezt megtették volna. A Wang Mang által a rövid életű Xin-dinasztia idején végrehajtott „visszafordítás” részeként a rendszert ideiglenesen visszaállították, és átnevezték „királyi mezőkre” (*wangtian* 王田).⁹⁷

⁹⁷ Zhao 2018: 66–67.

A Mengzi „kútföld”-szöveghelyének elemzése

Erről a művelési rendszerről a rekonstruálhatók szerint először a Mengzi III. A. 3.-ból tudhatunk viszonylag kifejtetten. Biot összeveti a Zhouli adatait a Mengzi beszámolójával, és azt írja, hogy azok korrelálnak egymással.⁹⁸

Ebből a szempontból az, hogy Mengzi megbízható forrás-e a történeti hitelesség felől tekintve, itt indifferens, mert miközben a szakirodalmi viták is rákérdeneznek erre, aközben mégis magának a kútföldrendszernek a jellegével és szerkezetével foglalkoznak, annak ellenére egyébként, hogy a vita nem képes eldönteni, vajon a *jingtian*-rendszer abban a formában, ahogyan a Mengzi leírja, fiktív utópia, vagy sem. Itt bennünket viszont az foglalkoztat, és azt is vizsgálom, hogy milyen szerepet tölt be Mengzi számára ez a hatalomgyakorlás felől bemutatott földművelés fontosságának az elemeként.

Mengzi szembeállítja az erény alapján cselekvő királyt (*wang* 王) a késői Zhou-kor erőszakkal tevékenykedő hegemónjaival (*ba* 霸). Az „igazi királyt” emberséges személyként mutatja be, aki emellett képes végrehajtani hatékony hatalmi-igazgatási és gazdasági intézkedéseket. A királynak gondoskodnia kell az országról és családjairól (*guojia* 國家), ennek egyik módja az úgynevezett kútföldrendszer kialakítása.⁹⁹ Jól látható, hogy a Mengzi a „kútföldrendszer” (*jingdi* 井地 – *jingtian* 井田) leírásakor hogyan gyűjti össze, értelmezi át a hagyomány fennmaradt emlékeit arról, miképpen működött a különböző időszakokban a földfelosztás és a földeken folyó munkálatok irányítása. Az, hogy ezt mennyire kiemelt feladatnak tartotta, jól látszik abból, hogy egy helyütt kijelenti Kongzi-ről azt, hogy „hivatali” feladata volt a közföldek felügyelete. A szöveghely így szól (*Mengzi* 孟子 *Wang Zhang xia* 萬章下 [V.B.] 14.):

孔子嘗為委吏矣，曰：會計當而已矣。嘗為乘田矣。

Kongzi egyszer, mint megbízott (委 – K 355a)¹⁰⁰ tisztségviselő (吏 – K975g–j)¹⁰¹ azt mondta: „a felelős [vagy „elszámoltató”] (會計 (K 321 a–c)¹⁰² funkció (當 – K 725q)¹⁰³ minden”. A közföldek felügyelője (乘田) [maga a *cheng* 乘 terminus külön „előírással”, „megállapított”, „kiszabott” (K 895a–c)¹⁰⁴] volt.

Mengzi azt kívánja megmagyarázni, hogy hogyan alakítandó e hagyomány nyomában az adóztatás rendje, és hogy ezek közül melyek tekinthetők optimá-

⁹⁸ Biot 1851: 205–206.

⁹⁹ Kósa 2013: 77.

¹⁰⁰ Karlgren 1996: 102–103.

¹⁰¹ Karlgren 1996: 256–257.

¹⁰² Karlgren 1996: 96.

¹⁰³ Karlgren 1996: 191.

¹⁰⁴ Karlgren 1996: 238–239.

lisan. S ezért leír egy működtetendő rendszert, amely megfeleltethető mind „a régi királyok útjának”, mind „a nép táplálásának”. Azáltal, hogy hivatkozik a „három dinasztia” földrendezési és adóztatási „gyakorlatára”, a *Mengzi*-ben is megjelenik a a *Lunyu*-beli „nem újat alkotni, csak átadni” teorema recepciója, amely igen fontossá válik a konfuciózus bölcseletének szövegkezelési gyakorlatában.¹⁰⁵

A *Mengzi* 孟子 *Teng Wen gong shang* 滕文公上 (III.A.) fejezet 3. egy passzusa így mutatja be a kút-földrendszert:

使問井地。孟子曰：子之君將行仁政。... 夫仁政，必自經界始。經界不正，井地不鈞，穀祿不平。是故暴君汙吏必慢其經界。經界既正，分田制祿可坐而定也。... 無君子莫治野人，無野人莫養君子。請野九一而助，國中什一使自賦。卿以下必有圭田，圭田五十畝。餘夫二十五畝。... 鄉田同井。... 方里而井，井九百畝，其中為公田。八家皆私百畝，同養公田。公事畢，然後敢治私事，所以別野人也。此其大略也。

Nézzük a szövegegyüttes fontos passzusait összefüggésükben:

[K]érdézősköd[és] a „kút” írásjegy szerinti földfelosztásról (*jingdi* 井地). Mengzi azt mondotta: [A] fejedelem emberséges (*ren* [仁]) kormányzást készül megvalósítani [...] Az emberséges kormányzást azzal kell kezdeni, hogy megállapítjuk a határokat [*jie* 界]. Ha a határok nincsenek pontosan megállapítva, akkor a „kút” szerinti földek (*jingdi*) nem egyenlőek, a hivatalnoki gabonajövedelem (*gulu* 穀祿) pedig nem méltányos. Ezért a zsarnok fejedelmek és tisztátalan hivatalnokok mindig elhanyagolják a határok kijelölését. Amikor a határokat pontosan megállapították, akkor már akár otthon ülve is könnyű megállapítani a földek felosztását és a hivatali jövedelmek szabályozását. [...] Ha nem lennének nemes emberek [*junzi* 君子], senki sem kormányozná a parasztokat (*veren* 野人): s ha nem lennének paraszt[ok], senki nem tartaná el a nemes embereket. Azt tanácsolom, hogy vidéken (*ye* [野]) kilenc földdarab közül egyet közmunkával műveljenek meg (*zhu* 助), a főváros közelében (*guozhong* 國中) mindenki maga adjon be adóba (*fu* 賦) egy tizedrészt [國中什一使自賦 – az ország középső részein, a tizedet úgy alkalmazzák, hogy maguk adóznak – V. A.]. A főminisztertől lefelé minden hivatalnoknak legyen áldozati szükségleteket ellátó földje (*guitian* 圭田 [a *gui* 圭 „szakralitás” K 879a–b;¹⁰⁶ jövedelme az ősök áldozati szertartásait fedezi]). Az áldozati föld ötvenholdnyi (*mu* [畝]) legyen. A szülekkel élő ifjak (*yufu* 餘夫 [餘 „maradék” – még család nélküli]) huszonöt hold földet kapjanak. [...] A falu szántóföldjeinek legyen közös kútja (*tongjing* 同井) [...] Minden négyzetmérföldön legyen egy kútközösség (*jing* 井). Minden kút-

¹⁰⁵ *Mengzi* I. A. 3., III. A. 3. Tőkei 2005a: 331, 342–343. Fung 1952: 117. skk.; Vármai 2010: 17.

¹⁰⁶ Karlgren 1996: 233–234.

közösség kilencszer száz hold [*mu* 畝] földet műveljen. Középen legyen a közös föld (*gongtian* [公田]). Nyolc család maga (*si* 私) birtokoljon [a „birtokol” nincs a szövegben, ez nyilvánvaló hiszen a föld megművelésről szól a passzusnak ez a része – V. A.] egyenként száz holdat [*mu*], s együtt műveljék meg a közös földet [公田]. Saját munkájukat csak akkor merészeljék, ha a közös munkát [公事] már befejezték. Így kell megkülönböztetni a parasztokat (*veren* 野人). Ezek a rendszer [nincs szó „rendszer”-ről a szövegben] fő vonásai.¹⁰⁷

Tőkei a *Mengzi* e passzusának fordításához a jegyzetben hozzáfűzi:

E (valóban túlságosan szabályos) rendszer létezését sok kutató kétségbe vonja, annyi azonban nem lehet kétséges, hogy – konkrét formáitól függetlenül – egy ősi faluközösségi rendszerrel állunk szemben, amelyben valóban közös volt a „közföld”. Ez a rendkívül szabályos forma, mint Wen fejedelem kérdezősködése is mutatja, valószínűleg másodlagos „tökéletesített” forma, talán *Mengzi* találmánya.¹⁰⁸

A kútföldrendszer e híres szöveghelyét a legkorábbi – latin nyelvű – *Mengzi* fordítás is kiemelten kezeli.¹⁰⁹

Ha megvizsgáljuk a sinológus szakma fordításait-értelmezéseit, igen tarka, és részben divergáló képet kapunk, hiszen ez a szövegrész a *Mengzi*-ben egyik kiemelkedő helye *Mengzi* társadalombölcseletének, ezért az igen változatos megoldások megmutatják azt a fogalmi nehézséget, amely oly jellemző a klasszikus kínai szövegek fordítására. A kiemelt példánk az első klasszikus fordítás a „kútföld”-ről (az egyébként szintén misszionárius) Legge nevéhez fűződik. Az ő fordítása a teljes szöveghelyet tartalmazza, és ami igen fontos, itt már megjelenik *Mengzi* azon tézise, hogy a földhatárok kijelölése a kormányzat elsőrendű feladata.

¹⁰⁷ *Mengzi* III.A.3. Tőkei 2005a: 343–344.

¹⁰⁸ Tőkei 2005a: 394.

¹⁰⁹ Ez a számunkra döntő fontosságú szövegrész, első fordítója, a misszionárius Noël fordításában akként jelenik meg, mint amely a *Mengzi* szöveghelye alapján mutatta be a kútföldrendszert. „Ezt a kilencnégyzetes földet (a kínai *cím* [jing] 井 karakter négyzetes alakjának alapján) kilencfelé osztották, a középen elhelyezett teret nyilvánosnak vagy közösnek mondták (‘publicum aut commune’), mert azt a másik nyolc művelőinek közösen kellett felszántani a király közkölttségének fedezésére. A nyolc oldalsó négyzet mindegyike minden »telepesé« (‘colonus’) sajátmagára volt, adó nélkül” *Libr. I.Cap. V. 10.* (Noël 1711: 291). Megjegyzendő, a „kilencnégyzetes föld” kifejezés nem egészen helyes a „kútföld” terminus visszasadására. – A kútföldrendszer e híres szöveghelyét leírva, az uralom gyakorlásának biztosítását Noël ekként látta: „Aki így működteti a rendszert, az észszerűen (‘rationibus’) gyakorolja a hatalmat, s így a nép igazi atyja” *Libr. I. Cap. V.12.* (Noël 1711: 293).

Ha a határokat nem megfelelően határozzák meg [‘defined correctly’], akkor a föld négyzetekre való felosztása nem lesz egyenlő [‘equal’], és az illetményekre [‘salaries’] fordítható terményhozam [‘produce’] nem egyenletesen oszlik el [‘evenly distributed’]. Ebből kifolyólag az elnyomó uralkodók és a tisztátalan tisztségviselők [‘oppressive rulers and impure ministers’] biztosan figyelmen kívül hagyják a határok meghatározását.

A határok helyes meghatározása után a földterületek felosztása és a hivatali javadalmak szabályozása következik. A rendszer a „kilencnégyzetes felosztást betartva a kölcsönös segítségnyújtás alapján való művelésre” alapozandó,

egy négyzetli kilencnégyzetnyi földet takar, amely kilenc négyzet kilencszáz *mu*-t tartalmaz. A központi terület a közföld, és nyolc család közösen műveli a közföldet, és mindegyiknek megvan a maga magánügye [‘private affairs’].¹¹⁰

¹¹⁰ Legge 1970: 243–245. Legge is kissé túl „szabadon” fordít, amikor a 井地-t „nine-squares system”-nek fordítja, ugyanis ez olyan értelmezés, amelyről sokat vitáznak, mind a szövegforrások értelmezésében, mind a sinológiai leírásokban. Itt szó sincs „private” földekről sem „private affairs”-ről, az „own” kifejezést kellene alkalmazni. Ha megnézzük a többi fordítást – amelyeket igen részletesen idézek, mert ez a szövegrész a *Mengzi*-ben egyik kiemelkedő helye Mengzi társadalombölcseletének – igen változatos megoldásokat találunk. Lau: “the well-field system [...] Must begin with land demarcation, when boundaries are not properly drawn, the division of land according to the well-field system and the yield of grain used for paying officials cannot be equitable. For this reason, despotic rulers and corrupt officials always neglect the boundaries. [...] Without the former, there would be none to rule over the latter; without the latter, there would be none to support the former. [...] The central plot [...] belongs to the state, while the other eight plots [...] each are held by eight families who share the duty of caring for the plot owned by the state. Only when they have done this duty dare they turn to their own affairs. [...] This is a rough outline” (Lau 1970: 99–100). (Lau helyesen „own”-t fordít, nem „private”-et). Eno: “wellfield system [...] [The] start must be the setting of land boundaries. If boundaries are not properly drawn, the division of land into nine-parcel ‘wells’ will be uneven, and stipends of public field grain will be unequal. This is why despotic rulers and corrupt officers invariably disrupt field boundaries. [...] Without rulers at court there would be no way to bring order to those on the land, and without those on the land there would be no way to sustain those who rule at court. [...] The central plot is shared as ‘common’ land; the eight families each cultivate one of the outer hundred mu plots privately, and farm the common plot together. Only when the work on the common plot is done do they dare turn to their private duties. This is the distinctive character of the people who live on the land” (Eno 2016: 57–58). (Nincs szó „plots privately”-ről, és „private duties”-ről az eredetiben.) Couvreur: „la division des terres en carrés représentant la forme de la lettre tsing [...] Doit commencer par tracer les limites des terres. Si les limites des champs ne sont pas bien tracées, les carrés ne sont pas égaux; les grains destinés à l’entretien des officiers ne sont pas exigés ni distribués avec justice. Pour cette raison, les princes cruels et les officiers rapaces négligent de déterminer les limites des champs (afin de pouvoir exiger beaucoup). [...] Si les hommes de lettres faisaient défaut, il n’y aurait personne pour gouverner les campagnards. Si les travailleurs de la campagne faisaient défaut, il n’y aurait personne pour fournir aux hommes de lettres les choses nécessaires. [...] Dans un village cultiveront le même tsing. [...]”

A fordításokban igen sok a problematikus értelmezés, amelyek egymásnak is ellentmondanak.¹¹¹ Kiemelném azon kérdéseket, amelyek értelmezése korrek-

Un stade carré formera un tsing. Au milieu sera le champ commun. Huit familles possèdent chacune [leur territoire]. Elles cultiveront ensemble le champ commun, et ne se permettront de faire leurs travaux particuliers que quand les travaux communs seront terminés. [...] Tel est le résumé des dispositions à prendre” (Couvreur 1910: 416–419). (Couvreur helyesen „particulier”-t alkalmaz a *si* 私-re.) Lévy: „[L]’interroger au sujet de la division de la terre en neuf carrés, comme dans la graphie du mot *jing* 井 qui signifie puits. [...] Doit commencer par la délimitation des terres. Si elle n’est pas correcte et les parts inégales, les émoluments ne seront pas équitables; c’est pourquoi les princes tyranniques et les agents corrompus ne manquent pas de la négliger. Si les limites sont correctes, la division des champs et la répartition des émoluments peuvent être fixées sur une assise. [...] Dans le même domaine en forme du caractère »puits井«. [...] Formant un carré d’un li de côté. Le champ public sera celui du milieu. Huit familles disposent chacune [de leur privés], et entretiendront en commun le champ public. Ils ne se retirent de vaquer à leurs travaux privés qu’après avoir terminé ceux dus au domaine public. [...] Telles en sont grandes lignes” (Lévy 2008: 111–112). (Lévy „privé” értelmezése akár Legge-é és Eno-é – helytelen, a kínai társadalom nem ismerte a „magán” fogalmát.) Wilhelm: „Brunnensystem [...] Beginnt mit der Feststellung der Grenzen. Sind die Grenzen der Ländereien nicht geregelt, so ist das öffentliche Land mit den Brunnen nicht gerecht verteilt und das Getreide für die Gehälter nicht gleichmäßig. Darum pflegen grausame Herrscher und unreine Beamte stets die Grenzen zu vernachlässigen. [...] Die Felder einer Markung haben einen gemeinsamen Brunnen [...] Jede Geviertmeile bildet einen Brunnenverband. [...] Die mittleren sind öffentliches Land. Acht Familien haben je zum eigenen Anbau und bebauen gemeinsam das öffentliche Land. Sind die öffentlichen Arbeiten beendigt, dann erst wagen sie, an ihre eigenen Arbeiten zu gehen. [...] Das sind die großen Grundzüge” (Wilhelm 1982: 93–94). (Wilhelm pontosan „eigenen”-t, „saját”-ot használ.) Kolokolov: «колодезное поле [...] Начинается с упорядочения земельных меж. Если упорядочение земельных меж ведется неправильно, тогда и ‘колодезные’ поля получают неодинаковыми, жалование чинов будет выдаваться не поровну. Вот почему жестокие правители и нечистые на руку чиновники во всех случаях нерадивы к упорядочению земельных меж. [...] Окружные поля обрабатывать всем сообща. [...] Отмерьте землю по всем четырем сторонам в одно ли и разделите ее на равные участки, подобно начертанию иероглифа ‘колодец’. [...] Средний участок земли будет общим полем, а остальные участки раздайте восьми семьям в личное пользование. Сперва все сообща должны будут ухаживать за общим полем и только по окончании общих работ могут позволить себе заниматься работами на личных участках. [...] Таково в общих чертах землеустройство» (Kolokolov 1999: 78). Érdemes felhívni a figyelmet arra, hogy a szöveg egy helyén Legge fordításában az „authority” terminus szerepel, amely kettős jelentésű, egyrészt jelenti az uralkodó és az elit „tekintélyét”, másrészt utal az uralom „autoritárius” jellegére. Ezen a szöveghelyen Lau és Eno világosabban és keményebben fogalmaz, a „despotic rulers and corrupt officials” kifejezést használják, amely pontosan jellemzi az ókori Kína (és általában a keleti társadalmak) történelmének alapvonását. Couvreur fordítása a „les princes cruels et les officiers rapaces” szöveghű, ám kevésbé tudja jellemezni ezt az alapvonást. Ugyanez a helyzet Wilhelmnél: „grausame Herrscher und unreine Beamte”. Kolokolov hasonlóan fordít: „жестокие правители и нечистые на руку чиновники”, a „tisztátalan kezű” (hivatalnokok) titalátal. Lévy fordításában a „les princes tyranniques et les agents corrompus” a „tirannikus” félértelmezés, itt nem a türannosz „önként”-uralmáról van szó.

¹¹¹ Nézzünk sorra néhány példát: „boundaries” (Legge), „land demarcation” (Lau), „déterminer

ciót igényel. Itt különösen három értelmezés problematikus. A „határok (*jie* 界) megállapítása” az első; ezek egyként eltérnek az eredeti jelentéstől, a fordítók nem veszik tekintetbe, hogy itt nem az egyes államok (*guo* 國) vagy a régiók határaitól (*jie* 介), sőt nem a faluközösségek határaitól, hanem „mezsgyéről” (*jie* 界) K 327e – *borderline; boundary between fields or plots* – Karlgren 1996: 97; Kroll 2014: 211) van szó. A mezsgyehatárok „(tervezett-szabályozott) rögzítése” (*jing* 經 K 831c–d – *to plan, regulate, fixed* – Karlgren 1996: 219; Kroll 2014: 217) a feladat, ez a földek belső elválasztása és nem külső határ. Ez szabja meg a földek használatának optimalizálását, amely nemcsak a hivatali elit, a tisztségviselők javadalmazását, hanem a földművelő parasztság megélhetését és biztonságát is szolgálja.

A második hibás értelmezésnél az a gond, hogy akár „fizetés”-ről, akár „illetmény”-ről, akár „jövedelem”-ről szól a fordítás, mind hibás, a *gu* 穀 („gabona”) azért „gabonajárandóság” (K 1226i *emolument; provide, provide for* – Karlgren 1996: 314–315; Kroll 2014: 139), mert ebből kell fedezni a beosztottak ellátását is, és más feladatok végzésének biztosítását is, vagyis nem a teljes mennyiség szolgál saját használatra; a *lu* 祿 „jólét” (K 1208h – *prosperity; favor[able] common favor, common benefit* – Karlgren 1966: 311–312; Kroll 2014: 284) pedig nemcsak az elit, hanem a faluközösségi parasztság „jólétéről” is beszél Mengzi, hiszen akkor „ha biztosítva van állandó megélhetése, akkor állhatatos szívében” (*Mengzi* III.A. 3.), és tudja „táplálni” az elitet (*Mengzi* III.A. 4.).

A harmadik probléma az, hogy a földek használatával kapcsolatban a „közföldek” (*gongtian* 公田) „közös munkával” (*gongshi* 公事) való műveléséről

les limites des champs”, illetve „les limites sont bien tracées” (Couvreur), „Feststellung der Grenzen” (Wilhelm), „a határok megállapítása” (Tőkei); ezek egyként eltérnek az eredeti jelentéstől, és itt a „mezsgyéről” van szó (*jie* 界), amely a földek belső elválasztása és nem külső határ, ezért itt egyedül a „земельная межа” (Kolokolov) megfelelő. A „defined correctly be equal salary” (Legge), „paying officials equitable” (Lau), „officier traitement” (Couvreur), „das öffentliche Land gerecht verteilt” és „Getreide für die Gehälter gleichmäßig” (Wilhelm), „жалование чинам выдаваться поровну” (a rangokhoz tartozó fizetések egyenlő elosztása), illetve „раздел полей и назначать жалования” (mezőfelosztás és a fizetések hozzárendelése) (Kolokolov), „a földek felosztása és a hivatali jövedelmek (illetve „gabonajövedelem”) szabályozása” (Tőkei); itt az a gond, hogy akár „fizetés”-ről, akár „illetmény”-ről, akár „jövedelem”-ről szól a fordítás, mind hibás, a *gu* 穀 „gabonajárandóság”, a *lu* 祿 „jólét”. A földek használatával kapcsolatban a közföldeken (*gongtian* 公田) végzett közös munkával (*gongshi* 公事 „közös ügy”, „közös dolog”) való művelése után a *sishi* 私事 (a családoknak juttatott földön végzett munka) végzésének értelmezése is elég „váltakozatos”, mint ezt részben már láthattuk: „private affairs” (Legge), „plots privately” és „private duties” (Eno), „own affairs” (Lau), „travaux particuliers” (Couvreur – a particulier „elkülönült”, „saját”), „eigenen Arbeiten” (Wilhelm), „себе заниматься работами на личных участках” (saját munkát végezni a személyi telkeken) (Kolokolov), „saját munkát intézni” (Tőkei). Az összetételben a munkáról van szó, és a „magánmunka” egészen más tartalomú, mint a „saját munka”, és itt az utóbbi értelmezés a helyenvaló.

szóló szövegrész után következő, a *sishi* 私事 („saját ügyek”) végzésének – ami a családoknak juttatott földek művelésére vonatkozik – értelmezése sem kielégítő. Az összetételben a munkáról szól a szöveg és a „magánmunka” egészen más tartalommal rendelkezik, mint a „saját munka”, és itt az utóbbiról van szó, ráadásul közösen végzik a művelést mind a kilenc földterületen, tehát nemcsak a középpontin, ahol a kút is van, és terménye a közös adó, hanem a nyolc családnak saját ellátásra szolgáló földeken is, ezért a tisztázatlanság komoly nehézséget eredményez. Itt egyértelműen a „saját” munkát kell fordítani, ugyanis se „magánföld”, se „magánmunka” nem létezik az ókori Kínában.

A *Mengzi* egy szöveghelyén a földek besorolásáról van szó. Ezt azért érdemes bemutatni, mert rávilágít arra, hogy milyen nehézségekkel kell számolni a művelésük során, adott évben milyen termésmennyiséget hoznak, amely a parasztok számára a megélhetést kell(ene), hogy biztosítsa, az elit számára pedig a terhek és adók kivetésének mérlegelése a feladat a földek elhelyezkedése és minősége alapján.

A következőket találjuk a *Mengzi* 孟子 *Wan Zhang xia* 萬章下 (V.B.) 11. passzusában:

百畝之糞，上農夫食九人，上次食八人，中食七人，中次食六人，下食五人。庶人在官者，其祿以是為差。

Szó szerint fordítva:

Száz *mu* trágyázott (föld), a felső (minőségűeken) a földművelők kilenc embert etethetnek, a sorrendben közepesben nyolcat etethetnek, a (következő) közepesben hetet etethetnek, sorrendben (a következőben) pedig hatot etethetnek, az alsóban a földművelők ötöt etethetnek. A közönséges emberek, a kormányzati hivatalokban hivatali illetményüket e különbségek alapján kapják [mármint attól függően, hogy melyik besorolású földek munkálatait felügyelik].¹¹²

A *Mengzi* egy másik szöveghelye, a *Liang hui wang shang* 梁惠王上 (I.A.) 3. passzusa ezt mondja:

五畝之宅，樹之以桑[...]百畝之田，勿奪其時，數口之家可以無飢矣。

Let mulberry trees be planted about the homesteads with their five *mu* [...] Let there not be taken away the time that is proper for the cultivation of the farm with

¹¹² Itt Legge értelmezése kérdéses: “The best husbandmen of the second class supported seven individuals, and those ranking next to them supported six; while husbandmen of the lowest class only supported five. The salaries of the common people who were employed about the government offices were regulated according to these differences” (Legge 1970: 376). A passzusban nincs „husbandmen” jelentésű írásjegy, és a „supported” sem megfelelő a 食 értelmezésére, mert az „etetni”-t jelent.

its hundred *mu*, and the family of several mouths that is supported by it shall not suffer from hunger.¹¹³

[E]gy öt *mu*-nyi földön lakó család eperfával ülteti körül a házát [...] Ha száz *mu*-nyi földet művel, és nem rabolják el a dologidejét, akkor még a sokszemélyes családnak [vagyis a „nagy családnak” – V. A.] sem kell soha éheznie.¹¹⁴

A *Mengzi* 孟子 *Teng Wen gong shang* 滕文公上 (III.A.) fejezet 3. szakaszában ezzel találkozunk: 方里而井，井九百畝. „Négyzetmérföldenként (*fangli* 方里) kútközösség (*jing* 井). A kútközösség [földje] kilenc(szer) száz *mu* (畝).”

Az tehát, hogy mennyi munkát igényel, és milyen termékeny egy adott *jing* (*di*) 井 (地), meghatározza az ott élő faluközösségi tagok életét, ha „nem rabolják el a dologidejét”; ez utóbbi esetben – ami gyakran megtörténik különböző, az elit számára végzett közmunkákkal, illetve bizonyos „katonaállítási” kötelezettségekkel – a földművelési munkálatok nem elégségesen végezhetőek el, és így a parasztok megélhetése veszélybe kerül, és az elit juttatásait sem tudják biztosítani, hacsak, mint korábban szó volt róla (*Mengzi* III.A.3.), kényszerrel el nem veszik.

A *Mengzi* 孟子 *Lilouxia* 離婁下 (IV.B.) fejezetének 57. és 59. paszusaiban Mengzi metaforikus értelemben használja a *yidi* 易地 terminust (a *yitian* 易田, illetve *yidi* 易地 művelési szisztéma, intenzív földművelési eljárás volt), amikor Nagy Yu és a Köles Herceg (Hou Ji 后稷), illetve Konfuciusz két vezető tanítványának példáját mutatja be követendőként. Az előbbi példabeszédhez jó tudunk, hogy ebben a *易地*-ra vonatkozó összefüggésben Yu, a (valószínűleg) legendás Xia 夏 dinasztia alapító kultúrhéroszaként, a vizek szabályozása, a csatornarendszer létrehozása kapcsán, Ji pedig az alapvető élelmiszer, a köles miatt volt a hivatkozás szereplője. (Az ókorban „*ji*”-nek 稷 hívták a mezőgazdasági ügyekért felelős tisztségviselőket is.) (A „váltakozó földek” terminusának leírása először a *Zhouli*-ban jelenik meg, ezzel a verzióval: *yidi* 易地.)

Az első példabeszéd: 孟子曰: ... 禹思天下有溺者，由己溺之也；稷思天下有飢者，由己飢之也 ... 禹，稷易地則皆然。 „Mengzi mondotta: [...] Yu úgy gondolkodott, hogy ha valaki megfulladt az égalattiban, akkor az miatta fulladt meg. Ji úgy gondolkodott, hogy ha valaki az égalattiban éhezik, akkor miatta éhezik [...] Yu és Ji helyet cserélhetnének [vagy »válthatnák egymást a földön«], minden ugyanazon az úton menne.”

A második példa: 孟子曰：曾子，子思同道，曾子，師也；子思...臣也... 曾子，子思易地則皆然。 „Mengzi azt mondta: Zengzi-nek és Zi Si-neki közös

¹¹³ Legge 1970: 131.

¹¹⁴ *Mengzi* I. A. 3. Tőkei 2005a: 331.

volt az útja. Zengzi tanító volt [...] Zi Si miniszter volt [...] Ha Zengzi és Zi Si helyet cseréltek volna, minden ugyanazon az úton menne.”

Az uralkodó feladata biztosítani, hogy mindenki a maga feladatkörének megfelelően, a „munkamegosztási” rend szerint végezze feladatát: „van »nagy embereknek« való munka, és van »kis embereknek« való munka”. S közben Mengzi mintegy világossá teszi „nemes” (*junzi* 君子) olvasója előtt – idézzük fel – miről is szól ez a rendszer: 無君子莫治野人，無野人莫養君子. „Ha nem lennének nemes embere[k], senki sem kormányozná a parasztokat: s ha nem lennének paraszt[ok], senki nem tartaná el a nemes embereket.”¹¹⁵ Ezzel összefüggésben tartja különös fontosságúnak éppen „a kút írásjegy szerinti földfelosztás” kapcsán, hogy „a nép tanítása céljából iskolákat kell létesíteni [...]”.¹¹⁶

Az ókori kínai társadalom alanyainál jelentős

[k]ülönbség mutatkozik a munka társadalmi szervezetében játszott szerepük tekintetében: a közrendűek dolgoznak, az arisztokraták pedig legfeljebb szervezik a termelést. Mindennek aztán természetes következménye, hogy az előbbieket saját munkájukból élnek, és szegények, az utóbbiak pedig a földjükről élnek és gazdagok. [...] E mozzanatok kizsákmányoláshoz vezetnek, ha az arisztokrácia már nem képviseli a közösséget, ténylegesen már nem szervezi a termelést, így élősdivé válik. A Csou-kori [Zhou] irodalom egyértelműen arról vall, hogy ez a folyamat már igen előrehaladott, s a korszak egészén állandóan ható tényező.¹¹⁷

Nézzük meg az imént hivatkozott szöveghelyet teljes egészében. A *Mengzi* 孟子 *Teng Wen gong shang* 滕文公上 (III.A.) fejezet 4.-ben olvasható:

百工之事，固不可耕且為也。… 然則治天下獨可耕且為與？有大人之事，有小人之事。… 故曰：或勞心，或勞力；勞心者治人，勞力者治於人；治於人者食人，治人者食於人；天下之通義也。

A *Mengzi*-ben ebben a példabeszédben megjelenő „munkamegosztási” példázat alighanem az első bölcséleti magyarázata a szellemi és fizikai munka megosz-

¹¹⁵ *Mengzi* III A. 3. Tökei 2005a: 343.

¹¹⁶ *Mengzi* III. A. 3. Tökei 2005a: 343; Maspero 1978: 443–444; Ecsedy 1987: 179. skk.

¹¹⁷ Tökei 1974: 139–140.

tásának, és ez igen érdekelhette már Noël korának filozófusait is,¹¹⁸ és a későbbi elemzőket még inkább.¹¹⁹

¹¹⁸ Noël fordítása így szól: „A kézműves munka és a földművelés együtt nem lehetséges. [...] Egyedül a kormányzás és uralkodás munkálkodhat kettősen, együtt foglalkozva e piszkos („pollunt”) mesterséggel? Egyedül az ország igazgatása az, ami összeillik a földműveléssel? A nemes előljáró férfiak (»virinobiles«) és a fejedelmek, az alacsony rangúak földművelő-munkáját el kell utasítsák, nem is lehetnek [mindkettőben] egyként kompetensek. A régiek igaz mondása: A világon (»in orbe«) vannak az említendő nemes emberek, ugyanígy vannak a kezüket fárasztók; vannak, akik irányítják az embereket, vannak, akik táplálékot szolgáltatnak a vezető embereknek, akik kormányoznak és jóváhagyják az emberek táplálását. Így a halandók összessége minden időkből, egyetemes (»universalis«) igazságossággal, ésszerűséggel követi ezt a hagyományt” Libr. I. Cap. V. 28. (Noël 1701: 299–300.)

¹¹⁹ Legge ekként fordítja: “The business of the handicraftsman can by no means be carried on along with the business of husbandry.’ [...] Mencius resumed, ‘Then, is it the government of the kingdom which alone can be carried on along with the practice of husbandry? Great men have their proper business, and little men have their proper business. [...] Hence, there is the saying, ‘Some labour with their minds, and some labour with their strength. Those who labour with their minds govern others; those who labour with their strength are governed by others. Those who are governed by others support them; those who govern others are supported by them. This is a principle universally recognised’” (Legge 1970: 249–250). Lau fordítása: “There are those who use their minds and there are those who use their muscles. The former rule; the latter are ruled. Those who rule are supported by those are ruled. This is the principle accepted by whole Empire” (Lau 1970: 101). Eno fordítása: “Those who labor with their bring order to those who labor with their strength, and those who labor with their strength are ordered by those who labor with their minds. Those who are put in order by others feed people, and those who order people are fed by others. This is a universal principle throughout the world” (Eno 2016: 60). Couvreur fordítása: „Ceux qui s’appliquent aux travaux de l’intelligence, gouvernent; ceux qui travaillent des bras, sont gouvernés. Ceux qui sont gouvernés, pourvoient à l’entretien de leurs gouvernements; les gouvernants sont entretenus par leurs subordonnés. Telle est la loi universelle qui a toujours régi le genre humain” (Couvreur 1910: 422–423). Lévy fordítása: „C’est pourquoi l’on parle le travail intellectuel et travaille physique. L’intellectuel gouverne, la manual est gouverné; les gouvernés nourrissent les uns, les gouvernants sont nourris par les autres, c’est un principe juste et universel” (Lévy 2008: 115–116). Wilhelm fordítása: „Die Geistesarbeiter halten die andern in Ordnung, und die Handarbeiter werden von den andern in Ordnung gehalten. Die von den andern in Ordnung gehalten werden, nähren die andern. Die die andern in Ordnung halten, werden von diesen ernährt. Das ist eine durchgehende Pflicht auf der ganzen Welt” (Wilhelm 1982: 94). Kolokolov fordítása: «Кто работает сердцем, тот правит людьми, а кто работает мускулами, тем управляют люди. Кто управляет людьми, тот кормит их, а кто управляет людьми, тот кормится ими. Такова всеобщая справедливость в Поднебесной» (Kolokolov 1999: 81–82). („Néhányan a szívvél[-elmével], mások az izmokkal dolgoznak. Akik szívvél[-elmével] dolgoznak, az embereket irányítják, akik pedig izmokkal dolgoznak, azon ezek az emberek uralkodnak. Akik irányítják az embereket, őket amazok etetik, és az emberek, akiket ezek irányítanak, azok őket etetik. Ilyen az egyetemes igazságszolgáltatás az Égalattiban.”) A fordítások zárómódatában Legge „univerzális elv”-ről, Lau „mindenki által elfogadott elv”-ről, Eno és Lévy „egyetemes elv”-ről, Couvreur „egyetemes törvény”-ről, Kolokolov „egyetemes igazságszolgáltatás”-ról beszél, Wilhelm pedig „állandó követelmény” értelmezést alkalmaz. Lau „birodalom”-ról, Eno „világ”-ról, Couvreur „emberi faj”-ról, Wilhelm „az egész világ”-

A *Mengzi*-ben a párbeszéd beszélgetőtársa a régiek példájára hivatkozik, (az idézet Tőkei fordításában:) miszerint „a régi királyok” (*xian wang* 先王) „a néppel együtt művelték a földet”. Mengzi egy kérdést tesz fel neki, amelyre az azt feleli, hogy „[a] különféle kézművesek munkáját semmiképpen nem lehet a földműveléssel együtt végezni”. Nyilvánvaló, hogy itt „a munka horizontális megosztását” mutatja a példa. Mengzi kérdése jogos, Tőkei így fordítja: „Nos, akkor az égalatti kormányzása az egyetlen, amit a földműveléssel is együtt lehet végezni?” Ám tökéletesen példázza a társadalom vertikális tagozódásának apologetikus magyarázatát a konfucianizmus eme egyik legnagyobb bölcselője, ugyanis Mengzi ideologikus bizonykodást alkalmaz „a vertikális munkamegosztás” magyarázatára: „[V]an »nagy embereknek« való munka, és van »kis embereknek« való munka. [...] [V]an aki szellemét (*xin* 心) fárasztja, s van, aki testi erejét (*li* 力) fárasztja. Akik szellemi munkát végeznek, azok kormányoznak másokat, akik testi munkát végeznek, másoktól kormányoztatnak. Akik másoktól kormányoztatnak, azok másokat táplálnak; akik pedig másokat kormányoznak, mások által tápláltatnak. Ez az égalatti egyetemes igazságossága (*tongyi* 通義).”¹²⁰ Ide egy kiegészítés, értelmezési pontosítás szükséges, ugyanis szó sincs sem „egyetemesség”-ről, sem „igazságosság”-ről. Azért beszél Mengzi az „égalatti kiteljesedett méltányosságáról” (*tianxia tongyi* 天下通義), illetve tágabb összefüggésében a *tianxia tongyi* 天下通義 jelentéseként: „az égalatti viszonyai kapcsolódásáról” („connect of the social relations and status”¹²¹), mert így biztosítható az „égalatti” rendje és rendben léte.

Miért olyan kiemelkedően fontosak ezek a szöveghelyek a *Mengzi* egész szövegének vizsgálata szempontjából? Mert rámutatnak arra a szerepre, hogy Mengzi tevékenységének kiemelése a *Lunyu*-beli Kongzi alaphelyének döntő volta mellett, világossá teszik Mengzi kulcsszerepét a konfucianus teória szempontjából. Ezért van az, hogy a későbbi hagyomány is Mengzi tanítására hivatkozik legtöbbször Kongzi után, és hogy a Song-kori „neokonfucianus” iskolák (11–13. század) hangsúlyosan építkeznek rá, olyannyira, hogy Zhu Xi „Négy könyve” (*Sishu* 四書) a Kongzi-nak és tanítványainak tulajdonított művek mellett a *Mengzi*-t emeli a követendő minta rangjára. Ennek alapján történt, hogy az ezzel a hagyománnyal találkozó és ismerkedő jezsuita misszionáriusok erre a műre hivatkoznak legtöbbször a *Lunyu* mellett, és ezt fordítja le a Konfucius-művek fordítása után elsőként Noël is.

ról beszél, valmennyie helytelenül, az egyetlen Kolokolov, aki „Égalatti”-t fordít helyesen. „Egyetemesség”-et a kínai gondolkodásmód nem ismer (a *tiandi* 天地 terminuspár kettőséget jelez sem az „univerzális”, sem az „univerzum” fogalma nem alkalmazható), és „elv”-ekről sem beszél (a *li* 理 fontosabb jelentései: „minta”, „rend”).

¹²⁰ *Mengzi* III A. 4. Tőkei 2005a: 345–346.

¹²¹ Kroll 2014: 456, 550.

Összefoglalás

Mengzi egyik legfontosabb tanítása arról szól, hogy az alattvalók részhaszná az ország számára haszontalan, mert veszélyezteti az egységet és közös jólétet az egész „égalatti” javára. A konfucianus elvek hangoztatói a haszonszerzést (*li*利) elítélve, mindig is arra hivatkoztak a történelmi válságszituációk alkalmával, hogy azok bekövetkezése összefüggésben van a rész hatalmat gyakorlók saját javainak az előnyben részesítése és az uralkodói hatalom meggyengülése között. Az ókori kínai történelmi folyamatnak egy visszatérő mozzanata az, amelyben a központi hatalom és a rész hatalmak közötti konfliktus rendre kiéleződik, és ez Mengzi számára nemcsak a hagyománytól való eltérés gondjának, hanem a praxis megoldandó feladatának is kérdése. Miről is van szó?

A faluközösségeken belüli „horizontális munkamegosztási” és az elit irányító szerepének „vertikális munkamegosztási” példázata a *Mengzi* több szöveghelyén kerül elő, azt láttatva, hogy ennek a munkamegosztásnak mi a funkciója a „társadalomtest” működésében és működtetésében. Az világos, hogy a faluközösségek a közföldéken (*gongtian* 公田) termelve, az elit ellátását biztosítják, ahogyan a *Mengzi* szövege is bemutatja, amikor arról szó, hogy a kormányozottaknak feladata a kormányzók „táplálása” saját ellátásuk mellett. Mengzi ezt az „égalatti rendje”-ként értelmezi, annak fejében, hogy akik kormányoznak, vezetnek ezeket a közösségi tevékenységeket. Az átlátható, hogy a faluközösségeken belüli tevékenység a munkamegosztás olyan mozzanata, amely a közös munkálkodással és a kölcsönös segítségnyújtással biztosítja a mindennapi élet működtetését. Világosan tükrözi a kormányzatnak a „kölcsönösen segítő” paraszti alaptevékenységet „kiegészítő”, a kormányzási feladatokat jelentő „újraelosztási” kötelezettséget Mengzi másik hangsúlyos figyelemfelhívása. A kizsákmányolás túlfeszítésének veszélyére figyelmeztet a *Mengzi* több szöveghelye. Az a működési mechanizmus, amelyre *Mengzi* figyelmezteti az uralkodókat feladatuk torz ellátása miatt, és felhívja figyelmüket a helyénvaló („egyenes”, *zheng* 正) teendőkre, minden archaikus civilizáció meglétének kulcsa, amely egy olyan alapvető egymásrautaltságra épül, amely a faluközösségi reciprok és a hierarchia redisztribúciós viszonyai közötti szoros kapcsolatot eredményez. Ám az uralkodók és az irányító elit igen gyakran nem teljesítik redisztribúciós kötelezettségeiket, és ez sűrűn vezet a rezsím kríziséhez. Mivel ez jellemzi a részuralkodók többségét, ezért az Ég Fiának feladata volna „rendbetenni az égalattit”. A régiek példája erre kellene készítse az aktuális uralkodót. Az uralkodó feladata biztosítani, hogy mindenki a maga feladatkörének megfelelően, a „munkamegosztási” rend szerint végezze feladatát: „van »nagy embereknek« való munka, és van »kis embereknek« való munka.” S közben *Mengzi* mintegy világossá teszi „nemes” (*junzi* 君子) olvasója előtt, miről is

szól ez a rendszer: „Ha nem lennének nemes emberek, senki sem kormányozná a parasztokat: s ha nem lennének paraszt[ok], senki nem tartaná el a nemes embereket.”¹²² Ezzel összefüggésben tartja különös fontosságúnak éppen „a kút írásjegye szerinti földfelosztás”-t.

Mengzi nem véletlenül tulajdonított kiemelt szerepet a „kútföldrendszernek”, mert úgy tartotta, hogy ezzel biztosítható, mind az elit, mind a földművelők helyzete, és ez stabilizálja a „társadalomtest” egészének megfelelő működését. Jól látható, hogy a *Mengzi* a „kútföldrendszer” (*jingdi* 井地 – *jingtian* 井田) leírásakor hogyan gyűjti össze, értelmezi át a hagyomány fennmaradt emlékeit arról, miképpen működött a különböző időszakokban a földfelosztás és a földeken folyó munkálatok irányítása. Az, hogy ezt hogyan idealizálja, jól látszik abból, hogy egy helyütt még Kongzi-t is úgy állítja be, mintha „hivatali” feladata lett volna az ezzel való foglalatosság.

Az a magyarázat, amely az ilyen jellegű munkamegosztást igazolni igyekszik, jelzi az így terebélyesedő és mind despotikusabban szervezett birodalomban az emberek két nagy csoportra tagozódásának következményeit. Nevezetesen, a közvetlen termelőktől, a faluközösségi parasztoktól elkülönülő (mégpedig mind erőteljesebben elkülönülő) írástudó-hivatalnok elit, amelynek tagjai maguk nem vesznek részt a termelésben, a mind nagyobb közösségek nevében behajtva az adókat, elsajátítva a terméktöbbséget, saját státuszuk stabilizálásának érdekében ellehetetlenítik az ezen kereteken való túllépést. Ugyanakkor a felismerés, amely a társadalmi tagozódásnak a munkamegosztás vertikális szerkezetével és a földek feletti rendelkezéssel való összefüggésében látja a termelés javainak elosztási viszonyait, apologetikus érvelése ellenére az egyik legfontosabb teljesítménye a konfucianus tanok megújítójának, Mengzi-nek.

Felhasznált irodalom

Elsődleges források

A Collection of Mencius' Sayings. 1991. An English-Chinese bilingual Textbook. Ed. Luo Chenglie. Peiping: Qi Lu Press.

Kínai filozófia. Ókor I. köt. 2005a. Ford. és szerk. Tőkei Ferenc. Budapest: Magiszter Társadalomtudományi Alapítvány.

Kongzi: Lunyu – Mengzi 2010. 孔子論語 – 孟子譯注 - 中華傳世珍藏四書五經 (繁體中文版) 中華書局 Zhonghua Book Company.

Le Tcheou-li ou Rites de Tcheou. I. 1851. Traduit, accompagné d'une introduction et de notes par Édouard Biot. Paris: L'Imprimerie Nationale.

¹²² *Mengzi* III A. 3. Tőkei 2005a: 343.

- Marx, Karl 1972. *A politikai gazdaságtan bírálatának alapvonalai. A tőkés termelést megelőző formák.* MEM 46/1. 355-391. Budapest: Kossuth Kiadó.
- Marx, Karl 1969. *Levél az Otyecsesztvennije Zapiszki szerkesztőségének* 1877. november. „Vesztnyik Narodnoj Voli” 1886. 5. sz. – MEM 19. Budapest: Kossuth Kiadó.
- Мэн-цзы 1999. Перевод с китайского, указ. В.С. Колоколова (Под. ред. Л.Н. Меньшикова). СПб.: «Петербургское Востоковедение».
- Mencius. 1970. Trans. by Lau, D. C. New York: Penguin Books.
- Mencius. 2008. Traduction d'André Lévy, You Feng, 2003, réédité chez Payot & Rivages.
- Mencius. 2016. An Online Teaching Translation. Robert Eno.
- Meng Zi. *Mong Dsi: Die Lehrgespräche des Meisters Meng K'o.* 1982. [1916.] Verdeutsch von Richard Wilhelm. Köln. [Jena: Eugen Diederichs Verlag.]
- Meng Zi. *Reden und Gleichnisse.* 2012. Auswahl, Übersetzung und Deutung von Wolfgang Kubin. Freiburg: Verlag Herder.
- Philosophia Sinica tractatibus* 1711. *Primo Cognitionem PrimiEntis, Secundo Ceremonias erga Defunctos, Tertio Ethicam, iuxta Sinarum mentem complectens a P. Franciscus Noël.* Prague: Joannes Kamenicky.
- Sinensis Imperii Libri Classici Sex* 1711. ... *nimirum Adulorum Schola, immutabile Medium, Liber sententiarum, Memcius, Filialis Observentia, parvulorum Schola, E Sinico idiomate in latinum traducti a P. Franciscus Noël.* Prague: Joannes Kamenicky.
- Schola, E Sinico idiomate in latinum traducti a P. F. N.* Prague: Joannes Kamenicky.
- Oeuvres de Meng Tzeu.* 1910. Traducteur Séraphin Couvreur. Réimprimé à partir de l'édition de 1895 de « Quatre Lives ». Ho Kien Fou: Imprimerie de la Mission Catholique.
- The Chinese Classics.* [1893. Oxford] 1971. Vol. 1. *Confucius. Confucian Analects, The Great Learning, The Doctrine of the Mean.* Trans. James Legge. Reprinted; New York: Dover Publication.
- The Chinese Classics.* [1895.] 1970. Vol. 2. *The Works of Mencius.* Trans. James Legge. Oxford: Clarendon Press.

Felhasznált másodlagos szakirodalom

- Allan, Sarah 1991. *The Shape of the Turtle: Myth, Art, and Cosmos in Early China.* Albany, NY: State University of New York Press.
- Balázs, Étienne 1976. *Gazdaság és társadalom a régi Kínában.* Budapest: Európa Könyvkiadó.
- Balázs, Étienne 1968. *La bureaucratie céleste. Recherches sur l'économie et la société de la Chine traditionnelle.* Présentation de Paul Demiéville, Paris: Gallimard.
- Biot, Édouard 1851. *Le Tcheou-li ou Rites de Tcheou.* I. Paris: L'Imprimerie Nationale.
- Bloch, Marc 1974. *A történelem védelmében. Válogatott művek.* Társadalomtudományi Könyvtár. Budapest: Gondolat.
- Couvreur, Séraphin 1910. *Oeuvres de Meng Tzeu.* Réimprimé à partir de l'édition de 1895 de «Quatre Lives». Ho Kien Fou: Imprimerie de la Mission Catholique.
- Ecsedy Ildikó 1987. *A kínai állam kezdetei.* Budapest: Akadémiai Kiadó.
- Ecsedy Ildikó 1976. „A kínai civilizáció »ázsiai« talaja.” In: Tőkei Ferenc (szerk.) *Őstársadalom és ázsiai termelési mód.* Budapest: Magvető Könyvkiadó. 35–90.
- Eno, Robert 2016. *Mencius.* An Online Teaching Translation.
- Eno, Robert 1990. *The Confucian Creation of Heaven. Philosophy and the Defense of Ritual Mastery.* Albany: State University of New York Press.

- Feng Youlan [= Fung, Yu-lan] 1952. *A History of Chinese Philosophy*. Vol. 1. Translated by Derk Bodde. New York: Macmillan.
- Graham, Angus Charles 1989. *Disputers of the Tao. Philosophical Argument in Ancient China*. La Salle, IL: Open Court.
- Karlgren, Bernhard [1959.] 1996. *Grammata Serica Recensa*. [Stockholm – Göteborg.] Taipei: SMC Publishing INC.
- Кокин, Михаил Александрович – Папаян, Гайка Кеганович 1930. *Цзин-Тянь [Текст]: Аграрный строй древнего Китая*. С предисловием Л. Мадьяра. Ленинград: Ленинградский Восточный Институт.
- Колоколов, Всеволод Сергеевич 1999. *Мэн-цзы*. Перевод с китайского. СПб.: «Петербургское Востоковедение».
- Kósa Gábor 2013. „Az ókori konfucianizmus.” In: Kósa Gábor – Várnai András (szerk.) *Bölcselő az ókori Kínában*. Budapest: Magyar Kína-kutatásért Alapítvány. 32–121.
- Kroll, Paul W. 2014. *A Student's Dictionary of Classical and Medieval Chinese*. Brill.
- Kubin, Wolfgang 2012. *Meng Zi. Reden und Gleichnisse*. Auswahl, Übersetzung und Deutung. Freiburg: Verlag Herder.
- Lau Din Cheuk 1970. *Mencius*. London–New York: Penguin Books.
- Legge, James [1895.] 1970. *The Chinese Classics*. Vol. 2. *The Works of Mencius*. Oxford: Clarendon Press.
- Lévy, André 2008. *Mencius*. Payot & Rivages.
- Luo Chenglie (ed.) 1991. *A Collection of Mencius' Sayings*. An English-Chinese bilingual Textbook. Peiping: Qi Lu Press.
- Maspero, Henri 1978. *Az ókori Kína*. Budapest: Gondolat.
- Nivison, David 2002. „Mengzi as Philosopher of History.” In: Alan K. L. Chan (ed.) *Mencius: Contexts and Interpretations*. Honolulu: University of Hawai'i Press. 282–304. <https://doi.org/10.1515/9780824863609-014>
- Noël, Franciscus 1711. *Philosophia Sinica tractatibus: Primo Cognitionem PrimiEntis, Secundo Ceremonias erga Defunctos, Tertio Ethicam, iuxta Sinarum mentem complectens P. F. N.* Praegae: Joannes Kamenicky.
- Noël, Franciscus 1711. *Sinensis Imperii Libri Classici Sex, nimirum Adulorum Schola, Immutabile Medium, libersentiarum, Memcius, Filialis Observentia, Parvulorum Schola, E Sinico idiomate in latinum traducti a P. F. N.* Praegae: Joannes Kamenicky.
- Parker, Edward Harper 1908. *Ancient Chinese Simplified*. London: Chapman and Hall Ltd.
- Polányi Károly 1976. *Az archaikus társadalom és a gazdasági szemlélet*. Budapest: Gondolat.
- Polanyi, Karl 1977. *The Livelihood of Man*. Ed. by Harry W. Pearson. New York–San Francisco–London: Academic Press.
- Попов, Пáвeл Степáнович 1904. *Китайский философ Мэн-Цзы*. Санкт-Петербург: Типография Императорской Академии Наукъ.
- Salát Gergely 2010. *A régi Kína története*. Budapest: ELTE Konfuciusz Intézet. Konfuciusz Könyvtár 1.
- Schuessler, Axel 2007. *ABC Etymological Dictionary of Old Chinese*. Honolulu: University of Hawaii Press.
- Schumacher, Jörg 1993. *Über den Begriff des Nützlichen bei Mengzi*. (Schweizer Asiatische Studien: Monographien 12.) Bern: Peter Lang.
- Theobald, Ulrich 2016. *Jingtian zhi* 井田制. „The Well-field System.” In: Theobald, Ulrich (2000. ff.): *An Encyclopaedia on Chinese History, Literature and Art*. chinaknowledge.de.
- Tőkei Ferenc 2005a. *Kínai filozófia. Ókor*. I. köt. Válogatta, fordította, a bevezetéseket, jegyzeteket készítette Tőkei Ferenc. Budapest: Magiszter Társadalomtudományi Alapítvány.
- Tőkei Ferenc 1974. *Sinológiai műhely*. Budapest: Gondolat.

- Várnai András 1976. „A felvilágosodás Kelet-képének forrásai. A jezsuita Kína-tudósítások.” *Világosság* XVII/1: 19–27.
- Várnai András 2016. *A jezsuita Kína-misszió interpretációi az eredeti források tükrében. (Morál-filozófia-e a konfucianus bölcselet?)* Kézirat.
- Várnai András 2010. „Az »egyenes nevek« (zheng ming) és a »nemes ember« (junzi) egyenessége. Konfucianus nyelvértelmezés és értékelmélet.” *Távol-keleti Tanulmányok* 2/2: 3–26.
- Várnai András 1977. „»Ex oriente lux« – avagy miért kell visszatérni forrásainkhoz? *Világosság* XVIII/1: 25–31.
- Wieger, Leon 1916. *Caractères chinois*. Sien-hsien: imprimerie de la mission catholique.
- Wilhelm, Richard 1982. [1916.] *Meng Zi. Mong Dsi: Die Lehrgespräche des Meisters Meng K'o*. Köln. [Jena: Eugen Diederichs Verlag.]
- Wong, Roy Bin 1999. „The political economy of agrarian empire and its modern legacy. China and Western social thought in the modern period.” In: Brook, Timothy Brook–Gregory Blue, Gregory (ed.) *China and Historical Capitalism. Genealogies of Sinological Knowledge*. Cambridge-NewYork-Melbourne: Cambridge Univ. Press. 210–245. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511470707.008>
- Zhao Lisheng 2018. „The Well-Field System in Relation to the Asiatic Mode of Production.” Tr. by Ray Dragan. In: Timothy Brook (ed.) *The Asiatic Mode of Production in China*. New York: Routledge. 64–84. <https://doi.org/10.4324/9781315491936-4>

TELEKI KRISZTINA

(*Eötvös Loránd Tudományegyetem*)

Šiwa širēt Luvsan šiwa, mongol buddhista szent Hangáj-hegységhez írt áldozati szövege

Abstract

A Ritual Text Devoted to the Khangai Mountains Written by the Mongolian Buddhist Saint Shiva Shireet Luvsan Shiva

The article introduces a sacred text written by the Khalkha Buddhist saint and reincarnation, Shiva Shireet Luvsan Shiva (Tib. Blo bzang zhi ba, 1682–1745), devoted to his place of living, the Khangai Mountains. His collected works printed in Beijing consist of two volumes preserved in the National Library of Mongolia. The text *Invocation and Prayer to the Mighty Deity, Khangai Khan to Fulfill Hopes* (Tib. *Lha chen Hang ka'i rgyal po'i gsol mchod pa'i re bskong zhes bya ba bzhugs so*, ff. 12r–16v, S: NL10680-068) praises Khangai Khan and his retinue to pacify and delight these celestial beings (Tib. *klu sa bdag, gzhi bdag*, Skr. *nāga*). After presenting various pleasant offerings, Khangai Khan is encouraged to fulfil his vow: to protect the Dharma and devotees, thus govern natural forces, ensure proper weather condition, increase the livestock, and support people's well-being and prosperity. The article briefly introduces Luvsan Shiva, his reincarnation lineage, and his monastery, and provides a translation and transcription of the ritual text. The research is based on philology. A few saints of the Khangai Mountains have been studied by international researchers, and a handful of smoke offering texts devoted to the Khangai have drawn the attention of scholars. The study of Shiva Shireet's incarnations, monastery, and activities became revitalised in 2022, when his monastery, having been destroyed in the 1930s and revived in the 1990s, started to be expanded. The innovation of the present article is the 'discovery' of this ritual text preserved in the National Library of Mongolia and its translation, which serve as basis for a comparative analysis of sacred texts written in honour of Khangai Khan by the sages of the mountain range. My project *Religious Landscape of the Khangai Mountain Range* is in progress with the support of the National Research, Development, and Innovation Office (NKFIH, FK 138052) of the Hungarian Government. It seems that the rare text written by Luvsan Shiva is unknown to local monks and at present is not in use. Almost the whole text is written in verse. It has a copious style and the specialty of describing Khangai Khan and his palace as well as offerings referring to the Khangai Mountains' flora and fauna.

Keywords: Mongolian Buddhism, Buddhist saint, reincarnation, Khangai Mountains, Blo bzang zhi ba, ritual text, Shiva Shireet, Arkhangai, Khangai Khan

Bevezető

Jelen tanulmány a halha mongol szent, Šiwa širēt Luwsan šiwa (tib. Blo bzang zhi ba, 'Szépelméjű békítő', 1682–1745)¹ lakóhelyéhez, a közép-nyugat mongóliai Hangáj-hegységhez írt áldozati szövegét ismerteti.² Pekingben nyomtatott, tibeti nyelvű, elsősorban rituális és meditációs szövegeket tartalmazó, kétkötetes műve a Mongol Nemzeti Könyvtárban maradt fenn, valamint 2023-ban Šiwa širēt felélesztett kolostorának szerzetesi közössége megjelentette fakszimile kiadását.³ A Hangáj-hegység csúcsához, az Otgontengerhez (4008 m) szóló füstáldozat mellett megtaláljuk benne a *Hangáj kán, nagy isten fohász-áldozata: A vágyott reményeket beteljesítő* című művet, amely a hegység gazdaszelleme, Hangáj kánt és kíséretét magasztalja (tib. *Lha chen Hang ka'i rgyal po'i gsol mchod 'dod pa'i re bskong zhes bya ba bzhugs so*, ff. 12r–16v, Mongol Nemzeti Könyvtár S: NL10680-068).

Šiwa širēt Luwsan šiwa (1681/2–1743/5)

Luwsan életéről több rövid, olykor ellentmondó forrás szól. A Lxündüwdewa által írt tibeti életrajzot Š. Soninbayar szerzetes adta közre, amelyből alábbi leírásunkban merítünk,⁴ valamint Š. Ištawxai szerzetes könyve⁵ szintén tartalmaz egy rövid tibeti összefoglalót. Emellett néhány írott mongol⁶ és halha másodlagos forrás említi.⁷ A forrásokat összevetve életútja az alábbiak szerint rajzolódik ki: a Šiwa širēt (tib. *zhi ba*, 'békesség'; mong. *siregetü*, tib. *khri pa*, 'trónus', apát)⁸ újjászületési láncolat Sákjamuni buddha (kb. i. e. 560–480) koráig vezethető vissza. Indiában tízszer, Tibetben hatszor, Mongóliában szintén hatszor született újjá. Az első mongol megtestesülés Sain noyon kán megyében a

¹ A halhák a mai Mongólia többségi nemzetiségét alkotják. Más források Luwsancewēn (tib. Blo bzang tshē dbang) néven említik.

² A szöveg felkutatását a Stein-Arnold Exploration Fund of the British Academy (2021) és a Tempus Közalapítvány (2021) támogatta. Köszönetet mondok R. Byamba szerzetes kutatónak, aki később a szöveget fényképen rendelkezésemre bocsájtotta, valamint M. Nandinbātar szerzetesnek a szöveg egyes részeinek értelmezésében nyújtott segítségével. A kutatást és a cikk írását a Nemzeti Kutatási és Fejlesztési Hivatal OTKA fiatal kutatói kiválósági programja támogatta: *A mongol Hangáj-hegység vallásföldrajza*, NKFIH OTKA FK_21, 138052.

³ A szövegkiadás nem tartalmaz bibliográfiai adatokat.

⁴ Soninbayar 1998.

⁵ Lokesh Chandra 1960: angol 19–20, tibeti 14–20; Ištawxai 2006: 20–21.

⁶ Sainjargal–Oyūnjargal 2023: 148, 766.

⁷ Dašbadrax 2004, Lāgan 2004; Cedendamba et al. 2009.

⁸ A továbbiakban a külön nyelvi jelölés nélkül megadott kifejezések a halha nyelvi alakot tükrözik.

kormányzó Jasag noyon fia, Xandjau toin (tib. Mkha' 'gro skyabs, 1617–1682), nemesi származású szerzetes volt. Őt némely források nem említik. A második mongol megtstesülés (másutt első) Luwsan 1682-ben született Uran tongorog jaisan zászlósúr családjában, Sain noyon kán megye Said Čin wangin xošū járásában, Bayancagān nevű helyen, Secen Čin wan efü Namjilīn Ceren fejedelemsége idején.⁹ Édesanyja Ceren efü rokonságába tartozott. Luwsan kiskorában lett szerzetes, a sárgasüveges rend első halha képviselői, Öndör Gegēn Janabajar (tib. Blo bzang bstan pa'i rgyal mtshan, 1635–1723) és a halha Jaya paṇḍita, Luwsanprinlei (tib. Blo bzang 'phrin las, 1642–1719)¹⁰ tanítványa, majd Tibetbe ment tanulni. A Lhasza közeli Szera kolostor Serje Dratsang (tib. Se rwa byes grwa tshang) kolostoregyetemén tanult több mestertől.¹¹ Hazatérve kolostort alapított szülőhelyén, és a buddhizmus terjesztésébe fogott. Elzarándokolt az akkori Urgába, Janabajar kolostorába, majd hazatérve tovább terjesztette a tant.

Egy legenda szerint, amikor az ojrátok betörték a halha területetekre,¹² több kolostort leromboltak, és számos hadifoglyot ejtettek. Így került Luwsan szerzetes nyugatra, az öltök¹³ területére, ahol Xaliun jaisan 'főhivatalnok' juhásza lett. Hamarosan kitűnt érdemeivel és tanultságával. Egyszer Xaliun jaisan meghívott három szerzetest, hogy a *Prajñāpāramitā* nyolcezres változatát recitálják. A juhász csatlakozott hozzájuk, így gazdája felismerte szerzetesi mivoltát. Egy másik legenda szerint a helyi főláma azt mondta egyszer Xaliun jaisannak, hogy az öreg pásztor szent jegyeket visel. Xaliun *jaisan* maga is látta, hogy amikor az öreg kint aludt éjjel, dicsfény ragyogta be; illetve felesége többször érzékelte, hogy a pásztor nem mindennapi teremtmény.¹⁴ Amikor aztán Luwsan a családdal ellátogatott az ojrát/ölt főkolostorba, az apát felismerte benne egykori mesterét. Meghívta magához, és mialatt tiszteletét fejezte ki, záporoztak könnyei, és saját trónusára ültette. Ettől kezdve a két szerzetes együtt terjesztette

⁹ Ceren efü volt a négy halha megye egyike, Sain noyon kán megye Secen Čin wangin xošū zászlóaljának híres alapító nemesa. Egykori területe a mai Arxangai megye része.

¹⁰ Több forrás említi, hogy az V. Dalai láma (Ngag dbang blo bzang rgya mtsho, 1617–1682) tanítását is hallgatta, ő azonban Luwsan születési évében elhunyt.

¹¹ Életéről lásd például Majer–Teleki 2013. Egy forrás szerint Luwsan Tibetben a halha Jaya paṇḍitától is tanult. Mivel ő 1660–1679-ig tartózkodott Tibetben, valószínűbb, hogy a Hangáj vidékén találkoztak.

¹² A keleti (halha) és nyugati mongolok (ojrát) közti háború a XVII–XVIII. században zajlott. A halhák a Qing-dinasztiához (1636–1912) fordultak segítségért, amely leverte az ojrátokat. Így került a mai Mongólia területe 1691–1911-ig mandzsu uralom alá.

¹³ Ölt, nyugati mongol (ojrát) népcsoport. A mongol ölt szó több esetben nem az ölt népcsoportra, hanem az ojrátokra utal. Az öltök többfelé éltek és élnek. Az adott időszakban nyugaton tartózkodtak, majd egy részük az 1730-as években a Halha-folyó és a Buir-tó környékén, azaz a keleti mongol területeken volt megtalálható. Napjainkban a mai Mongólia Xowd és Arxangai megyéjén kívül Kína területén is élnek.

¹⁴ Ištawxai 2006: 20–21.

Buddha tanát, és épített kolostorokat. Az apát, a hívők, a hivatalnokok és egyéb méltóságok VajrāvaliH beavatást kértek a mestertől. Luwsan fejből vezette le a szertartást. A résztvevők tiszteletüket fejezték ki; arannyal és ezüsttel jutalmazták. Ő azonban szétszította mindezt a növendékek között. A kérdésre, hogy miért nem tartja meg magának, így felelt: „Mivel öreg vagyok, még ha az ország összes hegye arannyá, minden vize vajjá változna is, nem válna hasznomra. A halha-ojrát háborúskodás azonban apákat, anyákat, fiakat és leányokat szakít el egymástól, és nagy nyomorúságot okoz. Mekkora boldogság lenne, ha mind újra együtt lehetnének!” Ekkor az ojrátok minden hadifoglyot, köztük Luwsant is, a halha határhoz kísérték. A háború ezzel véget ért. Így kapta Luwsan a *šīwa* jelzöt (tib. *zhi ba*, ’béke, békítő’). Luwsan *šīwa* hazatérve a tant terjesztette a nép körében.

A mandzsu császár, Qianlong (1711–1799, uralk. 1735–1796) 1739-ben meghívta őt Pekingbe, és a Junghokung kolostor főapátjává (hal. *dā lam*) tette.¹⁵ Időskora miatt azonban étel-, arany- és ezüstajándékokkal megrakva hazatért. 1745-ben a Hangáj területén, a Tamir folyó vidékén váltott életet.

Širēt xamba (tib. *mkhan po*), Širēt cotj (tib. *shi re ge thu / khri pa chos rje*), azaz ’trónusos apát’, illetve Širēt xutagt, ’trónusos szent’ néven is ismert. A halha szent, Čin süjigt nomun xan Luwsannorowšaraw (tib. Blo bzang nor bu shes rab, 1677–1737)¹⁶ mellett számos más tanítványa is volt.

A Šīwa širēt láncolat tagjai

Šīwa širēt a pecséttel rendelkező 13 halha szent egyike, a pecsétet a 3. mongol megtestesülés kapta.¹⁷ A Sákjamuni buddha korára visszavezethető újjászületési láncolat tíz indiai és hat tibeti tagját több forrás megnevezi.¹⁸ Az utolsó tibeti megtestesülés király volt, aki sokakat meggyógyított.¹⁹ Mongóliában hatszor született újjá, többnyire Sain noyon kán megyében, a mai Arxangai megye terü-

¹⁵ Sainjargal–Oyūnjargal 2023: 148, 766. Egy forrás szerint hódolatát tette a II. Changkya Khutugtunál is (tib. Lcang skya Ngag dbang blo bzang chos ldan, 1642–1714), akinek szék-helye a pekingi Junghokung kolostor volt. A kolostorról részletesen lásd Lessing 1942.

¹⁶ *Shi re ge thu chos rje blo bzang zhi ba*. Buddhist Digital Resource Center. <https://library.bdrc.io/show/bdr:P4147>.

¹⁷ A mandzsu Qing-dinasztia (1651–1911) császárai támogatták a buddhizmus terjedését a tibeti és a mongol területeken. A XVII–XVIII. században pecséttel ismertek el több mongol szentet (hal. *tamgatai xutagt*), akiket magukat és/vagy későbbi újjászületéseiket ajándékokkal jutalmaztak (ünnepi viselet, ülőpárna, gyaloghintó és a többi) és különböző kiváltságokban részesítettek, mint például kolostorbirtok kolostori néppel (hal. *šaw*’).

¹⁸ Dašbadrax 2004: 125, Sainjargal–Oyūnjargal 2023: 148. Párhuzamként egy másik láncolatról magyar nyelven megjelent, kiváló fordítás: Kápolnás 2018, 2020.

¹⁹ Dašbadrax 2004: 125–128.

letén: Nomun Ejen, Xandjav toin (tib. Mkha' 'gro skyabs, 1558–1640), Luwsan šiwa (tib. Blo bzang zhi ba, 1681–1743), Luwsannamxaidorj (tib. Blo bzang nam mkha'i rdo rje, 1744/1746–1797), aki Čin wan Cengünjaw családjában született, és 1781-ben kapta pecsétjét a mandzsu császártól,²⁰ Xainjinlodoisambū (tib. Mkhas 'dzin blo gros bzang po, 1798/1799–1830), aki a nomád Ĵancan fiaként született Xošoi čin wan Lxawandorj zászlóaljában; Baldančoi mbel (tib. Dpal ldan chos 'phel, 1831/1832–1875), aki Wančigšagdarsüren gūn nemesúr zászlóaljában Očir taij herceg fiaként született Tüšēt xan megyében, AgwānlegdendambĴancan (tib. Ngag dbang legs ldan bstan pa'i rgyal mtshan, 1876–1929/1930),²¹ aki Sain noyon kán megye Ačit gūnī xošū zászlóaljában, a mai Arxangai megye Cenxer járásában született Togmid jasag zászlóaljában, Luwsandorj taij családjában, és 1879-ben költözött kolostorbirtokára. Birto-
kot igazgató pecsétjét 1882-ben visszavonták, de 1912-ben újra megkapta, és megalapította igazgatási hivatalát (*šanjodwa*, tib. *phyag mdzod pa*). Egy másik forrás szerint 1903-ban kapta volna pecsétjét Guangxu mandzsu császártól (1871–1908, uralk. 1875–1908), ám végül 1916-ban, a helyi szent és politikai alak, Dilow xutagt ĴamsranĴawtól (1883–1965) kapta meg a *šiwa* vagy *Nomč mergen biligt* ('tanult, bölcs tehetségű') címmel együtt. Megint más forrás szerint a Bogd kán, azaz a VIII. Bogd Ĵawjandamba xutagt (1869–1924) 1917-ben adományozta neki a *Nomč mergen biligt* címet.

Egy könyvfejezet valamelyest eltérő neveket említ, ám szépen kirajzoló-
dik belőle a kolostor létrejöttének története:²² az első mongol megtestesülés, Xandjav – akinek SowdĴamc lett a fogadalmas neve – Towīn Erdene Ūijen noyon családjában született, Sain noyon kán rokonaként. A második megtestesülés, Luwsangawā (?) – elvileg szövegünk szerzője – Sain noyon kán zászlóaljában látta meg a napvilágot. Kolostorbirtokot kapott, és kolostorépítésbe kezdett. Egy halha *tüšmed* 'hivatalnok' a pekingi Mongol ügyekért felelős hivatalnak (Ĵurgan) írt levele szerint a helyi nemes, Xošoi čin wan Rinčendorj a Čulūt folyónál segítette ČingünĴawot,²³ és részt vett a mandzsuelles felkelésben, mint a II. Bogd Ĵawjandamba xutagt (1724–1757) bátyja. A mandzsuk elfogták. A harmadik megtestesülés, Namxaidorj (tib. Nam mkha'i rdo rje) 1774-ben született. Jártas volt a tudományban, és szerették az emberek. Bár a hegyvidékes területen nehézkes volt az utazás, neki mégis könnyen ment. Árvíz idején sokszor megjelent; a nép csodatevőként tisztelte. A negyedik inkarnáció,

²⁰ További részletek róla és a további újjászületésekről: SainĴargal–OyünĴargal 2023: 148–150, 764–772.

²¹ Cedendamba et al 2009: 120.

²² Lāgan 2004: 99–102.

²³ ČinggünĴaw, az észak-mongóliai halha népcsoport, a hotgoidok vezére, az 1756–1757-es mandzsuelles halha felkelés egyik vezetője.

Bandi több évig tanult Tibetben, de nem sokkal hazatérte után elhunyt. Az ötödik megtstesülés 1831-ben Sain noyon kán megyében egy *taij* 'herceg' fiaként született, és a Wandančoinbel (tib. Dbang ldan chos 'phel) fogadalmas nevet kapta. Híres orvos lett, forrásvízzel és gyógyfüvekkel gyógyított. A kolostorban volt egy kis patikája, és sokszor járt gyógynövénygyűjtő körúton. Tisztelte a helyszellemeket, gyűjtötte az orvosi témájú szövegeket, és kolostorbirtokán több hegyáldozaton részt vett. A Xutagt owō²⁴ áldozati halomnál az alábbi szöveget recitálta a környék földrajzi helyeit említve:

Hangáj vonulatainak
 Hitvesévé vált Ider és Terxi folyók,
 Magashegység teraszán
 Áldott anya, Cagān nūr tó
 Lábánál Suman és Čulūt folyóim
 Minden érző lényt megtisztító
 Xurmast istenem,
 Szánj meg forrásvizeddel,
 Szánj meg forrásvizeddel!²⁵

Talán e szöveg miatt, de aszály sosem sújtotta a területet. A fatáblák, amelyekre a szent felvéste, hogy melyik hévízü forrás milyen betegségre jó, az 1960-as évekig fennmaradtak.

A Šiwa širēt láncolat 3. (vagy 4.) tagja, Baldančoinbel (1831/1832–1875) kolostorbirtokot kormányzó pecsétet kapott a mandzsu Tongzhi császártól (uralk. 1861–1875). A terület Sain noyon kán megye Dalaičoinxor wangīn xošū és Secen čin wangīn xošū zászlóaljai között, a Čulūt folyó völgyében terült el. A Bogd kántól *xutagt*, azaz 'szent' pecsétet kapott 1912-ben és 1916-ban. A kolostorbirtokot megerősítő, 1906. évi dokumentumot a Nemzeti Könyvtár őrzi.²⁶ A kolostor többször költözött, 1903-ban telepedett le, és a Tümen Bütēlt ('Tízezer művű') nevet kapta.

A hatodik Šiwa širēt szent Secen Čin wangīn xošū zászlóaljban született, és fogadalomtételkor a Nawānlegdendambijancan nevet kapta. Az eklézsiát vezető Darambajar és Šagdarjaw szervezték a szertartásokat, kapcsolatot alakítottak ki más kolostorbirtokokkal, valamint bevezették a kolostori *cam* táncot²⁷ és más

²⁴ Az obó (hal. *owō*), hegyeknél, vizeknél, hágóknál állított áldozati kőhalom vagy farakás. Egy terület határát is jelölheti, illetve az adott hely szellemeinek áldozati helyéül szolgál. Mongóliában a sámánizmus, a buddhizmus, a népvallás körében ismert (vö. Birtalan 1996, 1998, 2004).

²⁵ Lāgan 2004: 100.

²⁶ *Xalxān Sain noyon xan aimgīn 25 xošū, 8 xutagtīn šawīn gajar ornī tölöw.*

²⁷ Magyar leírását lásd Majer–Teleki 2014.

ünnepeket. A kolostorbirtokon mintegy ezer kolostorjobbágy élt, többen más megyékből és zászlóaljából érkeztek. Több törzs lakta a területet: Borjigon, Barnūd Šūdai, Dairtan, Onjirgatan, Sewj, Čoros, Xulūd, illetve sokan mentek tanulni a szomszédos, Dalai Čoinxor wangīn xošū zászlóaljban álló Tariatīn xūrē kolostorba.²⁸ A 6. megtestesülésnek közeli kapcsolata volt a Bogd kánnal; holdújévkor maga ment Urgába köszönteni, vagy követet küldött. A kolostorbirtok 1924-ben szűnt meg. Területe 1912-től Cecerleg Mandal megye Öljit-Öndör ülīn xošū zászlóaljhoz tartozott, amelyek összeolvadtak a Xan-Öndör ülīn xošū zászlóaljjal. 1931-ben lett a mai Čulūt és Öndör-Ulān járás része.

Širētīn xūrē GendenčoiPELLIN kolostor

A Šiwa širēt láncolat kolostora a XX. század elejéig Sain noyon kán megye Secen čin wan zászlóaljának északnyugati részén állt, ahol létrejött kolostorbirtokuk (Šiwa širēt xutagtīn šaw'). A kolostort a 3. megtestesülés, Namxaidorj (1744/1746–1797) alapította 1778-ban a Čulūt folyó bal partján. A Šiwa širētīn xūrē vagy Širētīn xūrē GendenčoiPELLIN (tib. dge ldan chos 'phel gling, 'A dicső tant terjesztő sziget', GPS: N 48°51', E 100°20') a mai Arxangai megye Öndör-Ulān és Čulūt járásának határán állt. A régió legnagyobb kolostoraként 22 szentély, hat gazdasági egység és egy kincstár tartozott hozzá. A hely mai neve Xūrēnī būr' ('kolostoralap'). A lámák egykor a nyugati Čulūtīn xadat, a keleti Dāxīn am, valamint a déli Xūxdīn owō áldozati halomnál mutattak be áldozatot. A kolostor tanvédői Šrīdevī és Begce voltak. A kolostor híres volt *cam* táncáról és Maitreya körmenetéről. A *cam* során a pillangótáncot – Mongóliában egyedülálló módon – nők mutatták be. A kolostor bezárása után a kolostort felégették; ma 11 épület jól látható alapzata vehető ki. Az egykori buddhista szobrászművész, Ongōdoi szerzetes szobrai és szerszámai az Arxangai Megyei Múzeumban láthatók.²⁹ A kolostor sajátos szabályzatot követett, híres volt dalamos mantrarecitációja (*mān' xōgjix*) és Vajrayoginī dākinī (tib. Na ro mkha' spyod) tisztelete. Sok tantrikus férfi és női gyakorló élt a területen az 1930-as évekig, a kolostor egyes szerzetesei is gyakorolták a testfelajánlási rítust (*jod lūijīn*, tib. *gcod, lus sbyin*), sőt az 5. megtestesülés idején Sowd *gawj* filozófus szerzetes megalapította a Xajidīn xural vagy Narxajid burxanī sūm szentélyt Vajrayoginī tiszteletére a mai Čulūt járás területén, Narangīn enger nevű helyen. Ő maga írt tanításfüzért hozzá (tib. *chos skor*), amely fanyomatként megjelent.

²⁸ Mongólia egyik legnépesebb kolostora volt, amely filozófiai iskoláiról volt híres.

²⁹ *Šiwa širētīn xūrē*. Documentation of Mongolian Monasteries Project, 2007 <http://mongoliantemples.org/mn/2020-07-08-04-38-38/old-aimags-in-mongolian-mn/120?view=oldtemplenn>.

Főként fiatal nők recitálták a szöveget fejből.³⁰ Bigčü Čandi őrizte ezt a hagyományt a szocializmus alatt, és élesztette újjá a 2010-es években. Garčigsaju (1925–2015) volt a vidéken az utolsó női tantrikus gyakorló.

Egy kisebb kolostor, a Bor burgasnī dugan vagy Burgasīn xürē egykor Said wangīn xošū zászlóaljban állt, mint a Širētīn xürē rendháza (GPS: N 49°17', E 100°29'), a mai Öndör-Ulān járás 1. Bag területén (régi Ajarga brigád) a Bor burgas ('Füzes') folyó partján, magashegységi területen. Az 1860-as években alapult kolostor két szentélyépületéhez 40 szerzetes tartozott, akik a Širētīn xürē kolostorból érkeztek. A szerzetesek a régi Bor burgasnī owōt tisztelték a nyár első havában, Avalokitešvara recitációt tartottak a nyár középső havában, a Maitreya körmenetre pedig az ősz első havában került sor. Yama volt a kolostor tanvédője. A kolostort 1937-ben bezárták, 1939-ben lerombolták.³¹

A Širētīn xürē hagyományát Širētīn xürē Šiwa širēt gegēnī Dečenrawjailin xīd (tib. bde chen rab rgyas gling, 'Nagy boldogságot terjesztő sziget', GPS N 47°32', E 100°13') néven, új kolostor alapításával élesztették újjá Čulūt járásközpontban. S. Dašsündew és N. Janraijaw szerzetesek kezdeményezték a felélesztést 1992 júniusában a hívek közössége, valamint egy helyi lakos, Arced támogatásával. Kezdetben a házasságkötő terem fajurtját használták szertartások megtartására. Bakula rinpocshe (1918–2003), tibeti buddhista szerzetes, egykori indiai nagykövet, a mongol buddhizmus felélesztésének jeles képviselője 1994-ben tett látogatást a helyszínen. J. Mönxbat, O. Galsannamjil és U. Otgonbayar kezdeményezésére 2004-ben szentély épült a hívek adományából, illetve a Kandzsúr kötetei és Šrīdevī szobra is az évben érkeztek. 2007-ben a kolostornak nyolc szerzetese volt, akik havi és éves ünnepeken tartottak szertartást: *Cogčīn* (tib. *tshogs chen*), azaz mindennapi ima szertartást a holdhónap 3. napján, az Orvos Buddha szertartását 8-án, *Cogčīd* rituálét (tib. *tshogs mchod*, szkr. *gānapūja*) 15-én, 25-én, 29-én, valamint a megholtakért az *Oroin Yerōl* és *Ganjūr* szertartást. A szentély faépülete 10×10 méteres; két kőoroszlán és két imamalom állt előtte. Apátja J. Mönxbat. A kolostor a Sünčīn ül hegység előterében áll a Čulūt-folyó északi partján. Nyugaton az Owō ül hegy, keleten a Sünčīn dōd űjūr hegyvonulat határolja. A szerzetesek a magashegységi Sünčīn ül vonulatnál mutatnak be áldozatot.

A kolostornak jelenleg tíz szerzetese van. Mivel a régi szentélyépület állapota leromlott, 2022-ben D. Cend rokonai és helyi hívők kezdeményezésére és támogatásával új, tágas, csodálatos szentélyépület épült, amelyet számos, új, hatalmas kegytárgy díszít. Az eddig kevés figyelmet kapott Šiwa širēt láncolat

³⁰ Cedandamba et al. 2009: 230.

³¹ *Šiwa širētīn xürē*. Documentation of Mongolian Monasteries Project, 2007 <http://mongoliantemples.org/mn/2020-07-08-04-38-38/old-aimags-in-mongolian-mn/120?view=oldtemplemn>.

tevékenységének feltárására 2022-ben és 2023-ban tudományos konferenciát rendeztek Ulánbátorban, és részletes kutatások kezdődtek. A kolostor távlati terve az egyszeri új megtestesülés palotájának és a szerzetesek szállásának a megépítése.³²

Luwsan šiwa Hangáj-hegységhez írt áldozati szövege

Luwsan šiwa fanyomatos, gyűjteményes köteteit a Mongol Nemzeti Könyvtár őrzi. A füstáldozatok (hal. *san*, tib. *bsangs*) között, a Hangáj csúcsa, az Otgontenger tiszteletére írt szöveg után található a Hangáj kán, nagy isten fohászáldozata: A vágyott reményeket beteljesítő című mű (S: NL10680-068, *Lha chen Hang ka'i rgyal po'i gsol mchod 'dod pa'i re bskong zhes bya ba bzhugs so*, ff. 12r–16v, 52 x 10 cm-es papíron 46 x 7 cm keretű, 6 soros szöveg). A Hangáj-hegységhez és különböző vonulataihoz, vizeihez több szerzetes írt áldozati szöveget.³³ A tibetiek és mongolok úgy tartják, hogy a hegységeknek van egy ura, helyszelleme, illetve több helyszellem (hal. *lus sawdag*, tib. *klu sa bdag*, *gzhi bdag*, szkr. *nāga*) lakik a vidék hegyeiben, völgyeiben, vizeiben, erdőiben, szikláiban, növényeiben, akik befolyásolni tudják a környék lakosainak életét, a terület időjárását, a jószág jóllétét, a családok gyarapodását.³⁴ Tiszteletükre, jóindulatuk elnyerésére időről időre áldozatot kell bemutatni. A Hangáj-hegység ura, Hangáj kán (hal. Xangai xan, tib. *Hang ka'i rgyal po*), helyi tanvédő, egyben hadistenség,³⁵ akinek palotáját a szöveg röviden ismerteti.

Šiwa širēt áldozati szövege, amelyet a szertartást végző szerzetes az obó áldozati halomnál olvas – más füstáldozatokhoz hasonlóan – az alábbi részekből áll: felkészülés az áldozatra: különböző füstölők és javak égetése, áldozatok előkészítése, a gyakorló elhelyezkedése, felkészülés a rítusra; az istenség és kíséretének meghívása; az áldozatok átadása; magasztalás; kérések megfogalmazása; kolofon. Ezután áldozatisütemény-felajánlás következhet. A mű áldással ér véget.

³² Šiwa širēt *gegēntnī cogcolbor*. <https://shireetgeegen.mn/>.

³³ Wallace 2015a, 2015b; Teleki 2017, 2019, 2022, 2023.

³⁴ A nomádok és a természet viszonyáról lásd Avar 2014.

³⁵ A hadistenségekről lásd Birtalan 2013.

A szöveg fordítása

Hangáj kán, nagy isten fohászáldozata: A vágyott reményeket beteljesítő
NAMO GURU³⁶

Ha valaki a régió ura, helyszellem, nagy isten, Hangáj kán tiszteletére fohászál-
dozatot kíván bemutatni: égessen füstálldozati javakat, fehér és vörös szantálfát,
áloét, szerecsendiót, borókát, havasszépét és egyéb, mindenféle illatos [növényt],
a három fehér ételt,³⁷ a három édeset³⁸ és egyéb étkeket, gabonamagvakat, kel-
méket, selymeket, ágakat³⁹ és gyümölcsöket vajas árpaliszttal,⁴⁰ hogy [illatos]
füstjük betöltse az eget és a földet! Továbbá készítse elő a tea, alkohol, tej és
étel legjavát,⁴¹ arany italálldozatot,⁴² áldozati süteményt,⁴³ pazar áldozatot,⁴⁴
[szalagos] nyilat, tükröt, [szalagos] lándzsát, íjat és nyilat, kardot, páncélt és
más fegyvereket, valamint a két vizet tartalmazó áldozatsort⁴⁵ és hangszert!⁴⁶ Ha
mindez valóságban rendelkezésre áll, az kiváló; ha nem, akkor elég elképzelni
őket! (12v) A gyakorló helyezkedjen el ülőhelyén, és készüljön elő az Oltalo-
mért folyamodás, a Bódhicsitta felkeltése, a Négy mérhetetlen imájával és az
ezen való szemlélődéssel,⁴⁷ majd gurujógája⁴⁸ alapján szentelje fel a füstálldozati
javakat, az áldozati süteményt, a pazar és a többi áldozatot a hat mantrával és
a hat mudrával⁴⁹ zene kíséretében:

³⁶ Szkr. „Hódolat a Mesternek!”

³⁷ Tib. *dkar gsum*, tej, vaj, joghurt; hal. *sū, tos, tarag*.

³⁸ Tib. *mngar gsum*, cukor, melasz, méz; hal. *jögīn bal, buram, mösön čixer*, 'méz, nádcukor, cukorka'.

³⁹ Tib. *shing*, 'fa'.

⁴⁰ Tib. *phye mar*, árpaliszt és vaj összegyúrva (hal. *tos, guril*). Ha nincsen a szertartáshoz készült áldozati sütemény (szkr. *bali*, tib. *gtor ma*, hal. *balin*), akkor ezt szokás felajánlani.

⁴¹ Tib. *phud*. Mongóliában a tejes tea elkészültekor az első csészét Buddhának ajánlják fel. A mongol *děj* kifejezés, 'valaminek a java, zsengeje, legjava', például *idēnī dēj*, 'az étel legjava' megfelel a tibeti *phud* kifejezésnek. Ez arra utal, hogy az istenségnek mindennek a legjavát ajánlják fel.

⁴² Tib. *gser skyems*; hal. *serjim*, Mongóliában általában pálinkaáldozat. Tibetben árpasör.

⁴³ Tib. *gtor ma, mchod gtor*; hal. *balin*. Áldozati tészta.

⁴⁴ Tib. *spyan gzigs*, szemgyönyörködtető, drága ajándékok az istenségeknek. A haragvó istenségeknek Mongóliában felajánlott pazar javak: puska, páncél, ásó, kapa és egyéb fegyverek, szerszámok.

⁴⁵ Tib. *chu gnyis nyer spyod*. Az áldozati sor az alábbi tartalmú kelyheket foglalja magában: két víz, virág, füstölő, mécses, illatvíz, étel.

⁴⁶ Tib. *rol mo*, általában csengő vagy kétfenekű dob.

⁴⁷ Tib. *skyabs 'gro, sems bskyed, tshad med bzhi*: az Oltalomért folyamodás ima (tib. *skyabs 'gro*, hal. *Itgel*) részei. Ez az ima és szemlélődéssorozat a megszokott prelúdium a tantrikus meditációkhoz. A *bsgom pa* itt az ürességtermészeten való elmélkedést is jelenti, mielőtt az istenség magasztága megjelenik.

⁴⁸ Tib. *lha 'i rnal 'byor*; szkr. *guruyoga*.

⁴⁹ Tib. *sngags drug phyag rgya drug gi rgyud*. A hat mantra és a hat mudra tantrája. Vö. <https://garchen.net/wp-content/uploads/2020/06/6-Mantras-6-Mudras.pdf>.

HRĪH

A tudást hordozó Padmasambhava,⁵⁰

*Atīša,⁵¹ a dicső III. Dalai láma,⁵²

Vajradhara földi megtestesülése: Luwsanprinlei⁵³ és a többi

Jelenlegi és egykori lámák⁵⁴ áldása hulljon esőként!

A boldogság és jólét forrása, a Győzedelmes⁵⁵ tana,

A Lobzang Drakpa néven ismert Congkhapa⁵⁶ tana,

Valamint a gyakorlók⁵⁷ védelmére fogadalmat tett

Hangáj, nagy isten, kíséreteddel együtt jöjj ide!

A spontánul keletkező nagy boldogság⁵⁸ széles egéből

A Tan védelméért négyféle tettnek⁵⁹ megfelelő

Négyféle testben mutatkozó Hangáj kán,

Kiséreteddel együtt jöjj ide!

Idézd fel a szent mesterek, az első guru és hagyományláncolatához tartozó szerzeteseinek

Utasításait és fogadalmadat!⁶⁰

Hogy fogadalmas tettem megfelelően megvalósuljon,

Kiséreteddel együtt akadálytalanul jöjj ide!

⁵⁰ Tib. slob dpon Pad ma 'byung gnas. Padmasambhava (VIII–IX. század), oddiyánai tantrikus mester, a tibeti vajzsrajána buddhizmus, az első megtérést jelentő nyingmapa rend megrementője, a Szamje kolostor (779) alapítója.

⁵¹ Vélhetően a Vikramašīla kolostor mestere, *Atīša Dīpaṅkara (982–1054), a második tibeti megtérés vezéralakja, a kadampa rend alapítója.

⁵² A III. Dalai láma, Szönam Gyatso (Bsod nams rgya mtsho, 1543–1588). A mű szerzője csodásan játszik e lámák nevének jelentésével.

⁵³ A fentebb említett halha Jaya Paṅḍita (1642–1723), a szöveg szerzőjének egyik mestere.

⁵⁴ A tibeti szöveg emendálva: *pas* => *pa 'i*.

⁵⁵ Sákjamuni buddha egyik jelzője.

⁵⁶ Congkhapa (Tsong kha pa Blo bzang grags ba, 1357–1419), a tibeti gelukpa, azaz erényrend vagy sárga süveges rend megalapítója, akinek tana Mongóliában széles körben elterjedt.

⁵⁷ Tib. *bstan 'dzin*. A tan tartói, tanítók.

⁵⁸ Tib. *bde chen*, szkr. *mahāśukha*.

⁵⁹ Tib. *'phrin las bzhi*. Négyféle (fogadalmas) tett vagy megnyilvánulás, amellyel egy adott istenség békés, terjesztő, hatalom alá hajtó és erős formában mutatja meg magát. Ez utóbbi lehet bármiféle ártó mágia, vagyis olyan „kegyetlen” tett, amely a célszemély akarata ellenére következik be.

⁶⁰ Hangáj kán ígéretet tett a Tan védelmére, és a gyakorló kéri, hogy gyakorlatát, áldozatát, tevékenységét biztosítsa.

Előttem, az égen,
 Négyszögletű, négy kapujú,
 Drágakövekből álló, káprázatos isteni palotában
 Gyöngyosorokkal, csengettyűkkel és harangokkal díszes,
 Balkonnal és mellvéddel (13r), drágakő csúcsdísszel és
 Mindenféle kellemmel ékes palotában
 Sokféle drágakő tündöklő trónusán
 A Tan ellenségeit megtéríteni képes, erős Hangáj kán,
 Ki fehér testszínű, egyarcú, két karú,
 Jobb kezében vadzsrát, bal kezében drágakővel teli tálat tart,
 Kinek testét és fejét selyemruha fedi,
 Kit hitvесе, fia és tanácsadói vesznek körbe,
 Az örömteli trónuson mosolyogva helyezkedj el!

HRĪH

A nagy boldogság és bölcsesség tantestének lényegéből
 Jól keletkezett, mantrával és mudrával felhatalmazott,
 Eget betöltő, áldozati füstfelhő
 Hangáj, nagy istent és kíséretét örvendeztesse meg!

Az előkészített és elképzelt isteni javakból keletkező
 Illatos áldozati víz⁶¹ tóként hullámozzon,
 Hegyi, pusztai és vízi virágok viruljanak,
 Sokféle fa és gyógynövény füstje gomolyogjon,
 Hangáj, nagy isten, kíséreteddel együtt fogadalmad teljesítsd!
 Fogadalmad teljesítsd, és a szent Tan gyakorlóit
 Minden külső és belső kedvezőtlen körülménytől, akadálytól szabadítsd meg,
 Hozz bőséget és teljesíts minden vágyat!

Nagy-nagy olaj- és vajmécesest gyűjtök,
 Kámforral, sáfránnyal kevert illatvíz hullámzik
 Százízű ételt felhalmozva, isteni étek és
 Cintányér, nagy kagylókürt és mindenféle zene hangjával [áldozok/megörven-
 deztetek, ezért] (13v)
 Hangáj, nagy isten, kíséreteddel együtt fogadalmad teljesítsd!
 Fogadalmad teljesítsd, és a szent Tan gyakorlóit

⁶¹ Érthető úgy, hogy az illatos (füst) és ízletes áldozati javak tó(víz)ként kavargóznak, ám a szövegekörnyezet inkább a külső áldozatok felsorolására utal, amelyek első tagja az áldozati víz (tib. *mchod yon*). A külső áldozatok felsorolása a következő lábjegyzetben olvasható.

Minden külső és belső kedvezőtlen körülménytől, akadálytól szabadítsd meg,
 Hozz bőséget és teljesíts minden vágyat!
 A fentiekhez hasonló módon a külső és belső,⁶² az öt érzékszerv jelképeivel⁶³
 telt földdel,⁶⁴
 A hét királyi drágakővel,⁶⁵ a nyolc szerencsés jellel,⁶⁶
 Tea, sör, vajas árpaliszt, arany italáldozat⁶⁷ italokkal,
 Minden kellemes, égi és földi jóval, gazdagsággal [áldozok/megörvendeztetlek,
 ezért]
 Hangáj nagy isten, kíséretteddel együtt fogadalmad teljesítsd!

Kámfor, sáfrány, szálfafa, szerecsendió,
 Tagara, lednek,⁶⁸ havasszépe,
 Szantál, álóé, boróka, mindenféle illatozó [növény] égetésének
 Isteni ösvényt [eget] betöltő füstfelhőjével [áldozok/megörvendeztetlek, ezért]
 Hangáj nagy isten, kíséretteddel együtt fogadalmad teljesítsd!

Továbbá a megörvendeztető, pazar javak átadása:
 Varázserővel bíró nyereg és kantár, díszes hátas,
 Ijesztő, hosszú szőrű fekete hím és nőtény jak,
 Díszes, aranyos kecskék és juhok [-kal áldozok/megörvendeztetlek, ezért]⁶⁹
 Hangáj, nagy isten, kíséretteddel együtt fogadalmad teljesítsd!

Szarvas, őz, hegyi juh, szajga,
 Antilop, jávorszarvas, pézsma, vaddisznó, kutya,
 Garuda, keselyű, kuvik, bagoly,

⁶² A külső áldozatok (tib. *phyi mchod*): kézmosó víz, lábmosó/szájöblítő víz, virág, füstölő, mécses, illatos víz, étel, zene. A belső áldozat (tib. *nang mchod*) vért, vizeletet, alkoholt vagy egyéb tantrikus jelentésű javakat foglal magában.

⁶³ Tib. *'dod yon lnga*. Az öt érzékszerv jelképei.

⁶⁴ Tib. *sa gzhi*, föld, világ, világmindenség. Vagyis a rituális felajánlásokhoz hozzáképzeli, hogy az a földdarab tele van mindenféle jóval.

⁶⁵ Az egyetemes uralkodó hét drágakőve (tib. *rgyal srid rin chen bdun*, hal. *xan törin dolön erdene*): tankerek, kívánságot teljesítő drágakő, királyné, miniszter, elefánt, ló, hadvezér. Részleteit lásd Kelényi-Vinkovics 1995.

⁶⁶ A nyolc szerencsés jel vagy nyolc nemes szimbólum (tib. *bkra shis rtags brgyad*, hal. *naiman taxil*): tankerek, kagylókürt, ernyő, győzelmi zászló, halak, végtelen szerencsefonat, lótusz, kancsó.

⁶⁷ Alkohol formájában (tib. *gser skyems*, hal. *serjim*).

⁶⁸ Tib. *na gi*. Borsószerű mag. A lednek költői kép.

⁶⁹ A tibeti és mongol kultúrkörben gyakori egy-egy jószág selyemkendővel való jelölése, amely arra utal, hogy a szellemisteneknek ajánlják, jelképesen feláldozzák (tib. *tshe thar*, hal. *seter*). Az ekként feláldozott jószág (*seterlex*) érinthetetlen, hegykultusznál az adott állatot szabadon engedik, a hegy szellemének ajánlják.

Héja, szakállas keselyű,⁷⁰ varjú rajok [-kal áldozok/megörvendeztetlek, ezért]
Hangáj, nagy isten, kíséreteddel együtt fogadalmad teljesítsd!

Szájtató, vicsorgó, vad tigris és leopárd,
Nagy medve, farkas, vadkutya, róka, hiúz,
Ezen arany vadzsrával és drágakövekkel teli tállal,
Ragyogó drágakővel, ezüst tállal és vashoroggal (14r) [áldozok/megörvendez-
tetlek, ezért],
Hangáj, nagy isten, kíséreteddel együtt fogadalmad teljesítsd!

[Zászlós] lándzsa, fejsze, nyíl, íj, lasszó,
[Szalagos] íj, tükör, drágakő tál,
Sok selyemmel díszes vért,
Éles, hegyes és mindenféle fegyverrel [áldozok/megörvendeztetlek, ezért]
Hangáj, nagy isten, kíséreteddel együtt fogadalmad teljesítsd!

A BHRŪM szótagból keletkező széles, drágakő edényben
A három fehér, három édes, drágakő,⁷¹ mindenféle termés,⁷²
Gabonából, nektárból, húsból és vérből gyúrt áldozati tésztákat
A makulátlan bölcsesség nektárjává felszentelem,
Hangáj, nagy istennek és kíséretének átadom.⁷³
Fogadd örömmel, és a szent Tan gyakorlóit
Minden külső és belső kedvezőtlen körülménytől, akadálytól szabadítsd meg,
Hozz bőséget és teljesíts minden vágyat!

HRĪH

Az abszolút valóság szférájából⁷⁴ békés, terjesztő, hatalma alá hajtó, kegyetlen⁷⁵
és a többi,
Mindenféle formában színjátékként⁷⁶ megtestesülő,
Buddha tanát védelmező erejű
Hangáj, nagy isten, kíséreteddel együtt magasztallak!

⁷⁰ Tib. *byan rlag* => *bya rlag*.

⁷¹ Nemesfém vagy drágakő.

⁷² Tib. '*bras*, 'termés', '*bras bu*, 'gyümölcs'.

⁷³ Itt ér véget az áldozati javak felsorolása.

⁷⁴ Szkr. Dharmadhātu.

⁷⁵ Alább a négy tett részletezése következik.

⁷⁶ Tib. *zlos gar*. Fontos tantrikus princípiumra utal, nevezetesen, hogy a buddhák különféle – főként haragvó – megnyilvánulásai csupán színjátéknak tekinthetők, amely számunkra felfoghatatlan.

A második Győzedelmes, a szent Congkhapa
Tanát őrző személyeket, minket és az adományozókat
A négyféle tett által restség nélkül védelmező
Nagy hadisten, kíséreteddel együtt magasztallak!

Hogy mi, mesterek, tanítványok és adományozók kíséretünkkel együtt
Betegségtől, ártalmaktól, idő előtti haláltól,
Minden emberi és nem emberi bajtól és ártalomtól (14v) [mentesek legyünk],
Áldott, békés⁷⁷ tevékenységed vidd végbe, kérlek!

Kíséretet, vagyont, egészséget, boldogságot,
Hosszú életet, jólétet, érdemet, hírnevet, életerőt,
Elméletet és gyakorlatot, erényt, a Tan cselekedeteit és a többit
Növekvő holdhoz hasonlatosan gyarapítsd!

A három világ, minden lény, azok
Étele és gazdagsága, javai, minden vágyott szükséglete,
Miként eszükbe jut, minden időben,
Azon nyomban hatalmad alá hajtó cselekedeted által valósítsd meg!

Ha béke, gyarapítás és hatalom alá hajtás által nem sikerül megszelídíteni,
Akkor a tévhitű, rosszindulatú, ártó akadályozókat
Mészárló, fájdalmas, űző, bénító, zsibbasztó cselekedettel
Egy szempillantás alatt zúzd porrá!

Hangáj, nagy isten és kíséreted
Nékünk, mestereknek, tanítványoknak és kíséretünknek,
Három napig őrszem, három éjjel éjjeliőr [legyetek],
A távoztó kísérvétek, az érkezőt fogadjátok!

A területen általában és kiváltképp e régióban
Ember és jószág betegséget, vizzályt, zavart,
Fagyot, aszályt,⁷⁸ éhezést, nyomort és a többit
Maradéktalanul csillapíts; hozz békét és jószerencsét!
Ember és jószág veszteség, farkasvész, rablás,
Átok, botrány, pereskedés és a többi

⁷⁷ A békés megnyilvánulásra terapeutikus (már bekövetkezett bajok orvoslása), valamint profilaktikus (bekövetkező bajok megelőzése) ismérv is jellemző.

⁷⁸ E rész a mongol nomádok valós életének gondjait mutatja be, mint állatvész (*malin öwčin*), téli állathullás (*jud*), aszály (*gan*).

Nem kívánttól, szenvedéstől, kártól és ártalomtól
Mindvégig védj⁷⁹ minket és légy oltalmazónk!

A tíz égtáj⁸⁰ földjén jólét és szükségletek kincstára,
Brahma, Indra, Csakravartin,⁸¹
Nāga király, a világ minden hatalmasának (15r)
Szerencséjét, áldását, dicsőségét, hírnevét maradéktalanul add meg nekünk!

Röviden: nekünk és kíséretünknek
Otthon és külhonban, bármerre járunk és vagyunk, bármit is teszünk,
Elválaszthatlanul, mint az árnyék
A restség nélküliség tetteit teljesítsd!

A második Győzedelmes, Lobzang Drakpa⁸² tana és
A Tant gyakorló szerzetesrend gyülekezete töltse meg e helyet!
A magyarázat és a gyakorlat terjedjen!
A nagy boldogság, jó szerencse gyarapodjon!

Ezt a Hangáj kán, nagy isten fohászálódzata: A vágyott reményeket beteljesítő című művet, [amikor] a hanyatlás idején a dicső Vajrapāni színjátékként szerzetesruhát öltött, és Jaya paṇḍita Blo bzang ’phrin las dpal bzang po-ként testesült meg, az Öszentsége⁸³ érdemtelen tanítványai közé tartozó hontalan vándor, szolga, alázatos tanítvány, a mihaszna Blo zhi⁸⁴ nevű szerzetesként [Öszentsége] lábának porát fejemre véve [azaz hódolattal leborulva] saját lakóhelyem urának efféle (áldozattal) kedvező körülmények megvalósulásában segítséget nyújtó lelkiüettel korábbi szerzetesek szájhagyományára támaszkodva írtam. E kézirat megalkotásával a második Győzedelmes tana terjedjen, és sokáig virágozzon! Legyen áldás!

SVASTI

Ha itt a helyszellemeknek áldozati sütemény⁸⁵ kívánsz felajánlani, (15v) akkor egy áldozati süteményestálra készíts a három fehér és a három édes elegendőből áldozati tésztát golyócskákkal! Ha nincs ilyen, akkor fehér ételek, illetve más

⁷⁹ Tib. *bsung* => *bsrung*.

⁸⁰ A tíz égtáj a négy fő-, a négy mellékégtáj, fent, lent.

⁸¹ Szkr. *cakravartin*, univerzális uralkodó.

⁸² Congkhapa neve.

⁸³ A halha Jaya paṇḍita Luwsanprinlei volt Luwsan šiwa egyik mestere.

⁸⁴ Teljes nevén Blo bzang zhi ba, azaz Luwsan šiwa.

⁸⁵ Tib. *gzhi bdag gtor ma*, hal. *šawdag dorom*, helyszellemek áldozati tésztája.

is jó. A *Sangs rgyas chos tshogs ma*⁸⁶ imával folyamodj oltalomért, és keltsd fel magadban a megvilágosodás gondolatát, majd elmélkedj a négy mérhetetlen. Felvéve a Nagykönyörületű [Avalokitešvara] [isteni] büszkeségét:⁸⁷ OM VAJRA AMR̩TA mantrával megtisztítod,⁸⁸ a SVABHĀVA mantrával üressé teszed.⁸⁹ Az ürességszférából OM szótagból létrejövő széles drágakő edényekben az OM fényébe olvadásból keletkező áldozati sütemény a minden egyes érzékszervet kielégítő isteni javakból álló öt érzékszerv kellemeinek kifogyhatatlan nektár-tengerévé válik.⁹⁰ Az OM ĀḤ HŪM-ot háromszor elmondva megáldod. A saját szíved HRĪM szótagjából áradó fény a tájon és régióban élő minden helyszellemre és oltalmazóra VAJRA SAMĀDZA’H.⁹¹

Leborulok a Szerencsésen érkezett⁹² Prabhūtaratna előtt!

Leborulok a Szerencsésen érkezett Szent Surūpa előtt!

Leborulok a Szerencsésen érkezett „Lebegő formabirodalom” előtt!

Leborulok a Szerencsésen érkezett „Minden veszélytől elválasztó” előtt!

NAMAḤ SARVA TATHĀGATA AVALOKITE. OM SAMBHARA SAMBHARA HŪM – ezt 7-szer vagy 21-szer elismételve áldd meg [az áldozati süteményt]!

Ezzel az öt érzékszervet, azaz a látást, hallást, szaglást, ízlelést, érintést magában foglaló áldozati süteményt az Öt hosszú életű nővérnek, a Tizenkét oltalmazónak,⁹³ Hangáj kánnak és a többi régió és helyszellemnek, helyistennek (16r), a mindig a természetben lakóknak, különösen a Selenge, Dulān, Xarā, Terxi, Namnan⁹⁴ és a többi területet óvó és védő, pozitív erőknek örvendő istenségnek, nágáknak, helyszellemeknek, embereknek, nem embereknek, ártó szellemeknek, régió és helyszellemeknek – akik anyaként szeretnek minket, és nővérként közel állnak hozzánk – átnyújtom, hogy örvendjenek! Fogadják kedvezően! Az egész terület, de kiváltképp mi, gyakorlók, mesterek, tanítványok és az adományozók sokasodjunk, gyarapodjunk, vétkeinkre, hibáinkra helyes magatartás jöjjön, ne irigység! Légy menedékünk és oltalmazónk! Vágyaink akadálytalanul, maguktól teljesüljenek! Tégy minket vagyonban és ismerősben gazdaggá!

⁸⁶ Az Oltalomért folyamodás ima része. Fordítása: Buddha, a Tan és a Közösség kiválóságához megvilágosodásomig oltalomért folyamodom, adományozás és egyéb tetteim által a lények hasznára érjem el a buddhaságot!

⁸⁷ Az istenséggel való azonosulás egyfajta büszkeséggel jár.

⁸⁸ OM VAJRA AMR̩TA KUNḌALI HANA HANA HŪM PHAṬ.

⁸⁹ OM SVABHĀVA ŚUDDHĀH SARVA DHARMĀḤ SVABHĀVA ŚUDDHO ’HAM.

⁹⁰ Ez a helyszellemek eledele lesz.

⁹¹ ’Vadzra gyülekezet’.

⁹² Szkr. Sugata, Buddha egyik neve.

⁹³ Tib. Tshe ring mched lnga és Bstan ma bcu gnyis. Hegységek istennői, Śrīdevī tanvédő istennő kísérői.

⁹⁴ Folyók és hegyek a Hangáj északi vidékén.

Szándékom ereje és
 Az Akként érkezett⁹⁵ adakozásának ereje
 A Dharmadhatu erejével
 Minden célunk, minden vágyunk,
 Minden annak rendje-módja szerint⁹⁶
 E világon maradéktalanul⁹⁷,
 Akadály nélkül valósuljon meg! – ekként az Igazság fogadalom mondása,⁹⁸
 Minden dolog, Minden vétek, ami van, Hunyorgó csillag és a többi fohászt és
 imát, ahogy tetszik [helyes], mormold el!
 Ezt a magas származású, hívő, nemesi családból való szerzetes, Erxem toin Blo
 bzang tshe brtan dbang phyug⁹⁹ (16v) ösztönzésére, korábbi lámák szájhagyománya
 alapján Blo zhi nevezetű írta. Az erény terjedjen! Legyen áldás!

NAMO GURU

A könyörületes, dicső felség, Avalokitešvara!
 Miután szemmel láthatóan lakoddá¹⁰⁰ tetted e támaszt¹⁰¹
 Az elviselhetetlen¹⁰² betegségek, szenvedés és kínok
 Gyors megszűnésének áldását hozd!

Az élet kialakításának¹⁰³ elvetése után rögvest
 A legkiválóbb föld, a Sukhāvātī mennyországba való
 Születés után annak vezetője, Amitābha
 Legfőbb tanítványává váljak!

E széles föld buddhái és bódhiszattváí,
 Pratyékabuddhái, srávakái, igazságot elért srávakái,
 A tévedhetetlen oksági láncolat ereje által
 Hamar legyen imám szerint!

⁹⁵ Szkr. Tathāgata, tib. De bzhin gshegs pa, Buddha egyik jelzője.

⁹⁶ Tib. *ci rigs pa => ci rigs par*.

⁹⁷ Tib. *ma lus pa => ma lus par*.

⁹⁸ Tib. *Bden stobs brjod, Chos rnam thams cad, Sdig pa ci yang, Skar ma rab rib*. Ezek különböző rövid, négy soros imák lehetnek.

⁹⁹ Er khem to yon Blo bzang tshe brtan dbang phyug. Helyi nemesi sarj, pontos kiléte ismeretlen.

¹⁰⁰ Tib. *mngon gsum bstan pa*. Emendálva: *mngon sum bsten pa*.

¹⁰¹ Tib. *rtēn*, hal. *šūtēn*, 'támasz', buddhista ábrázolás, sztúpa, vagy könyv, amely a meditáció támaszául szolgál.

¹⁰² Tib. *mi zad*, 'fogyhatatlan'. Emendálva: *mi bzad*.

¹⁰³ Tib. *'du byed*. Az oksági láncolat 12 elemének és az öt aggregátumnak egyike.

Összegzés

A bemutatott rítus a Hangáj-hegység gazdaszellemét, Hangáj kánt és kíséretét örvendezteti meg különböző áldozatokkal, és kéri kegyelmüket. A szöveg szinte egésze versben íródott (9 szótag/sor), nyelvezete választékos, amely Luwsan šiwā tökéletes tibeti nyelvtudására utal. A kolofon elárulja, hogy mennyire nagyra becsülte mesterét, a halha Jaya paṇḍitát, valamint hogy a szöveget az ojrát hadifogság után írta. A szöveg sajtósága Hangáj kán részletes bemutatása mellett az illatos füstáldozatnál és az állatok jelképes feláldozásánál szóba kerülő, Hangáj-hegység flórájára és faunájára utaló szavak. Az időjárás képei a mongol valóságot tükrözik. A szöveget ma a Mongol Nemzeti Könyvtár őrzi, a szent gyűjteményes kötete 2023-ban megjelent, de a felélesztett kolostor szerzetesei egyelőre nem recitálják. A kutatás jelen állapotában nem megállapítható, hogy a szöveget széles körben használták-e az 1937-es kolostorrombolások előtt, de feltételezhetően nem. Mindenesetre használatát érdemes újra bevezetni, a szöveg mongol fordítását elkészíteni.

Felhasznált irodalom

Elsődleges források

- Blo bzang zhi ba XVIII. század. *Lha chen Hang ka'i rgyal po'i gsol mchod 'dod pa'i re bskong zhes bya ba bzhugs so* [Hangáj kán, nagy isten fohász-áldozata: A vágott reményeket beteljesítő]. Mongol Nemzeti Könyvtár S: NL10680-068, Ulánbátor, fanyomat, ff. 12r–16v.
- Lokesh Chandra 1960. *Eminent Tibetan Polymaths of Mongolia based on the work of Ye-śe-thabs-mkhas entitled Bla ma dam pa rnams kyi gsung 'bum gyi dkar chag gnyen 'brel drag gso'i me long zhes bya ba*. New Delhi (Sata-pitaka Series Vol. 16, Mongol-Pitaka Vol. 5).
- Sainjargal, T. – Oyūnjargal, O. (eds.) 2023. *Xalxān Sain noyon aimgīn noyod, xutagt, xuwilgādīn ug ex* [A halha Sain noyon kán megye nemeseinek, szentjeinek, újjászületéseinek története]. Bot' 2. Ulánbátor.
- Soninbayar, Š. 1998. Xamba Šiwā širēt xutagt Luwsan (*Lhun grub bde ba: Bstan pa'i gsal byed shri ke tu blo bzang zhi ba'i gsung 'bum gyi lung mnos pa'i dkar chag brgyud rim dang bcas pa bzhugs so* [Lxündüwdewa: A Tant megvilágító Širēt Luwsanšiwa gyűjteményes műveinek olvasási hagyományának tartalomjegyzéke és hagyományláncolata]. *Lawain egsig*, Ulánbátor, 50–58.

Felhasznált másodlagos szakirodalom

- Avar Ákos 2014. *A természet és az állatok a mongol gondolkodásban*. Budapest.
- Birtalan Ágnes 1996. „Obó hagyományok a mai Mongóliában.” In: Birtalan Ágnes (szerk.) *Tanulmányok a mongol népi hiedelemvilágról*. (Őseink nyomán Belső-Ázsiában I.) Budapest: Nemzeti Tankönyvkiadó, 4–19.

- Birtalan, Ágnes 1998. „Typology of the Stone Cairns Obos and their Symbolical Meaning (Preliminary Report, Based on Mongolian Fieldwork Material Collected in 1991–1995).” In: Anne-Marie Blondeau (ed.) *Tibetan Mountain Deities. Their Cults and Representations*. Proceedings of the 7th Seminar of the International Association for Tibetan Studies, Graz 1995. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 199–210.
- Birtalan Ágnes 2004. „A Föld és a Víz gazdaszellemeinek kultusza a nyugat-mongóliai zahcsinoknál.” In: Birtalan Ágnes (szerk.) *Helyszellemelek kultusza Mongóliában* (Öseink nyomán Belső-Ázsiában III.). Budapest: Új Mandátum Könyvkiadó, 51–68.
- Birtalan, Ágnes 2013. „Equestrian Warrior Deities in the Leder Collections. Some Aspects of the Mongolian War God.” In: Maria-Katharina Lang – Stefan Bauer (eds.) *The Mongolian Collections Retracing Hans Leder*. Vienna: Austrian Academy of Sciences, 99–110. <https://doi.org/10.2307/j.ctt1vw0qsj.13>
- Cedendamba, S. – Lxagwa, L. – Soninbayar, Š. – Luwsanbaldan, E. – Otgonbatar, R. – Amgalan, N. (eds.) 2009. *Mongolīn sūm xīdīn tūxen towčōn* [Mongol kolostorok történeti összefoglalója]. Ulānbatar.
- Dašbadrax, D. 2004. *Mongolīn xutagtūdīn namtrīn oillogo (XVII–XX zūn)* [Mongol szentek életrajza (XVII–XX. század)]. Ulānbatar.
- Ištawxai, Š. 2006. *Nom joxiol tūrwisān mongol lam narīn burtgel*. Mongolīn nomīn merged cuwral II bot’ [Könyvszerző mongol lámák listája]. Emx. Dawābayar, S. Ulānbatar.
- Kápolnás Olivér 2018. *Nejicsi szerzetes élete. A Cindamani erike (1739) című mongol nyelvű mű fordítása és szövegkiadása* (Bibliotheca Buddhologica Budapestinensis vol. 2.). Budapest: ELTE, Távol-keleti Intézet.
- Kápolnás Olivér 2020. *Nejicsi szerzetes második élete. A Süstüg-ün jula (1756) című mongol nyelvű mű fordítása és szövegkiadása* (Bibliotheca Buddhologica Budapestinensis vol. 3.). Budapest: ELTE, Távol-keleti Intézet.
- Kelényi Béla – Vinkovics Judit 1995. *Tibeti és mongol buddhista tekeresképek. Tibetan and Mongolian Buddhist Painted Scrolls*. Budapest: Hopp Ferenc Kelet-ázsiai Művészeti Múzeum.
- Lāgan, B. 2004. *Xalxīn tamga bixī xutagtūdīn towčīs* [A pecséttel rendelkező halha szentek rövid élete]. Ulānbatar.
- Lessing, Ferdinand 1942. *Yung-ho-kung. An Iconography of the Lamaist Cathedral in Peking. With Notes on Lamaist Mythology and Cult*. In collaboration with Gösta Montell. Mölnlycke: Elanders Boktryckeri Aktiebolag.
- Süxbatar, O. 1999. „Xangai xanī sangīn sudar” [A Hangáj-hegység füstáldozata]. In: Xürelbatar, L. (ed.): *Lamīn Gegēn Luwsandanjanjancaṅ (1639–1704)*, Erdem šinjilgēnī bičig. Ulānbatar, 79–85.
- Teleki Krisztina 2017. „A Hangáj-hegység főbb szentjei, áldozati szövegei.” In: Hamar Imre – Gelle Zsóka – Kósa Gábor (szerk.) *Szent hegyek a buddhizmusban*. (Bibliotheca Buddhologica Budapestinensis vol. 1.) Budapest, 189–208.
- Teleki, Krisztina 2019. „Khalkha Zaya Pandita’s Smoke Offering Rituals to the Khangai Mountain Range.” In: Wallace, Vesna, A. (ed.) *Sources of Mongolian Buddhism*. Oxford University Press, USA, 207–225. <https://doi.org/10.1093/oso/9780190900694.003.0010>
- Teleki, Krisztina 2022. „Lamiin Gegeen’s Smoke Offering Ritual to the Khangai Mountain Range.” In: Birtalan, Ágnes – Teleki, Krisztina – Béres, Judit (eds.) *Aspects of Mongolian Buddhism 3. Tradition and Innovation*. L’Harmattan, Budapest, 102–111.
- Teleki, Krisztina 2023. „Sacred Texts devoted to Khangai Khan, the Lord of the Khangai Mountain Range Preserved in the Collections of Ulaanbaatar, Mongolia.” In: Bareya-Starzynska, Agata – Rogala, Jan (eds.) (*tdb*) University of Warsaw, Faculty of Oriental Studies. Warsaw: Publishing House Elipsa (megjelenés alatt).

- Wallace, Vesna A. 2015a. „Buddhist Sacred Mountains, Auspicious Landscapes, and Their Agency.” In: Wallace, Vesna A. (ed.) *Buddhism in Mongolian History, Culture, and Society*. New York: Oxford University Press, 221–240.
- Wallace, Vesna A. 2015b. „How Vajrapāni Became a Mongol.” In: Wallace, Vesna A. (ed.) *Buddhism in Mongolian History, Culture, and Society*. New York: Oxford University Press, 179–201. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199958641.003.0010>

Online források

- Šiwa širētīn xūrē [Šiwa širēt kolostora]. Documentation of Mongolian Monasteries Project, 2007 <http://mongoliantemples.org/mn/2020-07-08-04-38-38/old-aimags-in-mongolian-mn/120?view=oldtemplemn> (utolsó megtekintés: 2023. május 30.)
- Šiwa širēt gegēntnī cogcolbor [Šiwa širēt szent kolostoregyüttese] <https://shireetgeegen.mn/> (utolsó megtekintés: 2023. május 30.)
- Shi re ge thu chos rje blo bzang zhi ba [Širēt corj Luwsanšiwa]. Buddhist Digital Resource Center. <https://library.bdrc.io/show/bdr:P4147> (utolsó megtekintés: 2023. május 30.)
- Trinley Wangmo, Ina (trans.) – Candler, Kay (ed.) 2018. *Six Mantras and Six Mudrās*. <https://garchen.net/wp-content/uploads/2020/06/6-Mantras-6-Mudras.pdf> (utolsó megtekintés: 2023. május 30.)

Melléklet: A tibeti szöveg átírása

Mongol Nemzeti Könyvtár, S: NL10680-068

(12r) lha chen hang ka'i rgyal po'i gsol mchod 'dod pa'i re bskong zhes bya ba
 bzhugs so/ NAMO GURU/ 'dir yul lha gzhi bdag lha chen hang ka'i rgyal po'i
 gsol mchod gtong bar 'dod pas/ bsangs rdzas tsan dan dkar dmar/ a ka ru/ dza
 ti/ shug pa/ ba lu su lu sogs dang dri bzang sna tshogs dang/ dkar gsum/ mngar
 gsum/ zas sna 'bru sna gos sna dar sna shing sna shing tog sna tshogs phye mar
 dang bcas mer bsregs pa'i du ba sa dang bar snang gi gang ba dang/ gzhan yang/
 ja phud chang phud 'o ma phud zas phud/ gser skyems gtor ma/ sbyan gzigs
 mda' dar me long/ mdung dar/ mda' gzhu ral gri/ go khrab sogs mtshon cha'i
 rigs dang/ chu gnyis nyer spyod rol mo dang bcas pa dngos su bshams/ 'byor
 na rab ma 'byor ma yid kyis sprul nas/ (12v) bya bar chog/ sgrub pa po gral la
 'khod de/ thog mar skyabs 'gro sems bskyed tshad med bzhi bsgom pa sogs kyi
 spyi ltar sngon du btang nas/ rang lha'i nmal 'byor dang ldan pas bsang rdzas
 mchod gtor spyan gzigs sogs sngags drug dang phyag rgya drug gis byin gyis
 brlab ste/ rol mo dbyangs dang bcas pas/ 'di ltar/ HRĪH rig 'dzin grub pa'i slob
 dpon padma 'byung/ phul byung bsod nams gzhi gyur rgya mtsho'i dpal/ rdo rje

'chang dngos blo bzang 'phrin las sogs/ dngos brgyud bla mas byin rlabs char
 bzhin phob/ phan bde 'byung gnas rgyal ba'i bstan pa dang/ blo bzang snyan
 pa'i grags 'bar btsong kha pa'i/ bstan dang bstan 'dzin bsrung bar zhal bzhes pa/
 hang ka'i lha chen 'khor bcas gnas 'dir gshegs/ bde chen lhun grub nam mkha'i
 klong yangs nas/ bstan pa bsrung phyir 'phrin las rnam bzhi yi/ sku bzhir ston
 mdzad sprul pa'i hang ka'i rgyal/ 'khor dang bcas pa gnas 'dir gshegs su gsol/
 yongs 'dzin rtsa brgyud bla ma dam pa yi/ bka' bsgos dam bcas ji bzhin dran
 mdzod la/ bdag gi 'phrin las tshul bzhin sgrub pa'i phyir/ 'khor bcas thogs pa
 med par gshegs su gsol/ mdun gyi nam mkhar mdzes sdug gzhal yas khang/ rin
 chen las grub gru bzhi sgo bzhi pa/ mu tig do shal drin chung g.yer khas spras/
 mda' yab pu shu/d/ (13r) nor bu'i tog dang bcas/ sna tshogs yid 'ong pho brang
 chen po'i nang/ sna mang rin chen 'bar ba'i khri steng na/ bstan dgra 'dul byed
 mthu rtsal hang ka'i rgyal/ sku mdog dkar po zhal gcig phyag gnyis pa/ phyag
 g.yas rdo rje g.yon pas nor gzhong bsnams/ lha rdzas na bza' sku dang dbu la
 gsol/ btsun mo sras blon tshogs kyis yongs bskor nas/ dgyes pa'i khri la 'dzum
 zhal brtan par zhugs/ HRĪH bde chen ye shes chos sku'i ngang nyid las/ legs
 byung sngags dang phyag rgyas byin rlabs pas/ nam mkha'i khyon kun bkang
 ba'i mchod sprin gyis/ hang ka'i lha chen 'khor bcas dgyes gyur cig/ dngos
 bshams yid sprul lha rdzas las grub pa'i/ dri bzang ngad ldan mchod yon mtsho
 ltar 'khyil/ ri thang chu skyes me tog mngon bar bkra/ sna tshogs ljon shing
 sman sna'i dud sprin 'khrigs/ hang ka'i lha chen 'khor bcas thugs dam bskangs/
 thugs dam bskang nas dam chos sgrub pa yi/ phyi nang 'gal rkyen bar gcod kun
 'bral zhing/ phun tshogs 'dod pa'i don kun sgrub par mdzod/ mar dang 'bru me'i
 snang gsal che che sbar/ ga bur gur gum gyis spags dri chag 'khyil/ ro brgya'i
 zas sna cher spungs zhal zas dang/ sil snyan dung chen sna tshogs rol mo'i sgras/
 (13v) hang ka'i lha chen 'khor bcas thugs dam bskangs/ thugs dam bskangs
 nas dam chos sgrub pa yi/ phyi nang 'gal rkyen bar gcod kun 'bral zhing/ phun
 tshogs 'dod pa'i don kun sgrub par mdzod/ gong ltar rings 'gre phyi nang 'dod
 yon sna lngas sa gzhi dang/ rgyal srid rin chen bdun dang bkra shis rtags/ ja
 chang phye mar gser skyems btung ba dang/ yid 'ong lha mi'i longspyod phun
 tshogs kyis/ hang ka'i lha chen 'khor bcas thugs dam bskangs/ ga bur gur gum
 spos dkar dza ti dang/ rgya spos na gi ba shu su lu dang/ tsan dan a kar shug pa
 spos sna tshogs/ bsregs pa dud sprin lha yi lam bkang bas/ hang ka'i lha chen
 'khor bcas thugs dam bskangs/ gzhan yang dgyes pa'i spyang gzig 'bul ba ni/
 rdzu 'phrul shugs ldan sga srab rgyan mdzes rta/ rab 'jigs g.yag rog zhol chen
 pho mo dang/ mdzes pa'i rgyan ldan ra lug tshogs nmams kyis/ hang ka'i lha
 chen 'khor bcas thugs dam bskangs/ sha ba yu mo gnyan snyan rgya ru dang/ rgo
 ba kha sha gla ba phag dang khyi/ mkha' lding bya rgod srin bya 'ug pa dang/
 khra dang byan rlag bya rog tshogs nmams kyis/ hang ka'i lha chen 'khor bcas
 thugs dam bskangs/ kha gdangs mche gtsigs gtum po stag dang gzig/ dom dred

lce spyang 'phar ba wa dbye dang/ gser gyi rdo rje nor bus gang ba gzhong/ rin chen 'bar ba dngul (14r) gzhong lcags kyu 'dis/ hang ka'i lha chen 'khor bcas thugs dam bskangs/ mdung dar dgra sta mda' gzhu zhags pa dang/ mda' dar me long nor bu rin chen gzhong/ sna tshogs dar gyis brgyan pa'i go khrab dang/ mi zad rno dang sna tshogs mtshon cha 'dis/ hang ka'i lha chen 'khor bcas thugs dam bskangs/ BHRŪM las rin chen las grub snod yangs su/ dkar gsum mngar gsum rin chen bras sna dang/ 'bru bcud sha khrag spungs pa'i gtor ma'i tshogs/ zag med ye ses bdud rtsir byin rlabs nas/ hang ka'i lha chen 'khor dang bcas la 'bul/ dgyes bzhin bzhes nas dam chos sgrub pa yi/ phyi nang 'gal rkyen bar gcod kun bral zhing/ phun tshogs 'dod pa'i don kun sgrub par mdzod/ HRĪH chos dbyings ngang las zhi rgyas dbang drag sogs/ sna tshogs rnam gyur sprul pa'i zlos gar gyis/ sangs rgyas bstan pa bsrung ba'i mthu rtsal can/ hang ka'i lha chen 'khor dang bcas la bstod/ rgyal ba gnyis pa tje btsun btsong kha pa / bstan 'dzin skyes bu bdag cag yon mchod la/ 'phrin las rnam bzhis g.yel med skyong mdzad pa'i/ dgra lha chen po 'khor dang bcas la bstod/ bdag cag dpon slob yon mchod 'khor bcas kyi/ nad rigs gdon bgegs dus min 'chi ba dang/ mi dang mi min nyer 'tshe (14v) gnod pa kun/ nye bar zhi ba'i 'phrin las mdzad du gsol/ 'khor dang longs spyod nad med bde ba dang/ tshe dpal bsod nams snyan grags lang tsho che/ lung rtogs yon tan bstan pa'i bya ba sogs/ thams cad yar ngo'i zla ltar rgyas par mdzod/ srid gsum skye dgu kun dang de dag gi/ zas nor 'byor ba 'dod dgu'i yo byad kun/ yid la bsam pa ji bzhin dus kun tu/ myur du dbang du 'du ba'i 'phrin las mdzod/ zhi rgyas dbang gis 'dul du ma 'tshal na/ bsam sbyor log par lta ba'i dgra bgegs nams/ bsad gzer bskrad rengs rmugs pa'i 'phrin las kyis/ skad cig tsam gyis thal bar brlag par mdzod/ hang ka'i lha chen 'khor bcas khyed nams kyis/ bdag cag dpon slob 'khor dang bcas pa la/ nyin gsum bya ra mtshan gsum mel tshe dang/ phar 'gro'i skyel ni mtshur 'ong bsu ba mdzod/ rgyal khams spyi dang khyad par yul phyogs 'dir/ mi nad phyugs nad 'thab rtsod 'khrug long dang/ sad ser than pa mu ge ngan pa sogs/ ma lus zhi zhing bde legs gang bar mdzod/ mi phyugs god ba sbyang shor rkun 'jag dang/ gzhan gyi byad kha mi kha kha mchu sogs/ mi 'dod sdug bsngal nyer 'tshe gnod pa kun/ rtag tu bsung zhing dpung gnyen grogs mdzod cig/ phyogs bcu'i zhing na phun tshogs dgos 'dod gter/ tshangs pa brgya byin 'khor lo bsgyur rgyal dang/ klu rgyal 'jig rten (15r) mthu chen thams cad kyi/ phywa g.yang dpal 'byor snyan grags ma lus stsol/ mdor na bdag sogs 'khor dang bcas pa nams/ gzhi byes gang du 'gro 'dug ci byed kyang/ 'bral med lus dang grib ma ji bzhin du/ g.yel ba med pa'i 'phrin las sgrub par mdzod/ rgyal ba gnyis pa blo bzang grags pa yi/ bstan dang bstan 'dzin dge 'dun 'dus tshogs 'dis/ gnas 'di yongs gang bshad sgrub gong 'phel zhing/ bkra shis bde legs chen pos khyab par shog/ ces lha chen hang ka'i rgyal po'i gsol mchod 'dod pa re bskong zhes bya ba 'di ni khyab bdag rdo tje 'chang dbang snyigs ma'i dus su ngur smrig 'dzin pa'i zlos gar bsgyur ba'i rdo

rje 'chang chen po dza ya paṇḍita blo bzang 'phrin las dpal bzang po'i zhabs rdul spyi bos len pa/ rje de nyid kyi slob bu'i tha shal du gtogs pa phyogs med rnam g.yeng gi khol por gyur pa sprang btsun snyom las pa blo zhi ming can gyis rang gi gnas yul gyi bdag po la 'di lta bu zhig bgyis pas mthun rkyen sgrub pa'i rogs don mdzad byung snyam pa'i sems kyis bla ma snga ma rnams kyi gsung rgyun la brten nas sug bris su bgyis pa'i 'dis kyang rgyal ba gnyis pa'i bstan pa dar zhing rgyas la yun ring du gnas par gyur cig/ bkra shis//

SVASTI/ 'dir gzhi gdag [bdag] gtor ma gtong bar 'dod pas/ (15v) de nas gtor snod gcig tu dkar gsum mngar gsum 'dres pa'i gtor ma zan ril dang bcas pa bshams/ ma 'byor na dkar zas sogs yang rung/ sangs rgyas chos tshogs mas skyabs sems bya/ tshad med bzhi bsgoms/ rang thugs rje chen po'i nga rgyal dang ldan pas/ OM VAJRA AMṚTAs bsang/ SVABHĀVAs stong par sbyangs/ stong pa'i ngang las OM las rin po che'i snod yangs shing rgya che ba rnams kyi nang du OM 'od du zhu ba las byung ba'i gtor ma rang rang gi dbang po rnams tshim par byed nus pa'i lha rdzas las grub pa'i 'dod yon lnga ldan gyi bdud rtsi'i rgya mtsho zad mi shes par gyur/ OM ĀḤ HŪM/ lan gsum gyis byin gyis rlabs/ rang gi thugs ka'i HRĪM las 'od zer 'phros pa gzhi yul bdag la gnas pa'i gnas bdag gzhi bdag bsrung ma thams cad VAJRA SAMĀDZA'Ḥ bde gshegs rin chen mang la phyag tshal lo/ bde gshegs gzugs mdzes dam par phyag 'tshal lo/ bde gshegs sku 'byams glas la phyag 'tshal lo/ bde gshegs 'jigs kun bral ba la phyag tshal lo/ NAMAḤ SARVA TATHĀGATA AVALOKITE / OM SAMBHARA SAMBHARA HŪM / lan bdun nam nyer gcig gis bsngo/ mchod sbyin gyi gtor ma gzugs sgra 'dri ro reg bya 'dod pa'i yon tan lnga dang ldan pa 'di nyid tshe ring mched lnga bstan ma bcu gnyis hang ka'i rgyal po la sogs pa gnas bdag gzhi bdag yul bdag (16r) (g)nyug mar gnas pa rnams dang/ khyad par du yang se leng ge du lan ha ra ther khi rnam nang la sogs pa yul 'di rnams la bsrung zhing skyong mdzad pa'i dkar phyogs la mngon par dga' ba'i lha klu sa bdag mi dang mi ma yin 'byung po gnas bdag gzhi bdag ma ltar byams zhing sring ltar nye ba rnams la dgyes pa bskyed phyir 'bul lo/ legs par bzhes la rgyal khams spyi dang/ khyad par du rnal 'byor pa bdag sogs dpon slob yon mchod 'khor dang bcas pa rnams kyi mi nor longs spyod 'phel zhing rgyas pa dang bya ba dang spyod pa nyes pa la kun slong rung phrag dog ma mdzad par mgon skyabs dpung gnyer mdzad pa dang bsam pa'i don thams cad yid bzhin du bgegs med du lhun gyis sgrub pa'i stobs grogs rgya chen po mdzad du gsol/ bdag gi bsam pa'i stobs dang ni/ de bzhin gshegs pa'i sbyin stobs dang/ chos kyi dbyings kyi stobs rnams kyis/ don rnams gang dag bsam ba kun/ de dag thams cad ci rigs pa/ 'jig rten khams 'dir ma lus pa/ thogs pa med par 'byung gyur cig/ ces bden stobs brjod/ chos rnams thams cad zhes dang/ sdig pa ci yang zhes dang/ skar ma rab rib zhes sogs bsngo ba smon lam ci rigs par bya'o/ zhes pa 'di ni rigs rus mngon par mtho ba dad gus dang ldan pa lha btsun er khem tho yon blo bzang

(16v) tshe brtan dbang phyug gis bskul ba la brten nas bla ma'i gong ma'i gsung rgyun ltar blo zhi ming can gyi bris pas dge legs 'phel/ bkra shis/

NAMO GURU thugs rje'i bdag nyid rje btsun spyan ras gzigs/ rten 'dir mngon gsum bstan pa gnas byas nas/ mi zad nad dang sdug bsngal mnar ba rnams/ myur du mgyogs rjes thar par byin gyis rlobs/ tshe yi 'du byed btang bar gyur ma thag/ zhing gi mchog gyur bde ba can gyi zhing/ gang der skyes nas 'dren pa 'od dpag med/ sras kyi thu bo nyid du bdag gyur cig/ rab 'byams zhing (?) gi rgyal ba byang sems dang/ rang rgyal nyan thos nyan thos bden thob dang/ nam yang bslu ba med pa'i rten 'brel mthus / bdag gi smon bzhin myur du 'grub par shog/

BARÁT LAURA

(*Károli Gáspár Református Egyetem*)

Sámánnök és női uralkodók szerepének újraértelmezése: Himiko és Iyo

Abstract

Reinterpreting the Role of Female Shamans and Female Rulers: Himiko and Iyo

This study discusses the connections between women, governance, and sacred power – specifically in this case shamanism – in the context of late Yayoi and Kofun-period Japanese society, focusing on the queens of the Wa country, Himiko and Iyo, and their place – or absence thereof – among traditional Japanese rulers. While the topic is less known in Hungary, it is a frequently researched subject in Japan and in other foreign countries. In my research, I mainly relied on secondary sources, collecting relevant studies related to my topic and drawing my own conclusions by comparing them. Although the topic has been extensively researched abroad, most of the studies I examined were not in direct contact with each other, which is why I believe that this study can offer a new perspective.

I will now provide a more detailed overview of my study. Himiko and Iyo do not appear in the Japanese chronicles *Kojiki* and *Nihonshoki*, although the Chinese chronicle *Gishi* gives a detailed account of Himiko's reign, possibly because the two queens could not be incorporated into the patrilineal succession system of the later imperial dynasty. At that time, there might not have been a rule regarding inheritance or there could have been some form of female-centric inheritance. From archaeological findings starting from the middle of the Kofun-period, it can be inferred that a transition toward a more patriarchal society had already begun. This was likely a gradual process rather than the result of a religious revolution (Ellwood, 1990). It is conceivable that during Himiko's time, the cult of the Queen Mother of the West, proposed by Barnes (2014) as an avatar of Himiko, was widespread in Japan. This study argues that since this was already a late Han-period version of the myth (which includes the counterpart of the Queen Mother, the King Father of the East), it was actually a step towards patriarchalisation, laying the foundation for the later tradition of dual female–male rule known as *hime-hiko sei*. However, the greatest impact on this process was exerted by militarisation, which had already begun before Himiko's reign. Nevertheless, we can state that during this era, the roles of the sacred and political leaders were not dependent on gender.

Keywords: Yayoi-period, Kofun-period, female shamans, Himiko, Iyo, Queen Mother of the West, hime-hiko sei, matriarchal society, patriarchal society, sacral authority

Bevezetés

Egy 2007-es tanulmány szerint a japán iskolás gyermekek által leggyakrabban helyesen felismert történelmi alak Himiko 卑弥呼 (kb. i. sz. 180–247/248 uralk.),¹ ami korántsem meglepő, tekintettel arra, hogy bármely más történelmi nőalagnál gyakrabban jelenik meg a médiában – legyen szó filmről, mangáról vagy animéről. Egy alapvetően patriarchális társadalomról lévén szó, amelynek az első dokumentált, történelmi tényekkel bizonyítható uralkodója egy nő volt, Himiko-t szinte soha nem ábrázolják semleges személyként. Himiko karakterét a lehető legkülönbözőféleképpen értelmezik: ördögi diktátorként, a végzet asszonyaként, spirituális lángelmeként vagy éppen szent szűzként, imádnivaló *miko*-ként 巫女,² de létezik olyan ábrázolás is, amely politikai hatalmát hangsúlyozza.³

Úgy gondolom, hogy a Himiko-ról alkotott véleményt befolyásolja a jelenkor társadalmi berendezkedése szerinti szemléletmód, ezért habár már alaposan kutatott témáról van szó, érdemesnek tartom újra megvizsgálni, és amennyiben szükséges, új következtetéseket levonni. A jelenlegi trónutódlási krízis szempontjából is relevánsnak tartom a témát, a konzervatív álláspont ugyanis egy az egyben elutasítja egy női császár trónra helyezésének a gondolatát. Meglátásom szerint ebben talán közrejátszik a Himiko-ról, mint primitív, irracionális sámánasszonyról alkotott kép is, mindamellett, hogy a trón mindig is férfiaagon öröklődött.

A standard elképzelés Himiko-ról az, hogy női uralkodóként kivételt képezett egy alapvetően apaági leszármazási rendszerben. Általában sámánasszonyként tekintenek rá, és nem tartják valódi politikai hatalommal rendelkező vezetőnek. Az a tény, hogy Wa királynőjének választották meg, a *Gishi Wajinden* szövege alapján terjedt el azzal az értelmezéssel, hogy mivel a különböző (férfi) nemzetségfők belefáradtak a folyamatos harcokba, egy nőt választottak vezetőnek, aki kifejezetten női volta miatt békét tudott teremteni. Ez persze már eleve a kínai szerző saját interpretációját hordozza magában, valójában Himiko neme nem feltétlenül játszott szerepet a megválasztásában.

Tanulmányom központi kérdése, hogy Himiko és Iyo, ez a két uralkodónő hogyan illik bele Japán uralkodóinak a sorába, illetve az, hogy egyáltalán hogyan

¹ Yoshie et al. 2013: 3.

² Sámán nő, két kategóriáját különböztetjük meg. A *kuchiyose miko*, aki a klasszikus értelemben vett sámán nő alakját testesíti meg, és elsősorban médiumi funkciót tölt be, gyógyít, beszél a holtak szellemeivel, közvetít az istenek és emberek között, nem egy konkrét shintő szentély alatt szolgál. A *jinja miko*-k egy szentélyhez vannak kötve, ahol a feladatuk különböző rituálék, ceremóniák lebonyolítása, például többek között fesztiválok idején szent táncot járnak, vagy forró vizet használva tisztító szertartást végeznek (Hori 1975: 232).

³ Miller 2014: 179–185.

tudjuk elhelyezni a sámáni uralkodónóket ebben a rendszerben. Ennek megválaszolása érdekében először is azt vizsgálom, hogy a Yayoi-kor (i. e. III. sz.–i. sz. III. sz.) végén, illetve a Kofun-kor (i. sz. 250–538) elején hogyan alakult a nemek viszonyrendszere, majd Himiko konkrét esetét járom körül, valamint ennek ideológiai hátterét. Kitérek Gina Barnes Királyi Anya- (japánul: *seiōbo* 西王母) elméletére, amely szerint Himiko idejében egy matriarchális kultusz virágzott Japánban, valamint Robert Ellwood vallásforradalom-elméletére, amely szerint a Himiko korabeli matriarchális társadalmat egy patriarchális forradalom és dinasztia váltás követte. Végezetül felvázolom azokat az elméleteket, amelyek arra a kérdésre keresik a választ, hogy Himiko végül is kinek feleltethető meg – ha egyáltalán ez lehetséges – a japán krónikákban, és miért nem került bele egyikbe sem.

Azt a lehetőséget tartom legvalószínűbbnek, hogy Himiko és Iyo teljesen más rendszert képviseltek, mint a *Nihonshoki* 日本書紀 klasszikus japán uralkodói.⁴ A maguk korában a sámánizmus kulcsszerepet töltött be, a világi és katonai hatalomtól elválasztani nem célravezető, mivel az ilyen elméletek későbbi interpretációkra támaszkodnak. Himiko ennek értelmében a saját idejében nem számított kivételnek, a kínai és a későbbi japán krónikaírók szempontjából viszont nagyon is, ezért az előbbieket eleve elfogultan számoltak be róla, az utóbbiak pedig nem írták bele a történelembe, annak ellenére, hogy a *Nihonshoki* hivatkozik a *Gishi* című kínai krónika azon fejezetére, amelyben Himiko is szerepel.

A Yayoi- és a Kofun-kor társadalmi berendezkedése a nemek tükrében

Ma már általánosan elfogadott, hogy a korai társadalmak matriarchális/egalitáriánus jellegűek voltak, amely alól Japán sem kivétel. Az már kevésbé egyértelmű, hogy mikortól beszélhetünk a japán társadalom esetében patriarchális berendezkedésről. Léteznek elméletek arra vonatkozóan, hogy ez a változás viszonylag gyorsan, egy dinasztia váltással ment végbe.⁵ Valószínűbb azonban, hogy egy hosszas folyamat eredménye, amely nagyrészt a Kofun-korban zajlott le, és mint olyan, nehezen határozható meg egyértelmű átbillenési pont az egyik típusú társadalmi berendezkedésből a másikba. Trónutódlás szempontjából ez úgy nézett ki, hogy eleinte nem is léteztek egyértelmű szabályok a trónutódlás

⁴ A *Nihonshoki* (i. sz. 720) a *Kojiki*-vel együtt a két legrégebbi japán krónika egyike. Mindkettő az istenek korától kezdte a feljegyzéseit, de amíg a *Kojiki* több legendás elemet tartalmaz és a VI. és V. századi adatokat már kevésbé részletesen írja le, mint az előzőeket, a *Nihonshoki* történelemhűbb, és a későbbi korokat nagyobb részletességgel mutatja be (Brownlee, xi).

⁵ Ellwood 1990.

lást illetően, amelynek következtében gyakoriak voltak a konfliktusok. A *Gishi Wajinden* 魏志倭人伝⁶ szövegéből kiindulva arra következtethetünk, hogy a nemzetségek háborúval vagy közmegegyezéssel döntöttek a vezetőjük személyéről.⁷ Ahhoz, hogy kiderítsük, Himiko valóban kivételnek számított-e a férfi uralkodók hosszú sorában, fontos az akkori társadalom egészét figyelembe vennünk. Ha ugyanis Himiko nem számít női uralkodóként kivételnek, a nemzetségfők arányának a nemek szempontjából nagyjából egyformának kellett lennie. Ebben a részben azt a kérdést fogom körüljárni, hogy a kései Yayoi-, illetve korai Kofun-kori társadalom mennyiben tekinthető matriarchálisnak.

Elsőként a *Gishi Wajinden* című fejezetét elemzem, amely több esetben is utal a nemek közti viszonyokra.⁸ A szövegből kiderül, hogy habár a japán társadalmi berendezkedés erősen hierarchikus volt, ezek a rangok nemtől függetlennek számítottak. A viselkedési szabályoknál szintén a rang volt a döntő tényező, nem feltétlenül a nem vagy éppen az életkor.

Tanácskozásaikon mindegy, hogy ki hol foglal helyet, nem tesznek különbséget apa és fiú, vagy éppen férfi és nő között. [...] Hagyományaik szerint a nagyuraknak négy-öt feleségük van, közrangú férfiaknak pedig kettő vagy három. A feleségek mind tisztességes asszonyok és sosem féltékenykednek urukra. [...] Ha a törvényszegő csak kis bünt követ el, akkor „elkobozzák” egy feleségét és gyermekeit. Ha viszont súlyos vétsége van, nem csak az egész háztartását veszíti el a bűnös, de minden rokonát is megfosztják javaiktól és családtagjaiktól. Társadalmilag egyértelműen elkülönülnek a magasabb és alacsonyabb rangúak egymástól, nagyon jól működik hierarchiarendszerük.⁹

A többnejűség egyértelműen a matriarchális berendezkedés ellen szól. Mindazonáltal, ha megvizsgáljuk a Kofun-kor házassági szokásait, a klasszikus értelemben vett poligámiától eltérő képet kapunk. A feleségek ugyanis nem laktak a férj háztartásában, és családi tulajdont a fiú- és lánygyermek is egyaránt örökölhettek, anyai és apai oldalról is. A házas és a nem házas nők is betölthettek önállóan politikai szerepet, és saját rezidenciájuk úrnőjének tekintették őket.

⁶ A *Gishi*, kínai nevén *Wei zhi* című krónika *Wo ren chuan* című fejezete az i. sz. III. században élt japán nép (kül)politikai, társadalmi viszonyait, valamint hagyományait és földrajzát mutatja be (Lázár 2022: 7). Jelen tanulmány a japán elnevezéseket fogja végig használni (*Gishi Wajinden*).

⁷ Nitō 2009: 20–22.

⁸ Itt mindenképp hangsúlyoznom kell, hogy a *Gishi* egy IV. században íródott kínai krónika, sajátos kínai, konfuciusus nézőpontot képvisel, ezért nem feltétlenül előítéletektől mentesen, objektíven számol be a korabeli japánok nemek közti viszonyairól.

⁹ Lázár 2022: 17.

Más szóval mindkét fél rendelkezett saját tulajdonnal és politikai szerepkörrel, továbbá az anyai és az apai oldal is ugyanakkora fontosságú volt az öröklésnél.¹⁰

Eredetileg férfi uralkodott [a Va királyságban]. Ő nagyjából hetven-nyolcvan éven át kormányzott. Halála után kitört a háború, a kisállamok egymást támadták évekig a hatalom megszerzéséért. Végül közösen egy királynőt választottak vezetőül, akit Himiko-nak neveztek.¹¹

A *Wajinden* szövegéből kiderül, hogy hosszas háborúskodás után választották meg a nemzetségfők élükre Himiko-t. Habár a szövegben nem szó szerint ez szerepel, de egy olyan jelentésárnyalatot is hordoz ez a részlet, hogy Himiko-t pártatlan, a háborúban nem részt vevő szereplőként a béke elérése céljából választották volna vezetőjüknek.¹²

A kérdés az, hogy ezek a nemzetségfők az általános értelmezés szerint valóban a harcokba belefáradt férfi vezetők voltak-e, vagy ezt csak a szerző látta bele az eseményekbe. A III. és az V. század első fele közt ugyanis Kyūshū és Kantō közt számos olyan sírhalomcsoportot találtak, ahol a legkiemelkedőbb sír nőhöz tartozott.¹³ Továbbá a temetkezési helyek elhelyezkedése és a holttesttel együtt eltemetett leletek arra utalnak, hogy ezek a női uralkodók vagy nemzetségfők nem csupán a szertartásokért voltak felelősek, hatalmuk a világi szférára is kiterjedt.¹⁴ A nők katonai ügyekben betöltött szerepéről, illetve arról, hogy ez milyen mértékben valósult meg, megoszlanak a vélemények (lásd részletesebben a következő részben).

Gina Barnes szintén az ókori Japán társadalom matriarchális jellege mellett foglal állást. Elmélete szerint létezett egy a kínai Nyugati Királyi Anya (*seiobō* 西王母) mítoszában alapuló¹⁵ kultusz, amelynek kezdetét a Kofun-kori sírhalomok (*kofun* 古墳) elterjedése jelöli. A sírokban ugyanis több olyan tárgy is megtalálható, amely akár a Királyi Anyát is szimbolizálhatja. Az egyik maga a sírkamra, amelynek a kialakítása barlangra emlékeztet, a Királyi Anya pedig állítólag szintén egy barlangban vagy „kőlakásban” élt. A Királyi Anya a jádekővel is kapcsolatba hozható, a *kofun*okban pedig több zöld gyöngyő tárgy is található, amely a jellegzetesen zöld színű japán jádéra utalhat. A Királyi Anya-kultusz megmagyarázhatná azt is, hogyan voltak képesek akkora sírokat emelni, mint

¹⁰ Yoshie et al. 2014: 384–382.

¹¹ Lázár 2022: 18.

¹² <https://ctext.org/text.pl?node=603372&if=en>

¹³ Yoshie et al. 2013: 12.

¹⁴ Yoshie et al. 2013: 12.

¹⁵ A Királyi Anya kultusza a kései Shang-korban keletkezhetett, és az idők folyamán számos változáson ment keresztül. A hagyomány szerint a kínai civilizációtól nyugatra elterülő hegyekben lakott, a tigrissel, barlangokkal, hegyekkel, jádekővel hozható kapcsolatba, férfi párja a Kelet Ura (tōōfu 東王父), akivel a Han-korra már együtt ábrázolták.

a Hashihaka-箸墓古墳 vagy a Daisen-sír 大仙古墳.¹⁶ Barnes szerint ugyanis az akkori elitnek nem állt sem katonailag, sem gazdaságilag módjában, hogy a lakosságot ilyen mértékű építkezésre kényszerítse, így a munkálatok valószínűleg önkéntes alapon folytak.¹⁷

A kultusz szerint a Királyi Anya volt az, aki szentesítette az uralkodó hatalmát. Egy ilyen kultusz jól beleillett a japán társadalomba, ahol minden nemzetségnek (*uji* 氏) megvolt a maga helyi istene (*kam i* 神), akitől a hatalmát eredeztette, és akire legitimitását építette. Barnes elmélete szerint a kultusz a Miwa-三輪 kultúrán¹⁸ keresztül terjedt el Japánban, és igen nagy népszerűségre tett szert, ezzel növelve a központi dinasztia legitimitását a rivális nemzetségekkel szemben.¹⁹

A Nyugati Királyi Anya állítólag a hetedik hónap hetedik napján olyan bölcs uralkodókat látogatott meg, mint Mu király 穆王 (i. e. 976–922 vagy i. e. 956–918) és Hàn Wüdi 漢武帝 (i. e. 156–87) császár, hogy megajándékozza őket a halhatatlanság gyümölcseivel. A század végére ezek a történetek és más hasonló, a kontinensről átvett legenda a jelek szerint nagyban hozzájárultak egy olyan mítoszokból álló korpusz kialakulásához, amelyben a női halhatatlanok jelentek meg a Yamato 大和 uralkodók előtt.²⁰ A *Kojiki*-ben például találunk egy beszámolót egy gyönyörű fiatal lányról, aki istenségként táncolt a Yamato uralkodó, Yüryaku császár 雄略天皇 (i. sz. 418–479) előtt.²¹

Elmondhatjuk tehát, hogy a korai japán társadalomban a nők és a férfiak közt valószínűleg rangok szempontjából jelentős különbség nem volt. Elképzelhető továbbá, hogy ideológiai szempontból egy matriarchális társadalomról volt szó, amelyben perdöntő szerepet játszott a női istenség legitimáló szerepe. Ez megmagyarázná a sámánnők kiemelt fontosságát is és azt a koncepciót, amely szerint a női princípium a spiritualitás volt az ókori Japánban.

Spirituális és katonai szerepmegosztás

Ebben a részben a nemi hatalommegosztás kérdésével foglalkozom. A *himehiko sei* ヒメヒコ制 elmélete szerint ugyanis a női és férfi uralkodók a hatalmat megosztva kormányoztak: míg a nők a szakrális vezető szerepét töltötték be,

¹⁶ A Daisen-sír Nintoku császár (i. sz. 313–399) sírja, és a legnagyobb kulcslyuk alakú halomsír (Kishimoto).

¹⁷ Barnes 2014: 15–23.

¹⁸ A Miwa-sírkultúra a *kofunok* kiindulási pontja, ebből a központból terjedt el a halomsírok emelése távolabbi régiókba (Barnes 2014: 3).

¹⁹ *Uo.*

²⁰ A Yamato nem keverendő össze Himiko Yamatai államával.

²¹ Como 2009: 62.

a férfiak a hadi, politikai és egyéb világi ügyekkel foglalkoztak.²² Figyelembe kell vennünk azonban, hogy az ókori Japánban különösen nagy fontosságot tulajdonítottak a különféle ómeneknek és jóslatoknak, ezekért pedig a sámánok voltak a felelősek, ez alapján pedig nem választható el a politikai és a spirituális hatalom.^{23, 24} Tehát a *hime-hiko* rendszert sem lehet úgy értelmezni, hogy kizárólag a „világi” hatalom egyenlő a valós hatalommal, míg a spirituális hatalom mindössze szimbolikus jellegű. A sámán(nő) nemcsak beleszólhatott a politikába, de tekintélye igen magas volt a politikai kérdések tekintetében.

Yoshie Akiko 義江明子 szerint a világi és politikai ügyeket nem feltétlenül nemek szerint osztották fel. Példa erre Wakatateru, más néven Yūryaku császár, akiről japán és kínai források is beszámolnak. Yūryaku császárról a Sòng Shū 宋書 (i. sz. 420–479), mint katonai vezetőről számol be, amely látszólag igazolja a nemiszerep-megosztás elméletét. A japán krónikák viszont mágikus hatalommal rendelkező nagy királyként hivatkoznak rá, aki képes kommunikálni az istenekkel – hasonlóan Himiko-hoz vagy akár Jingū császárnőhöz 神功天皇.^{25,26}

Kishimoto Naofumi 岸本直文 amellett foglal állást, hogy a *hime-hiko sei* valójában csak Himiko után jelent meg, a Kofun-kor második felétől. Annak ellenére, hogy nem nemi alapú duális uralkodásról volt szó, ténylegesen létezett egy spirituális és egy adminisztratív uralkodó. Az előbbit tekintették a fő királyi ágnak, az utóbbi irányította a katonaságot, és foglalkozott politikai ügyekkel.²⁷ Nitō Atsushi 仁藤淳史 szintén rámutat arra, hogy habár létezett egyfajta ketős uralkodás, ezeket a szerepeket nem nemek alapján osztották fel. Nitō az akkori uralkodói rendszert *sōkeisei*-ként 双系性, azaz nemek szempontjából egyenlőként definiálja. Ez egy, a matriarchális és patriarchális társadalmaktól elkülönülő, harmadik kategória, amelyben a gyermek származása ugyanakkora valószínűséggel köthető az anyához, mint az apához. Az öröklésre ekkor még nem léteztek konkrét szabályok, férfiak és nők egyaránt betölthették a szakrális és a politikai vezető szerepét is. Ito 伊都 és Kuna 狗奴 – Yamataihoz hasonlóan – szintén ezt a mintát követik, továbbá a szakrális uralkodó itt sem lépett soha

²² Barnes 2014: 20.

²³ Kidder 1993: 25–26.

²⁴ Kitagawa 1990: 134.

²⁵ Jingū a hagyományos álláspont szerint (a *Nihonshoki* alapján) i. sz. 201 és 269 közt uralkodott, császári férje Chūai császár (i. sz. 192–200) halála után lépett trónra. Legendás uralkodónőnek tartják, aki koreai hódításairól vált ismertté, a legenda szerint elfoglalta Mimana-t. A *Nihonshoki* szerint örököse és fia Ōjin császár 応神天皇 (i. sz. 270–310 uralk.).

²⁶ Yoshie et al. 2013: 8.

²⁷ Kishimoto 2013: 1–3.

nyilvánosság elé, amelyet szintén Himiko „kivételes” aspektusainak egyikeként szoktak számontartani.²⁸

Kishimoto elemzése szerint Himiko képviseli a fő ágat, amely mellett párhuzamosan létezett egy másodlagos, úgynevezett segéddinasztia. Erre abból következtet, hogy a *kofunok* két egymással párhuzamos ágra oszthatók, és ez arra utal, hogy egyszerre két király uralkodott. A késő Kofun-korban ez a két királyi ág az egyik elmélet szerint egyesül, míg a másik szerint csak a szakrális király ága marad fenn.²⁹ Kishimoto ugyan „két királyt” említ, mindazonáltal fontos megjegyezni, hogy az uralkodó dinasztia mellett a japán történelem egészét tekintve általában működött egy *gaiseiki* 外戚 nemzetség,³⁰ akiknek egyedüli joguk volt az uralkodói család tagjaival házasságra lépni – gondoljunk csak a Soga- 蘇我氏 és a Fujiwara-原氏 nemzetségekre, akik ezzel a módszerrel gyakorolták a tulajdonképpeni valós politikai hatalmat.³¹

Japánban mindig is ritka esetnek számított a valós hatalommal rendelkező uralkodó. A Yamatai- 邪馬台国 föderáció vezetője nem abszolút uralkodó volt, a többi *uji*-nak is komoly beleszólása volt a politikába, Kína szemében viszont igekezett erős, rivális nélküli politikai és katonai uralkodónak tűnni. Himiko is erre a látszatra apellálva tudta meggyőzni a Gi- (kínai: Wèi) udvart, hogy ismerje el Wa uralkodójaként, ezzel is legitimitást szerezve. A későbbi Yamato-uralkodókról szintén elmondható, hogy félig mágikus/vallási, félig politikai vezetőknél tartották magukat, és a *hi no miko* 靈御子³² megnevezéssel illették magukat. A vezető klán és a többi *uji* egyaránt meg voltak győződve róla, hogy a mágikus/vallási szertartások a leghatékonyabb mezőgazdasági technológiák, aki pedig ezeket az erőket uralja, annak van joga az ország élére állni.³³

A kora ókori japán társadalomban tehát az ideológiai kontroll különösen fontos szerepet töltött be. Yamatai laza konföderációját a közös hiedelemvilág és különféle rítusok tartották össze. Egy ilyen társadalomban egy spirituális vezetőnek különösen nagy legitimitása lehetett. A jelek szerint létezett megkülön-

²⁸ Nitō 2009: 78–79.

²⁹ Kishimoto 2013: 16–17.

³⁰ Anyai rokon, a trónöröklés kontextusában a *kōgō* (a császár fő felesége) családja. A *gaiseiki* nemzetség szerepét általában huzamosabb ideig ugyanaz a nemzetség töltötte be, mint például a Soga-k az Asuka-korban vagy a Fujiwara-k a Nara- és a Heian-korban. Habár a trón apai ágon öröklődött, a trónörökös az anyai nagyszülei háztartásában nevelkedett, és a *gaiseiki* nemzetség tagjai az udvarban is a császári hercegek mellett a legrangosabb pozíciókat töltötték be. A Nara-kor folyamán állandó versengés alakult ki a császári hercegek és a Fujiwara-k közt a miniszteri pozíciókért, a Heian-korban pedig már a Fujiwara-k gyakorolták a valós politikai hatalmat (Naoki 1993).

³¹ Brown 1993: 161.

³² A *hi no miko* megnevezés mindenképp szakrális uralkodóra utal, az első írásjegy (*rei*, itt: *hi* 靈) ugyanis lelket, szellemet, a *miko* 御子 *kanji*-összetétel pedig isteni gyermeket jelent.

³³ Kitagawa 1990: 133–134.

böztetés a vallási és a „világi” ügyek között, de a különböző kis országok közti konfliktusok elsimításához szükség volt egy spirituális vezetőre.³⁴ Mindezek alapján ebben a konkrét kontextusban nem feltétlenül szükséges vagy éppen lehetséges felosztani a hatalmat „világi” és „vallási” szférára, ha a vallási vezető közvetlenül befolyásolta a katonai, politikai, gazdasági döntéseket.

A hagyományosan elterjedt nézet szerint a katonai tevékenység kizárólag férfiprincípium volt, Imai Shū 今井秀 kutatásai viszont azt bizonyítják, hogy a nők katonai és termelési, valamint szertartási munkában is részt vettek, és ezt arra a tényre alapozza, hogy a női főnökök sírjaiban is találtak fegyvereket, rituális eszközöket és mezőgazdasági szerszámokat, nem csak a férfiakéban. Sekiguchi Yūko 関口裕子 arra következtet ez alapján, hogy a férfi- és női szerepek ebben a korban még képlékenyek és kölcsönösen mozgékonyak voltak, a tényleges, éles szerepmegosztás csak az V–VI. századra alakult ki.³⁵

Ha jobban megvizsgáljuk a fegyverek arányát és minőségét, kiderül, hogy a női sírokba kevesebb fegyver került, és inkább csak kisebb kardok, török, illetve szúrófegyverek. A fegyverek általánosan kisebb arányban szerepeltek, a sírokban tükrök, karkötők, gyűrűk és egyéb presztízstárgyak találhatóak, amelyeknek varázserőt tulajdonítottak. Seike Akira a fegyverek nem egyenlő megoszlására háromféle magyarázatot ad. Először is, a női vezetők nem vettek részt katonai ügyekben, másodsor, ugyan részt vettek katonai ügyekben, rendelkeztek fegyverekkel, de nem temették őket melléjük, harmadszor pedig, részt vettek katonai ügyekben, de nem rendelkeztek fegyvertípusú presztízstárgyakkal, így nem is temettek melléjük ilyen tárgyakat. A második és a harmadik értelmezés közti különbség abban rejlik, hogy lehetséges, a női vezetők a stratégia megtervezésében aktívan részt vettek, de a fizikai harcban már nem.³⁶

Seike azt a következtetést vonja le, hogy a korai Kofun-korban még nem volt fontos, hogy a nemzetségfő maga is aktív katonai szereplő legyen: fizikai értelemben nem kellett részt vennie a harcokban ahhoz, hogy fontos politikai szereplő legyen. Később, ahogy a háborúkkal a katonaság és a militarizálódás egyre inkább előtérbe kerül, a női vezetők is fokozatosan veszítik el a presztízst. Ez alapján elmondhatjuk, hogy a nők annak ellenére, hogy vagy nem vettek részt, vagy jóval kisebb arányban vettek részt a harcokban, betöltötték nemzetségfői pozíciókat, és a döntéshozatalban is fontos szerepet játszottak, beleértve a katonai döntéseket.³⁷

³⁴ Kidder 1993: 26.

³⁵ Seike 1998: 25–26.

³⁶ *Uo.*

³⁷ Seike 1998: 44–45.

Himiko elhelyezése a *hime-hiko* rendszerben

A standard elképzelés Himiko hatalmának természetével kapcsolatban az, hogy ő csak a spirituális vezető szerepét töltötte be, de nem gyakorolt valós politikai hatalmat, és az állam ügyeivel nem ő foglalkozott, öccse kormányzott helyette.^{38, 39} Ebben a részben azt vizsgálom, hogy van-e alapja annak a feltételezésnek, hogy Himiko bármiben különbözött volna egy korabeli japán uralkodótól, és hogy uralkodása valóban a *hime-hiko sei* mintáját követi, vagy mindössze egy utólagos értelmezésről van szó.

Takamura Itsue azonosította először a duális női-férfi uralkodást *hime-hiko sei*-ként, amely a japán mitológián is végigvonul, kezdve a teremő istenségekkel, Izanagi-val és Izanami-val. Amaterasu, a Nap és főistennő – akitől a japán császári dinasztia származtatja magát – szintén beleillik ebbe a képbe, az ő esetében fivére, Susanoo foglalja el a *hiko* szerepét.⁴⁰ Az uralkodók közt is találunk példát a *hime-hiko sei*-re. Például Jingū az istenek akaratát közvetítő a *hime* szerepét jelent meg Chūai császár 仲哀天皇 mellett. Ebben az esetben Jingū a médium szerepét töltötte be, aki miközben a császár citerán játszott, transzállapotba esett, az istenek így üzentek rajta keresztül. Sujin császár 崇神天皇⁴¹ és Yamato Totohi Momoso-hime no mikoto 倭迹迹日百襲姫命 szintén beleillenek a *hime-hiko sei*-be, annak ellenére, hogy az utóbbiról csak kevés szó esik.⁴² Figyelembe kell vennünk azonban, hogy az istenekről először a japán krónikák írnak, ahogy Jingū és Sujin esetében sincs konkrét bizonyíték arra, hogy valóban duális uralkodásról lett volna szó.

Itt kell megjegyezni, hogy a felsorolt valós személyek közül mindegyik császárnő a hagyományos női uralkodó képébe illik bele. Egy császárnő trónra lépéséhez különböző feltételeknek kellett teljesülniük: először is trónra lépésük után már nem mehettek férjhez, és nem lehetett gyermekük, a trónt az elhunyt egyik fiú utódának kellett fenntartania, illetve neki magának is a császári dinasztiából kellett származnia. Ugyancsak igaz, hogy az esetek többségében a trónra lépő császárnő az elhunyt császár hitvese volt.⁴³

³⁸ Yoshie et al. 2013: 4.

³⁹ Továbbá Japánban a *shintō* és a sámánizmus fogalmak laza értelemben való használatából kifolyólag olyan általánosítások terjedtek el, hogy a mágia, azaz sámánizmus összes gyakorlója nő volt. A férfi sámán 覡 fogalma szinte teljesen eltűnt, a *shintō* papokat (*kannushi* 神主) pedig nem szokás a sámánizmussal összefüggésbe hozni (Kidder 2007: 127).

⁴⁰ Barnes 2014: 20.

⁴¹ Uralkodási idejére a későbbiekben térek ki részletesen, a hagyományos dátumozás szerint i. e. 97 és i. sz. 30 közt uralkodott.

⁴² Hori 1975: 235.

⁴³ Tsurumi 1981: 41–42.

Eredetileg férfi uralkodott [a Va királyságban]. Ő nagyjából hetven-nyolcvan éven át kormányzott. Halála után kitört a háború, a kisállamok egymást támadták évekig a hatalom megszerzéséért. Végül közösen egy királynőt választottak vezetőül, akit Himikónak neveztek. [Sámán-papnökként], varázslat segítségével és bűvös szavakkal babonázta meg [irányította] népét. Már idős asszony volt, mikor királynőnek választották. Sosem házasodott meg. Öccse segítette a kormányzásban. [...] Himikot egy férfi követte a trónon, de az ország népe nem akart engedelmessé válni neki. Mészárlásba torkollott a konfliktus, melyben több mint ezer ember vesztette életét. Végül Himiko egyik rokona, egy kislány, a tizenhároméves Ijo/Tojo [壹興] került trónra. Őt elfogadta a nép, és végre béke lett a birodalomban.⁴⁴

A fenti szövegrészlet alapján Himiko-ról nem mondható el, hogy egy elhunyt uralkodó hitvese lett volna, mivel közmegegyezés alapján jutott hatalomra. Továbbá a részlet utolsó mondatát illetően olyan értelmezés is létezik, hogy öccse nem csupán segítette őt a kormányzásban, hanem egy az egyben ő kormányozta az országot. A *Gishi*-ben itt ugyanis a 在治 írásjegyek szerepelnek⁴⁵ – a japán fordításban *tasuke osameta* olvasattal, amelynek a fenti fordításban is szereplő „segítette a kormányzásban” a helyes fordítása.⁴⁶ Egy korábbi fordításban azonban még az áll, hogy „az ország ügyeit ifjabb fivére irányította”, ez pedig pontosan az az értelmezés, amely mai napig elterjedt.⁴⁷ Ennek a mondatnak a fordítása és értelmezése különösen fontosnak mondható, mivel ez dönti el, hogy Himiko-ra csak sámánasszonyként vagy tényleges uralkodóként tekintünk. Ugyanez a *tasuke osameta* kifejezés található egy kelet-japán *kofun*-ban talált kardon, amely egy Wowake 獲居臣 nevű személyről állítja, hogy ő volt az, aki Yūryaku császárt segítette a kormányzásban. Ennek értelmében az, hogy egy bizonyos személyt kijelöltek, hogy az uralkodót segítse a kormányzásban, nem függött az illető uralkodó nemétől.⁴⁸ Ugyanakkor ezt a gondolatmenetet folytatva, elmondhatjuk-e vajon Himiko-ról és öccséről, hogy a *hime-hiko* min-tát követik? Meglátásom szerint, ha létezett is egyfajta *hime-hiko sei* Himiko idejében, ez rá és öccsére nem tekinthető érvényesnek.

Az sem mondható el Himiko-ról, hogy egy fiú örökös számára tartotta volna fenn a trónt, mivel habár a *Gishi* szerint egy rövid ideig egy férfi uralkodott, őt nem fogadták el, és ismét egy királynőt választottak.⁴⁹ A szövegrészlet erősen

⁴⁴ Lázár 2022: 18–22.

⁴⁵ <https://ctext.org/text.pl?node=603372&if=en>

⁴⁶ Yoshie et al. 2013: 10.

⁴⁷ Yamaji 1989: 33–35.

⁴⁸ Yoshie et al. 2013: 10–11.

⁴⁹ <https://ctext.org/text.pl?node=603372&if=en>

azt sugallja, hogy Iyo neme fontos szerepet játszott ebben a döntésben, valamint hogy Iyo-t valamilyen okból elfogadták Himiko jogos örököséként. Felmerül a kérdés, hogy Iyo vajon milyen kapcsolatban lehetett Himiko-val.

A *Gishi* a 宗女 kifejezést használja, és ez arra utal, hogy ugyanabból a nemzetségből származtak ugyan, de Iyo valószínűleg nem lánya Himiko-nak.⁵⁰ Ez viszont korántsem jelenti feltétlenül azt, hogy itt nem egy tulajdonképpeni nőági trónutódlás ment végbe. Yanagita Kunio 柳田國男 rámutat arra, hogy már a legkorábbi időkől kezdve a nőknek spirituális energiát tulajdonítanak. Néhány ilyen archaikus hagyomány mai napig fennmaradt – ilyen például az az okinavai szokás, amikor a lánytestvérek fivéreiknek amulettet adnak ajándékba, hogy megóvja őket az úttjukon.⁵¹

Létezett olyan, szintén Okinaváról eredeztethető sámáni öröklési rendszer, amely hasonlóságokat mutat Himiko esetével. Eszerint a vezető sámán, a *kikoe ōkimi* 聞得大君 a király fiatalabb lánytestvére vagy nagynénje volt. A pozíció címét szó szerint úgy lehet fordítani, hogy „a miniszter, aki hallja az üzenetet”, tehát ő volt az, aki az istenek akaratát közvetítette. Habár Himiko idősebb lánytestvér volt, nem biztos, hogy Yamatai-ban is feltétel volt, hogy a sámánnőnek, amennyiben a király testvére, fiatalabbnak kell lennie. A második legmagasabb pozíció ebben a rendszerben a *noro* 祝女,⁵² amely egy örökletes pozíció volt – de nem anyáról lányra, hanem nagynéniről unokahúgra száll.⁵³ Azt is ki kell emelni, hogy mivel ez egy közvetett utódlás, a nagynéni fivére ugyancsak kulcsszerepet töltött be. Ez a felállás akár Himiko és öccse, majd Iyo trónra lépésének esetében is ismerős lehet.⁵⁴ Lehetséges, hogy Iyo Himiko unokahúga, Himiko öccsének a lánya, amely alapján a *noro* utódlási rendszer érvényesül, igaz más keretek között, mint Okinaván – mégis, ezt egy alapvetően nőági vagy legalábbis nőkzpontú öröklésként foghatjuk fel.

A *kikoe ōkimi* esetére a legjobb párhuzamot Sujin császár és Yamato Totohi Momoso *hime* 倭迹迹日百襲媛命 szolgáltatja. Yamato Totohi Momoso ugyanis Jingūtól eltekintve a másik japán krónikákban szereplő személyiség, akit Himiko-val szoktak azonosítani. Ő Sujin nagynénje volt, és a *hime-hiko sei* gondolatmenetét követve Sujin töltötte be a politikai vezető (*hiko*), Yamato Totohi Momoso pedig mellette a spirituális vezető szerepét (*hime*).⁵⁵ Yamato Totohi Momoso esetében is a sámánizmuson van a hangsúly, amely beleillik

⁵⁰ Nitō 2009: 1.

⁵¹ Hori 1975: 233.

⁵² A *kikoe ōkimi* utáni legmagasabb pozíció, a *noro*-k falvakban éltek, és a mai *shintō* papnőknek, azaz *miko*-nak feleltethetők meg. A falvak szentélyei körzetekhez tartoztak, amelyek ellenőrizték a *noro*-k működését.

⁵³ Ise szentély főpapnőjének pozíciója szintén jelenleg is így öröklődik.

⁵⁴ Hori 1975: 234–238.

⁵⁵ Kidder 2007: 133.

Himiko profiljába. Továbbá mindkettejük sírhelyeként a Hashihaka-t feltételezik,⁵⁶ amelyet az első kulcslyuk alakú halomsírként tartanak számon.⁵⁷

Himiko-nak halála után egy nagy halomsírt emeltek, mely nagyjából száz *bu* [kb.145 méter] átmérőjű volt. Több mint száz szolgát és szolgálólányt áldoztak fel a temetéskor.⁵⁸

A leírás alapján azonban kör alakú sírt tudunk elképzelni, a Hashihaka pedig kulcslyuk alakú, emiatt kevésbé valószínű, hogy Himiko és Yamato Totohi Momoso egy és ugyanaz a személy.⁵⁹ Nitō szintén azt az álláspontot képviseli, hogy Himiko idejében még nem épültek kulcslyuk alakú halomsírok. Nitō azzal érvel, hogy a Himiko halála után kialakult zűrzavart és politikai instabilitást nehéz lenne megmagyarázni abban az esetben, ha már ekkorra megszilárdult volna a kulcslyuk alakú halomsírok építésének a gyakorlata.⁶⁰ Kishimoto vele ellentétes álláspontot képviselve arra következtésre jut, hogy a Hashihaka mintájára épített *kofunok*, valamint a háromszögperemű bronztükrök gyártási ideje alapján a Hashihaka valóban Himiko sírja, a Nishitonozuka 西殿塚古墳 pedig Iyo-é. Ez a két sír képviseli a fő uralkodói ág (szakrális király) első generációját.⁶¹

Létezik egy másik hasonlóság kettejük között, ami miatt fontolóra vehetjük, hogy Himiko és Yamato Totohi Momoso ugyanaz a személy lehetett. Yamato Totohi Momoso *hime*-ről a *Kojiki* nem tesz említést, és *Nihonshoki*-ban is csak röviden jelenik meg Sujin uralkodásának tizedik évében. Himiko-hoz hasonlóan ő is látnoki képességekkel rendelkezett, amelyeket egy Ōmononushi 大物主 nevű istenségtől kapott ajándékba, később pedig feleségül is ment ehhez az istenséghez. A legenda szerint Ōmononushi csak éjjelente látogatta meg, de a hercegnő egyszer megkérte, hogy maradjon reggelig. Amikor azonban másnap a *kami* kígyóként jelent meg neki, a hercegnő ijedtében felsikoltott, mire válaszul Ōmononushi elhagyta őt, és felrepült a Miwa-hegyre. Yamato Totohi Momoso szégyenében evópálcikát használva nemi szervén szúrta magát, és öngyilkos lett – innen ered *Hashihaka* elnevezés.⁶²

Maeda Haruto 前田晴人 szerint Himiko, Yamato Totohi Momoso-hoz hasonlóan, szintén rituális házasságot kötött egy Ōkuninushi 大国主 nevű istenséggel (egyike Ōmononushi neveinek).⁶³ Maeda az alábbi idézetre hivatkozik:

⁵⁶ Barnes 2014: 8.

⁵⁷ Brown 1993: 114.

⁵⁸ Lázár 2022: 21.

⁵⁹ *Uo*.

⁶⁰ Nitō 2009: 80.

⁶¹ Kishimoto 2013: 3–4.

⁶² Kidder 2007: 192–193.

⁶³ Maeda 2015.

...csak egy férfi szolgálot tartott, kinek két ellátandó feladata volt: az étel és ital felszolgálása, valamint a királynő szavainak kihirdetése a külvilág felé.⁶⁴

Ugyanennek a szövegnek a japán változata:

唯男子一人有り、飲食に給し、辞を伝え居処に出入りす。

A szövegrészlet kínaiul pedig a következőképpen hangzik:

唯有男子一人、給飲食、傳辭出入。居處宮室

Ezt a szövegrészletet gyakran úgy is lehet értelmezni, hogy a szóban forgó *egy férfi* Himiko öccse volt, ugyanaz, aki a kormányzásban segítette őt. A jelenleg elfogadott értelmezés szerint egy férfi szolgáról van szó, Maeda azonban ebből a megfogalmazásból egészen másra következtet. Nem valószínű ugyanis, hogy ez a szövegrészlet Himiko mindennapi tevékenységéről számolna be, inkább rituális alkalmakkor történő evésről és ivásról lehetett szó. *Aji wo tsutae* 辞を伝え kifejezés orákulumra utalhat, ez alapján Maeda feltételezi, hogy az a bizonyos *egyetlen férfi szolgáló* isteni személy lehetett. Szintén felhívja a figyelmet a *kyū* 給 karakterre, amely arra utal, hogy egy magasabb státuszú személy adományoz egy alacsonyabb státuszú személynek. Márpedig emberi lény nem lehetett alacsonyabb státuszú, mint maga a királynő.⁶⁵

Maeda a japán krónikák és a *Gishi* elemzése és összevetése alapján arra jut, hogy a Yamato királyi udvar legrégebbi és legfőbb személyes istenségének Ōmononushi-t tekintik, a Miwa-hegy istenségét, aki egyben a Miwa nemzetség (Himiko nemzetsége) védőistensége. Szerepe a királynő hatalmának legitimálása volt, akivel szent házasságra lépett.⁶⁶ Maeda elmélete Ōkuninushi-ről és Himiko-ról megengedi egy *hime-hiko* rendszer meglétét – mindössze nem két emberi lényről van szó, hanem egy istenségről és egy sámánőről, akit akár szintén isteni személynek tekinthetünk. Gina Barnes Királyi Anya-elmélete szerint ugyanis Himiko-t a Királyi Anya megtestesüléseként tisztelték.⁶⁷ Ha pedig Himiko maga a Nyugati Királyi Anya, akkor ebből következően Ōkuninushi-t értelmezhetjük a Kelet Uraként.⁶⁸ Ebben az értelemben Himiko esetében való-

⁶⁴ Lázár 2022: 18.

⁶⁵ Maeda 2015: 11–13.

⁶⁶ Maeda 2015: 25–26.

⁶⁷ Barnes 2014: 18–19.

⁶⁸ Barnes elmélete szerint a Kofun-korban a király hatalmának legitimitása a kínai Nyugati Királyi Anya-mítoszon alapul. A Királyi Anya kettős szerepe a hatalom szentesítése volt, továbbá az elhunyt uralkodót ő vezette át a túlvilágra. Archeológiai leletek alapján Barnes arra következtet, hogy a Miwa-sírkultúra elterjedését is nagyban befolyásolta a Királyi Anya kultusza. A Királyi Anya alakja a késői Shang-korból ered, majd a Hán-dinasztia idején némi változáson ment át azzal, hogy mellérendelték a Kelet Urát (tükörfordításban Keleti Királyi Apának is nevezhetjük, japánul: *tōōfu* 東王父) is, ezzel „megszelídítve” őt (Barnes 2014: 13–14).

ban nem beszélhetünk a klasszikus értelemben vett *hime-hiko sei*-ről, viszont amennyiben a Nyugati Királyi Anyát és a Kelet Urát tekintjük a *hime-hiko sei* prototípusának, és Himiko-t a Királyi Anya megtestesülésének, akkor megállapíthatjuk, hogy a *hime-hiko sei* kezdetei ténylegesen Himiko-ig nyúlnak vissza.

Ha Himiko valóban azonosítható Yamato Totohi Momoso-val, egy probléma is felmerül. Ha feltételezzük, hogy Yamato Totohi Momoso, azaz Himiko volt a Sujin melletti sámánnök, akkor ez azt a következményt vonja maga után, hogy a szereplőket fel kell cserélnünk. Más szóval ebben az esetben Sujin nem a császár lehetett, hanem valószínűleg a Himiko öccseként megjelölt személy, aki segítette a királynőt a kormányzásban. Yamato Totohi Momoso-t azonban egyrészt Sujin nagynénjeként nevezi meg a *Nihonshoki*,⁶⁹ másrészt, ha Himiko sírja kör alakú volt, nem kulcslyuk, akkor nem a Hashihaka sírba temették. Még egy ellenérv, hogy Sujin feltételezett sírját Kishimoto a fő királyi ág sírjai közé sorolja.⁷⁰

Újabb problémát vet fel Himiko utódának a kérdése, ugyanis a japán krónikák róla szintén nem tesznek említést. Iyo nevének több változata is fennmaradt, a *Kojiki* és a *Nihonshoki* többször is említi ezeknek egyik változatát, a Toyo (壹與) női nevet.⁷¹ Egyikükre a *Kojiki* Sujin lányaként hivatkozik (Toyo-Ki-Iri-Pime 豊鍬入姫),⁷² de ez önmagában nem elég arra, hogy következtetéseket vonjunk le.⁷³

A Nyugati Királyi Anya a japán mitológiában

Gina Barnes Királyi Anya-elmélete a nők spirituális szerepe mellett szól. Mint ahogy az első részben említettem, az Királyi Anya legfontosabb funkciója a hatalom legitimálása volt, és a *kofun*okban talált emlékek alapján következtethetünk arra, hogy valóban létezett egy ilyen kultusz az kora ókori Japánban. A Királyi Anya (legalábbis egy későbbi változata) szintén beleillik a duális férfi-női uralkodás modelljébe, a Hân-dinasztia idején ugyanis úgymond „megszelídítették” azzal, hogy mellérendelték a Kelet Urát.⁷⁴

A Királyi Anya másik funkciója a halott útbaigazítása a másvilágon. A halottakkal tükröket temettek el, mivel úgy tartották, hogy a tükör megvilágítja

⁶⁹ Aston 1896: 156.

⁷⁰ Kishimoto 2013: 16.

⁷¹ Lázár 2022: 22.

⁷² A *Kojiki*-ben ez a név következetesen a 豊 *yutaka* (gazdag, bőséges) írásjeggyel leírva szerepel, ezzel szemben a 壹 írásjegy elsőt, egyest jelent.

⁷³ Kazár 1982: 140.

⁷⁴ Barnes 2014: 13.

az elhunyt útját a következő világba. A japánok talán tisztában lehettek ezzel a kínai hagyománnyal, és a tükrökkel együtt ezt a hiedelmet is átvehették. Barnes elmélete szerint ugyanis a bronztükrök szintén a Királyi Anya szimbólumai, amelyek akkor kerültek be nagy számban Japánba, amikor Himiko felvette a kapcsolatot a kínai Gi-udvarral.⁷⁵

A Királyi Anya mítosza más japán hiedelmekkel is kapcsolatba hozható. Az egyik ezek közül a *tanabata* 七夕, a Királyi Anya isteni látogatásainak időpontjaként ugyanis a hetedik hónap hetedik napját választotta, ahogy a legendában Orihime 織姫 és Hikoboshi 彦星 is ezen a napon találkozik.⁷⁶ Magával a szövés tevékenységével szintén kapcsolatba hozható a Királyi Anya, és a *tanabata* legendában Orihime-vel azonosítható, akinek a neve szövőleányt jelent.⁷⁷

Tehát a Királyi Anya a bronztükrökhöz és a szövéshez köthető, az utóbbi azonban – habár már több mint kétezer éve is léteztek szövött textíliák Japánban – csak az V. században terjedt el szélesebb körben, jóval a bronztükrök megjelenése után. Az új szövési technológiák megjelenése a hitvilágra is kihatott: ekkor jelenik a szövőlány megházasításának a hagyománya istenségekkel.⁷⁸

Rítusok és mítoszok, a szövéshez kapcsolódó kultuszok keveredtek az ősi kultuszokkal és istenségekkel, amelyek a kézművesség és az uralkodás szempontjából egyaránt meghatározónak számítottak. A *Nihonshoki*, úgy tűnik, különösen fontosnak tartja a szövéssel kapcsolatos rokonsági csoportok és az udvari krónikákban Wakatakeru-ként 幼武 emlegetett, ma általában a kínai stílusú Yūryaku 雄略 néven ismert alak összekapcsolását. Yūryaku császár uralma fordulópontot jelenthetett a japán történelemben, és valószínűleg ő volt az első japán uralkodó, aki *Ōkimi*-ként 大王, azaz nagy királyként hivatkozott magára.⁷⁹ Yoshie Akiko tanulmányában szintén ezt az uralkodót állítja párhuzamba Himiko-val, mint szintén elsősorban szakrális uralkodót, aki mellett egy adminisztratív uralkodó is kormányoz.⁸⁰

Ugyancsak a szövés miatt a Királyi Anya Amaterasu istennővel is azonosítható, aki a *Nihonshoki*-ban selyemhernyógubóból szájával font fonalat, és isteni ruhákat szőtt. A szövés fontos cselekedet, amelynek kozmológiai funkciója van: egyrészt a termékenységet és a hosszú életet, másrészt a pusztulást és a halált szabályozza.⁸¹ Amaterasu eredetét illetően több elképzelés is létezik, de abban többnyire megegyeznek, hogy az Amaterasu nevet viszonylag későn kezdték el

⁷⁵ *Uo.*, 13–19.

⁷⁶ Como 2009: 62.

⁷⁷ Barnes 2014: 20.

⁷⁸ Como 2009: 113.

⁷⁹ *Uo.*, 114–115.

⁸⁰ Yoshie et al. 2013: 8–9.

⁸¹ Arakawa 2001: 4–11.

használni (először Tenmu császár uralkodása alatt), és a napisteniség aspektusa is későbbi fejlemény lehetett, amely az abban az időben a kontinensen elterjedt napistenkultuszok hatására terjedhetett el. Takeshi Matsumae elmélete szerint eredetileg egy Amateru néven tisztelt férfi istenség volt egy Ise régióbeli kisebb szektában, és csak később változtatták meg a nemét.⁸² Barnes hipotézise szerint azonban a korai Kofun-kor Királyi Anya-kultusza fektette le annak a hagyománynak az alapját, hogy a császári dinasztia egy női őstől eredezteti magát. Magának az istennőnek a funkciója lényegében megmaradt (legitimáló erő), megtartották továbbá a fonással, szövással való kapcsolatát is.⁸³

Feltehetjük azonban a kérdést, hogy ha Himiko által került be a Királyi Anya-kultusz Japánba, akkor a fonás mint szakrális tevékenység miért csak később kezdett elterjedni? Lehetséges, hogy a kultusz csak a késő Kofun-korban kezdett gyökeret eresztetni, és később pedig a buddhizmus váltotta fel az Asuka-korban a Mononobe nemzetség 物部氏 kiirtásával.⁸⁴

Nem tartom valószínűnek, hogy a Királyi Anya mítosza miatt volt matriarchális a korai japán társadalom, inkább fordítva: egy eleve matriarchális társadalom vette át a kultuszt, amely beleillett a hitvilágába. Valójában azonban mire a Királyi Anya kultusza teret nyert, már a patriarchális berendezkedés felé kezdett tolni a társadalom. Ezt mutatja az is, hogy a japánok a kései Hänkori változatot vették át, amelyben már megtalálható Kelet Ura alakja, akivel mintegy megszelídítették a Nyugati Királyi Anyát. Ez alapján korai Kofun-kor jelölheti annak az átmeneti időszaknak a kezdetét, amikor a japán társadalom patriarchalizálódni kezd.

Sujin patriarchális forradalom és a Királyi Anya-mítosz „leváltása”

Sujin császár a *Nihonshoki* kronológiája szerinti tizedik uralkodó. Őt a hivatalos listák általában még a legendás uralkodók közé sorolják, számos történész szerint azonban ő volt az első történelmi japán király, a Yamato dinasztia tényleges alapítója.⁸⁵ Erre az alapján is lehet következtetni, hogy a *Nihonshoki* róla már jóval részletesebben, és valóságghűbben számol be, mint elődeiről.⁸⁶

⁸² Kirkland 1997: 109–129.

⁸³ Barnes 2014: 19–22.

⁸⁴ A buddhizmus bekerülése miatt tört ki konfliktus a buddhizmust támogató és ellenző nemzetségek között. Azok a nemzetségek, akik a buddhizmust elleneztek, hatalmukat egy-egy hagyományos *shintō* istenségtől eredeztették, és az ehhez kapcsolódó szertartások lebonyolításáért feleltek. Így a buddhizmus terjedése az ő hatalmukat is veszélyeztette (Brown 1993: 160–162).

⁸⁵ Hane 1991: 26.

⁸⁶ Kidder 1993: 117.

Sujin uralkodási idejével kapcsolatban már megoszlanak a vélemények. Erről részletesebben a következő részben lesz szó, most Robert Ellwood elméletét veszem alapul. Ellwood elmélete két feltételre alapul: az egyik, hogy Himiko és Jingū egy és ugyanaz a személy, amely már önmagában vitatható álláspont, és manapság a legtöbben már nem fogadják el.⁸⁷ A másik pedig, hogy Sujin császár uralkodási ideje Himiko/Jingū utánra tehető, halálának pontos időpontjaként pedig 318-at jelöli meg.⁸⁸

Mindenekelőtt le kell szögezni, hogy Ellwood elmélete több szempontból nem állja meg teljesen a helyét. Az egyik, mint már említettem, Jingū azonosítása Himiko-val. Másrészt, az elmélet erősen épít Egami Namio 江上波夫 lovaselméletére (*horseriders theory*), amely szerint Sujin valójában koreai hódító volt, aki a IV. század elején lovas katonákkal hódította meg Wa országot, és ezzel egy új kultúrát is behozott, a régi kultúrával pedig teljesen szakított.⁸⁹ A lovaselméletet azonban archeológiai adatokra hivatkozva Walter Edwards és J. Edward Kidder is megcáfolták. Edwards összefoglalása szerint a régészeti adatok alapján nem következtethetünk arra, hogy bármiféle éles váltás történt volna. Sokkal inkább valószínű, hogy folyamatok összefonódásáról van szó, amelyre bizonyítékként szolgál Japán folyamatos kapcsolata a kontinenssel. Egami Namio elmélete szintén figyelmen kívül hagyja a korai és kései Kofun-kor közti átmeneti időszakot.⁹⁰

A Seike által összefoglalt régészeti adatok viszont – ahogyan azt már korábban is láthattuk – egyértelműen afelé mutatnak, hogy valamiféle változás mégiscsak végbement a Kofun-kor első harmada és a második két harmada között. Ezért úgy gondolom, hogy Ellwood elméletét sem vethetjük el teljes mértékben.

Ellwood Egami-hoz hasonlóan Sujin nevére hivatkozik, mint az egyik okra, amely miatt inváziót feltételezhetünk. A *Kojiki Mimaki-iri-hiko*-nak 御間城入彦, azaz beérkező hercegnek nevezi, és úgy hivatkozik rá, mint *aki elsőként uralta a földet*. Rajta kívül az egyetlen uralkodó, akiről szintén ezt írja a krónika, a legendabeli Jinmu császár.⁹¹ Az *iri* 入 megnevezés szintén utalhat dinasztiaváltásra. Ez sámáni hivatást jelölt, ugyanakkor más uralkodók esetében ettől eltérő megnevezésekkel találkozhatunk. Jingū és Chūai nevében például a

⁸⁷ Jingū Himiko-val való azonosítása a Tokugawa-kor történészeitől eredeztethető, akik számára fontos volt az egységes, patrilineáris császári dinasztia bizonyítása, ezért megindultak a törekvések arra vonatkozóan, hogy meghatározzák Yamatai pontos helyét, és összegegytessék Jingū központjával – ezen törekvések azonban nem érték célt. Kidder amellet foglalt állást, hogy Himiko és Jingū egymástól teljesen eltérő személyiségek, és a *Nihonshoki* utalása a *Wajindenre* az egyetlen dolog, amely összeköti őket (Kidder 2007: xi).

⁸⁸ Ellwood 1990: 209.

⁸⁹ *Uo.*, 119.

⁹⁰ Edwards 1983: 269–292.

⁹¹ Ellwood 1990: 200.

tarashi-hiko/hime 足仲彦 kifejezés szerepel.⁹² Az *iri*-nek szintén létezett *hiko* és *hime* változata, néhány női sámán esetében azonban a *yori* 依 névjelölő szerepel, amely hasonlít az *iri*-re, de eltérő kategóriára vonatkozik: az *iri* örökletességet, míg a *yori* spontán elhívást jelöl. Fontos hangsúlyozni, hogy a *yori* sámánok mindegyike nő volt, és az istenek korában élt (a legutolsó *yori* sámán Keikō császár 景行天皇 [i. sz. 71–130] egyik lánya volt). Az *iri* a Sujin-dinasztiát jelöli, amelyre abból lehet következtetni, hogy ezt Ōjin császár 応神天皇 idejétől kezdve már nem használták.⁹³

Ellwood azt állapítja meg, hogy a Himiko-Jingū-korban a sámánnök médi-umi szerepe kulcsfontosságúnak bizonyult. Ezt mutatja Jingū trónra lépésének legendája, Chūai császár ugyanis azért halt meg, mivel Jingū tanácsa ellenére elindult leverni a kumaso-i lázadást. Ugyancsak kiemeli, hogy ekkor még a vertikális kozmológia jellemzi a hitvilágot, központjában a tengerrel. Ezt váltja fel Sujin idejében egy horizontális kozmológia, nagyobb jelentőséget kapnak a föld és a hegyek istenei, az isteni megszállást pedig az istenek álmokban történő megjelenése és kinyilatkoztatása váltja fel. Ezzel együtt fellép a sámánnökkel szembeni bizalmatlanság, és elterjed az az általános felfogás, miszerint a nők nem alkalmasak az istenek imáadására.⁹⁴

A *Nihonshoki* szerint Sujin uralkodásának elején az ország folyamatos csapásokat szenvedett el, amelyek okát az istenek nem megfelelő imádatában vélték felfedezni. Az egyik fő problémát az jelentette, hogy egy női és egy férfi istenséget, Amaterasu-t és Ōkuninushi-t, ugyanazon szentélyben imádtak. Sujin ezért Amaterasu-t úgymond eltávolította Ōkuninushi mellől azzal, hogy imádatát egy Toyo-suki-iri-hime nevű papnőre bízta.⁹⁵ Ahogyan arról már az előző részben szó volt, Amaterasu ebben a formában Sujin idejében nagy valószínűséggel még nem létezett. Meglátásom szerint azonban elképzelhető, hogy a „száműzött” női istenség a Nyugati Királyi Anya lehetett, azzal, hogy nyilvánvalóan a krónikába nem ezt a nevet írták. Ezt a gondolatmenetet követve Ōkuninushi-t a Kelet Ura-ként lehet azonosítani.

A női sámánok képének megváltozása mellett szól, hogy a mai napig megtalálható egy bizonyos kettősség közöttük. A médiumként szolgáló sámánnöknek (*kuchiyose miko* 口寄せ巫女) ugyanis mai napig fennmaradtak bizonyos formái, például az okinavai *onari*-k vagy a Tōhoku-i *itako*-k. A másik sámánnőtípus szélesebb körben ismert, ők az úgynevezett *jinja miko*-k 神社巫女, vagy szentélypapnők, akik különféle szertartásokat, rituális táncokat végeznek.⁹⁶

⁹² Ellwood 1990: 212.

⁹³ Kidder 2007: 138–140.

⁹⁴ Ellwood 1990: 204–207.

⁹⁵ Aston 1896: 151–152.

⁹⁶ Hori 1975: 231–233.

Ez alapján elképzelhető, hogy a *jinja miko* a Kofun-korban kezdte el felváltani a *kuchiyose miko*-t, és ennek a folyamatnak a során a sámánnök fontossága jelentős mértékben leértékelődött.

Barnes elmélete ennél is tovább viszi a *kuchiyose miko* fontosságát: szerinte ugyanis a Királyi Anya mítosza nagyban befolyásolta Himiko megválasztását. A Királyi Anyát szimbolizálni hivatott bronztükröket ugyanis Himiko idejében importálták először Wa országába. Ezeket presztízszárúként szállították az országba, velük együtt pedig maga a mítosz is elterjedhetett a japán nemesség körében.⁹⁷

Összességében véve nem tartom valószínűnek, hogy Sujin hódító volt, ahogyan azt sem, hogy a korai és a középső Kofun-kor közti változást egy „forradalom” idézte elő. Seike kutatásai arra mutatnak, hogy a Kofun-kor közepétől a sírok alapján egy már patriarchálisabb berendezkedésre következtethetünk, de nem egy hirtelen váltásról van szó. Ha a Királyi Anya kultusza Hân-kori változatára az első katalizátorként tekintünk, és nem egy a Sujin-kort megelőző matriarchális kultuszként, akkor tulajdonképpen nem volt szükség hatalomváltásra ahhoz, hogy ezek a változások bekövetkezzenek. Egy másik lehetőség a dinasztiaaváltás, amely az időszakot figyelembe véve nem zárható ki. Fontosnak tartom továbbá kiemelni az örökletességre utaló *iri* jelölő elterjedését, amely szintén arra utal, hogy ettől kezdve már nagyobb hangsúlyt fektettek a vérvonal egységességére és folytonosságára, mint Himiko idejében.

Egységes dinasztia utólagos létrehozása: *Kojiki* és *Nihonshoki*

Ebben a részben arra a kérdésre keresem a választ, hogy a japán krónikák miért hagyták ki Himiko-t és Iyo-t az uralkodók közül. Elsősorban azt kell figyelembe vennünk, hogy a *Kojiki* és a *Nihonshoki* császári parancsra íródtak, és a VIII. századra készültek el. Ez volt egyben az egyetlen olyan időszak a japán történelem folyamán, amikor a császár valós hatalommal rendelkezett. Tenji, később Tenmu és Jitō különféle intézkedésekkel igyekeztek megszilárdítani a központi hatalmat és bebiztosítani a császári dinasztia legitimitását – többek között a jogrendszer átalakításával, a buddhizmus és a *shintō* támogatásával és állami irányítás alá vonásával.⁹⁸

Ebből adódóan a japán krónikák összeállításánál szintén fontos volt a császári dinasztia abszolút tekintélyét biztosítani. Mivel a Nara-korban a konfuciusz etika jelentős tényerésnek örvendett, és az államigazgatást szintén erre alapozták (*ritsuryō rendszer*), fontossá vált egy apaági dinasztia létrehozása is.

⁹⁷ Barnes 2014: 18.

⁹⁸ Naoki 1993: 221–257.

A VIII. századra különösen jellemző, hogy intézményesíteni próbálták a kínai, konfucianus elveken alapuló apaági öröklési rendet.⁹⁹ A létjogosultságának az indokoltágához nagyban hozzájárult az, ha írott és akkori szempontból hiteles feljegyzések alapján a trón kizárólag apai ágon öröklődött a japán történelem folyamán. Így habár léteztek női uralkodók is, őket kivételekként tudták számontartani.

Himiko és Iyo történelemből való kihagyása mögött nagy valószínűséggel az áll, hogy ebbe a trónutódlási rendbe nem tudták beilleszteni őket. Azt kizárhatjuk, hogy a krónikák írói nem tudtak volna a létezésükről, ugyanis a *Gishi*-t is felhasználták forrásként – és azt állapították meg, hogy az uralkodó, akire a *Gishi* Wa királynőjeként utal, nem más, mint Jingū kōgō.¹⁰⁰ Ahogyan azonban azt a következő részben látni fogjuk, jelentős eltérések mutatkoznak a két uralkodónő között, és nehéz elképzelni, hogy ezekkel a *Nihonshoki* összeállítói ne lettek volna tisztában. Érdekes megjegyezni azt is, hogy Jingū esetétől eltekintve a *Nihonshoki* nem tesz további utalásokat kínai forrásokra.¹⁰¹ Az elkövetkező két alrészben azt fogom vizsgálni, hogy abban az esetben, ha valamilyen (indirekt) módon Himiko-t mégis beleírták a japán krónikákba, mely történelmi személlyel lehetne őt azonosítani.

Himiko azonosítása Jingū-val

Himiko-t a történészek eleinte Jingū-val próbálták azonosítani, mivel így Himiko-t – aki nyilvánvalóan létező uralkodó volt – el tudták helyezni a japán uralkodók listáján úgy, hogy ne törjön meg a férfiági öröklés.¹⁰² Bizonyos közös tulajdonságok alapján szintén logikusnak tűnhet, hogy ez a két uralkodónő ugyanaz a személy. Ha azonban Himiko és Jingū ugyanaz a személy, és Jingū beleillik a hagyományos öröklési rendbe, akkor miért nem kerülhetett bele egy az egyben a japán krónikákba? Való igaz, hogy a Yamato uralkodók *hi no miko*-nak nevezték magukat, és ezt a címet a kínaiak személynévként értelmezheték félre, tehát a Himiko nagy valószínűséggel nem név.¹⁰³

A nevükön kívül azonban egyéb eltéréseket is mutatnak, amelyek alapján viszont erősen megkérdőjelezhetővé válik, hogy egyáltalán van-e bármi alapja

⁹⁹ Piggott 2003: 74.

¹⁰⁰ A császár első felesége, az ő gyermekei öröklési sorrendben a legmagasabb helyet foglalják el. A *kōgō* mindenképpen a császári dinasztíából kellett, hogy származzon, és a császár halála után trónra léphetett, amíg a kijelölt fiú örökös nem érte el a megfelelő kort. Ennek értelmében a nő *tennō*-t 天皇 császárnő, a *kōgō*-t 皇后 császárné megnevezéssel illelhetjük (Tsurumi 1981: 41).

¹⁰¹ Sakamoto 1991: 49.

¹⁰² Kidder 1993: 98.

¹⁰³ Kitagawa 1990: 134–135.

annak, hogy ezt a két uralkodónót azonosítsuk egymással. Az első számú és legnagyobb eltérés a trónra kerülésük: Himiko-t közmegegyezéses alapon jelölték ki Wa királynőjének, míg Jingū csak férje, Chūai halála után kerülhetett trónra.¹⁰⁴ A másik különbség, hogy Himiko a kínai udvarral ápolt aktív kapcsolatot, Jingū pedig a koreai hódításairól ismert.¹⁰⁵ A legenda szerint továbbá Chūai császár Korea meghódításának felmerülésekor nemcsak elutasította az ötletet, de egyáltalán nem hitt a kontinens létezésében.¹⁰⁶

Első ránézésre a dátumok alapján könnyen lehetnek akár ugyanaz a személy is, mivel Jingū uralkodása a *Nihonshoki* alapján i. sz. 209-től 269-ig tartott, és ez az időszak egybeesik Himiko uralkodásával.¹⁰⁷ A *Nihonshoki* azonban sokszor korábbra helyez egy-egy uralkodót, mint ahogyan az valójában volt. A *Nihonshoki* szerint ugyanis 252-ben a baekje-i király kardot ajándékozott Jingū királynőnek katonai segítségért cserébe, viszont a kard felirata alapján ez valójában 369-ben történt. Yamato és Baekje¹⁰⁸ ekkoriban baráti kapcsolatot ápoltak egymással, Yamatai-nak elsősorban fémre volt szüksége, valamint egy összekötőre a kínai udvarral, Baekje-nek pedig haderőre.¹⁰⁹

Mindez alapján Jingū uralkodása mintegy száz évvel Himiko utánra tehető. Habár a Tokugawa-kor tudósainak munkássága nyomán sokáig úgy gondolták, hogy Jingū Himiko posztumusz neve,¹¹⁰ mint később kiderült, a központjaik eléréséhez megadott irányok nem egyeztethetők össze egymással.¹¹¹ Ha figyelembe vesszük a mintát, amelyet a *Nihonshoki* követ, mégpedig azt, hogy hajlamos a korai uralkodókat saját koruknál előbbi időpontra helyezni, ez is afelé mutat, hogy két különböző személyről van szó.

Meggyőző érvek szólnak azonban amellett is, hogy Jingū valójában kitalált karakter, akit Himiko helyére írtak be a japán krónikaírók. Abból a szempontból nézve, hogy Himiko neve nem feltétlenül a királynő személyneve volt, mindössze a titulusa. Mizuno Yū 水野祐 három dinasztiaát különböztet meg: a legrégebbit Sujinnel kezdődően, amelynek központját Miwa-ba helyezi, a következőt Ōjinnal kezdődően (Kawachi 河内), az utolsót pedig Keitai-jal (Asuka 飛鳥) kezdődően. Sujint nevezi meg az első történelmi uralkodónak, akit Jinmu-val lehet azonosítani.¹¹² Mizuno szerint Jingū-t Himiko helyére írták be utólag a

¹⁰⁴ Kidder 2007: 133.

¹⁰⁵ *Uo*.

¹⁰⁶ Ellwood 1990: 206.

¹⁰⁷ Totman 2006: 816.

¹⁰⁸ A mai Dél-Korea területén található államalakulat volt, a koreai három királyság egyike Goguryeo és Silla mellett.

¹⁰⁹ Okazaki 1993: 309.

¹¹⁰ Kidder 1993: 98.

¹¹¹ Kidder 2007: xi.

¹¹² Barnes 2007: 21.

japán krónikákba, mint kitalált karaktert. Értelemszerűen ez azt vonja maga után, hogy Chūai nem volt Jingū férje, Ōjin pedig nem volt Jingū fia. Chūai császár történelmi uralkodói volta a krónikákon kívüli bizonyítékok hiányában már önmagában is kétségbe vonható, Ōjint azonban már valós uralkodónak tekintik, aki azonban egy új dinasztiát kezdett meg, és az általa okozott hasadékokat töltötték be Chūai és Jingū személyével.¹¹³

Meglátásom szerint a krónikák íróinak az volt a szándékuk, hogy Himiko-t valós vagy kitalált uralkodóval azonosítsák, így a japán történelem nem mond ellent a *Gishi*-nek, viszont az apaági trónutódlás sem vonódik kétségbe. Ez azonban nem feltétlenül jelenti azt, hogy a *Gishi* Himiko-ja és a *Kojiki* és *Nihonshoki* Jingū-ja a valóságban is ugyanaz a személy volt, és hogy utólag Himiko mellé hozzáadtak egy férjet és egy fiú örökösét, és azt sem jelenti, hogy Jingū mindenképp kitalált karakter.

Himiko felcserélése Sujinnal

A *Himiko elhelyezése a hime-hiko rendszerben* című részben már felvettem annak lehetőségét, hogy a *Nihonshoki*-ban szereplő Yamato Totohi Momoso lehetett Himiko. Ezzel az elmélettel együtt jár az is, hogy Sujin nem volt uralkodó, legalábbis nem ő volt a szakrális, azaz fő uralkodó. Az előző alrész gondolatmenetét továbbgondolva azonban Sujin császár a másik uralkodó Jingū-n kívül, akinek uralkodási ideje nagy eséllyel egybeeshet Himiko-val. A *Nihonshoki* szerint ő i. e. 97 és 30 közt uralkodott, ha azonban követjük azt a logikát, amely szerint a *Nihonshoki* korábbra helyezi az uralkodókat, mint a valós dátumaik, akkor nem kizárt, hogy Sujin uralkodása vagy egybeesik Himiko-val, vagy közvetlenül megelőzi Jingū-t – azaz a két uralkodónő közé esik. Sujin halála ugyanis a tigris évének tizenkettedik hónapjára tehető, amely alapján a két legvalószínűbb dátum i. sz. 258 és 318.¹¹⁴ Kanda Hideo 神田秀雄 a közte és Jinmu közti nyolc uralkodót vizsgálva arra jutott, hogy valójában nem egy családfáról volt szó, hanem egymással párhuzamosan uralkodó királyokról, akik egymással házasságok révén rokoni kapcsolatban álltak.¹¹⁵

Ez alapján Kanda Sujin halálának dátumát 258-ra helyezi,¹¹⁶ amely ugyan így egybeesik Himiko-val, de ha két külön ország két külön uralkodójáról beszélünk, akkor elképzelhető, hogy a japán krónikák írói több opció közül választották Sujint. Ebben az esetben ez azt is jelentené, hogy amennyiben

¹¹³ *Uo.*, 89–92; Edwards 1996: 60.

¹¹⁴ Ellwood 1990: 209.

¹¹⁵ Barnes 2014: 21.

¹¹⁶ Ellwood 1990: 21.

elfogadjuk, hogy Sujin Yamato uralkodó, akkor a vele párhuzamosan uralkodó Himiko értelemszerűen nem származhat ugyanabból a dinasztíából, tehát nem lehet Yamato. A nyilvánvaló választás ebben az esetben Himiko lett volna, mivel gyakorlatilag a kínai udvar őt ismerte el Wa ország királynőjeként. Ha azonban hozzátesszük, hogy Himiko-t már helyettesítették Jingū-val, aki feltehetőleg egy későbbi korban uralkodott, akkor megmarad Himiko uralkodási idejének valós dátuma, amely szintén hátrébb került. Így fennmarad a lehetőség, hogy egy másik nemzetségbe tartozó uralkodóval töltötték ki a megüresedett helyet, vagy Himiko azonosítható Yamato Totohi Momoso-val, és Himiko öccsét jelölték meg uralkodóként.

Konklúzió

Összegzésképpen a késő Yayoi-kori és korai Kofun-kori társadalomról elmondhatjuk, hogy még alapvetően matriarchális jellegűnek tekinthetők, de feltehetőleg már Himiko idejétől számítva elkezdtek patriarchális elemeket is hordozni. A Nyugati Királyi Anya kultusza, amely nagy valószínűséggel jelen volt ekkor a kultúrában, alapvetően egy matriarchális kultusznak mondható, a Himiko idejében a bronztükrökkel együtt átvett változat azonban már a Hân-korból ered, ahol már megjelenik a Kelet Ura alakja is. Ennek alapján úgy gondolom, hogy az eredetileg matriarchális japán társadalomba került be ez a kultusz, de nem ellentétben áll a közép Kofun-korban bekövetkezett változásokkal, hanem egyfajta átvezetésként szolgál hozzá.

A Kofun-kor közepétől már aránylag kevesebb női vezetőről tudunk, és ezeknek a vezetőknél is kevesebb fegyver került a sírjukba, mint az azt megelőző időszakban. Ennek oka a militarizálódás és a folytonos háborúk lehetnek. Ellwood erre az időszakra helyez egy erős kulturális váltást, amelynek során a sámánok tekintélye jelentős mértékben meggyengült. „Amaterasu” eltávolítása az Ise szentélyből is ezt szimbolizálhatja, amit akár úgy is értelmezhetünk, hogy ekkor váltja fel a Kelet Ura a Királyi Anyát. Azt, hogy a későbbiekben a császári dinasztia isteni őse mégis egy női istenség lett, tekinthetjük a Királyi Anya-kultusz egyfajta maradványának. Ezt azonban még nem nevezhetjük forradalomnak, és semmiképpen sem egy hódítás eredményének, inkább egy lassú folyamatban bekövetkezett súlypontváltásról lehet szó. Ennek értelmében Himiko még a korábbi matriarchális társadalmat képviselte, ugyanakkor a patriarchalizálódás kezdőpontját is jelentette. Különösen igaz lenne ez akkor, ha a Hashihaka valóban az ő sírja, mivel ez azt jelentené, hogy már a Kofun-kor kultúrájához lehetne sorolni. Jelenlegi ismereteink alapján azonban efelől konkrétumot még nem lehet kijelenteni. Ami azonban leginkább elősegítette ezt

a folyamatot, az minden bizonnyal a militarizálódás és a katonai erő felértékelése lehetett. Mivel már Himiko-t is hosszas háborúzások után tették meg Wa királynőjének, a későbbi patriarchális japán társadalom, mint következmény, egyáltalán nem nevezhető meglepőnek.

A korai öröklési rendszert tekintve, Himiko idejében még valószínűleg nem alakultak ki konkrét szabályok, de mivel a nemzetségfők aránya nagyjából egyenlően oszlott el a nemek közt, feltételezhetően anyai és apai ágon is lehetett örökölni. A szakrális és politikai szerepek ebben az időszakban még szintén nem nemek szerint váltak el, tehát ekkor még klasszikus értelemben vett *hime-hiko sei*-ről nem beszélhetünk. Felmerül annak a lehetősége is, hogy Himiko idejében valamiféle, ha nem is anyaági, de nőközpontú örökösödés létezett, viszont ezt biztosra kijelenteni nem lehet, és további kutatást igényel.

Következtetésként levonhatjuk, hogy Himiko nem illik bele a *hime-hiko* rendszerébe, és uralmának sámáni aspektusa nem nevezhető kivételesnek, tekintettel arra, hogy a szakrális király nemtől teljesen függetlenül a „fő” uralkodónak számított, és egyaránt számított politikai vezetőnek is. Meglátásom szerint Himiko-t és Iyo-t azért hagyták ki a japán krónikákból, mert nem voltak összeegyeztethetők az új császári rendszerrel, és elismerésük ártott volna a császári dinasztia legitimitásának. Emiatt azt sem tartom kizártnak, hogy Iyo után tényleges dinasztiaaváltás következett be, így összesen nem három uralkodói dinasztiát különböztethetünk meg, hanem négyet. Jingū-t mintegy kapocsként használták fel a Sujin- és az Ōjin-dinasztia között úgy, hogy a dátumokkal variálva Himiko helyére illesztették be. Valószínűnek tartom, hogy a krónikák írói részéről ez szándékos alakítás lehetett, ezt azonban, valamint a valós uralkodási sorrendet nehéz lenne megállapítani.

Felhasznált irodalom

Elsődleges forrás

Wo ren chuan [Wajinden]. <https://ctext.org/text.pl?node=603372&if=en> (utolsó letöltés: 2023.08.30.).

Felhasznált másodlagos szakirodalom

Arakawa Rie 荒川理恵 2001: „Amaterasu to Seiōbo アマテラスと西王母 [Amaterasu és a Nyugati Királyi Anya].” *Gakushūin Daigaku Jōdai Bungaku Kenkyū* 学習院大学上代文学研究 26: 1–14.

Aston, William G. 1896. *Nihongi. Chronicles of Japan from the Earliest Times to A.D. 697*. London: The Japan Society.

- Barnes, Gina L. 2007. *State Formation in Japan: Emergence of a 4th-century ruling elite*. London: Routledge.
- Barnes, Gina L. 2014. „A Hypothesis for Early Kofun Rulership.” *Japan Review* 27: 3–29. <https://doi.org/10.15055/00005990>
- Brown, Delmer M. 1993. „The Yamato Kingdom.” In: Delmer M. Brown (ed.) *The Cambridge History of Japan*. New York: Cambridge University Press, 108–162. <https://doi.org/10.1017/CHOL9780521223522.005>
- Como, Michael 2009. *Weaving and binding: immigrant gods and female immortals*. Honolulu: University of Hawai’i Press. <https://doi.org/10.21313/hawaii/9780824829575.001.0001>
- Edwards, Walter 1983. „Event and Process in the Founding of Japan: The Horserider Theory in Archeological Perspective.” *The Journal of Japanese Studies* 9.2: 265–295. <https://doi.org/10.2307/132294>
- Edwards, Walter 1996. „In pursuit of Himiko.” *Monumenta Nipponica* 51.1: 53–79. <https://doi.org/10.2307/2385316>
- Ellwood, Robert S. 1990. „The Sujin Religious Revolution.” *Japanese Journal of Religious Studies* 17.2–3: 199–217. <https://doi.org/10.18874/jjrs.17.2-3.1990.199-217>
- Hane, Mikiso 1991. *Premodern Japan: A Historical Survey*. Boulder: Westview Press.
- Hori Ichiro 1975. „Shamanism in Japan.” *Japanese Journal of Religious Studies* 2.4: 231–287. <https://doi.org/10.18874/jjrs.2.4.1975.231-288>
- Kazár Lajos 1982. *Kodzsiki. Régi történetek feljegyzései*. Sydney: Magyar Történelmi Társulat.
- Kidder Jr., J. Edward 2007. *Himiko and Japan’s elusive chieftdom of Yamatai: archaeology, history and mythology*. Honolulu: University of Hawai’i Press.
- Kidder Jr., J. Edward 1993. „The earliest societies in Japan.” In: Delmer M. Brown (ed.) *The Cambridge History of Japan*. New York: Cambridge University Press, 48–107. <https://doi.org/10.1017/CHOL9780521223522>
- Kirkland, Russel 1997. „The Sun and the Throne. The Origins of the Royal Descent Myth in Ancient Japan.” *Numen* 44.2: 109–152. <https://doi.org/10.1163/1568527972629786>
- Kishimoto Naofumi 2013. „Dual Kingship in the Kofun Period as Seen from the Keyhole Tombs.” *Journal of the Urban-Culture Research Center* 4: 1–21.
- Kitagawa, Joseph M. 1990. „Some Reflections on Japanese Religion and Its Relationship to the Imperial System.” *Japanese Journal of Religious Studies* 17.2–3: 129–178. <https://doi.org/10.18874/jjrs.17.2-3.1990.129-178>
- Lázár Marianna 2022. 魏志倭人傳. „A Vej-dinasztia története – Feljegyzések a va népről.” *Orpheus Noster* 2.14: 7–24.
- Maeda Haruto 前田晴人 2015. „Joō Himiko no saikonseibi to Mimoroyama no Denshō. 女王卑弥呼の聖婚祭儀と御諸山の伝承 [Himiko királynő szent esküvői szertartása és az Omoro-hegy hagyományai].” *Chīki Sōgō Kenkyūjo Kiyō* 地域総合研究所紀要 7: 3–26.
- Miller, Laura 2014. „Rebranding Himiko, the Shaman Queen of Ancient History.” *Mechademia* 9 (Origins): 179–198. <https://doi.org/10.1353/mec.2014.0015>
- Naoki Kōjirō 1993. „The Nara state.” In: Delmer M. Brown (ed.) *The Cambridge History of Japan*. New York: Cambridge University Press, 221–267. <https://doi.org/10.1017/CHOL9780521223522>
- Nitō Atsushi 仁藤淳史 2009. *Himiko to Toyo Wakoku no joōtachi* 卑弥呼と台与、倭国の女王たち [Wa ország királynői: Himiko és Iyo]. Tōkyō: Yamakawa Shuppansha.
- Okazaki Takashi 1993. „Japan and the continent.” In: Delmer M. Brown (ed.) *The Cambridge History of Japan*. New York: Cambridge University Press, 268–316. <https://doi.org/10.1017/CHOL9780521223522.008>

- Piggott, Joan R. 2003. „The Last Classical Female Sovereign: Kōken-Shōtoku Tennō.” In Dorothy Ko – Jahyun Kim Haboush – Joan R. Piggott (eds.) *Women and Confucian Cultures in Premodern China, Korea, and Japan*. University of California Press, 47–75. <https://doi.org/10.1525/9780520927827-006>
- Sakamoto Taro 1991. *The six national histories of Japan*. Ford. John S. Brownlee. Vancouver: UBC Press.
- Seike Akira 清家章 1998. „Josei shucchō to gunjiken. 女性首長と軍事権 [Női nemzetségfők és a katonai hatalom].” *Machikaneyama ronsō. Rekishihihen* 待兼山論叢. 史学篇 32: 25–47.
- Torao Toshiya 1993. „Nara economic and social institutions.” In: Delmer M. Brown (ed.) *The Cambridge History of Japan*. New York: Cambridge University Press, 415–452. <https://doi.org/10.1017/CHOL9780521223522>
- Totman, Conrad 2006. *Japán története*. Budapest: Osiris.
- Tsurumi, E. Patricia 1981. Japan’s Early Female Emperors. *Historical Reflections* 8.1: 41–49.
- Yamaji Masanori 1989. *Japán történelem és hagyományok*. Budapest: Gondolat.
- Yoshie Akiko – Shapiro, Michael – Kinoshita Tomoko 2014. „When Antiquity Meets the Modern: Presenting the Female Rulers in the Making of Japanese History.” *Teikyō Journal of History* 29: 400–365.
- Yoshie Akiko – Tonomura Hitomi – Takata Azumi Ann 2013. „Gendered Interpretations of Female Rule: The Case of Himiko, Ruler of Yamatai.” *U.S.–Japan Women’s Journal* 44: 3–23. <https://doi.org/10.1353/jwj.2013.0009>

SZABÓ BALÁZS

(Eötvös Loránd Tudományegyetem)

A Morito-ügy, 1920: egyetem és politika a Taishō-kori Japánban

Abstract

The Morito Affair of 1920: University and Politics in Taishō Japan

Morito Tatsuo, assistant professor at Tokyo Imperial University, published an article in the journal of the university's economics club titled 'Research on Kropotkin's social thinking'. In his article he introduced the famous anarchist thinker's ideas on a just society together with his own comments. The paper caused a scandal. The Japanese Ministry of Justice found that it had violated certain articles of the Peace Preservation Law and Press Law, and it filed a criminal report. Morito was not only fired from his job but was also sentenced to three months in prison.

The present article examines the background and consequences of this affair. Changes in the world of Japanese state universities during the 1910s constitute an important part of the background and must be mentioned. Due partly to the wartime boom and partly to the fading of Meiji-era traditions, university education became available to a broader segment of Japanese society, and the growing amount of students called for an increase in the number of teachers. Those changes clearly contributed to the admittance of new ideas to the academic world, while the emergence of students and staff with lower social standing sparked interest in and sensitivity to the fate of the masses. At the same time, economics developed as a distinct discipline, gaining independence from legal studies, which reshaped it free from the restrictions of being a 'study of state'. This led to the proposal of new questions, and in the case of some scholars, like Morito, the problems of social welfare and justice were brought into the discourse.

Moreover, there is a connection to the unique political world of Taishō Japan and the fledgling far-right: the centre-right cabinet of Hara Takashi, leading the country at the time of the affair, sought alliances with political forces standing further to the right from them in the struggle to quell tensions caused by leftish movements. An interesting point of the Morito case is that, in sharp contrast to the Tomizu affair of 1905, when even the rival Kyōto University sided with the Tōdai, it did not lead to a united stance in the academic world. Still it had long-lasting effects on the factional infighting within the economics department that would ignite a series of scandals in the 1930s.

The article is an attempt to examine the academic world of Taishō Japan and its connection to contemporary society and politics, an academic world that had already left behind its Meiji-era traditions but was yet to find its place in a modernising Japan. In that atmosphere the struggle for freedom of research and university autonomy were closely intertwined with questions of liberty and freedom of expression in general.

Keywords: Morito Tatsuo; Peace Preservation Law; Press Law; Tomizu affair; Taishō Japan; history of Japanese higher education

Bevezetés

A Meiji-restauráció¹ után erőltetett iramban nyugatosító modernizációt folytató Japán új vezetőinek egyik legfontosabb törekvése volt, hogy országukat felzárkóztassák a nyugati nagyhatalmakhoz, azokkal egyenrangú státuszt harcoljanak ki számára. Ennek a folyamatnak az alapját képezte a Nyugattól való tanulás, az akkori modern világ technológiájának minél gyorsabb átvétele – ezzel párhuzamosan a nyugati hatalmakkal még az 1850-es években kötött egyenlőtlen szerződések felülvizsgálata, Japán velük való egyenrangúságának a bizonyítása a korabeli japán külpolitika fő témáját adta, és ez felgyorsította a japán jogrend nyugati minták szerinti átalakítását. Ennek a munkának az élvonalában álltak az akkor még egyedüli állami egyetem, a Tokiói Császári Egyetem² professzorai, akik az 1890-es években egyszerre voltak egyetemi oktatók, kormányzati tanácsadók és állami hivatalnokok is.³

A tokiói egyetem monopóliuma 1897-ben ingott meg a Kiotói Császári Egyetem (Kyōto Teikoku Daigaku 京都帝国大学) létrejöttével, amelyet 1907-ben a Tōhoku (Sendai, Tōhoku Teikoku Daigaku 東北帝国大学), majd 1911-ben a kyūshū-i (Fukuoka, Kyūshū Teikoku Daigaku 九州帝国大学) egyetem alapítása követett.⁴ A Tōdai egyedülálló helyzetének megszűnése azt is jelentette,

¹ A japán Meiji-ishin 明治維新 kifejezés fordításaként elterjedt, bár nem pontos a Meiji-restauráció. A magyar japanológiai szakirodalomban felvetődött a „megújulás” használata, amely jóval pontosabb megfelelője az *ishin* szónak, és a történelmi folyamatokat is jobban kifejezi. Felmerül (magam is alkalmaztam már más írásaiban, felhőrdülést váltva ki) a „Meiji-puccs” használata, hiszen ha egyetlen eseményre akarunk rámutatni az ország átalakításának folyamatában, akkor az bizonyosan az 1868 január 4-i tanácskozás volt a kiotói császári palotában, ahol viszont a hatalmat addig kézben tartó Tokugawa-rendszer konspiratív kizárásával hoztak döntéseket, igencsak puccsszerűen. Az események kontextusában gyakran beszélünk „restaurációs politikáról”, „restaurációs erőkről”, vagy nevezzük a Boshin-háborút restaurációs háborúnak, ezek már gyökeret eresztettek a korszak Japánjáról folyó diskurzusban, furcsa lenne következetesen „megújulási” kifejezésre cserélni őket.

² Tōkyō Teikoku Daigaku 東京帝国大学. Mivel írásom szereplőinek jó része ennek az egyetemnek az oktatója, tisztviselője volt, a továbbiakban az egyszerűség kedvéért Tōdai-ként 東大 utalok rá. Ez olyasmi, mint az Eötvös Loránd Tudományegyetem helyett az ELTE név használata.

³ A Tokiói Császári Egyetem jelentősége párhuzamosan nőtt azzal, ahogy az állami bürokrácia magasabb posztjain állókkal szemben már természetes követelményként fogalmazódott meg az egyetemi végzettség – korábban elegendő volt a restauráció során tanúsított magatartás, hozzájárulás is. Ez a folyamat az 1890-es években felgyorsult, jellemző adat, hogy az 1900 előtt kinevezett prefektúrakormányzók mindössze 2,5 százaléka rendelkezett diplomával, 1900 után ez az arány 97,5 százalékra nőtt (Silberman 1970: 352). Az egyetemek között a tokiói kitüntetett szerepe megkérdőjelezhetetlen volt 1880-tól egészen 1920-ig (Marshall 1978: 529–530).

⁴ A négy első császári egyetem alapítását követően a japán expanziós politikának megfelelően császári egyetemek nyíltak Szöulban (1924) és Taipeien, Taiwan szigetén (1928) is, amelyeket az ószakai (1931) és nagoyai (1939) egyetemek alapítása követett.

hogy tanárai már nem kellett, hogy egyértelműen az állam tudományos kiszolgálóinak tekintsék magukat, ahogy az ott végzetek aránya az államapparátus felső szegmensében csökkent, úgy lett az intézmény egyre inkább tudományos kutatóhely, saját érdeklődésük által irányított kutatókkal.

Az egyetemet megrázó első két botrány (az 1893-as Kume Kunitake 久米邦武 történész elbocsájtásával járó ügy, majd 1905-ben Tomizu Hirondo 戸水寛人 jogászprofesszor felfüggesztési ügye), amelyeket korábbi írásomban jártam körül,⁵ bár jellegükben teljesen különböztek, az állam (a kormányzat) reakciója azonos álláspontot képviselt. Kume történészként kérdőjelezte meg néhány, a császári ház történetét megalapozó régi forrás hitelességét, ezáltal (ellenfelei szerint) magának a sintó vallásnak az alapjait, amit az éppen minden erejével a sintót és a császári családot a nemzeti ideológia tengelyébe állítani kívánó kormány rendkívül nehezményezett, a professzort előbb újságcikkben támadták, majd az oktatási miniszter felfüggesztette állásából, később önként kilépett az egyetemről.⁶ Az 1905-ös, Tomizu Hirondo jogászprofesszor felfüggesztésével zárult ügy viszont már inkább politikai színezetű volt: Tomizu több tanártársával együtt élesen kritizálta a Katsura- 桂 kormány Oroszországgal szembeni – általuk vélt – puhaságát, ami az éppen zajló orosz–japán háború fényében érthetően felbosszantotta a miniszterelnököt. A két ügy befejezése azonban nagyon más volt: a liberális nézeteket valló Kume elfogadta az egyetemről való eltávolítását, így a dolog hamar elcsendesült, Tomizu azonban harcolt, felsorakozott mellé az egyetemi kollégákon túl a jobboldali, ellenzéki sajtó is, a végén a kormánynak kellett visszavonulót fújni. Ebben természetesen nagy szerepet játszott az is, hogy Tomizu és társai a közhangulat oldalán álltak, így a kormánynak az egyetemi világ mellett a jobboldali újságok kórusával is szembe kellett szállnia.⁷

A Tomizu-ügyben az egyetemi világ nagy győzelmet aratott – bár a Katsura-kormány lemondása nem függött össze ezzel a kérdéssel, tény, hogy mindenfajta retorzió elmaradt, az érintetteket visszahelyezték állásukba. A kormányzat egyetemek fölötti hatalmát helyeslők vereséget szenvedtek – számos változás, átalakulás, a politikai-társadalmi környezet változása mellett a revansvágy is közrejátszhatott abban, hogy 1920-ban elszánt kormányzati támadás indult újfent a Tōdai egyik oktatója ellen. Ez volt a Morito-ügy, amely jelen írás tárgya.

⁵ Szabó 2021.

⁶ Ezzel együtt Kume ügye nyugodtan tekinthető az akadémiai (az eredmények közzétételére vonatkozó) szabadság első, kormányzattól érkező elnyomására tett kísérletnek (Brownlee 1983: 165).

⁷ Marshall 1977: 94.

A felsőoktatás átalakulása a Taishō-időszakban

Az 1910-es években lépve két fontos tendencia figyelhető meg, amelyek nagy szerepet játszottak a jelen cikkben tárgyalt ügy háttereként. Az első a felsőoktatás átalakulása volt: ahogy már említettem, az egykor monopolhelyzetet élvező tokiói egyetem mellett 1911-re három másik állami egyetem nyitotta meg a kapuit, több magánintézmény pedig ki tudott lépni a magánegyetemekre addig jellemző, perifériára szorított státuszából, és helyet követelt magának a felsőoktatás fősodrában. Bár a Tōdai még mindig a legnagyobb tekintélyű egyetem maradt, a paletta színesedése azt is jelentette, hogy oktatói, kutatói már nem annyira tekintették magukat kormánytisztviselőknak, akiknek pontosan kell követniük az állam művelt emberfőkre vonatkozó személyzeti igényeit, sokkal inkább tudósoknak, akik érdeklődésük, tudományos kíváncsiságuk szerint határozzák meg kutatásaik irányát.⁸

A másik tényező a japán gazdaság és államigazgatás fejlődése volt. A Taishō-korba lépve több fontos átalakulás is nyilvánvalóvá lett az ország működésében: egyrészt, a Meiji-kor konzervatív, nagyrészt még a restauráció idejéből örökölt vezetői gárdája ekkorra már jórészt a múlté volt, a politikai pártok által vezetett kormányok, amelyek ellen annyira harcolt a restauráció vezető erejét adó délnyugati birtokok (Satsuma 薩摩 és Chōshū 長州) által befolyásolt hatalom, immár megkerülhetetlen realitássá lettek. Az új uralkodó, Yoshihito 良仁 (Taishō 大正) császár apjától eltérően nem tudott/kívánt a politika alapvető iránya fölött örökös tekintély lenni, a fenti két körülmény pedig az államigazgatás (felső) szintjeinek a szerepét növelte meg jelentősen, és ennek természetesen komoly hatása volt a középső, de még az alsó szintekre is. Ehhez járult a világháború során bekövetkező konjunktúra: Japán európai frontokon harcoló szövetségesei iparukat haditermelésre állították át, kereskedelmi hajóflottájukat is a háború szolgálatába állították, mindez nagy lehetőség volt a japán vállalatok számára – az export meredeken nőtt, az ázsiai tengeri szállítás addig britek és franciák által uralt piacát valósággal letarolták a japán cégek.⁹ A háborús konjunktúra a vállalatok gyors növekedését, újak százainak az alakulását hozta magával, ezzel lépést tartva a gazdasági államirányítás is gyors növekedésnek indult, új minisztériumi osztályok jöttek létre, álláshelyek ezreit kínálva a császári egyetemek végzőseinek. Ez az igény az egyetemekre felvett fiatalok nagymértékű

⁸ Ugyanakkor már ebben az évben figyelmeztetésként szolgálhatott egy az egyetemi jegyzetekkel kapcsolatos ügy, amikor is egy sor japán történész, köztük a baloldali elhajlással aligha vádolható Mikami Sanji 三上參次 került támadások ösztüzébe amiatt, hogy a XIV. század történelméről írva elmulasztották világossá tenni (a korabeli hivatalos állásponttal ellentétben), hogy az északi és déli dinasztiák közül a déli volt a legitim (Brownlee 2000: 352).

⁹ Szpilmann 1998: 105.

létszámnövekedését hozta magával, és ez többek között azzal járt, hogy egyre többen jutottak be a császári egyetemekre a társadalmi elit zárt körein túlról, fiatalok, akik számára azokkal szemben a status quo és benne családjaik kivételezett helyzete már nem volt magától értetődő.

A Taishō-kor a liberális gondolat előretörését is elhozta, nem függetlenül attól, ahogy világossá vált, a Nagy Háborút Japán szövetségeseiként éppen azok az országok fogják megnyerni, akik a liberális(abb) demokráciákat képviselik, szemben a sorra elbukó autoriter monarchiákkal. Ennek a mozgalomnak volt egyik vezéralakja Yoshino Sakuzō 吉野作造, aki a jelen írásban tárgyalt ügyben mint a vádlott egyik védője szerepet is játszik. Yoshino nagy hatású gondolata volt a népközpontúságnak fordítható *minponshugi* 民本主義, amely a korban a demokrácia fordításaként használt *minshushugi*-val 民主主義 szemben eltekintett a népfeltség említésétől, amely a császári Japánban tabunak számított, de mégis olyan kormányzást sürgetett, amely legfontosabb feladatának a nép jólétének a növelését tekinti.¹⁰ Yoshino mozgalma igen komoly támogatást nyert a Taishō-kori Japánban, fő politikai célkitűzésük a teljes (férfi-) választójog kivívása volt, de bele tudtak simulni a japán imperializmus, expanzionizmus hangulatába is, „szabad kereskedelmet” és egyfajta informális, „természetes” terjeszkedést hirdetve.¹¹

Ezekkel a folyamatokkal párhuzamosan egy új tudományág bukkant fel Japánban, a közgazdaságtan. A közgazdasági képzés, amely főként pénzügyi és gazdálkodáselméleti témákat érintett, már 1874-től jelen volt az országban, az első tanfolyamokat a Pénzügyminisztérium szervezte meg.¹² Később a Tōdai megalakulása után a közgazdasági kurzusokat a jogi kar szervezeti keretei között tartották, és inkább gazdasági jogot jelentettek, mint klasszikus értelemben vett közgazdaságtant. Részsiker volt a közgazdaságot oktató tanárok számára, hogy a jogi kar a XX. század elején már három tanári státuszt is elkülönített a közgazdasági képzés részére, de a diszciplína önálló képviseléséért küzdő professzorok eleinte be kellett, hogy érjék a státuszok és a közgazdasági kurzusok számának a növelésével. Tevékenységük sikerét mutatja, hogy 1907-ben engedélyeztek egy negyedik professzori állást a közgazdaságtan területén, illetve létrejött egy a pénzügyek oktatására, amely logikusan szintén a közgazdaságtanhoz kapcsolódott. Két évvel később újabb státusz nyílt meg a „kereskedelem” területén, és ez azért volt jelentős, mert ezzel a kar elismerte, hogy az különbözik a kereskedelmi jogtól, amelyet addig is oktattak. 1909-ben a közgazdaságtudomány szekció (*gakka* 学科) lett a jogi karon belül, a következő évben pedig egy kereskedelmi szekciót is megnyitottak.

¹⁰ Barshay 2004: 48–49.

¹¹ Han 2007: 359.

¹² Marshall 1992: 28–29.

Itt fontos kitérni arra, hogy a közgazdasági tanulmányok Japánban (akárcsak nyugaton az első időkben) kezdettől fogva erősen összekapcsolódtak a társadalmi problémák kutatásával, és ahogy az egyetem oktatói közé egyre több, a klasszikus Meiji-eliten kívülről érkezett fiatal tanár került be, ez az aspektus tovább erősödött. Az önálló közgazdasági tanszék létrehozása mellett olyan jog- és politikaelméletet oktató professzorok is kiálltak, mint Kanai Noburu 金井延 vagy Onozuka Kiheiji 小野塚喜平次, a főszerep mégis Takano Iwasaburō-nak 高野岩三郎 jutott – ő volt az is, akinek a szemlélete, amely nem tudta, nem akarta elválasztani a közgazdaságtant a szociálpolitikától, évtizedekre határozta meg a tanszék tudományos beállítottságát, és okozott számos konfliktust később.¹³ Nyilvánvaló, hogy aki az 1900-as évek elején szociálpolitikáról és munkásjogokról kezdett beszélni vagy írni, az hamar az akkori politikai paletta baloldalán találta magát. A marxista eszmék a századfordulón jutottak el Japánba, 1901-ben meg is alakult a Szociáldemokrata Párt, amelyet alakulásának a napján be is tiltottak azon törvény alapján, amely tiltotta olyan szervezetek létrejöttét, amelyek az ország politikai rendszerének a megváltoztatására törnek – az alapítók közül többeket kivégeztek kilenc évvel később, az úgynevezett *daigyaku* 大逆 incidens során.¹⁴ Az egyetem társadalomkritikai kérdések iránt is fogékony oktatói ebben az időben még távol tartották magukat a mozgalmi marxizmustól, számukra a marxista filozófia inkább egy olyan fogalmi keret, alapvető módszertan volt, amelynek a segítségével úgy adhattak rendszert gondolkodásuknak, mint tették azt az európai gondolkodók a Descartes-tól a német idealizmusig vezető nyugati filozófiára támaszkodva.¹⁵

A realitás a közgazdaság függetlensége mellett érvelőket látszott igazolni, hiszen 1900 és 1915 között a közgazdasági kurzusok száma megduplázódott, az időszak vége felé már évi hetven olyan diák végzett a Tōdai-on, akinek a szakja közgazdaság vagy kereskedelem volt. A közgazdaságtan „kiszabadításában” a jogtudomány alól főszerep jutott a már említett Takano Iwasaburō-nak, de a folyamat nem ment gyorsan: bár az akkori rektor már 1913-ban ajánlásával küldte fel a tanszék alapításának ügyét a minisztériumba, ott az csak 1917-ben kapott zöld utat (ehhez az is kellett, hogy a nemzetközileg is elismert Takano a lemondásával fenyegetőzzön), a hivatalos megalakulás pedig a következő évben történt meg.¹⁶ Ekkor már a világháború után voltunk, az úgynevezett Taishō-demokrácia zenitjén, amikor értelmiségiek tömegei kezdték megtalálni a saját

¹³ Takano munkásságáról lásd Uwafuji Ichirō cikkeit (Uwafuji 2016, 2018).

¹⁴ Marukawa 2020: 1.

¹⁵ Takó 2021: 343. Az érintett folyamatokat behatóan elemzi Maruyama Masao nagy munkájának angol kiadása (Studies in the intellectual history of Tokugawa Japan, lásd Maruyama 1974) elé írt előszavában. Gondolatainak remek interpretációjáért Takó Ferenc vonatkozó cikkei ajánlhatók (Takó 2020a, 2020b).

¹⁶ Marshall 1992: 101–102.

hangjukat és megkérdőjelezni a Meiji-kor múltjába vesző konzervatív, elitista szemléletet, amely rosszalotta, hogy egyetemi tanárok politikai-társadalmi kérdésekben megszólaljanak.¹⁷

A Takano körül összegyűlt fiatal oktatók között volt Ueno Michisuke 上野道輔 (született 1888-ban, 1912-ben végzett a jogon), aki 1919 óta teljes professzorként dolgozott, Maide Chōgorō 舞出長五郎 (1891/1917 jog), Yahagi Eizō 矢作栄蔵 tanítványa, aki 1919-ben lett docens Takano támogatásával, Morito Tatsuo 森戸辰雄 (1888/1914 jog), aki 1916-ban lett oktató, és Ōuchi Hyōe 大内兵衛 (1888/1913 jog), aki végzése után hat évig a Pénzügyminisztériumban dolgozott, 1918-ban tért vissza Tōdaira óraadónak pénzügyi témákban, a következő évben pedig főállású docens lett. Takano professzor irányítása alatt állt a tanszék kutatóműhelye (*kenkyūshitsu* 研究室), amely az oktatók és a hallgatók találkozóhelye volt, a Takano-kör tagjai gyakran késő éjszakáig maradtak ott új eszméket vitatva meg, és mivel igen népszerű volt körükben Marx és Kropotkin, a kívülállók hamarosan csak Leninfalvának (Renin no mura レニンの村) csúfolták a helyet. Itt szerkesztették a tanszék értesítőjét, a *Keizai-gaku kenkyū*-t 経済学研究 is, amelynek első főszerkesztője Ōuchi Hyōe lett, és amely már az első számával jókora botrányt kavart.¹⁸

A Morito-ügy

A nyitó számban Morito Tatsuo szokatlanul terjedelmes, hatvanöt oldalas tanulmánya jelent meg Kropotkin társadalomfilozófiájáról (*Kuropotokin no shakai shisō no kenkyū* クロポトキンの社会思想の研究)¹⁹ – ebben a szerző ismertette Kropotkin nézeteit a gazdasági és politikai elnyomástól felszabadított egyénekről, de egyben kritizálta is azokat idealista, megvalósíthatatlan jellegűként, mint ahogy elvetette az erőszakos eszközöket is ezen célok elérésére. Az írás ismertette ugyan Kropotkin gondolatait, de számos kritikai megjegyzéssel, végig hangsúlyozva azok idealista, gyakorlatba nehezen átültethető jellegét is, messze nem volt tehát anarchista propagandának nevezhető. Megjegyzendő azonban, hogy az írás stílusa olyan volt, hogy nem lehetett világosan elkülöníteni, meddig idézi Kropotkin elképzeléseit, és mely részek már az ő gondolatai, ami könnyen félreértelmezhetővé tette ezeket.²⁰

¹⁷ A Meiji-állam felfogása a konzervativizmus mannheimi definíciójában, amelyben az szembenállt a francia forradalom valamennyi eszméjével, joggal nevezhető ultrakonzervatív-nak (Szpilman 1998: 103).

¹⁸ Marshall 1992: 103–104.

¹⁹ Morito 1920; Miyana 2022: 3.

²⁰ Miyana 2022: 43.

Tanulmányában Morito gondolatmenetének központjában az egyén kéttípusú szabadsága (*jiyū* 自由), a politikai (*seijiteki* 政治的) és a szellemi (*seishinteki* 精神的) állt. Érvelése szerint a kettővel együtt rendelkezni csak egy olyan társadalomban lehetséges, amely felszabadult az állam korlátozó szerepe alól, ezzel a törekvéssel pedig élesen szembeállította az etatizmust (*kokka kanri-shugi* 国家監理主義). Mivel az állam szerepének hangsúlyozása éppen a Meiji-kori japán államban kialakult ideológiai környezet egyik pillére volt (a japán felfogás az isteni jogot az államnak [császárnak] tulajdonította, amely igazából csak jószívűségből használta azt fel polgárai üdvére), az etatista törekvések elítélésével Morito gondolatai joggal voltak felforgatónak tarthatók.²¹

Az egyén valódi szabadságának kiteljesedését tehát az etatista eszmeiség akadályozza meg, annak az ideológiai háttéréül viszont a nacionalizmus és a kapitalizmus szolgál, ezek az erők tartják lényegében fogságban az állam polgárait. Tehát, vonta le a következtetést Morito, és ezen a ponton valóban nem világos, hogy Kropotkint idézi, vagy a saját véleményét hangoztatja, a szabadság elérése a nacionalizmus és a kapitalizmus legyőzésén át lehetséges csak. A létrejövő rendszer, mutatott rá, nélkülözné az államhatalmat, tehát anarchista lenne, megszüntetve a kapitalizmust működtető aránytalan magántulajdont, ezzel pedig szükségképpen kommunista is. Esszéjének konklúziójában kiemelte, hogy bár mindez egy ideál, olyan ideál azonban, amelynek van racionális alapja, és történelmi tényekre épül. Az esszé végén figyelmeztetett rá, hogy mindez csak a tömegek oktatásán, felvilágosításán keresztül, békés, jogszerű eszközökkel valósítható meg, minden kísérlet, amely egy társadalmi ideált erőszakos módon kíván valóra váltani, szükségképpen bukásra van ítélve.²²

Morito írása viszont a japán társadalmi tudatosság fejlődésének igen sajátos időszakában jelent meg, ami megmagyarázza, hogyan válhatott saját jelentőségén messze túlmutató botránykövé. A Taishō-időszak első szakaszában látott ideológiai fellazulás (a szigorúan konzervatív Meiji-világ után) az új, Nyugaton akkor progresszívnek tekintett eszmék beáramlásán túl azt is magával hozta, hogy az értelmiség nem tartotta már a kormányzat előjogának az eszmék értékelését, egyesek védelmét, mások támadását – ezen túl pedig nemcsak a pártok, de a tudományos és kulturális élet szereplői is előszeretettel használták már a sajtót nézeteik propagálására. Ez a baloldali gondolatok megjelenésén túl a másik oldalon is világossá vált: a kormány által képviselt konzervatív jobbközéphez képest

²¹ Miyanaga 2022: 43. A Taishō-kor társadalomtudománya „új” diszciplínaként határozottan „modernista” volt, művelői bár elismerték a japán császári rendszer ősiségét és kivételességét, úgy tartották, az „vegetatív” tette a japán társadalmat, az élet minden területén a patriarchális tekintélyre szorulóvá, amely teljesen nélkülözte azt a szubjektivitást (*shutaisei* 主体性), amely nélkül senki nem lehet egy demokratikus állam polgára (Barshay 1992: 367).

²² Mitchell 1973: 323–324.

szélsőjobboldali orgánumok sora jelent meg, ezek energiájának nagy része per-se a „vörös veszedelem” elleni küzdelemre fordítódott ugyan, de bőven kapott tőlük kritikát a velük – elvileg – egy platformon álló, de túl puhának, túlzottan engedékenynek tartott kormányzat is. A támadások hatására Hara Takashi 原敬 kormánya (amelyet pedig baloldalisággal aligha lehetett vádolni) kénytelen volt újra és újra igazolni jobboldali elkötelezettségét, amelyet a sajtótörvény szigorításán túl a radikális baloldal-ellenességéről híres Hiranuma Kiichirō 平沼騏一郎 főügyési kinevezésével is igyekeztek bizonyítani.

A Taishō-kor politikai átalakulása bár a pártokon alapuló politikai hatalomgyakorlás előretörését hozta magával, a két nagy párt²³ lényegében magához vonta a Meiji-korban még a Satsuma–Chōshū-háttérű döntéshozók szűkebb köre által birtokolt hatalom nagy részét. Ennek egyik alapja volt a nagyvállalatokkal kialakított jó kapcsolat, a világháború jelentette gazdasági fellendülés pedig éppen ezeknek a vállalatoknak a szerepét tette még fontosabbá – érzékenyen érintette tehát őket mindaz a kritika, amelyet az egyetemi világ felől kaptak azért, hogy a nép érdekeit háttérbe szorítva igyekeznek megfelelni a vállalatoknak, mintegy kiszorítva a japánok tömegeit a konjunktúra áldásos hatásaiból. A kritikák közül azok voltak különösen fájók, amelyek a nagy állami egyetemekről érkeztek, 1920-ra körvonalazódott a kormányzati szándék arra nézve, hogy ezeket az intézményeket meg kell regulálni. Erre adott remek alkalmat Morito cikke, amelyet a főügyész, Hiranuma nem is habozott kihasználni. Morito Tatsuo, bár egyetemi oktatóként a hagyományos, Meiji-kori felfogás szerint az elithez tartozott, egészen más háttérrel rendelkezett, és ez fogékonytá tette őt a Meiji-kor jórészt kismizett dolgozó tömegeinek a problémáira: családja bár *shizoku* 士族 (volt samuráj) származású volt, korábban kardvívó oktatóként tevékenykedő apja iskolai óraadás mellett biztonsági őrként volt kénytelen dolgozni,²⁴ lánytestvérei pedig nem tanulhattak, mert fonógyárban dolgozva kellett kiegészíteniük a család jövedelmét.²⁵ Morito 1911-ben maga is végigülte a *daigyaku*-incidens tárgyalásait, ez alapján például Tachibana Takashi kapcsolatot lát a két incidens között.²⁶

²³ A Rikken Seiyūkai 立憲政友会 és a Rikken Dōshikai 立憲同志会.

²⁴ A korábban harcművészeti oktatásból élő samurájok számára szakmailag az egyetlen út a megélhetés felé a rendőrség volt, ám az ottani álláshelyek többségét satsuma-i, chōshū-i, hizeni vagy tosa-i származásúak foglalták el, oda kívülállónak bejutni szinte lehetetlen volt (Ishigaki 2000: 3). Az akadémiai világ egyébiránt éppen az ilyen hátránnyal küzdők számára kínált lehetőségeket – Byron K. Marshall kutatásai szerint 1890-ben a Tōdai hetvennégy professzorának csak 5 százaléka érkezett a fent említett egykori birtokokról (Marshall 1977: 76).

²⁵ Miyanaga 2022: 32.

²⁶ Tachibana 2005: 395.

A cikke (valószínűleg az egyetemi világból érkező feljelentés kapcsán)²⁷ a Belügyminisztérium sajtóellenőrző osztálya figyelte fel először, és mivel belső, egyetemi terjesztésű lapról volt szó, értesítették a rektort, Yamakawa Kenjirō-t 山川健次郎, hogy a lap terjesztésére nem kerülhet sor, annak minden példányát meg kell semmisíteni. A rektor saját hatáskörben szeretne volna megoldani az ügyet, magához kérte az érintett közgazdasági tanszék vezetőjét, Kanai Noburu-t és két professzort, akikkel meg is egyezett arról, hogy amennyiben a lapszámot nem sokszorosítják, az ügy elintézhető Morito formális bocsánatkérésével. Az ügy ettől kezdve két szálon futott tovább: a főügyész maga is felfigyelt rá, jó alkalmat látott benne a rég tervezett, a Tōdai professzorai elleni támadásra, ezért függetlenül az egyetem lépéseitől a miniszterelnök, Hara elé vitte az ügyet. Hara ezt az oktatási miniszterhez, Nakahashi Tokugorō-hoz 中橋徳五郎 irányította, aki viszont nem gondolta, hogy bármilyen, az egyetemen kívüli eljárásra is szükség van – Hiranuma ezen felháborodva újra a miniszterelnökhöz ment, felszólítva őt, hogy tegye át a vizsgálat lefolytatását az Oktatási Minisztériumtól az igazságügyihez – ez példa nélküli lépés volt, addig minden, egyetemekkel kapcsolatos problémát az Oktatási Minisztériumban kezelték.²⁸

Közben Yamakawa rektornak is meggyűlt a baja Morito-val, aki nem érezte úgy, hogy írásával bármilyen büntetést követelt volna el, ezért a nyilvános bocsánatkérésre sem volt hajlandó. A rektor, akinek tudomása volt az Igazságügyminisztériumban folyó eljárásról is, összehívta a közgazdasági tanszék teljes professzorait, hogy a minisztériumi határozatot megelőzve saját hatáskörben döntsenek – az ülésen döntés született Morito és a lap főszerkesztőjének, Ōuchi-nak a felfüggesztéséről is, egyedül Ueno Michisuke 上野道輔 szavazott a felfüggesztés ellen. Az egyetemen a felfüggesztések híre nagy felzúdulást okozott, még úgy is, hogy az igazából okafogyott volt, hiszen a kormánytisztviselőkről szóló törvény értelmében, ami a császári egyetemek oktatóira is vonatkozott, mindenkit, aki ellen büntetőeljárás indult, azonnal fel kellett függeszteni, márpedig Hiranuma-nak köszönhetően az Igazságügyminisztérium már büntetőügyként kezelte az ügyet. A közgazdász hallgatók egyesülete,

²⁷ A Tōdai-on – nem függetlenül a Taishō-kori enyhüléstől – ekkor már számos jobboldali diákkör működött, amelyek közül a legjelentősebb az Uesugi Shinkichi 上杉慎吉 által alapított Kōkoku Dōshikai 興国同志会 volt (Szpilman 1998: 110). A Dōshikai az ügy kirobbanása után azonnal vizsgálóbizottságot hozott létre „a Morito-ügyet kivizsgáló bizottság” (Morito mondai hōkokukai 森戸問題報告会) néven, és ők használták az ügy kapcsán először a kutatói szabadság és függetlenség kifejezéseket is – természetesen negatív értelemben (Nakamura 1993: 2). Ennek a csoportnak és magának Uesugi-nak nagy szerepe volt a Morito-ügyben is, mintegy Hiranuma főügyész egyetemen belüli szemeként és füleként működtek (Miyanaga 2022: 45). Uesugi és csoportja demokráciafelfogásáról lásd Sumimoto 2001, *kokutai* eszméjéről pedig Gomi Yoshiaki ad elemzést (Gomi 2018).

²⁸ Marshall 1992: 124–125.

a Keiyūkai 経友会 négyszáz fő részvételével szervezett tiltakozó gyűlést az egyetemen, amelyet a tanszék professzorai azzal próbáltak felszerelni, hogy a diákok a fiatal közgazdasági tanszék létét veszélyeztetik fellépésükkel – ezt követően a demonstrációk az egyetemen kívül folytatódtak.²⁹

A tiltakozás tanszékeken és az egyetemen is túlnyúló egységet hozott létre: amikor az ügy tárgyalására sor került, a védelmet tanácsadóként erősítette a Tōdai jogi karáról Minobe Tatsukichi 美濃部達吉³⁰ és Yoshino Sakuzō 吉野作造, a bölcsészettudományi karról a buddhológus Anesaki Masaharu 姉崎正治, a Kiotói Császári Egyetem jogi karáról Sasaki Sōichi 佐々木惣一, a Waseda-ról pedig Abe Isoo 阿部磯雄³¹ és Miyake Setsurei 三宅雪嶺 is. A védelem álláspontját Sasaki Sōichi foglalta össze a kiotói egyetem jogi lapjában, két kérdést emelve ki: megsértette-e a cikk a sajtóra vonatkozó törvényeket, illetve megszüntették-e a vádlottak az egyetemi oktatóként rájuk háruló felelősséget? Sasaki mindkét kérdésre nemmel válaszolt. Álláspontja szerint a vád a sajtótörvény 42. paragrafusára hivatkozott, amely az alkotmányos rend megdöntésére tett kísérletet szankcionálja, és ez a cikk közzétételével nem valósult meg, ha valami, akkor csak a 23. paragrafus lenne felhozható (a társadalmi béke és rend megzavarására alkalmas publikáció közzététele). Ezzel együtt Sasaki kényesen ügyelt rá, hogy ne lehessen őt az anarchizmus védelmével megvádolni, írásában többször is hangsúlyozta, hogy ő maga is teljes mértékben elfogadja az állam mindenekelőtti voltát (*kokkashugi* 国家主義). Óvatosan kerülte azt is, hogy felvesse az 1909-es sajtótörvény alkotmányosságát, amely lehetővé tette a Belügyminisztériumnak, hogy korlátozza azon sajtótermékek publikációját, amelyeket veszélyesnek tart a fennálló politikai rendre – ehelyett az egyetemekre vonatkozó 1918-as törvénymódosítást támadta, amely alapján a vád a 23. paragrafus megsértését kívánta bizonyítani. A törvény szövege alapján az egyetemek feladata a „kutatás és oktatás” (*kenkyū to kyōiku* 研究と教育), ezen túl pedig az „állami gondolat

²⁹ Marshall 1992: 125–126.

³⁰ Minobe később az úgynevezett „a császár mint az állam szerve” elméletéhez (*tennō kikan-setsu* 天皇機関説) kapcsolódó botrány főszereplője lett, heves támadásokat kapva jobboldali körökből. Róla és szerepéről a japán alkotmányjogban lásd Frank O. Miller könyvét (Miller 2020). Ahogy Andrew E. Barshay rámutat, Minobe alkotmányjogásként elégségesnek tartotta a Meiji-alkotmány által nyújtott kereteket ahhoz, hogy valódi népképviselőt valósulhasson meg, és ehhez a képviselőház szerepének a növelését látta szükségesnek. Azon maroknyi liberális gondolkodók közé tartozott, akik elérhetőnek látták Japánban az egyén felszabadítását és ezáltal az egyéni törekvéseknek az állam érdekében való hasznosulását, ami – nézetük szerint – a modern világ hajtóereje volt (Barshay 2004: 48–49).

³¹ Abe Isoo a keresztényszocializmus japán úttörője volt – keresztényként foglalkozni társadalmi kérdésekkel nem volt szokatlan a korabeli Japánban, elég Yoshino Sakuzō-t vagy Yanaihara Tadao-t említenünk. Abe más keresztényszocialistákkal (pl. Katayama Sen) ellentétben nem fordult a kommunizmus irányába, feladva vallásosságát, hanem megtartva keresztény hitét volt szocialista (Totten 1960: 297–298).

fejlesztése” (*kokka shisō no kan'yō* 国家思想の涵養) – ez utóbbi volt az, amit a vád szerint Morito megsértett. Sasaki rámutatott, hogy ez a kifejezés korábban soha nem szerepelt a felsőoktatásról szóló rendelkezések szövegében, és egyik eleme sem világos: mit jelent „kokka shisō”, hiszen ez érthető úgy is, mint az állam (tehát az állampolgárok összességének) gondolkodása, de úgy is, hogy „állameszme”, tehát egyfajta etatizmus. Hasonlóan homályos az is, mit értett a törvényhozó „fejlesztés” (*kan'yō* 涵養) alatt? Ebből a szövegből, írta Sasaki, egyedül a „kutatás és oktatás” értelmezhető, a kutatáshoz pedig hozzátartozik a kutatási eredmények közzlése is, márpedig pontosan ez az, amit Morito tett.³²

1920 márciusában végül a bíróság elfogadta, hogy a vád nem tudta bizonyítani a 42. paragrafus megsértését, de megállni látta azt a 23. esetében, ezért Morito-ra, a szerzőre kéthavi börtönt és hetven yen pénzbírságot, Ōuchi-ra, a főszerkesztőre pedig egy hónapot és húsz yent szabott ki. Az Igazságügyminisztérium azonban súlyosbításért fellebbezett, és az októberben tartott Legfelső Bírósági tárgyaláson a bíró elfogadta Morito esetében a 42. paragrafus megsértését is, azért börtönbüntetését három hónapra emelte.³³ A főügyész környezetében az ítéletet lelkesen ünnepelték: Takeuchi Kakuji 竹内賀久治, egy Hiranumához közel álló ügyvéd a *Hōritsu shinbun* 法律新聞 folyóiratban úgy értékelt: „Az egyetemnek olyannak kell lennie, mint egy karantén az importált eszmék részére. Ha egy eszmének van káros és hasznos része is, akkor le kell róla fejteni a káros részt, és csak a hasznosat hagyni meg. Morito nemcsak, hogy elfelejtette a kötelességét, mint a karantén őre, de maga importálta a káros fertőzést.” Az Igazságügyminisztérium, ahol még jól emlékeztek a Tomizu-ügyben elszenvedett vereségre, végre úgy érezhette, hatásos fegyvert talált a politikailag érzékeny témákban véleményüket önkényesen hangoztató oktatókkal szemben, számukra a két tanár felfüggesztése az egyetem fölötti ellenőrzés visszaszerzését jelentette.³⁴

Morito és Ōuchi ügye hozzájárult a közgazdasági tanszék (később kar) megsztottságának a kialakulásához is. A tanszék professzorai, akik túlnyomó többségben a felfüggesztés mellett szavaztak, és saját lelkiismeretük szerint racionális, az egyetemet védő döntést hoztak, sérelmezték, hogy a diákság szemében árulóvá és a kutatói szabadság ellenségeivé lettek, közülük többen összezártak a megbüntetett oktatók mellett kiálló, egykori Takano-tanítványokból álló csoporttal szemben. Maga Takano, aki ekkor már nem volt főállású professzor, csak óraadó a Tōdai-on, maradásra buzdította a felháborodásukban lemondani akaró volt kollégáit, és igyekezett latba vetni befolyását a felfüggesztettek érdekében is: további óraadásának feltételeként azt szabta meg, hogy Ōuchi-t bünte-

³² Marshall 1992: 127–128.

³³ Koike 1999: 58; Nakamura 1993: 2.

³⁴ Marshall 1992: 128–129.

tése próbaidejének lejártá után vegyék vissza teljes állásba, Morito-nak pedig később maga ajánlott állást az általa vezetett ószakai Ōhara Intézetben. A két felfüggesztett oktató megüresedett helyén docensi pozícióban Kawai Eijirō 河合栄治郎 bukkant fel, aki középiskolai osztálytársa és barátja is volt Moritónak, ezért komoly ellenállásba ütközött az őt támogatók részéről, és liberális közgazdász létére a tanszéken kialakuló jobboldali frakcióhoz sodródott. Ennek a csoportnak Hijikata Seibi 土方成美 lett a vezetője, aki bár a Morito-ügy idején külföldön tartózkodott, hazatérése után docensi posztot kapott a tanszéken, és hamar kitűnt harcos marxizmusellenességével – ő lesz majd az egyik főszereplője immár tanszékvezetőként a harmincas évek egyetemi botrányainak.³⁵

Az ügy utóélete

A kormányzati hatalom jobboldali sajtó által ünnepeelt győzelme korántsem volt egyértelmű. Morito ismertsége az incidens miatt messze az egyetem falain túlra terjedt, munkájának hatása a sokszorosa volt annak, amit elért volna, ha hagyják azt egyszerűen megjelenni és feledésbe merülni. Állást kapott Takano ószakai intézetében, és hamarosan nagy tiszteletnek örvendő szakértő lett gazdasági és politikai témákban – az egyetemi diákság szemében pedig valóságos hős volt, gyakran hívták előadónak különböző rendezvényekre. Ōuchi Hyōe egyéves kényszerszünetét (Morito társaságában) külföldi kutatómunkával töltötte, annak lejártával pedig visszatért a tanszékre, ahol 1923-ban teljes professzori kinevezést kapott. A kormányzat a siker ellenére a következő tíz évben egyszer sem alkalmazta a büntetőeljárás alá vonás eszközét egyetemi oktatókkal szemben, és ez jól mutatja, hogy ezt maguk is kétélű fegyvernek látták. Bár Hiranuma és szövetségesei megkettőzték erőfeszítéseiket a minisztériumban, és 1925-ben sikerült is a többségi párt, a Seiyūkai 政友会 támogatását elnyerniük a társadalmi békéről szóló törvény (Chianhō 治安法) szigorításához, a törvény csak úgy ment át a képviselőházon, ha beletették a másik nagy párt, a Minseitō 民政党 követelte változtatásokat – ezek egyike volt, hogy a törvény hatálya nem terjed ki egyetemi oktatók publikációs tevékenységére, amíg maguk nem vesznek részt veszélyesnek minősíthető politikai aktivitásban.³⁶

A Tōdai közgazdaságtani tanszékének a megosztottsága viszont állandóvá vált, előbb-utóbb minden oktatonak (és az oktatókon keresztül a hallgatók többségének is) oldalt kellett választania. Hijikata visszaemlékezése szerint – ezt Ōuchi-ék oldaláról senki sem erősítette meg – a megosztottság akkor kezdődött,

³⁵ Marshall 1992: 108–109. Ōuchi karrierje későbbi részében a Hōsei Egyetem rektori posztjáig jut majd (Miyanaga 2022: 30).

³⁶ Marshall 1992: 131–132.

azaz szerinte a jobboldali blokk akkor jött létre, amikor a tanszékvezető, Yahagi Eizō 矢作栄蔵 meghívta egy vacsorára Kawazu Susumu 河津漕, Watanabe Tetsuzō 渡辺哲三, Mori Shōsaborō 森昌三郎, Yamazaki Kakujirō 山崎覚次郎 és Hijikata Seibi professzorokat, ahol elmondta nekik, hogy Ōuchi és köre informálisan arra kérték őt, hogy ne induljon el harmadik vezetői ciklusáért – a jelenlevők ekkor szövetséget kötöttek azért, hogy újraszervezzék Yahagi-t, hamarosan megnyerve ehhez Kawai és Honiden támogatását is. Összefogásuk sikeres volt, Yahagi újra tanszékvezető lett, ez a kör pedig egészen 1938-ig uralta a tanszék vezetését.³⁷

A „balosokkal” szemben álló tanszéki csoport szerint a frakciózásra azért volt szükség, mert ellenfelek rendszeresen megszegték a kollegialitás és a tanszéki demokrácia szabályait, mindig blokkban szavaztak, és attól sem riadtak vissza, hogy a diákoknak kiszivárogtassanak információkat az oktatói ülésekről, így járattva le ellenfeleiket a hallgatók előtt. Az összetűzések ettől kezdve a kollektíván belül tudtak maradni, 1927-ben egy két tanévig tartó vita lett abból, hogy Yanaihara Tadao 矢内原忠雄 és Yamada Moritarō 山田盛太郎 az idegen nyelvű közgazdasági szakszövegolvasási kurzus német nyelvű szövegeként a Das Kapitált javasolták, amit akkor a tanszéket vezető Yamazaki ellenzett, mondván, ha annak híre megy, mindenki arról fog beszélni, hogy a Tōdai „vörös” lett.³⁸ Ezen túl kisebb összecsordulások voltak csak, mint például amikor Hijikata azzal támadta a diákklub tanácsadói tisztjét betöltő Ōuchi-t, hogy csak baloldali előadókat hívat meg a klubba.³⁹

Morito Tatsuo, ahogy már volt róla szó, elbocsájtása után Takano ószakai intézetében (Ōhara Shakai Mondai Kenkyūjo 大原社会問題研究所) dolgozott, bár 1921-től kezdődően majd két évet Németországban töltött.⁴⁰ Japánba visszatérve intézeti munkája mellett tevékeny részt vállalt munkásiskolák létreho-

³⁷ Marshall 1992: 109–110.

³⁸ Yanaihara hívó keresztényként aligha volt a marxisták közé sorolható, maga tudományos szakterületként gyarmati politikával foglalkozott, ami szintén szépen illeszkedett a terjeszkedő japán állam koncepciójába, de kétségtelen, hogy nézetei eltértek a jobboldali többségtől. Szemben a nyugati eszmék átvételétől és Japán „elnyugatosodásától” rettegő hangokkal Yanaihara véleménye az volt, hogy a technológia átvétele óhatatlanul az eszmék átvételével jár együtt, de ettől nincs miért félni, hiszen a világ kultúráját éppen az olyan apró különbségek és jellegzetességek gazdagítják, amelyekből Japánban van bőven (Hall 1965: 12). Meg kell jegyezzük, Japán törekvése arra, hogy a gyarmati politikát tudományos oldalról közelítse meg, egyedülálló volt, Taivan megszerzése (1895) után szinte azonnal megindult, míg a sok tekintetben példaképnek számító Nagy-Britannia csak 1917-ben hozta létre első hasonló intézményét (Lone 2000: 56). Yanaihara Tadao a háború után előbb a Tōdai Társadalomtudományi Intézetének igazgatója, majd az egyetem rektora lett (Shogimen 2010: 146).

³⁹ Marshall 1992: 110–112.

⁴⁰ Ōuchi Hyōe-val együtt voltak kint, irodalom gyűjtésével és a társadalmi problémák, a weimari berendezkedés működési elveinek a kutatásával foglalkoztak (Koike 1999: 58).

zásában és igazgatásában Oszakában és Kōbe-ban, illetve könyvet írt a társadalomtudományok szerepéről az – ahogy ő látta – eszmék harcában.⁴¹ Az Ōhara Intézet körül a harmincas években folyamatosan fogyott a levegő, végül 1937-ben kénytelenek voltak Tokióba, sokkal szerényebb körülmények közé költöztetni át az intézményt, majd 1949-ben az intézet a Hōsei 法政 Egyetem része lett, ahogy ma is az. Morito a háború után nyilvános közéleti szerepet vállalhatott, mint a japán baloldali közgazdaságtudomány ismert alakja, részt vett az új alkotmány megfogalmazásában is, majd indult az 1946-os választásokon a Katayama Tetsu 片山哲 vezette Japán Szocialista Párt (Nihon Shakaitō 日本社会党) színeiben, és mandátumot is szerzett a képviselőházban. A szocialisták választási győzelme után felálló Katayama-kormányban oktatási miniszter, a kormány lemondása és választási veresége után pedig a Hiroshima Egyetem első rektora lett.⁴²

A baloldali eszmékkel szembeni kormányzati fellépés ahogy erősödött az 1920-as évek második felében, úgy érte egyre több represszió az egyetemek ilyen gondolatokkal szimpatizáló oktatóit is. Az 1925-ben szigorított Chianhō alapján a háború végéig több ezer baloldalt börtönöztek be, akiknek kiútként a kormányzat az úgynevezett *tenkō*-t 転向 ajánlotta,⁴³ ami nézeteik nyilvános megtagadása volt – a háború utáni demokratizálódó Japánban sokan kényszerültek magyarázkodásra az így vállalt kompromisszum miatt. Morito Tatsuo nem volt köztük.

Konklúzió

Morito Tatsuo ügye mérföldkő volt a japán felsőoktatás (azon belül is a felsőoktatás oszlopának számító Tōdai) és a kormányzat közötti harcok történetében, hiszen első ízben történt meg az érintett professzorok büntetőjogi felelősségre vonása – a korábbi esetekben legfeljebb az állását veszítette az illető. Az erősödő jobboldali nyomás a kormányzati munkán komoly lendületet kapott Morito esetével, mivel bebizonyosodott, hogy az egyetemi világ összetartása már a múlté, minden befolyásolási kísérlet könnyen tesz szert belső szövetségeseire, ami megtörve az ellenállás egységét megakadályozza, hogy egyetemeken túlnyúló, összehangolt védekezés valósuljon meg.

Az ügy előzményei között leírt folyamatok rávilágítanak, hogyan vált szét egy, a Meiji-korban egységes diszciplínának tekintett tudományág (talán porosz

⁴¹ Morito 1926.

⁴² Koike Sei'ichi közölt fontos tanulmányokat Morito háború utána felsőoktatásról és egyetemi szabadságról vallott elképzeléseiről, amelyek jó szívvel ajánlhatók (Koike 2012, 2017).

⁴³ Cullen 2010: 65.

mintára államtudománynak nevezhetnénk), amely magába foglalta a jogot, a közgazdaságtant és a politikatudományt egyaránt, különálló ágakra, és hogyan kérdőjeleződött meg szinte azonnal, hogy ezeknek van-e önálló, a mindenkori kormányzati akaratától független létjogosultságuk? Ahogy a kutatók válasza erre a kérdésre (mint Tomizu esete megmutatta, politikai szimpátiától függetlenül) igen volt, addig a kormányzat soha nem szűnt meg ezt fordítva értelmezni, úgy érvelni, hogy egy állami egyetem állami pénzből fizetett oktatói, kutatói vagy értsenek egyet a kormányzati döntésekkel, támogassák azokat a maguk „tudományos” módján, vagy hallgassanak.

A koron túlmutató tanulsága számos van tehát, de történetileg fontos volt Morito Tatsuo ügye, mint egy folyamat egyik első eleme, amelynek során a japán akadémiai világ hallgatásba burkolózott egyrészt, másrészt pedig lehetőségük nyílt az erre fogékonyaknak arra, hogy belső vitáikat, vetélkedéseiket állami segítséggel oldják meg, ellehetetlenítve ellenfeleiket. Utóbbira a harmincas évek hoznak majd újabb példákat, amely folyamatokat és eseteket későbbi írásaimban szándékozom elemezni.

Felhasznált irodalom

- Barshay, Andrew E. 1992. „Imagining democracy in postwar Japan: reflections on Maruyama Masao and modernism.” *The Journal of Japanese Studies* 18.2: 365–406. <https://doi.org/10.2307/132825>
- Barshay, Andrew E. 2004. *The social sciences in modern Japan. The Marxian and modernist traditions*. Berkeley: University of California Press. <https://doi.org/10.1525/california/9780520236455.001.0001>
- Brownlee, John S. 1983. *History in the service of the Japanese nation*. Toronto: University of Toronto – York University.
- Brownlee, John S. 2000. „Why prewar Japanese historians did not tell the truth?” *The Historian* 62.2: 343–356. <https://doi.org/10.1111/j.1540-6563.2000.tb01444.x>
- Cullen, Jennifer 2010. „A comparative study of tenko: Sata Ineko and Miyamoto Yuriko.” *Journal of Japanese Studies* 36.1: 65–96. <https://doi.org/10.1353/jjs.0.0143>
- Gomi Yoshiaki 五味良彬 2018. „Uesugi Shinkichi no ‘kokutai’ ron ni kansuru ichikōsatsu 上杉慎吉の「国体」論に関する一考察 [Gondolatok Uesugi Shinkichi ‘kokutai’ értelmezéséről].” *Hōgaku Shirin* 115.1–2: 111–136.
- Hall, John Whitney 1965. „Changing conceptions of the modernization of Japan.” In: Marius B Jansen ed. *Changing Japanese attitudes toward modernization*. Princeton: Princeton University Press, 7–42. <https://doi.org/10.1515/9781400875672-002>
- Han, Jung-Sun N. 2007. „Envisioning a Liberal Empire in East Asia: Yoshino Sakuzō in Taisho Japan.” *Journal of Japanese Studies* 33.2: 357–382. <https://doi.org/10.1353/jjs.2007.0059>
- Ishigaki Yasuzō 石垣安造 2000. *Gekkenkai shimatsu 擊劍会始末* [A kardvívó-versenyek története]. Tokyo: Shimazu.
- Koike Sei'ichi 小池聖一 1999. *Morito Tatsuo. Hito to shisō 森戸辰男, 人と思想* [Morito Tatsuo. Az ember és filozófiája]. Hiroshima: Hiroshima Daigakushi Kiyō.

- Koike Sei'ichi 小池聖一 2012. „Gakumon no jiyū to daigaku no jichi o meguru senzen to sengo: Morito Tatsuo o chūshin ni 学問の自由と大学の自治をめぐる戦前と戦後: 森戸辰男を中心に [Akadémiai szabadság és egyetemi autonómia a háború előtt és után: Morito Tatsuo-val a középpontban].” *Nihon Rekishi* 772: 56–71.
- Koike Sei'ichi 小池聖一 2017. „Shodai gakuchō Morito Tatsuo kara mita ‘gakumon no jiyū’ to ‘daigaku no jichi’ 初代学長森戸辰男から見た「学問の自由」と「大学の自治」 [Akadémiai szabadság és egyetemi autonómia az első rektorunk, Morito Tatsuo szerint].” *Hiroshima Daigaku Monjokan Kiyō* 19: 84–89.
- Lone, Stewart 2000. *Army, empire and politics in Meiji Japan. The three careers of General Katsura Tarō*. Basingstoke: MacMillan. <https://doi.org/10.1057/9781403919632>
- Marshall, Byron K. 1977. „Professors and politics: the Meiji academic elite.” *The Journal of Japanese Studies* 3.1: 7–97. <https://doi.org/10.2307/132013>
- Marshall, Byron K. 1978. „Academic factionalism in Japan. The case of the Tōdai economics department, 1919–1939.” *Modern Asian Studies* 12.4: 529–551. <https://doi.org/10.1017/S0026749X00006314>
- Marshall, Byron K. 1992. *Academic freedom and the Japanese imperial university, 1868–1939*. Berkeley/Los Angeles: University of California Press. <https://doi.org/10.1525/9780520912533>
- Marukawa Tomoo 2020. *Japanese Marxism, the University of Tokyo, and China*. Előadás a Tokió Egyetemen. URL: Marukawa_Lecture.pdf (u-tokyo.ac.jp). Megtekintve: 2022. 06. 07.
- Miller, Frank O. 2021. *Minobe Tatsukichi: interpreter of constitutionalism in Japan*. Berkeley: University of California Press.
- Miyanaga Takashi 宮永孝 2022. „Morito gigoku 森戸疑獄 [A Morito-ügy].” *Shakai Shirin* 69.1: 1–70.
- Mitchell, Richard H. 1973: „Japan’s Peace Preservation Law of 1925: its origins and significance.” *Monumenta Nipponica* 28.3: 317–345. <https://doi.org/10.2307/2383786>
- Morito Tatsuo 森戸辰男 1920. *Kuropotokin no shakai shisō no kenkyū* クロポトキンの社会思想の研究 [Kropotkin társadalomfilozófiájáról]. Kokushoku sensensha 1988.12.
- Morito Tatsuo 森戸辰雄 1926. *Shisō tōsōshijō ni okeru shakai kagaku undō no jiyūsei* 思想闘争史上における社会科学運動の重要性 [A társadalomtudományok jelentősége az eszmék harcának történetében]. Tokyo: Kaizōsha.
- Nakamura Katsunori 中村勝範 1993. „Kokka to bunka no tairitsu: Morito Tatsuo jiken o megutte 国家と文化の対立 : 森戸辰男事件をめぐる [Állam és kultúra szemben egymással: a Morito Tatsuo ügy].” *Hōgaku Kenkyū* 66.7: 1–26.
- Silberman, Bernard S. 1970. „Bureaucratic development and the structure of decision-making in Japan: 1868–1925.” *The Journal of Asian Studies* 29.2: 347–362. <https://doi.org/10.2307/2942629>
- Shogimen, Takashi 2010. „‘Another’ patriotism in Early Shōwa Japan (1930–1945).” *Journal of the History of Ideas* 71.1: 139–160. <https://doi.org/10.1353/jhi.0.0072>
- Sumitomo Akifumi 住友陽文 2001. „Daigisei kiki no jidai no ‘minponshugi’ gainen: Uesugi Shinkichi no seiji shisō o megutte 代議制危機の時代の「民本主義」概念: 上杉慎吉の政治思想をめぐる [Demokráciafelfogás a képviselői rendszer válságának idején: Uesugi Shinkichi politikai gondolkodása].” *Jinbungaku Ronshū* 19: 17–43.
- Szabó Balázs 2021. „Tanárok vagy kormánytisztviselők? Egyetemi autonómia, kutatói szabadság a Meiji-Japánban.” *Távol-Keleti Tanulmányok* 13: 1–27. <https://doi.org/10.38144/TKT.2021.2.1>
- Szpilman, Christopher W. A. 1998. „Conservatism and its enemies in prewar Japan: the case of Hiranuma Kiichirō and the Kokuhonsha.” *Hitotsubashi Journal of Social Studies* 30.2: 101–133.

- Tachibana Takashi 立花隆 2005. *Tennō to Tōdai: Dai Nippon teikoku no shō to shi* 天皇と東大 大日本帝国の生と死 [A császár és a Tokiói Egyetem: a Nagy-Japán Császárság születése és bukása]. Tokyo: Bungei-shunjū.
- Takó Ferenc 2020a. „Zsákutcák és középutak: Az eszmetörténeti vizsgálódások és az individuális cselekvés viszonya Maruyama Masao-nál.” *Távol-keleti Tanulmányok* 12: 101–127. <https://doi.org/10.38144/TKT.2020.1.5>
- Takó Ferenc 2020b. „Japán »feudalizmus« és kínai bölcelet: Ogyū Sorai, Fukuzawa Yukichi, Maruyama Masao és a fengjian/hōken.” In: Hamar Imre – Takó Ferenc (szerk.) *Kínai bölcelet és művészet: Tanulmányok Tőkei Ferenc emlékére*. Budapest: ELTE Konfuciusz Intézet, 91–119.
- Takó, Ferenc 2021. „Maruyama Masao on (failures of) transition in Japanese history.” In: Leon Krings – Francesca Greco – Kuwayama Yukiko eds. *Transitions: crossing boundaries in Japanese philosophy*. Nagoya: Chisokudō, 341–368.
- Totten, George O. 1960. „Buddhism and Socialism in Japan and Burma.” *Comparative Studies in Society and History* 2.3: 293–304. <https://doi.org/10.1017/S0010417500000736>
- Townsend, Susan C. 2000. *Yanaihara Tadao and Japanese colonial policy. Redeeming empire*. Richmond: Curzon.
- Uwafuji Ichirō 上藤一郎 2016. „Takano Iwasaburō to Nihon no tōkeigaku (1) 高野岩三郎と日本の統計学 (1) [Takano Iwasaburō és a japán statisztikai tudomány, 1. rész].” *Shizuoka Daigaku Keizai Kenkyū* 20.4: 55–70.
- Uwafuji Ichirō 上藤一郎 2018. „Takano Iwasaburō to Nihon no tōkeigaku (2) 高野岩三郎と日本の統計学 (2) [Takano Iwasaburō és a japán statisztikai tudomány, 2. rész].” *Shizuoka Daigaku Keizai Kenkyū* 22.3–4: 53–69.

DOMA PETRA

(Károli Gáspár Református Egyetem)

„A kicsiny asszony zsenijétől megkapva...”

Hanako magyar körútja és a japán színház autentikusságának kérdése 1910 és 1911 között¹

Abstract

‘Touched by the Genius of a Little Woman...’:

Hanako’s Hungarian Tour and the Question of the Authenticity of Japanese Theatre Between 1910 and 1911

Hanako 花子 (1868–1945) was one of the most renowned Japanese actress in Europe in the early 1900s. From 1904 her performances were organised by the era’s famous dancer and impresario, Loïe Fuller. Hanako became hugely successful due to her roles in Japanese dramas with naturalistic death scenes written by Loi-Fu. Nevertheless, the Japanese dramas were not traditional pieces, but were actually only Japanese-styled dramas written by Fuller to satisfy the contemporary audience’s eagerness for the exotic. Hanako visited Budapest twice, in 1908 and 1913. Moreover, between the two visits she also participated in a Hungarian tour.

This paper focuses on the – thus far undiscovered – Japanese actress’s Hungarian tour between October 1910 and May 1911. Furthermore I analyse and reconstruct the two dramas staged during the tour, *In the Tea House* and *Otake*. Thanks to the attached map and timetable, the route of the four-member Japanese troupe was precisely traced, and it is visible which performances were realised and which had to be cancelled due to illness or technical reasons. By reviewing the itinerary, it becomes clear that the Hungarian audience had the opportunity to see Hanako and her troupe in 21 locations, including various city theatres, as well as a few times in the cities’ prominent hotels and associations. In most cases, the arrival of the troupe was preceded by extraordinary interest and enthusiasm. What is more, contemporary reviews reported a successful reception. However, this was not primarily due to the quality of the performances. The content of the plays *In the Tea House* and *Otake* can be analysed thanks to surviving theatre posters, but it becomes clear that the plots of both were extremely simple. Actually, in the plays, the ‘main attraction’ was the death of the character portrayed by Hanako. Overall, it can be said that the success of the performances was more due to curiosity about the exotic rather than artistic merit.

In the study, I also examine the question of this repertoire’s authenticity, which arose in connection to the cancellation of a performance in Marosvásárhely. In order to show a detailed view of Hanako’s tour and the opinion of audience, I primarily use contemporary newspaper articles and theatre posters.

Keywords: authenticity, Japanese Theatre, Japan styled, death scene, Hanako, Hungarian theatre, theatre tour

¹ A tanulmány a Kulturális és Innovációs Minisztérium ÚNKP-22-4-II-KRE-1 kódszámú Új Nemzeti Kiválóság Programjának a Nemzeti Kutatási és Innovációs Alapból finanszírozott szakmai támogatásával készült. Az idézetről részletesen lásd alább.

Ōta Hisa 太田ひさ (1868–1945), ismertebb és egyben művésznevéen Hanako 花子 az 1900-as évek elejének egyik legismertebb japán színésznője volt Európában. Színpadi gyakorlatát és tudását részben gésaelőéletének, részben gyerekszínészi tapasztalatainak köszönhette. A kor közönsége művészetét és szenzációvá vált naturalista haláljeleneteit az úttörő táncosnő és impresszárió, Loïe Fuller segítségével ismerhette meg, aki 1904-ben figyelt fel Hanako tehetségére, és egészen 1916-ig szervezte a japán színésznő fellépéseit, illetve írt számára japanizáló előadásokat. Az európai és japán színháztörténet nevét főként az Auguste Rodinhez fűződő kapcsolata miatt ismeri. A világhírű szobrász ugyanis 1907 és 1908 között több mint ötven különböző kisplasztikát készített Hanakóról, amelyekben a haláljeleneteiben látott arckifejezését próbálta megformálni.

Jelen tanulmány a japán színésznő 1910 októbere és 1911 májusa közötti magyarországi vidéki körútját elemzi. Ez máig teljesen feltáratlan területe mind a hazai, mind a nemzetközi Hanako-kutatásnak. A turné még a minden vonatkozó írásban hivatkozott, kanonikusnak tekinthető Sawada Suketarō által írt életrajzi kötetben sem szerepel, a Hanako európai útját bemutató térképről teljes mértékben hiányzik az útvonala. Tudjuk, hogy a társulat 1910 szeptemberében szerződést kötött egy osztrák impresszárióval, aki olaszországi fellépéseket szervezett nekik, erről a körútról azonban nincsenek még adatok, egyedül egy dátum nélküli újévi olasz képeslap utal rá, hogy 1910 decemberében a társulat Olaszországban lehetett. A következő ismert dátum pedig már 1911 nyara, amikor Németországban álltak színpadra.² Feltételezhető tehát, hogy az osztrák impresszárió volt, aki megszervezte a magyar vidéki körutat is, amely mind ez idáig feltérképezetlen volt.

Ebből következően a kutatás középpontjában a körút útvonalának „megrajzolása”, illetve az ez idő alatt játszott *A teaházban* és az *Otake* című darabok rekonstrukciója és fogadtatásuk elemzése áll. Kitérek továbbá a társulat és a repertoár autentikusságának a kérdésére is. A vizsgálathoz elsősorban a korabeli sajtóorgánumokat és színházi plakátokat használtam, hogy részletes képet kapjak Hanako körútjáról, valamint a kritikai visszhangról, amely fellépéseit kísérte.

² Sawada 1983: 107–108.

Hanako Európában és Magyarországon

Hanako – Kawakami Sadayakko³ és Matsui Sumako⁴ mellett – a japán színház-történet első generációs színésznőihez tartozik. A modernizációt és nyugatiasodást követendő példának állító 1868-as Meiji-megújulás több száz év után ismét lehetőséget biztosított arra, hogy a nők visszatérhessenek a színpadra. A hagyományos színjátéktípusokban – amelyek buddhista alapokkal rendelkeztek – tiltották a nők színpadi szereplését, ezért a női szerepeket is férfiak játszották. Kivételnek tekinthető a kabuki, amelynek kialakulása az 1600-as évek elején elősorban női előadókhoz és társulatokhoz kötődik. A műfaj azonban, népszerűsége ellenére, hamar a prostitúció „melegágyának” bizonyult, így 1629-ben a sógunátus betiltotta a nők színpadi szereplését, és ez a rendelet 1877-ig megakadályozta, hogy a nők részesei lehessenek az első vonalbeli színjátszásnak.⁵ Ugyan léteztek kevésbé rangos, másodvonalbeli illegálisan működő női társulatok, de ezekről a kanonizált japán színház-történet rendkívül kevés szót ejt.⁶

³ Kawakami Sadayakko (1871–1946) japán első színésznőjeként vonult be a színház-történetbe. Gésaként kezdte pályafutását, majd férjével, Kawakami Otojirō-val és társulatával beutazta az Egyesült Államokat és Európát a XIX–XX. század fordulóján. A nyugati közönség számára speciális, tánc- és harcjelenetekkel gazdagított és a nyugati dramaturgiához igazított kabuki-előadásokat hoztak létre, amelyek a *látens interkulturális színház* kategóriájába sorolhatók, és számos nyugati színházcsinálóra hatással voltak. Látens interkulturális színházról beszélhetünk, amikor az alkotók tudatosan építenek bele előadásaikba más kultúrákra jellemző elemeket, viszont ezt olyan módon teszik, hogy az adott előadás csak „ismerős”, „befogadható” lesz a korabeli közönség számára, ellenben nem érzékeli több kultúrából összetett produkciónak. A Kawakami-társulat amerikai körútját követően 1900-ban részt vett a párizsi világkiállításon, ahol Loïe Fuller színházában lépett fel, s később a táncosnő szervezte európai turnéjukat is 1901 és 1902 között. Leghíresebb előadásuk *A gésa és a lovag* volt, amely Sadayakko realisztikus haláljelenetéről volt híres, így Fuller számára ez is például szolgált, amikor Hanako számára írta drámáit. A társulat Japánba visszatérve főként Shakespeare-darabokat vitt színre, majd Sadayakko 1908-ban megnyitotta a szigetország első színésznőképzőjét, a Birodalmi Színésznőképző Intézményét (Teikoku Joyū Yōseijo 帝国女優養成所). Lásd bővebben: Kano 2001: Kawakami Sadayakko-fejezet és Doma 2022a: Sadayakko-fejezet.

⁴ Matsui Sumako (1886–1919) japán első „modern” színésznője, aki már fiatal korától tudatosan készült erre a pályára. A szigetországban az 1900-as években megjelenő *shingeki*, vagyis új dráma úttörői közé tartozik. A shingeki a nyugati értelemben vett modern dráma, amely a Waseda Egyetemen működő Irodalmi Társaság Színházi Kutatóintézetében kezdett kialakulni. Vezetői, Tsubouchi Shōyō és Shimamura Hōgetsu, akik nem kizárólag a kortárs nyugati drámák bemutatására törekedtek, hanem ezek alapos tanulmányozására is. Ennek a koedukált intézménynek volt a hallgatója Matsui Sumako is, aki több kortárs európai drámában játszott, például az első Nórát alakította Ibsen *Babaházában*, s ezzel megtestesítette a modern, független nő képét, akit az első feminista mozgalmak előszeretettel tűztek a zászlajukra. Sumakóról bővebben: Kano 2001: Matsui Sumako-fejezet és Doma 2022a: Matsui Sumako- és Hanako-fejezet.

⁵ Nakamura 1992: 34.

⁶ Vö. Gabrovska 2015.

Így nem véletlen, hogy az 1800-as évek végén „első színésznőkről” beszélhetünk, hiszen hivatalosan csupán ettől a ponttól válhattak láthatóvá a közönség és a színháztörténet számára.

Hanako ellenben némiképp „kilóg” ebből a sorból, és helye is bizonytalan a japán színháztörténetben, ugyanis színházi karrierje Európában teljesedett ki, s felnőtt színésznőként soha nem lépett színpadra Japánban. Nevelőszülei kislánykorában „eladták” egy utazótársulatnak, Hanako tehát már fiatal éveitől színpadi tapasztalatot szerzett, és mint gyerekszínész kezdte meg pályafutását. Később gésatanoncnak állt, és tizenhat évesen gésaként kezdett dolgozni.⁷ Ez a munka szintén tovább mélyítette táncos és hangszeres tapasztalatait, amelyeket kiválóan tudott alkalmazni későbbi karrierje során. 1902-ben érkezett Európába, hogy a koppenhágai néprajzi kiállítás japán falujában lépjen fel, mint gésa. Ezt követően felszolgálóként dolgozott, majd 1904-től csatlakozott egy japán színitársulathoz, és kisebb mellékszerepekben lépett színpadra. Nicola Savarese szerint Hanako kizárólag annak köszönheti ismertségét és sikereit, hogy 1905-ben Loïe Fuller felfedezte.⁸ Fuller ugyanis szó szerint megteremtette Hanakót azáltal, hogy művésznevet adott a színésznőnek, társulatot toborzott mellé, és megírta számára azokat a japanizáló előadásokat, amelyekről egész Európa azt gondolta, hogy a híres japán író, Loi-Fu alkotásai. A darabok – mint azt a későbbiekben két konkrét példán látni lehet – nem tartoztak a drámairodalom remekei közé. Egyszerű történetek voltak, amelyek a nyugati közönség által elvárt összes Japánnal kapcsolatos sztereotípiát tartalmazták. S mivel Fuller tanúja volt, hogy Hanako milyen látványosan és naturalisztikus módon tud meghalni a színpadon, úgy írta meg a drámáit, hogy mindegyik a színésznő tragikus halálával végződjön. A siker elsöprő volt, mindenki Hanako haláljeleneteit akarta látni, gyakorlatilag ez lett az előadások leginkább várt és csodált része, mivel a könnyed, gyakran stilizált jelenetsorok után sokkolta a közönséget a rendkívül realisztikus lezárása a produkcióknak.⁹

Hanako 1905 és 1916 közötti nyugati karrierjét szinte lehetetlen önmagában vizsgálni, mert a színháztörténet-írás alapvetően – a fent említett okok miatt – Fuller kreációjaként, Auguste Rodin modelljeként vagy Mori Ōgai hősnőjeként tekint rá. Fullernek köszönhető az is, hogy 1906-ban Hanako megismerkedett a neves szobrásszal, akit lenyűgöztek a színésznő haláljelenetei, és két év leforgása alatt több mint 50 kisplasztikát készített róla. Éppen ezért a legtöbb esetben a nyugati és a japán színháztörténeti vizsgálódások Hanako kapcsán csupán a Rodinnal való közös munkára fókuszálnak.¹⁰ Ehhez kapcsolódik Mori is, aki

⁷ Korai éveiről lásd bővebben: Sawada 1996: 19–24.

⁸ Savarese 1988: 64.

⁹ Hanako karrierjéről bővebben: Doma 2022a: 203–238.

¹⁰ Hanako és Rodin kapcsolatáról, illetve a kisplasztikákról bővebben: Sawada 1996; Savarese

egy a Kelet–Nyugat szembenállását szimbolizáló novella szereplőjévé teszi.¹¹ Ebből kifolyólag a róla szóló szakirodalom gyakran kihasználta, alárendelt pozícióban láttatja Hanakót, mint aki eszköz volt csupán alkotói számára. Azt láttatják ezek az írások, hogy Fuller egyfajta babaként vagy bábként, Rodin-mo-dellként, Mori pedig novellája hősnőjeként tekintett rá. Ez a kihasználtság azonban véleményem szerint teljesen egyenlő volt a felek között, hiszen Hanako is rengeteget profitált az előadásokból, illetve Rodin és Mori révén hírnevet szerzett magának Európában, ami nem elhanyagolható szempont, a „szerep”-et pedig, amelybe európai turnéi során a színpadon kívül helyezkedett, számos megnyilvánulásának tanúsága szerint jórészt tudatosan vállalta.

A színésznő neve 1910-ben már nem volt ismeretlen a magyar közönség előtt sem, mivel két évvel korábban tíz alkalommal láthatták őt Budapesten a Fővárosi Orfeumban.¹² Fellépései már akkor zajos sikert arattak, így nem csoda, hogy minden egyes vidéki vendégszereplését nagy izgalommal várták a nézők, és már hetekkel fellépései előtt olvasni lehetett a beharangozókat a helyi lapokban.¹³ A „két-felvonásos” körút 1910. október 24-én kezdődött Pozsonyban a Városi Színházban, s ezt még további öt helyszín követte volna Pécsen, Kaposváron, Nagykanizsán, Fiumében, majd az őszi fellépéssorozat Szombathely és Eger zárta volna. Mint ahogyan a táblázatból és a térképen látható¹⁴ (1. ábra, 2. ábra) a hét helyszínből végül Pozsony mellett csak a pécsi 1910. október 26–27-i és a fiúmei október 9-i előadás valósult meg. A tavaszi programban 24 város – Debrecen, Nyíregyháza, Arad, Nagyvárad, Kolozsvár, Brassó, Medgyes, Szeged, Nagybecskerek, Resicabánya, Zenta, Szatmárnémeti, Nagykároly, Marosvásárhely, Lugos, Hódmezővásárhely, Óbecse, Székesfehérvár, Szabadka, Kaposvár, Kassa, Losonc, Miskolc, Győr – szerepelt, és ebből csak hat helyen – Marosvásárhely, Óbecse, Kaposvár, Losonc, Miskolc, Győr – nem valósult meg a tervezett fellépés. Összességében elmondható, hogy Hanakót 1910. október vége és 1911. májusa között 21 helyszínen láthatta a magyar közönség a különböző

1988; Doma 2022b.

¹¹ A történet Rodin egy Hanakóról készült akt rajzán alapul. Mori egy fiktív történetben mutatja be, az alkotás elkészülésének körülményeit. Bővebben: Keen 1972: 257–258.

¹² Hanako 1908 május 1. és 15. között lépett fel először Budapesten, majd 1913 október 4. és 12. között öt alkalommal játszott a Budapesti Színházban. A budapesti szereplésről részletesen: Doma 2019: 100–108.

¹³ Például: „A színházi irodából”, *Nyugatmagyarországi Híradó (Pozsony)*, 1910. október 20.; „Hanakó”, *Esti Hírlap (Debrecen)*, 1911. február 22., 24., 25., 27.; „Japán szintársulat”, *Függetlenség (Arad)*, 1911. február 28.; „Hanakó Nyíregyházán”, *Szabolcsvármegye*, 1911. február 28.; „Hanako Szegeden”, *Szeged és Vidéke*, 1911. március 10.; „Hanakó Szabadkán”, *Bácsmezei Napló (Szabadka)*, 1911. április 28.

¹⁴ A táblázatban az utolsó oszlopban jelöltem, megvalósult-e az előadás. A térképen a pontok a megvalósult, az üres karikák a megírsult előadások helyszínét jelölik.

városi színházakban, valamint pár alkalommal a város kiemelt szállodáiban, egyesületeiben.

A nagy érdeklődést mutatja, hogy szinte mindenhol a helyi lapokban megjelent beharangozó mellett olvasni lehetett a megemelt helyárakról,¹⁵ a minél korábbi jegyvásárlásra történő buzdítással, mert „[o]lyan párarlan műélvezetet ígér ez az este, mely érthetővé teszi, ha a jegyeket máris kapkodják”.¹⁶

A repertoár – *A teaházban* és az *Otake*

A turné alatt minden esetben két Loi-fu által írt előadás került színpadra: *A teaházban* és az *Otake*. Ezek eredetiségét és japánságát az összes darabokkal kapcsolatos cikkben olvasni lehetett.¹⁷ A két produkció között pedig számos alkalommal az adott színházak repertoáron szereplő egyfelvonásosait láthatta a közönség, így például Nagyváradon a *Toska fantasia*, Szatmárnémetiben a *Szenes legény*, *szenes leány*, Kassán *A gyűjtogató*, Kolozsvárott a *Virágfakadás*, Szegeden a *Robin orvos* című darabok kerültek színre.¹⁸ A szerző, Loi-Fu valójában Loie Fuller volt, aki számos japanizló, tehát nem autentikus, de annál inkább az európai néző Japánnal kapcsolatos sztereotípiáira és elvárásaira építő drámát írt társulata számára. A keletiesen hangzó álnév szintén a darabok *eredetiségét* kívánta hangsúlyozni, hasonlóan a néhány színlapon olvasható bevezető szöveghez, amely betekintést nyújtott a nézőknek a korabeli Japán helyzetébe és a japánok lelkébe. A japán „ősök emlékezeté” azonban kevésbé jelent meg a drámákban, hiába sugallta ezt a beharangozó, a hangsúly a történetekben valójában a halálra került, amely „minden nemében fellép[ett].”¹⁹

¹⁵ A pécsi és a debreceni fellépés alkalmával például 25%-kal emelték meg a szokásos árakat, míg Szegeden 50%-kal kellett többet fizetni. „Japán művészno a pécsi színpadon”, *Pécsi Napló*, 1910. október 21.; „Fölemelt helyárakkal”, *Debreceni Ujság*, 1911. február 21.; „Hanako Szegeden”, *Szeged és Vidéke*, 1911. március 10.

¹⁶ „A színházi irodából”, *Nyugatmagyarországi Híradó (Pozsony)*, 1910. október 20.

¹⁷ Például: „A színházi irodából”, *Nyugatmagyarországi Híradó (Pozsony)*, 1910. október 21.; „Japán színtársulat Fiumében”, *Fiumei Estilap*, 1910. október 27.; „Japán színészek Debrecenben”, *Debreceni Ujság*, 1911. március 1.; „Japán színtársulat Nagyváradon”, *Nagyvárad Napló*, 1911. március 5.; „Hanakó Szegeden”, *Szeged és Vidéke*, 1911. március 11.

¹⁸ Színházi plakátok Enyedi Sándor gyűjteményéből. Debrecenbe a társulat azonban csak a délutáni vonattal érkezett, ezért a hosszadalmasabb előkészületek miatt először játszották a két japán dráma közé szánt *Kolostorban* című előadást, és csak ezt követően jött egymás után *A teaházban* és az *Otake*. *Esti Hírlap (Debrecen)*, 1911. február 27.; „Hanakóék a szinkörben”, *Ujság (Kolozsvár)*, 1911. március 9.; „Japán darabok, japán színészek”, *Délmagyarország (Szeged)*, 1911. március 17.

¹⁹ „Európa csak most kezdi a japánokat megismerni. Ez a vitéz nép, kiváló bátorságát és kitarását őseitől örökölte akkor, amidőn országuk hűbéressé vált, ők maguk pedig harcos erkölcsöket vettek fel. A testi bátorság és a halálmegvetés a samourai (lovagok) velők született

A megtévesztés pedig – dacára az egyszerű cselekménynek – éveken keresztül remekül működött, ugyanis az első budapesti fellépés és a vidéki körút jelentős része alatt sem derült fény a szerző valódi kilétére, illetve a darabok autentikussága sem kérdőjeleződött meg. Ez ellenben nem jelentette azt, hogy ne érte volna kritika a produkciókat:

„Ez egy szindarab. Ez egy egyfelvonásos dráma. Lehet ezt a darabot, ezt a drámát élvezettel, vagy csak türelemmel is, dührohamok nélkül, vagy csak nevetés nélkül végignézni? Ugy-e hogy nem? Ugy-e hogy minden színházi közönség agyonpofozná azt a szerzőt, a ki ilyen naiv számársággal eléje merészkednék?”²⁰

A fenti sorok még 1908 márciusában jelentek meg, tehát az első fővárosi fellépés előtt, és a szerzőnek láthatóan nem volt jó véleménye a korábban Berlinben látott előadásról. Amellett, hogy élvezhetetlennek találta a színre vitt produkciót, bírálta a színészi játékot is, mert csak „[v]ad népek és gyerekek játszanak így színházat: rémes arcfintorításokkal, a melyeknek szenvedélyt kell jelenteniök és nagyszerű taglejtésekkel, a melyek a tragikus fenséget jelzik”.²¹ Hasonló kritikát lehetett olvasni rögtön Hanako pozsonyi fellépése után, mely az első állomás volt vidéki körútján:

„ha a tegnapi előadásról megemlékezünk talán jobb és érdekesebb, ha csak a külsőségeket jegyezzük le. A japán színészek által játszott darabokról semmit: naiv meséjű dolgok, amiknek a meséjét, ha a színlaphoz csatolt rettenetes magyarázó szövegből akarjuk megismerni, még kevésbé értjük meg [...]”.²²

Az „eredeti” japán darabokként hirdetett produkciók cselekménye valóban rendkívül egyszerű volt, Krüger Aladár a *Tiszántúl* újságírója szerint „egészen kezdetleges, naiv dolog”.²³ A mindig elsőnek játszott *A teaházban* lényegében egy rablást és egy gyilkosságsorozatot mutatott be.²⁴ A Hanako által megteste-

sajátsága volt s mindig harckrakészen voltak azért, hogy befolyásukat és főhatalmukat megvédelmezzék. Japán egyesült és most már egy uralkodó, a Mikádó kezében van a szuverén főhatalom. De a letűnt ősök emlékezete még mindig él a nép lelkében, amely tetszést talál olyan szindarabokban, mint ez a ma előadandó is, ahol a báj a szenvedélyek hevességével egyesül, és ahol a halál, minden nemében fellép. Ez jellemzi is a japánok életfelfogását, akik a legnagyobb veszedelmeknek is igazán rendkívüli megvetéssel tartják ki keblüket” (a kassai színlap bevezető szövege Enyedi Sándor gyűjteményéből).

²⁰ „Hanako”, *Az Ujság*, 1908. március 8.

²¹ *Uo*.

²² Vajda Ernő: „Hanako”, *Nyugatmagyarországi Híradó (Pozsony)*, 1910. október 25.

²³ Krüger Aladár: „Japánok Nagyváradon”, *Tiszántúl (Nagyvárad)*, 1911. március 7.

²⁴ Murazaki (Hanako) kellemesen szórakozik egy teaházban Dampe (Sato) nevű kegyeltjével és Otyo (Cho-cho San) nevű szolgálójával. Nem sokkal az előadás kezdete után érkezik a helyszínre Toza lovag (Muracaru), hogy lássa a híres Murazakit táncolni. Céljai elérése érdekében lefizeti a szolgálólányt, hogy az vezesse egyenesen úrnőjéhez. Murazaki kifigyeli a korábbi

sített főszereplő, Murazaki – aki a legtöbb esetben kurtizánként van feltüntetve a színlapokon (ez alól kivételt képez Szeged, ahol gészaként jelenik meg, illetve Lugos, ahol nem nevezik meg a főhős foglalkozását) – látványos haldoklási jelenetet mutat be a produkció végén. Murazaki nem éppen romlatlan karaktere az előadásnak, hiszen egy rablás, egy gyilkossági kísérlet és egy gyilkosság is kötődik hozzá, ezért nem csoda, hogy a magyar közönség kevésbé tudott az első produkcióval azonosulni, amelynek mintha csupán annyi lett volna a célja, hogy minél aprólékosabban mutassa be, hányféleképpen tudnak a japán színészek meghalni.

Ehhez képest népszerűbb volt a másodikként játszott *Otake*, amely már az első budapesti fellépéssorozat főpillére volt, s később a vidéki turnének is állandó részévé vált. A cselekmény szempontjából ez sem aratott osztatlan sikert, de a legtöbb újság mégis ezzel a darabbal foglalkozott. Míg Nádai Pál 1908-ban úgy jellemezte, „[p]rimitív, szánalmas kis romantika; egy lányról; egy félreértésről, egy fiatal halálról”,²⁵ addig a *Nagyváradai Napló* – némi gúnyos felütéssel – arra próbált rámutatni, hogy a közönség valójában nem érti a színpadon látott művészetet:

A tömeg a közönség szíve szerint nevetett és élvezett. Legfeljebb annyit konstataált, hogy Hanakóék játéka hasonlít az orfeumi zenebohócokéhoz. A frenetikus szépségeket frenetikus közöny és kacagás kísérte. Nevettek Hanako legyező táncán és nevettek a haldoklásán. Nem értették az első játék különös hosszúságú csendjeit és a bujkálás nyugateln intermezzóit. Mert a Taifun titokzatos sárga ördögöcskéit várta sok-sok ember, akik végül olyasforma kritikával távozhattak, mint a wagneri operák fületlen hallgatói: nagyon szép volt, csak hogy egy kukkot sem értettünk, olyan förtelmesen lármáztak.²⁶

Hanako az *Otake*-ben szolgálólányt (egy-egy színlapokon rabnőt²⁷), alakított, aki hiúsága miatt, egy szerencsétlen félreértés áldozata lett, s mondhatni ártatlanul

jelenetet, így meggyőződik Toza vagyonságáról, és úgy dönt, kirabolja a lovagot. Murazaki táncol Tozának, miközben Dampe Tozát dicséri és kéri, hogy mutasson neki néhány bajvívó fogást. A jelenet végére Murazaki jelez Dampénak, hogy hagyja őt kettesben a lovaggal, majd mérget itat a férfival, és amíg az ájultan hever, kirabolja és elmenekül. A teaházba visszatérő Otyo rátalál a lovagra, és ellenmérget ad neki. Míg utóbbi éledezik, Murazaki visszatér, és mikor rájön, hogy mit tett a szolgálója, az ágyához vonszolja, és megöli. A magához térő Toza bosszúra vágyik, és mivel azt hiszi, hogy Murazaki fekszik az ágyban, lefejezi a már élettelen Otyót. A visszatérő Dampe is azt hiszi, kedvese fekszik az ágyban, ezért párbajra hívja Tozát, de elesik. Murazaki arra tér vissza, hogy Otyo és Dampe is holtan hevernek a színen, ezt látva megpróbál elmenekülni, de Toza végül utoléri, és megfojtja.

²⁵ Nádai, 1908. május 3.

²⁶ „A sárga tragika”, *Nagyváradai Napló*, 1911. március 7.

²⁷ Nagyvárdai és lugosi színlapok Enyedi Sándor gyűjteményéből.

hal meg az előadás végén.²⁸ Ebből kifolyólag – bár itt is rendkívül egyszerű cselekményről beszélhetünk – a közönség jobban kedvelte a rendszerint másodikként bemutatott darabot, ugyanis megrázóbb volt a szolgálólány boldogsága után a haldoklását is látni. Az *Otake* nagyobb sikerét mutatja, hogy a legtöbb sajtótermék inkább ennek a darabnak a történetét részletezi, ennek a halál-jelenetét emelik ki. A *Délmagyarország* pedig rendkívül részletesen le is írja a produkciót, amelyből olyan részletek derülnek ki, mint a Yosito úrnőt alakító Cho Cho-San „tavaszi virágerdők” színeiben pompázó, illetve a Hanako által megtestesített Otake kimonójának zöld színe.²⁹ A díszes ruházatra találunk még egy utalást a *Nagyvárad* egyik írásában is, amely szerint a kimonókon arany hímzés is látható volt.³⁰ Ezek az apró információk rendkívül értékesek, ugyanis a turnéről semmiféle képi anyag nem készült, így a jelmezekről csupán ennyi konkrétum áll rendelkezésünkre, a díszletekről pedig még kevesebb.

Az utazások gyakorisága miatt a társulat feltételezhetően nem használt nagy díszleteket, csupán könnyen magukkal szállítható kellékeket, festett háttérfüggönyöket. Annyi bizonyos – bár konkrét megnevezés vagy felsorolás sehol nem mutatja be a színpadképet –, hogy *A teaházban* című előadásban volt egy ágy, legalábbis Murazaki „valahová” odavonszolja az áruló szolgáját, és ebben az ágyban fejezi le Toza a már halott szolgát. Elképzelhető ugyanakkor, hogy a színészek hagyományos japán futont használtak. Emellett az *Otake* előadásában biztosan volt egy kis piperasztal, amelynél a szolgálólány nézegeti és kifesti magát a tükörben. Utóbbi jelenetet egy korabeli karikatúra is igazolja: 1914-ben az *Illustrated London News*-ban jelent meg *Madame Hanako* címmel a kép, amelyen az „Otake makes up as her mistress” felirat látható, miközben egy kimonót

²⁸ Yosito (Cho-cho San) úrnő szobájában vagyunk, aki éppen sétára készülődik. Szolgája (Muracara) napernyőt és köpenyt hoz neki, ám végül a meleg miatt a köpenyt hátrahagyva indul el szolgája kíséretében a sétára. Ezt követően érkezik meg Otake (Hanako), aki nehéz csomagot hoz a szobába. Mikor rájön, hogy egyedül van, úrnője pipereasztalához ül, és magára ölti az otthagyt köpenyt is. Miközben a tükör előtt csodálja magát, és táncol, megérkezik az úrnő udvarlója, egy szamuráj (Sato), aki kedvesének véli a kis szolgát. Otake, hogy le ne lepleződjön, elfordul a férfitől, így az visszautasításként értelmezi a helyzetet, és dühösen elvonul. Ekkor tér vissza a szolgát az úrnője csomagjaival, és rögtön felismeri szerelmét, Otakét úrnőjük ruháiban. A rövid szerelmi kettősben a férfi megkéri a lány kezét, aki boldogan igent mond, hangsúlyozva, hogy inkább lesz a felesége, minthogy ilyen szép ruhákat hordjon. Mielőtt a férfi elmegy, figyelmezteti Otakét, hogy vesse le a ruhákat, mert bajba kerülhet. Az már éppen ezt tenné, amikor ismét visszatér a szamuráj, és mivel ismét elutasításban részesül, haragjában leszúrja a szerelmének hitt szolgálólányt. Yosito és a szolgát hazaérkezésekor Otake már haldoklik, és végül szerelme karjai között hal meg, miközben ígéretet tesz neki, hogy egy Buddha által adományozott alakban tér majd vissza hozzá.

²⁹ „Japán darabok, japán színészek”, *Délmagyarország (Szeged)*, 1911. március 17.

³⁰ Dutka Ákos: „Hanakó. A nagy japán tragika a Szigligeti színházban játszott 1911. március 6-án”, *Nagyvárad*, 1911. március 7.

viselő japán nő tükröt tartva a kezében rúzsozza a száját.³¹ A cselekményleírás alapján továbbá biztosan használtak olyan kellékeket, mint teáscsésze, legyező, fésű, kard, tör, hatalmas batyu és pipereholmik.

A darabokat japán nyelven játszották, és ez nem számított egyedi esetnek, mivel Fuller a kezdetektől elvetette, hogy a színészek angolul vagy franciául beszéljenek idegen és torz kiejtésük miatt.³² Ezáltal a darabok egyszerűsége szintén a könnyebb megértést biztosíthatta, ugyanúgy, ahogyan a rendkívül részletes darabismertetések is, amelyek például az *Otake* esetében narratív stílusban azt is leírták, hogy a szerelmesek között milyen beszélgetés hallható majd a színpadon. A megértésre törekvést igazolják a kritikák is, amelyek szinte egytől egyig kiemelik a színészek eltúlzott gesztusait és mimikáját, már-már pantomimbe illő mozgását. Vagyis úgy tűnhet, mintha a társulatnak az lett volna a legfontosabb, hogy a közönség semmiféle értelmezésbeli problémába ne ütközhesen, és ne hogy azon múljon a produkciók sikere, hogy zavaróan sok lenne a japán párbeszéd, vagy a közönség ne tudná, hogy miről beszélnek éppen a szereplők. Ezáltal azonban felmerülhet a kérdés – ismerve a történetek egyszerűségét –, mitől lesz ez mégis egzotikus, mitől gondolja azt a közönség, hogy japán darabot lát. Az autentikusság ugyanis – mint később részletesen szó lesz róla – nem a darabok kapcsán kérdőjeleződik meg a körút során.

Sajnos a társulat többi tagjáról is alig tudunk valamit. Ugyan a *Függetlenség* kilenc tagból álló együttesről írt, az előadásokban minden esetben ugyanaz a négy színész lépett fel.³³ A színlapokból kiderül, hogy még egy női tagja volt az előadásoknak, Cho Cho-San. A felvett művésznév itt teljesen egyértelmű, s valószínűsíthető, hogy az ekkorra már híressé vált Puccini-féle *Pillangókisasszony* főhősét kívánja megidézni vagy legalábbis a nevet egyértelműen „japánosnak” feltüntetni a közönség szemében. A társulat két férfitagja „Muracara” és „Sato” volt. A korszakban még nem létezett egységes átírási rendszer, inkább a hallás utáni átírást követték, ez az oka annak is, hogy Hanako többször hosszú ó-val szerepel, és hogy Muracara neve minden plakáton és újságban ebben a formában olvasható, miközben „ca” szótag a japánban nem létezik, így a színész nevének ejtése bizonytalan. Egyaránt lehetett Murachara „cs”-vel vagy Murakara, „k”-val. Utóbbi inkább valószínű, mert Cso-cso-szan már kiejtésben is ismert nevét *ch*-val írták át, tehát ha „cs” hangot hallottak volna, Muracara esetében is így jártak volna el. Az viszont egyértelmű, hogy Hanako nevéhez hasonlóan felvett, művésznevekről van szó. Korábban Hanako férje, Yoshikawa is a társulat tagjai közé tartozott, de ő 1910 februárjában Berlinben elhunyt,³⁴ így

³¹ <https://www.prints-online.com/madame-hanako-caricature-14379696.html>

³² Sawada 1983: 118.

³³ „Japán színtársulat”, *Függetlenség (Arad)*, 1911. február 28.

³⁴ Az eseményt a magyar sajtó is megírta: „Hanako férje”, *Pesti Napló*, 1910. február 22.

kizárható, hogy valamelyik név őt takarná. Sato neve azonban már az 1905-ös első, Fuller által szervezett koppenhágai fellépés színlapjain is látható,³⁵ így ő feltehetőleg már évek óta a társulat tagja volt. Hogy Hanako mellett a másik három színésznek milyen volt az alakítása, arról szinte semmit nem tudunk, ugyanis a sajtótermékek csak elenyésző számban említik meg, hogy egyáltalán voltak más szereplői is a daraboknak Hanako mellett, és az, hogy név szerint kiemelnék őket, még kevesebb alkalommal fordul elő.³⁶ A legtöbb újság ugyanis kizárólag Hanakóról ír, az ő színészi játékát dicséri, mert ez volt számukra az egyedülálló és egzotikus, vagyis *japán*.

Az autentikusság kérdése, avagy „az örök és általános művészet sikere”³⁷

Az összes fellépésnek, minden előadásnak és kritikának Hanako volt a főszereplője. Még ha akadtak is olyan kritikák, amelyek lenézőbbben nyilatkoztak az előadás első feléről, a végére – látva a haláljelenetet – mindenütt elismerő szavakat lehet olvasni.

Hanakó mikor táncol, mintha egy kis béka illegetné magát, mosolyog mindenki, a darab is úgy van megírva, hogy a komikus dolgok megfogják a nézőt. [...] [O] lyan kedvesen, ügyesen csinálja, aztán egyszerre fordul az egész: gyilkolnak és most látjuk, milyen szívből átértzett művészet minden.³⁸

A mozgás, a tánc, illetve a gesztusok és a mimika kiemelt szerepet kapott Hanako színpadai művészetének a bemutatásában: „arcjátéka rendkívül kifejező, gesztusai szélesek és sokat mondók, mozdulatai plasztikusak.”³⁹ „Ez a csöpp kis nő a gesztusaival, az értelmes okos szemével és a járásával mind el tudja hitetni [...] a japánok kedves és nekünk bizarr művészetét.”⁴⁰ Rendkívüli elismerésnek számított továbbá játékában a realiztikusság hangsúlyozása és az olyan kijelentések, mint a „pillanatra elfelejtettük, hogy színházban nézünk színpadra”,⁴¹ főként a haláljeleneteinek leírására voltak jellemzők:

³⁵ Sawada 1983: 46–47.

³⁶ Kivételek az alábbi cikkek, ahol név szerint említik a színészeket: „A japánok”, *Fiumei Estilap*, 1910. november 1.; „Japán előadás a debreceni színházban”, *Esti Hirlap (Debrecen)*, 1911. február 28.; „A sárga tragika”, *Nagyvárad Napló*, 1911. március 7.; Krüger Aladár: „Japánok Nagyváradon”, *Tiszántúl (Nagyvárad)*, 1911. március 7.

³⁷ „Japán színészek előadása”, *Torontál (Nagybecskerek)*, 1911. március 20.

³⁸ Vajda Ernő: „Hanako”, *Nyugatmagyarországi Híradó (Pozsony)*, 1910. október 25.

³⁹ „A japánok”, *Fiumei Estilap*, 1910. november 1.

⁴⁰ Dutka Ákos: „Hanakó. A nagy japán tragika a Szigligeti színházban játszott 1911. március 6-án”, *Nagyvárad*, 1911. március 7.

⁴¹ „Japán darabok, japán színészek”, *Délmagyarország (Szeged)*, 1911. március 17.

[A]mikor az urnője ékeivel felcicomázza magát, olyan finom megfigyelésekkel, annyi lélektani analizissel dolgozik, hogy bármilyen idegenszerűnek is lássék, bizony tanulni lehet belőle. Haldoklása pedig elsőrendű. Olyan igaz minden szemhunyása, megrokkanásának minden részlete, hogy megrendít bennünket.⁴²

Igazán nagy művészek tudják csak kiváltani a félelemnek, a rettegésnek azt az érzését a nézőből, ami a rabnő haldoklásánál elfogott mindenkit. Itt már nem a primitív és hihetetlen történetet, ha nem az örök emberit láttuk és csodáltuk.⁴³

Egyes cikkek szerzői pedig olyanfajta természetességről, természetközelségről, „ősi és szűzi tisztaságról”⁴⁴ beszéltek az előadások vonatkozásában, amely az 1900-as évek elején több európai színházcsinálót megihletett a keleti színház kapcsán. Ezek az alkotók saját elképzeléseiket vetítették bele ezekbe az autentikusnak hitt előadásokba, amelyek a legtöbb esetben valójában az európai közönségnek készültek.

Már a beszédben van valami ujszerű. [...] Valami őserő nyilatkozik meg ebben, valami rokonság a természet legprimitívebb, modulálatlan hangjaival, az örökké változatlan szélzugással, lombrecsegéssel.⁴⁵

Emellett Hanako személye is foglalkoztatta a közönséget, és több interjú, anekdota is megjelent a helyi lapokban, amelyekből képet kaphatunk a színészről külső megjelenéséről,⁴⁶ jelleméről és életéről is. Igaz, összevetve ezeket az információkat az életrajzi adatokkal, egyértelműen világossá válik, hogy a legtöbb esetben egy jól felépített és éveken át fenntartott szemfényvesztő konstrukcióról, egyfajta tudatos legendaépítésről beszélhetünk. Az újra és újra elhintett hamis adatok ugyanis mind a társulat autentikusságát támasztották alá.

Ilyen konstrukció volt, hogy Hanako mindenütt a tokiói színházi társulat sztárjaként jelent meg, s ez állt minden színházi plakáton is. A *Somogyi Napló* és a *Zala* mellett, hogy ráerősítettek erre a hírre, Hankónak még a Loie Fullerrel való megismerkedését is leírták, amely a lapok szerint másképp zajlott, mint a valóságban. A két – majdnem egyforma, vagyis feltételezhetően egymástól átvett – cikkben nem annyira Hanako felfedezéséről van szó, aki jelentéktelen mellékszereplő egy kis japán társulatban, hanem mint előkelő színész nő jelenik

⁴² „Japán színészek előadása”, *Torontál (Nagybecskerek)*, 1911. március 20.

⁴³ „Hanakóék a szinkörben”, *Ujság (Kolozsvár)*, 1911. március 9.

⁴⁴ Vö.: „Hanakó japán tragika”, *Felsőmagyarország (Kassai Napló)*, 1911. május 10.

⁴⁵ „A sárga tragika”, *Szeged és vidéke*, 1911. március 17.

⁴⁶ Számos cikk kitért Hanako alacsony termetére. Ezt hol kedveskedő (csöppség, kis művésznő, cseppnyi asszonyka), hol lenéző jelzőkkel (kis béka, csöpp sárga emberke) illették. Ezenkívül Krüger Aladár hosszan esetelte, hogy a színésznőt nem lehet „az emberi faj szépségének képviselői közé sorolni” (Krüger Aladár: „Japánok Nagyváradon”, *Tiszántúl [Nagyvárad]*, 1911. március 7.).

meg, aki részt vett egy elegáns párizsi estélyen, ahol Fuller a „kicsiny asszony zsenijétől megkapva”, rávette hogy többször is fellépjen, és európai körútra induljon.⁴⁷ A vidéki körút alatt interjút is készítettek vele, ám ezek többségében hamis információkat tartalmaztak a színésznőről. Franyó Zoltán például véletlenül találkozott vele egy aradi kávéházban, ahol életéről és fellépéseiről kérdezte. Hanako ez alkalommal is megerősítette azt a tévhitet, hogy már évek óta a tokiói Császári Színház tagja (hogy hány éve, azt – mintegy az újságíróra kacsintva – nem árulja el), férjét egy éve vesztette el, s még két évre van szerződése európai fellépésekre, utána vissza akar térni Japánba. Érdekeség, hogy az újságíró megkérdezi Hanakót Lengyel Menyhért *Taifun* című darabjáról. A színésznő látta Berlinben az előadást, és állítása szerint azt a jelenetet szerette a legjobban, amelyben Tokamaro megfojtotta kedvesét, bár hozzátette, hogy „szép volt, de mennyivel szebb, művészibb és igazabb a Pillangókisasszony tragikus esete. Megöli önmagát a végén... Ez inkább japán dráma [...]”⁴⁸ A Cso-cso-szan halálára történő hivatkozás utalás lehet a saját darabjaikra, vagyis a saját színpadi halálára, amelyet paradox módon egy olasz operával próbál „még inkább japán”-ként igazolni.

Némiképp ellentmond a Franyó-féle interjúnak a kolozsvári *Ujság*ban megjelent cikk, amely a társulat nyíregyházi fogadtatását⁴⁹ és egy nagyváradi interjút mutat be. Ebben Hanako azt állítja, hogy már kilenc éve özvegy, és az előadott darabokat a férje írta (tehát Loi-Fu lenne a férje), s amíg élt, a „yokohamai királyi színház” ünnepelt sztárja volt, ahol ugyanezeket a darabokat játszották nagy sikerrel.⁵⁰ Itt tehát a darabok *eredetiségének* a megerősítését láthatjuk azáltal, hogy Hanako nem is akármilyen japán szerzőnek, hanem egyenesen a férjének tulajdonítja a darabokat, és úgy állítja be, hogy ezeket Japánban is színre vitték. Ennek szintén ellentmond az *Arad és Vidékében* a riporter Loi-Fu-val és a japán irodalomban betöltött szerepével kapcsolatos kérdésére adott válasz. Itt ugyan Hanako nem állítja, hogy japán szerzőről lenne szó, sőt valójában az irodalmi szerepéről sem beszél, de elismeri, hogy kitűnő író, majd a japán és európai

⁴⁷ „Hanako, a japán művésznő Kaposváron”, *Somogyi Napló*, 1910. október 23.; „Hanako a japán művésznő Nagykanizsán”, *Zala*, 1910. október 22.

⁴⁸ Franyó Zoltán: „Hanakoval tea mellett”, *Függetlenség (Arad)*, 1911. március 4. Az interjút ugyanezen a napon az *Arad és Vidéke* és az *Aradi Közlöny* is lehozta, illetve március 15-én a *Szeged és Vidéke*, illetve március 17-én a *Pesti Hírlapban* is olvasható volt.

⁴⁹ Több újság is leköszölte, hogy Nyíregyháza a vasútállomáson a színészeket – legnagyobb örömeikre – Pröhle Vilmos kutató, egyetemi tanár köszöntötte japánul, majd később fogadást is rendezett a tiszteletükre, amelyen japán ételeket tálaltak a vendégeknek. „Japán nyelven üdvözölték Hanakó társulatát Nyíregyházán”, *Nagyváradi Napló*, 1911. március 3.; „Hanakóék jönnek”, *Ujság (Kolozsvár)*, 1911. március 8.

⁵⁰ „Hanakóék jönnek”, *Ujság (Kolozsvár)*, 1911. március 8.

darabok szerkezetét hasonlítja össze.⁵¹ Összességében tehát nem felel a konkrét kérdésre, viszont a kontextus miatt fel sem merül senkiben, hogy ne japán szerzőről lenne szó, aki előkelő helyet foglal el a szigetország irodalmában. Tekintve azonban, hogy a darabokat Fuller írta – teljes mértékben az európai megértés „szolgáltatában” –, ez a fajta félrevezetés, illetve mítoszgyártás pusztán remek marketingfogásnak tekinthető a társulat és Hanako részéről. Ezért nem véletlen, hogy amikor megkérdőjeleződik a társulat autentikussága, akkor nem a színre vitt darabok eredetisége, hanem Hanako személyének a hitelessége kerül majd a középpontba.

A tanulmány elején említett, tervezett fellépések közül végül több nem valósult meg. Ennek oka legtöbb esetben az útiterv módosulása volt, így a társulat végül ezért nem szerepelt Nagykanizsán sem. Ígérték ugyan a produkció pótlását később, de végül teljesen elmaradt a fellépés.⁵² A Győrött tervezett előadás először az útiterv módosulása miatt, majd végül a pótalkalom Hanako betegsége miatt hiúsult meg.⁵³ Komikusnak számított a sorban az az eset, amikor színpad helyett csupán egy pódium fogadta a társulatot. Óbecsén – mint ahogy azt a helyi újság egy gúnyversben és egy felháborodott és szégyenkező cikkben meg is írja –, ugyanis nem volt olyan színpad, amely kulisszával és „villamvilágítással” rendelkezett volna, így a japán színészek „összepakolták holmijukat és a legelső vonattal elutaztak”.⁵⁴ Volt azonban két kirívó ügy is a turné során, Kaposvár és Marosvásárhely, amelyek esetében nem csupán ilyen egyszerű vagy banális okok álltak az elmaradás hátterében.

Elsőre úgy tűnt, a darabok műfajához volt köze a kaposvári szereplés elmaradásának. Még a fővárosi *Az Ujság* című lap is beszámolt róla, hogy a műfaji elnevezés miatt hiúsult meg a japán társulat fellépése a Korona Szállóban 1910 október 28-án.⁵⁵ Az engedélyt ugyanis kabaréra kérte meg Kövesi Albert, a pécsi színház igazgatója, aki átkísérte a társulatot Pécsről Kaposvárra. A kabaréra Stec László rendőrkapitány az engedélyt megadta, a plakátokból azonban kiderült, hogy ez „rendes színelőadás”, amely a polgármester hatáskörébe tartozik, erre viszont Németh István már nem adott engedélyt, így Kövesin keresztül a társulat kénytelen volt az alispánhoz fellebbezni a döntés ellen.⁵⁶ Az eset rendkívüliségét mutatja, hogy a fővárosi lap még arról is tudósított, hogy Kacsokovics Lajos alispán rekordsebességgel semmisítette meg Németh polgármesteri határozatát, és engedélyezte a japán társulat szereplését, „mivel Hanako asszony fellépte

⁵¹ „Beszélgetés Hanakoval”, *Arad és Vidéke*, 1911. március 4.

⁵² „Hanako előadását elhalasztották”, *Zala*, 1910. október 29.

⁵³ „Hanakó”, *Győri Hírlap*, 1911. május 7.; „Hanako beteg”, *Győri Hírlap*, 1911. május 14.

⁵⁴ „A Hanako-féle japán színelőadás elmaradásának okai”, *Óbecse és Vidéke*, 1911. április 30.

⁵⁵ „Betiltott színelőadás”, *Az Ujság*, 1910. október 29.

⁵⁶ „A Hanako előadását betiltották”, *Somogyvármegye*, 1910. október 28.

kabaré természetü”.⁵⁷ Az első rövidebb cikkekből és a fővárosba is eljutó hírek-ből tehát arra lehet következtetni, hogy komolyan számított *A teaházban* és az *Otake* műfaji besorolása és az, hogy eredetileg kabarénak kérték meg az engedélyt, mutatja a magyarok álláspontját is a darabok minőségét illetően. A helyi lapok azonban részletesebben tárgyalták a „kultútbotrányt”, és ezekből a tudósításokból egyértelműen kiderült, hogy csupán haszonszerzési megfontolások álltak a betiltás mögött.⁵⁸

A témában megjelent újságcikkek számát illetően kisebb érdeklődésre tartott számot, ám annál nagyobb a színház történeti jelentősége a marosvásárhelyi előadás elmaradásának, ugyanis itt merült fel egyedül az autentikusság kérdése. A marosvásárhelyi fellépést a Transsylvania Szálló nagytermében 1911. március 31-re tervezték, öt nappal korábban jelent meg azonban Pásztor Árpád leleplező cikke a *Vasárnapi Újságban*, amelyben részletesen beszélt arról, hogy Japánban nincsenek színésznők, és erről egy színiigazgatót kérdezett ki:

- Sada Yakko és Hanako nincsenek is... az az, hogy csak Európában vannak, Japánban nincsenek, a japánok nem ismerik őket, itt egyiket se látták sohasem játszani.
- Lehetséges-e ez? – néztem rájuk csodálkozva.
- De mennyire! Hiszen japán színésznő nincsen is, *soha japán szinpadon eddig színésznő még nem lépett fel*, a női szerepeket mind férfiak játszották, tehát Sada Yakko és Hanako „tokyói társulata” hazugság. [...] A japán színészetet Sada Yakko nem képviselheti, mert Japánban nincsen színésznő. *Hanakot és társulatát pedig egyáltalán nem ismerjük.*⁵⁹

Pásztor Árpád újságíró (1877–1940) 1910-ben tett Föld körüli utazást, amelynek során ellátogatott Japánba is.⁶⁰ Útjáról 1911-ben a *Nyugat* gondozásában

⁵⁷ „Szegény Hanako!”, *Az Újság*, 1910. november 1.

⁵⁸ A *Somogyvármegye* és a *Pécsi Napló* is bírálta Németh István polgármestert, aki nem ért a színházhoz, és döntését Balla Kálmán színiigazgató távirata alapján hozta meg. Ballát – aki ekkor Pozsonyban tartózkodott, s korábban a pozsonyi színház direktora volt – ugyanis sértette, hogy nem ő szervezte a társulat fellépését, így az ebből járó haszon nem őt, hanem Kövesi, pécsi igazgatót illette volna. A dolog odáig fajult, hogy Balla táviratozott a társulat impreszáriójának, hogy amennyiben fizetnek neki 200 koronát (Kövesi haszna is ennyi volt), akkor szól a polgármesternek, hogy kapják meg az engedélyt. Kövesiek ezt követően fellebbeztek az alispánhoz, de hiába a gyors reakció, Hanakóék 28-án kora délután továbbutaztak. Miközben a *Pécsi Napló* arról írt, hogy Németh László, úgy tűnik, a kezében tartja a gyeplőt, azt mégis a „pozsonyi színiigazgató is ráncigálhat[ja]”, addig a *Somogyi Napló* beszámolt róla, hogy „[a] kis japán művészeány csalatkozott, az hitte, hogy európai körton van, pedig a szegény Ázsiába tévedt...”. Utóbbi újság odáig ment, hogy „Hanako jött és egyszer sem haldoklott” bevezetéssel japán gúnydrámát írt a kialakult eseményekről. „Hanako megakadályozott előadása”, *Somogyvármegye*, 1910. október 30.; „A kaposvári Hanako-ügy”, *Pécsi Napló*, 1910. november 4.; „Hanakot nem engedték játszani Kaposváron”, *Somogyi Napló*, 1910. október 29.

⁵⁹ Pásztor Árpád, A japán színház, *Vasárnapi Újság*, 1911. március 26.

⁶⁰ Tóth 2018: 82.

megjelent a *Budapesttől a Föld körül Budapestig* című útleírása, amelyben kiemelt figyelmet szentelt a japán színházi tapasztalatainak. Ugyan egy teljes fejezetről beszélhetünk, valójában azonban nagyon keveset mutat az olvasónak, és azt is rendkívül felületesen teszi. Gésák táncairól, illetve kabukiról ír, de utóbbinak csupán a színpadszerkezetét említi részletesebben. A színházról szóló fejezetében is látható, hogy a főként a színésznők kérdése foglalkoztatta, az onnagatákat csodálta, de ebben a csodálatban is van egyfajta európai felsőbbrendűség, amikor „emberinek” nevezi a női szerepeket játszó férfi színészeket. Elmondása szerint első európaiként találkozik az épülő Császári Színház igazgatójával, „Nisinoval” [sic!], és interjút készít vele. Az igazgató beszél neki a színésznők „nem létéről”, illetve egy színésznőképzőről, amely a színház része. Pásztornak lehetősége volt továbbá megtekinteni egy táncpróbát is, amelyet rendkívül groteszknek talált.⁶¹

Pásztor Nishino Enosukével 西野恵之助 (1864–1945) találkozhatott Tokióban, aki az épülő Birodalmi Színház (Teikoku Gekijo to Kageki 帝国劇場と歌劇) ügyvezető igazgatója volt. A teljesen európai, reneszánsz stílusban épült színházat 1911. március 1-jén nyitották meg, és valóban tartozott hozzá egy színésznőképző.⁶² Méghozzá Kawakami Sadayakko⁶³ 1908-ban megnyitott Birodalmi Színésznőképző Intézményének⁶⁴ (Teikoku Joyū Yōseijo 帝国女優養成所) az utóda, ugyanis az iskola 1909-ben egyesült az Előadóművészeti Iskolával (Gigei Gakkō 技芸学校), és a Birodalmi Színház részeivé váltak.⁶⁵

Érdekes állítás, hogy az 1910-es években nincsenek színésznők Japánban, miközben a legújabb európai stílusú tokiói színházhoz külön színésznőképző tartozik, illetve ekkor már nemcsak Sadayakko lépett fel hazájában női szerepekben, hanem több *shinpa*⁶⁶ társulat is foglalkoztatott színésznőket, továbbá

⁶¹ Vö.: Pásztor Árpád: *Budapesttől a Föld körül Budapestig*, A Nyugat Kiadása, Budapest, 1911. Színház fejezet.

⁶² Watanebe 2012: 435.

⁶³ Kawakami Sadayakkót (1871–1946) japán első színésznőjeként tartják számon, aki férje, Kawakami Otojirō társulatával beutazta az Egyesült Államokat és Európát a XIX–XX. század fordulóján. *Látens interkulturális* előadásaiikkal rendkívül jelentős sikereket értek el, számos nyugati színházcsinálóra hatással voltak. Lényegében a Kawakami-társulaton keresztül találkozott az európai közönség először a japán színházzal, még ha az nem is volt teljesen autentikus. Lásd bővebben: Kano 2001: Kawakami Sadayakko-fejezet és Doma 2022a: Sadayakko-fejezet.

⁶⁴ Bővebben: Kano 2001: 73–74.

⁶⁵ Anderson 2011: 540.

⁶⁶ A *shinpa* 新派, vagyis új iskola az 1880-as években főként a kabuki megújítását célzó színházi mozgalomként indult, majd hamarosan a kabukinál is népszerűbb színházi műfaj lett. Legfőbb újításai közé tartozott, hogy a tiltó rendelet eltörlése után a női szerepekben elkezdtek női színészeket alkalmazni, illetve kortárs alkotásokat és társadalmi problémákat színi vinni. A műfaj a XIX. század végén lényegében átmenetet képzett a hagyományos kabuki és az újonnan megjelenő modern nyugati dráma, a *shingeki* között. Legfőbb képviselői Sudō

éppen a Birodalmi Színháznak a nyitóelőadásán volt látható Matsui Sumako is Ophélia szerepében, akit japán első modern színésznőjeként tartottak számon. Felmerül a kérdés, hogy Nishino valóban azt mondta-e Pásztor Árpádnak, hogy Japánban nincsenek színésznők. Pásztor állítása szerint, amelyet a könyvében és a *Vasárnapi Ujság* cikkében is említ: igen. Nishino állítását azonban véleményem szerint úgy kell értenünk, hogy Japánban a *hagyományos* színházban nincsenek nők. Hogy a modern, nyugati előadásokban nincsenek, erről felesleges beszélni, hiszen Pásztor maga járt a színésznőképző falai között. Ez az árnyalás azonban vagy nem történt meg, vagy Pásztor közvetítése során elveszett, és a magyar olvasók számára már csak azt hangsúlyozta, hogy Hanako tokiói társulata hazugság, mivel nincsenek színésznők. Az vitathatatlan, hogy Hanako sohasem volt tagja semmilyen tokiói társulatnak, és gyermekkorában csupán egy vándortársulatnál szerepelt gyerekszínészként, és valódi színpadi sikereit Európában, Fuller darabjai és védnöksége segítségével aratta, de ez még nem igazolja az összefüggést az állítás másik felével, hogy Japánban egyáltalán nincsenek színésznők – legalábbis az elsővonalbeli hagyományos japán színházban.

Mindenesetre rendkívül furcsa hatás figyelhető meg Pásztor cikkének nyomán: a „leleplezés” következtében nem Hanako állításai, netán a „[j]elentéktelen átlátszó kis rémtörténetek”⁶⁷ vagy ezeknek az autentikussága kérdőjeleződik meg a közönségben, hanem Hanako japán volta.

Tegnap általános feltűnést keltett a már hetek óta hirdett Hanako-féle társulat színielőadásának elmaradása. A hatása az elmaradásnak nagyobb volt mintha megtartották volna. Különféle verziók keringtek. A végén Hanako, már nem is volt Hanako, legkevesbé jappán [sic!]. Ezeket a felvetéseket megerősítette Pásztor Árpád hazánkfíának a jappánok alapos ismerője ama cikke, melyben arról nyilatkozott, hogy a nagyhirű művésznőként reclamírozott Hanako nevét, Japánban éppen nem ismerik.⁶⁸

A *Székely Napló* nem járt messze az igazságtól, hogy európainak titulálta a produkciót, bár ez a cikk is úgy fogalmaz, mintha a japánságot vették volna fel, tehát valójában nem lennének japán művészek. A szatmárnémeti *Heti Szemle* glosszájában illúziókról ír, de ez sem Loi-Fu „eredeti” japán drámáit kérdőjelezi meg, hanem a társulat japánságát.

[A] sejtelmes Kelet minden bűbája öntötte végig az embert. [...] Most aztán kisült, ahogy a japánok – nem is japánok. *Keletiek* ugyan, de mégsem japánok. Japánban egyáltalán nincsenek is nőszínészek. Az ugynevezett japán-szintársulatnak

Sadanori 角藤定憲 (1867–1907) és Kawakami Otojirō (1864–1911) voltak.

⁶⁷ „Japán színészek előadása”, *Torontál (Nagybecskerek)*, 1911, március 20.

⁶⁸ „Elmaradt Japán színielőadás”, *Székely Ellenzék*, 1911. április 2.

csak egy tagja japán, de az sem a „világot” jelentő deszkákon játszott, hanem csak „félvilági” deszkákon.⁶⁹

Összegzés

A korabeli sajtótermékeket áttekintve összeségében elmondható, hogy Hanako magyarországi vidéki körútja rendkívül sikeres volt. Izgalmas kérdés ellenben, hogy mitől voltak annyira népszerűek, mi volt a siker fő forrása. A fentiek alapján egyértelműen kijelenthető, hogy nem a két színdarab, *A teaházban* és az *Otake* története járult hozzá, hiszen végtelenül egyszerű alkotásokról van szó, amelyek minden esetben, a legtöbbször variációban a színpadi halált helyezték előtérbe, mert ez volt Hanako védjegye. Érdemes azonban megemlíteni, hogy kizárólag az ő védjegye volt, hiába halt meg még másik két színész is *A teaházban* előadása alatt, ezekről a színpadi halálokról – azon kívül, hogy a cselekmény részei voltak – semmit nem tudunk. Feltételezhetnénk, hogy – akár a többi európai városban – Hanako „egzotikumba csomag naturalista haláljelenete” volt a siker kulcsa, hiszen mindenütt kiemelik, hogy ez mennyire realizisztikus és művészi része volt a produkcióknak. Annyit azonban nem írnak erről az újságok, hogy kifejezetten ez lenne az, amiért érdemes volt megtekinteni az előadást. A siker kulcsa véleményem szerint a magyar előadások esetében kiegészült Hanako japánságával, vagyis egzotikus voltával, mert ez kellően ismeretlennek számított a korban. Az 1910-es években Japán – hiába ismeri már az egész világ a nevét köszönhetően a japán–orosz háborúnak, illetve a japonizmusnak – még mindig távoli, izgalmas és főként egzotikus. A magyar közönség, ha találkozott is korábban japán színházzal, akkor esetleg akrobata és erőművész trüppokat láthatott, illetve az 1900-as évek elején Sadayakko és a Kawakami-társulat kabukielőadásait, amelyek szintén nem voltak autentikusak, mivel Kawakami Otojirō az európai ízléshez alakította őket. Tény azonban, hogy valódi japán drámákból rakta össze a produkciókat, így ezek még mindig jelentősen közelebb álltak a hagyományos japán színházhoz, mint Loi-Fu darabjai.

A korabeli nézőknek tehát vajmi kevés elképzelése volt a japán színházról és a japánokról egyaránt. Így alakulhatott ki az a meglepő elképzelés Pásztor Árpád „leleplező” cikke után, hogy a japánok valójában nem is japánok. Nem a színház, az előadásmód vagy a darabok hitelessége volt a probléma – holott bőven lehetett volna ezzel is gond, mert eredeti japán összetevőket csupán nyomokban tartalmaztak a produkciók –, hanem a japánok japánsága. Lényegében tehát a siker kulcsa nem volt más, mint maga a japánság, vagyis a Kelet adta

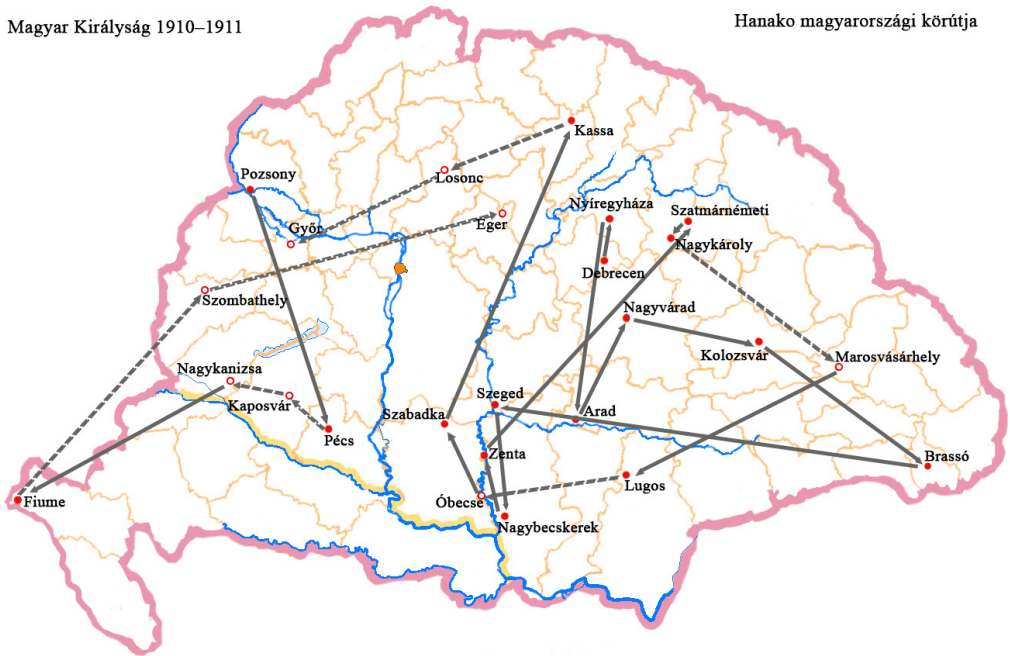
⁶⁹ „Illusiók”, *Heti Szemle (Szatmárnémeti)*, 1911. április 5.

egzotikum, illetve Hanako személye és színpadi halálai. Hanako kétségkívül japán volt, ellenben személyes megnyilvánulásából és interjúiból kiderül, hogy ezek is a remekül felépített „Hanako-imázs” részét képezték, és az európai közönség sztárkultusszal kapcsolatos elvárásait elégítették ki. Hanako tehát szerepein túl, a színpadon kívül is tudatosan a titokzatos és egzotikus japán nőt alakította, megalapozva ezzel az előadások sikerét.

Melléklet

Magyar Királyság 1910–1911

Hanako magyarországi körútja



1. ábra Hanako magyarországi körútjának térképe (a szerző grafikája)

Hanako magyarországi körútja

	Helyszín	Dátum	Megvalósulás
1.	Pozsony, Városi Színház	1910. október 24.	✓
2.	Pécs, Pécsi Nemzeti Színház	1910. október 26–27.	✓
3.	Kaposvár, Korona szálló	1910. október 28.	✗
4.	Nagykanizsa, Polgári Egylet nagyterme	1910. október 29.	✗
5.	Fiume, Fenice Színház	1910. október 29.	✓
6.	Szombathely	1910. október vége	✗
7.	Eger	1910. november 5.	✗
<hr style="border-top: 1px dashed black;"/>			
8.	Debrecen, Városi Színház	1911. február 27–28.	✓
9.	Nyíregyháza, Városi Színház	1911. március 1–2.	✓
10.	Arad, Városi Színház	1911. március 3–4.	✓
11.	Nagyvárad, Szigligeti Színház	1911. március 6–7.	✓
12.	Kolozsvár, Nyári szinkör és Téli Színház	1911. március 8–9. és 11.	✓
13.	Brassó, Vigadó	1911. március 12–13.	✓
14.	Szeged, Városi Színház	1911. március 15–17.	✓
15.	Nagybecskerek, Városi Színház	1911. március 19.	✓
16.	Zenta, Városi Színház	1911. március 25.	✓
17.	Szatmárnémeti, Városi Színház	1911. március 27–28.	✓
18.	Nagykároly, Városi Színház	1911. március 29.	✓
19.	Marosvásárhely, Transsylvánia Szálló	1911. március 31.	✗
20.	Lugos, Városi Színház	1911. április 17.	✓
21.	Óbecse, Községi nagyvendéglő	1911. április 26.	✗
22.	Szabadka, Városi Színház	1911. május 4.	✓
23.	Kassa, Kassai Nemzeti Színház	1911. május 10.	✓
24.	Losonc, Városi Színház	1911. május 13.	✗
25.	Győr, Városi Színház	1911. május 8. és 16.	✗

2. ábra Hanako magyarországi körútjának állomásai.

Felhasznált irodalom

Elsődleges források

- „A Hanako előadását betiltották”, *Somogyvármegye*, 1910. október 28.
- „A Hanako-féle japán színelőadás elmaradásának okai”, *Óbecse és Vidéke*, 1911. április 30.
- „A japánok”, *Fiumei Estilap*, 1910. november 1.
- „A színházi irodából”, *Nyugatmagyarországi Híradó (Pozsony)*, 1910. október 19.
- „A színházi irodából”, *Nyugatmagyarországi Híradó (Pozsony)*, 1910. október 20.
- „A kaposvári Hanako-ügy”, *Pécsi Napló*, 1910. november 4.
- „A színházi irodából”, *Nyugatmagyarországi Híradó (Pozsony)*, 1910. október 21.
- „Beszélgetés Hanakoval”, *Arad és Vidéke*, 1911. március 4.
- „Betiltott színelőadás”, *Az Ujság*, 1910. október 29.
- Dutka Ákos: „Hanakó. A nagy japán tragika a Szigligeti színházban játszott 1911. március 6-án”, *Nagyvárad*, 1911. március 7.
- „Elmaradt Jappán színelőadás”, *Székely Ellenzék*, 1911. április 2.
- „Főlemelt helyárrakkal”, *Debreczeni Ujság*, 1911. február 21.
- Franyó Zoltán: „Hanakoval tea mellett”, *Függetlenség (Arad)*, 1911. március 4.
- „Hanako”, *Az Ujság*, 1908. március 8.
- „Hanakó”, *Esti Hírlap (Debrecen)*, 1911. február 22.
- „Hanakó”, *Esti Hírlap (Debrecen)*, 1911. február 24.
- „Hanakó”, *Győri Hírlap*, 1911. május 7.
- „Hanako, a japán művész nő Kaposváron”, *Somogyi Napló*, 1910. október 23.
- „Hanako a japán művész nő Nagykanizsán”, *Zala*, 1910. október 22.
- „Hanako beteg”, *Győri Hírlap*, 1911. május 14.
- „Hanako előadását elhalasztották”, *Zala*, 1910. október 29.
- „Hanako japán színtársulat”, *Esti Hírlap (Debrecen)*, 1911. február 27.
- „Hanako japán színtársulat vendégjátéka”, *Esti Hírlap (Debrecen)*, 1911. február 25.
- „Hanakó japán tragika”, *Felsőmagyarország (Kassai Napló)*, 1911. május 10.
- „Hanako megakadályozott előadása”, *Somogyvármegye*, 1910. október 30.
- „Hanakók a szinkörben”, *Ujság (Kolozsvár)*, 1911. március 9.
- „Hanakók jönnek”, *Ujság (Kolozsvár)*, 1911. március 8.
- „Hanakot nem engedték játszani Kaposváron”, *Somogyi Napló*, 1910. október 29.
- „Hanakó Nyíregyházán”, *Szabolcsvármegye*, 1911. február 28.
- „Hanakó Szabadkán”, *Bácsmezei Napló (Szabadka)*, 1911. április 28.
- „Hanako Szegeden”, *Szeged és Vidéke*, 1911. március 10.
- „Hanakó Szegeden”, *Szeged és Vidéke*, 1911. március 11.
- „Hanakók a szinkörben”, *Ujság (Kolozsvár)*, 1911. március 9.
- „Illusiók”, *Heti Szemle (Szatmárnémeti)*, 1911. április 5.
- „Japán darabok, japán színészek”, *Délmagyarország (Szeged)*, 1911. március 17.
- „Japán előadás a debreceni színházban”, *Esti Hírlap (Debrecen)*, 1911. február 28.
- „Japán művész nő a pécsi színpadon”, *Pécsi Napló*, 1910. október 21.
- „Japán nyelven üdvözölték Hanakó társulatát Nyíregyházán”, *Nagyváradai Napló*, 1911. március 3.
- „Japán színészek Debrecenben”, *Debreczeni Ujság*, 1911. március 1.
- „Japán színészek előadása”, *Torontál (Nagybecskerek)*, 1911. március 20.
- „Japán színtársulat”, *Függetlenség (Arad)*, 1911. február 28.
- „Japán színtársulat Fiumében”, *Fiumei Estilap*, 1910. október 27.
- „Japán színtársulat Nagyváradon”, *Nagyváradai Napló*, 1911. március 5.

- Krüger Aladár: „Japánok Nagyváradon”, *Tiszántúl (Nagyvárad)*, 1911. március 7.
 Nádaï Pál: „Hanako”. *A Hét*, 1908. május 3.
 Pásztor Árpád, „A japán színház”, *Vasárnapi Ujság*, 1911. március 26.
 Pásztor Árpád: *Budapesttől a Föld körül Budapestig*, A Nyugat Kiadása, Budapest, 1911.
 Vajda Ernő: „Hanako”, *Nyugatmagyarországi Híradó (Pozsony)*, 1910. október 25.

Felhasznált másodlagos szakirodalom

- Anderson, L. Joseph 2011. *Enter a Samurai. Kawakami Otojirō and Japanese Theatre in the West*. Tucson: Wheatmark.
- Doma Petra 2019. „Sadayakko és Hanako Budapesten.” *Távol-keleti Tanulmányok* 1: 79–112.
- Doma Petra 2022a. *Az idegen vonzásában. Sadayakko, Matsui Sumako és Hanako: színésznők az interkulturális színház kúntextusában*. Pécs: Kronosz.
- Doma, Petra 2022b. „A Kabuki Pose in Sculptures of Auguste Rodin.” *Journal of East Asian Cultures* 1: 63–74. <https://doi.org/10.38144/TKT.2022.1.5>
- Gabrovska, Galia Todorova 2015. „Onna Mono: The »Female Presence« on the Stage of the All-Male Traditional Japanese Theatre.” *Asian Theatre Journal* 2: 387–415. <https://doi.org/10.1353/atj.2015.0027>
- Kano, Ayako 2001. *Acting Like a Woman in Modern Japan*. New York: Palgrave. <https://doi.org/10.1007/978-1-349-63315-9>
- Keene, Donald 1972. *Landscape and Portraits – Appreciations of Japanese Culture*. London: Secker&Warburg.
- Nakamura Matazō 1992. *Kabuki – Az öltözében és a színpadon*. Budapest: Gondolat.
- Savarese, Nicola 1988. „A Portrait of Hanako.” (Ford.: Richard Flower) *Asian Theatre Journal* 5/1: 63–75. <https://doi.org/10.2307/1124024>
- Sawada Suketarō 澤田助太郎 1983. *Chisai Hanako 小さい花子 [Pici Hanako]*, Tōkyō: Chūnichi shubbansha 中日出版社.
- Sawada Suketarō 澤田助太郎 1996. *Rodan to Hanako ロダンと花子 [Rodin és Hanako]*. Tōkyō: Chūnichi shubbansha 中日出版社.
- Tóth Gergely 2018. *Japán – magyar kapcsolattörténet 1869–1913*. Budapest: Gondolat.
- Watanabe Tamutsu 渡辺 保 2012. *Meiji engekishi 明治演劇史 [Meiji színháztörténet]*. Tōkyō: Kōdansha 講談社.

MÁTYÁS ANNA RÉKA

(*Károli Gáspár Református Egyetem*)

Magyar ember volt Kína keresztény tábornoka!

Egy hírlapi kacska évtizedes karrierje a magyar sajtóban
(1927–1937)

Abstract

China's Christian General Was a Hungarian Man!

The Decade-Long Career of a Fake News Story in the Hungarian Press (1927–1937)

The study presents an instance of fake news that lasted for a decade in the nationalism of the Horthy era in 20th-century Hungary. Feng Yuxiang, referred to in the Hungarian press as the ‘Christian general of China’, was suggested to be of Hungarian origin after Igor Fengya, a judge for the Košice (Kassa) Appellate Court, had recognized his long-lost younger brother, Ireneus Fengya, in a portrait of the Chinese general taken and published in a Berlin magazine. The Feng–Fengya fake news occurrence was probably one of the earliest, most significant, and longest-lived China-related hoaxes with an international impact on the history of the modern Hungarian press. This piece of fake news spread twice in the Hungarian press between 1927 and 1936. The news was first reported on 22 February 1927, when the sensational announcement was made that Fengya Ireneus, the younger brother of Košice Appellate Court Judge Igor Fengya, was indeed General Feng Yuxiang. Various newspapers adopted the news story one after another, and even a press investigation was launched. Even the Chinese embassy in Vienna issued a statement about the life story of Feng Yuxiang. The news also spread in the United States, in connection with which the person concerned, Ireneus Fengya, also issued a statement. In his statement, he said that his brother, who lived in Košice, had told the truth about almost everything and that he was only wrong about Ireneus being the Chinese Christian general. According to him, he had arrived in California in 1893, and three years later he enlisted in the army, participating in the war on the Philippines. He was indeed in China during the Boxer Rebellion, where he was employed as an interpreter by the Ninth Infantry Regiment of the United States Army. During the outbreak of the Russo–Japanese War, he was in Manchuria and then he spent years in Siberia, China, Japan and other East Asian countries. However, for the past nine years, he had lived in Alaska, from where he occasionally travelled to Los Angeles. This news story was adopted by *The New York Times* the next day, but there were no reports in the Hungarian press that Ireneus Fengya himself spoke out about the publicity he had received. However, after a few years of absence, the fake news story appeared again briefly in 1936. However, the Košice Appellate Court judge did not live to see the revival, and the nature of the sensation did not prove to be so strong as to cause international attention. General Feng Yuxiang, who died in 1948, probably never learned about the Hungarian news legend about him. Overall, it can be concluded that the stories of the individuals involved in the fake news story came at an opportune time to meet the consciousness of the Turanist Hungarians turning East and of a nation that felt it had a greater calling.

Keywords: Feng Yuxiang, Warlord Era, fake news, turanism, hungarian press history, nationalism, Chinese history, Fengya-borthers

Bevezetés¹

A Feng–Fengya-hírlégenda lehetett a modern magyar sajtótörténet egyik legkorábbi, de mindenképpen a leghosszabb életű és legjelentősebb, nemzetközi hatású, kínai vonatkozású hírlapi kacsája, álhíre. A magyar sajtóban 1927 februárjában kelt szárnyra a hír, hogy Feng Yuxiang 馮玉祥² (1882–1948) – akit Kína keresztény tábornokaként is előszeretettel aposztrofáltak – valójában a felvidéki származású Fengya Ireneusz (1875–1940 után). A hír forrása az érintett testvéröccse, a kassai táblabíró, Fengya Igor (1876–1933) volt.³ A nemzetközi szenzációvá duzzadt hír ugyan alig egy hónap után eltűnt az újságok hasábjairól, de kimúlása csak tetszhalott állapotnak bizonyult, hiszen majd egy évtizeddel később, 1936 decemberében újraéledt, hogy újabb néhány hónapra lázban tartsa a szenzációra éhes újságolvasókat, és figyelmüket a nehezen követhető és érthető kínai eseményekre terelje.

Jelen tanulmányban egyrészt történeti szempontból mutatom be a kort, a hírhez kapcsolódó szereplőket, és vizsgálom ennek az álhírnek a magyar sajtóban befutott karrierjét, másrészt pedig annak elemzésére teszek kísérletet, hogy milyen feltételek, körülmények játszottak abban szerepet, hogy az 1920–30-as években ilyen sikeresnek és életképesnek bizonyulhatott.

A tanulmányban, a téma történeti háttérének, a kor szereplőinek bemutatásához, a modern másodlagos forrásokon – elemző, összefoglaló tanulmányok, monográfiák és kézikönyveken túl – korabeli forrásokat használtam fel, illetve ezekkel illusztráltam a korszak kínai történéseinek magyar nyelvű sajtóreceptcióját. Kutatásom forrásai tehát elsősorban az olyan korabeli magyar nyelvű sajtótermékek, napilapok, mint az *Ellenzék*, a *Kis Újság*, a *Magyarország*, a *Nemzeti Újság*, a *Népszava*, a *Pesti Hírlap*, a *Pesti Napló*, az *Uj Nemzedék* stb., illetve az álhírrrel kapcsolatban cikket közlő külföldi, angol és német nyelvű lapok.

¹ Jelen tanulmány a 2021. évi 35. OTDK Humán Tudományi szekció, Orientalisztika I. tagozatán második helyezést elért pályamű átdolgozott változata. Az itt közölt cikkben elmaradnak a függelékben csatolt újságcikkek. Ezúton is szeretnék köszönetet mondani témavezetőmnek, Tokaji Zsoltnak a szakmai támogatásáért.

² Dolgozatomban a műben előforduló kínai neveket és kifejezéseket *pinyin* 拼音 írásban adom közre, ami alól azonban kivételt képeznek a korabeli újságcikkekben előforduló alakok, illetve a magyarban meghonosodott olyan nevek, mint Szun Jat-szen, Csang Kaj-sek, Kuomintang.

³ A korabeli forrásokban gyakorta keveredik a Fengya fivérek rokonsági viszonyának a meghatározása. Az életrajzi adatok alapján egyértelmű, hogy az 1875-ben született Fengya Ireneusz volt az idősebbik testvér, hiszen öccse, Igor csak a rákövetkező évben 1876-ban született. Az idézett forrásokban az esetleges tévedést nem javítottam.

Történelmi előzmények

Kínában az 1911-es forradalom eredményeképpen a felkelő erők megdöntötték az idegen, mandzsu dinasztia hatalmát. 1912. január 1-jén, amikor is Nankingban (Nanjing 南京) Szun Jat-szent (Sun Yixian 孫逸仙; 1866–1925) megválasztották a köztársaság ideiglenes elnökének, Kínában ekkor véget ért a több mint kétezer éves császárkor. Szun Jat-szen február 14-én lemondott elnöki címéről Yuan Shikai 袁世凱 (1859–1916) javára, forradalmi szervezetéből, a Szövetséges Ligából (Tongmenghui 同盟會) pedig még ebben az évben megalapította a Kuomintangot (Guomintang 國民黨), vagyis a Nemzeti Pártot. Kína történelmének első választását is a Szun vezette Kuomintang nyerte. A hatalmát féltő Yuan Shikai rövidesen feloszlatta a Kuomintangot, és 1914 elején a nemzetgyűlést is szétkergette. A történészek a Yuan Shikai 1916 nyarán bekövetkezett halálától egészen 1928-ig – amikor is Csang Kaj-sek (Jiang Jieshi 蔣介石; 1887–1975) egyesítette Kínát – tartó időszakot a hadurak korának (*junfa shidai* 軍閥時代) nevezik.⁴ Ebben az időszakban az ország két részre szakadt: északon a militarista csoportok vezetői, a független katonai kormányzók, az úgynevezett hadurak váltogatják egymást a pekingi kormány élén, délen pedig a Szun Jat-szenhez és elveihez hű erők, a déli militarista csoport katonai támogatásával alakítanak kormányt előbb Kantonban, majd 1918-tól Sanghajban. A mindenkori kínai belpolitikai viszonyokat a hadurak és civil szövetségeseinek gyorsan – Nyugatról nézve sokszor rapszodikusán – változó rendszere határozta meg. A hadurak uralma idején Kína az anarchia szélére sodródott: dúlt a banditizmus, kiszámíthatatlanná vált a mezőgazdasági, ipari termelés és kereskedelem, időről időre éhínségek sújtották a lakosságot, elsősorban a vidéki parasztságot. Egyes hadurak fő bevételét az ópiumtermelés és -kereskedelem jelentette, aminek következtében megnőtt az ópiumültetvények területe.

Ebben az időszakban nem tudott létrejönni olyan központi kormányzat, amelyet országosan elismertek volna. A tizenkét év során heten szolgáltak elnökként vagy kormányfőként, huszonnégy kabinet és öt parlament vagy országos gyűlés ülésezett, amelyek négy különböző alkotmányt is megszavaztak, semmissé téve a korábbi.⁵

1923-ban *Az Est hármaskönyve* ekként igyekszik összefoglalni az aktuális kínai eseményeket az olvasóközönségnek:

A Pekingben székelő központi kormány hatalma korántsem terjed ki az egész birodalomra. A katonai kormányzók (*tuchun*-ok [*dujun*]) jobbra függetlenítették magukat a tartományokban, s ezeken a területeken a központi kormány nem hajthatja végre akarátát. Az igazi hatalmat *két tuchun* (Vu-Pei-Fu [Wu Peifu] és

⁴ Gernet 2001: 474–476.

⁵ Jordán 1999: 36.

Csang-Cso-Lin [Zhang Zuolin] gyakorolja. Az egyik az északi tartományokat, hajtotta kardja alá, a másik a délkeletet. A két tábornok állandóan verseng és háborúskodik egymással.⁶

Az egymással rivalizáló hadurak természetesen pozícióik megőrzéséhez, megerősítéséhez nyugati vagy japán szövetségeseket is igyekeztek találni. A kölcsönök, valamint a világháború után feleslegessé vált és elavult fegyverek importja jelentették a legnagyobb segítséget. Ebben az Egyesült Államok, Anglia, Franciaország, Oroszország és Japán bizonyult leginkább partnernek, ezek az országok az egyes hadurak támogatásával saját gazdasági pozíciójukat, befektetéseiket politikai befolyásukat és konkurenseik kiszorítását remélték elérni.⁷

A magyar sajtó ebben az időben is rendszeresen, már-már indokolatlannak tűnő részletességgel ad hírt a kínai eseményekről, amelyek a magyar közvélemény számára mégis szinte áttekinthetetlenek, követhetetlenek, zavarosak. 1925-ben az egyik újságíró ekként indokolja a magyar sajtóban, Kínával kapcsolatban megjelent hírek, cikkek, írások nagy számát:

Mint valami távoli és egzotikus mozaiknak a darabjai, úgy jutnak el hozzánk a kínai állapotokról szóló hírek. Valójában mindaz, ami a távol keleti birodalomban történik, nem is érdekelne bennünket jobban, mint egy keleti mese, ha az európai nagyhatalmak kínai érdekeltségei nem tennék a kínai kérdést egyúttal európai kérdéssé is.⁸

Mivel a kínai belpolitikába beavatkozó államok között Anglia és a bolsevik Oroszország is jelen van, az Európában kiéleződő legfőbb ideológiai szembenállás: a kapitalista demokrácia, illetve a kommunista diktatúra feloldhatatlan ellentéte Kínában is ideológiai törésvonalat okozott. Egy, 1925 nyarán megjelent cikknek, amelynek címe: „A vörös és sárga veszedelem. Az orosz kommunizmus és a kínai nacionalizmus egy úton. A Távol-Keleten megbomlott a fehér faj egységes frontja”, a következők olvashatók:

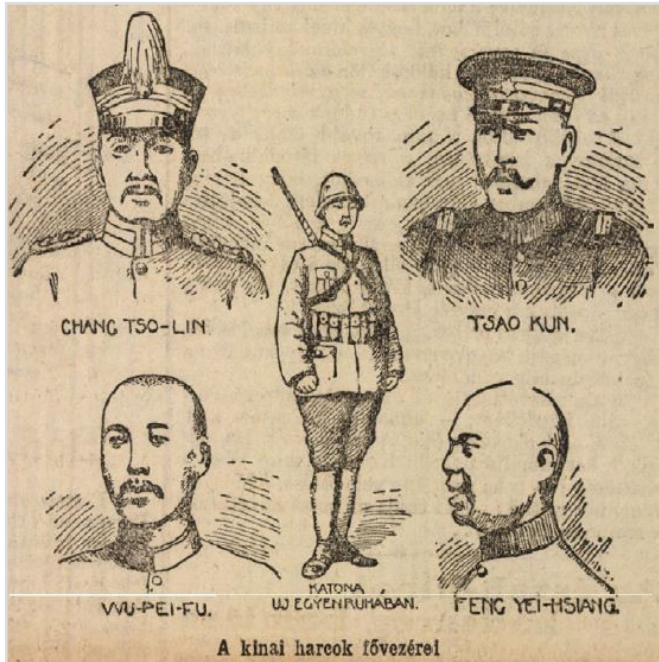
Ami a magyar közönségnek csak érdekes vagy izgató újdonság, Angliában mélyen belevág a gazdasági életbe és komoly gondokat okoz a brit világbirodalom politikáját irányító államférfiaknak. Budapesten valószínűleg kevés ember gondol arra, mily horribilis károk érték már eddig is az angol kereskedelmet és hajós-társaságokat a kínai kikötőkben kitört munkássztrájk és az angol áruknak a mennyei birodalom egész területén megkezdett bojkottja következtében.⁹

⁶ *Az Est hármaskönyve* 1923: 379–380.

⁷ Gernet 2001: 474; Jordán 1999: 34–37.

⁸ *PN* 1925, 277. sz. (december 6.): 44.

⁹ *NU* 1925, 143. sz. (június 28.): 3.



1. kép. A kínai hadurakat ismertető grafika 1926-ból

Nyugaton tehát aggódva nézik, hogy a kínai nacionalizmus mikor ölt ismét olyan méreteket, amely a XIX. század második felében fellángolt idegengyűlölethez vezetett, és az 1900-ban bekövetkezett bokszerlázadásban tetőzött. Új lendületet kap a „sárga veszedelem” rémképe, amely immár szövetségre kelve a bolsevik fenyegetéssel, még ijesztőbbnek hatott. 1927-re, a külföldi, különösen az angol érdekeltséget ért kínai atrocitások következményeképpen a kínai polgárháborúban a nyugati sajtó már az új bokszerlázadást vizionálta. A „Kínában kitört az új boxerlázadás. Teljes felfordulás Kelet-Ázsiában. A kínaiak egységes frontot alkotnak Európa és Amerika ellen. Életveszedelemben az idegenek” címmel megjelent cikkben az olvasható: „Kétségtelen, hogy a kínai zavart Moszkvából irányítják; ennek a hatalmas birodalomnak forradalmasításával akarnak a vörös veszedelem után sárga veszedelmet Európára zúdítani.”¹

1927-re a déli Csang Kaj-sek vált Kína legerősebb katonai vezetőjévé, aki győzelmeit követően nekiláthatott Kína egyesítésének, kormányát pedig nem Pekingben, hanem a déli történelmi fővárosban, Nankingben állította fel. Ezzel

¹ NU 1927, 5. sz. (január 8.): 5.

új korszak vette kezdetét, amelyet a történelemírás a nankingi évtized (1927–1937) néven ismer.¹¹

Kína hadurai és Feng Yuxiang, a keresztény tábornok

Feng Yuxiang,¹² mint a kínai események alakítójának neve először 1924 második felében jelenik meg a nyugati nyelvű, így a magyar sajtóban is. Ekkortól jelentkezett be a korszakot meghatározó kínai hadurak sorába.

Ettől a perctől kezdve Feng-Yu-Sziang [Feng Yuxiang] mosolygó, pirospozsgás, kerek arca minduntalan feltűnik a modern Kína lángokban égő horizontján. Kína és a Távols-Kelet ismerői több, mint negyedszázad óta vizsgálják ezt a hunyorgó arcot, kutatják Feng-Yu-Sziang titkát, anélkül, hogy rájöttek volna, milyen gondolatokat, eszméket, vágyakat és szenvedélyeket rejteget lelkének és agyának titokzatos mélységeiben ez a különös ember, akit „keresztény tábornok” néven tanult megismerni Kína és a világ. Erős, mint a gorilla, bátor, mint az oroszlan, gyors, mint Mandzsúria tigrisei és ravaszabb, mint a legravaszabb róka. Feng-Yu-Sziang bikaalakjával ott mered mindamaz izgalmas, különös, fantasztikus események középpontjában, melyeknek eszeveszett kavargása időnként a teljes anarchia zagyva hullámaival önti el a szerencsétlen Kínát.¹³

A hadurak a nyugati sajtóban egy távoli, egzotikus világ szereplőiként jelennek meg a nyugati közönség számára, akiknek személyét egyáltalán nem volt egyszerű megkülönböztetni, politikai céljaikat, hadászati tevékenységüket átlátni. Éppen ezért a nyugati nyelvű sajtóra jellemző, hogy a legjelentősebb hadurakról rendszerint már-már regényhősökként adnak hírt, akik nem egy esetben még afféle *epitheton ornans*szal is rendelkeznek.

Yan Xishan 閻錫山 (1883–1960) tábornok például, közkeletű „beceneve” szerint, a „modell kormányzó” (*mofan dujun* 模範督軍), Shanxi 山西 területén a demokrácia, a militarizmus, az individualizmus, a kapitalizmus, a szocializmus, a kommunizmus, az imperializmus, az univerzalizmus, az anarchizmus és

¹¹ Jordán 1999: 61–81.

¹² Akárcsak a többi kínai politikai, katonai szereplő esetében, Feng Yuxiang estében is megnehezítette az azonosítást az egységes latin betűs átírás hiánya – különösen igaz ez a magyar nyelvű sajtóra, amely attól függően, hogy milyen idegen nyelvű (német, angol, francia stb.) forrásból merített, egymástól rendkívül eltérő formában közölte a tábornok nevét. A több tucat átírásváltozat között a következők bukkannak fel: Feng Yu Hsiang, Feng-Yu-Hsiang, Feng Yu Siang, Feng-Yü-Hsziang, Feng-jü-Hsziang, Feng-Yu-Szeang, Feng You Sziang, Feng Yu Hszian, Feng Yu Hsziang, Feng Ju, Feng Ju Sian, Feng-Ju-Shiang, Feng Ju Sziang, Feng-Ju-Hsziang, Fengju-sziang, Fengju-Sziang, Fengju-csiang, Feng-Yu-Sziang, Feng Yu Liang, Feng-Shü-Liang stb.

¹³ *E* 1938. 71. sz. (március 27.): 9.

a konfucianizmus elemeiből vegyítve egyfajta szinkretikus hitvallást alakított ki magának.¹⁴ Az általa uralt és felügyelt tartomány területén fenntartotta a vasutak eltérő nyomtávolságát, hogy nehezebben lehessen megtámadni, ami egyben szinte ellehetetlenítette az olyan legfontosabb helyi termékek exportját is, mint a vas és a szén.

Wu Peifu 吴佩孚 (1874–1939), a „filozófus tábornok” (*rujiang* 儒将), aki eredetileg egy, a császári vizsgát sikerrel letett mandarin volt. A magát a konfucianus tanok őrzőjének valló és erősen nacionalista tábornok japán katonai kiképzésben is részesült. Egyfajta demokratikus militarizmust kívánt meghonosítani Kínában.¹⁵ Trebitsch Ignác (1879–1943), a magyar származású, nemzetközi hírű kalandor, aki feltehetően több ország titkosszolgálatával is együttműködött, és akinek személyét több államcsínnyel és bűncselekménnyel is összekötötték, 1922-ben Kínába érkezett, és az angolok által támogatott Wu tábornoknak is felajánlotta a szolgálatait. A magyar sajtóban is megjelent önéletrajzában ekként mutatja be Kína egyik legerősebb, leghatalmasabb hadurát és annak dolgozószobáját:

Könyveket láttam a falon s könyvekkel volt tele az óriási asztal is, amely mögött a tábornagy ült, mikor beléptem. Mikor meglátott engem, felállt. Közepes növésű, közepes testierejű ember impresszióját tette rám. Körülbelül ötvenévesre becsültem. Nem volt egyenruhában, hanem sötét kínai civilviseletben. Különös volt a haja. Rókaprémszínűen vörös volt és egészen rövidre nyírt. A bajusza is vörös volt – alig néhány szálból állt.¹⁶

1924 októberében, az *Uj Nemzedék* hasábjain „Egy csavargó regényes pályafutása a trónig” címen olvasható Zhang Zuolin 張作霖 (1875–1928) marsall életútja. A hazai olvasók megtudhatják, hogy a szegény, sőt koldussorból származó Zhang egy mosónő fia volt, akit tizenhat évesen besoroztak, majd a sebesülését követően francia apácák találtak rá, és ápolták. Zhang ugyan a nővérek unszolására meg is keresztelkedett, de nem sokkal később hat csavargó társával megalapították a „Vörös Szakáll” rablóbandát, amely egy év múlva már tizenötezer főt számlált.¹⁷ Szervezete katonai szolgálatait reguláris keretek között elsőként a japánok vették igénybe egy, az oroszok elleni támadás alkalmával az 1904–1905-ös orosz–japán háború idején Mandzsúriában. 1916-ban már Mandzsúria teljhatalmú haduraként jelenik meg a történelem színpadán, aki bevallottan a japánok érdekeit szem előtt tartva kormányozta a hatalmas ország-részt. Ő lett azon hadurak egyike, aki racionális gazdaságpolitikát folytatott.

¹⁴ Fenby 2008: 147.

¹⁵ Fenby 2008: 148.

¹⁶ *EK* 1931. 30. sz. (február 6.): 7.

¹⁷ *UN* 1924. 213. sz. (október 9.): 6.

1926 júniusában, a *Magyarországban* megjelent „Kína diktátoránál” cikkben ez olvasható róla:

Középkori rablólovag?! Íme: Itt áll előttem egy fázós kis szeminarista, aki egészen elvész dúsán hímzett ruhájában. A keze csodálatosan finom. Zavart mosolya, mintha mentegetőzne. Lágyan beszél, meggondoltan és időről-időre egy udvarias, csöndes gesztus. Szinte örülök, hogy nem uniformisban látom, az óriási epolettek, a csillogó kitüntetések alatt szinte összetörne ez a vézna emberke. Íme a férfi, akinek a nevéől ma egész Kína retteg!¹⁸

Mindközül talán a leghírhedtebb hadúr Zhang Zongchang 張宗昌 (1881–1932) volt, akit játékszenvedélye miatt a kínai dominó, a *pai gow* (*pai jiu* 牌九), északkelet Kínában elterjedt megnevezése, a „kutyahúsevés” után „kutyahústábornoknak” (*guoruo jiangjun* 狗肉將軍) csúfoltak katonái. A másik gúnyneve a „hármat nem tudó tábornok” (*san bu zhi jiangjun* 三不知將軍), mert egyik saját versében azt írta, hogy fogalma sincs, mennyi katonája van, hogy mennyi pénzzel rendelkezik, és hogy hány nővel volt dolga. Kortársai szerint, az ópiumtól puffadt arcú Zhang mindenki által gyűlölt szörnyeteg volt. Brutalitására jellemző, hogy kedvelte saját kardjával szétvágni a hadifoglyok fejét. Gyakorta férfiasságával és hatalmas nemi szerve méretével büszkélkedett. Háremében nemcsak ázsiai nők, de orosz, francia és egy magát amerikainak valló asszonyt is tartott, akiket egyik profán verse szerint csupán számokkal jelölt, de ezeket is rendre elfelejtette.¹⁹

Mint láthattuk, a kínai hadurak közül nem csak Feng Yuxiang tért át a keresztény hitre, a banditává lett Zhang Zuolinnel ellentétben azonban ő szigorú, puritán, keresztényi életmódjával kiérdemelte a „keresztény tábornok” (*jidu jiangjun* 基督將軍) jelzőt. Az életpályájának, katonai és politikai karrierjére vonatkozó legfontosabb elsődleges forrása az önéletrajza.²⁰ A nemzetközi közvélemény, a nyugati és a hazai újságolvasók számára negyvenkét éves koráig szinte teljesen ismeretlen Feng 1882. november 6-án született Anhui 安徽 tartománybeli Chaohu-ban 巢湖. Életútját már származása is meghatározta, hiszen apja a mandzsu Császári Hadsereg tisztjeként szolgált. Még gyermekként, alig tizennégy évesen lépett be maga is a hadsereg kötelékébe. Két éven át úgynevezett „helyettes katonaként” (*fu bing* 副兵) szolgált, amely a lehető legalacsonyabb rangnak számított a korabeli hadseregben. A helyettes katonák zsoldot, fizetést nem kaptak, csak egyenruhára és kosztra számíthattak. Innen küzdte fel magát Feng a már fizetésben is részesülő reguláris katonák sorába. A szívós, fegyelmezett és ambiciózus ifjú 1902-ben helyet kapott Yuan Shikai újonnan szerveződő modern hadseregébe.

¹⁸ M 1926. 129. sz. (június 11.): 4.

¹⁹ Fenby 2008: 147.

²⁰ Feng 2006.

1911-ben Feng dezertált, és csatlakozott a mandzsu dinasztia ellen felkelő dél-kínai lázadókhoz. A lázadás leverése után hároméves börtönbüntetést kapott. A dinasztia bukását követően, 1914-ben, Yuan Shikai kormányának idején azonban visszanyerte szabadságát és katonai rangját is. Feng, akárcsak számos fiatal tiszt a korban, különböző forradalmi akciókban vett részt, egy ízben árulás vádjával majdnem ki is végezték. Katonai karrierjében jelentős állomást jelentett, amikor 1921-ben kinevezték egy Shaanxi 陝西 tartományi hadosztály parancsnokának.

Feng 1914-ben tért át a keresztény hitre, amikor is betért az Egyesült Államokban alapított Püspöki Metodista Egyházba (Methodist Episcopal Church).²¹ Már hadúri karrierje előtt keresztényi erkölcsöket valló életet élt, amelyet hadseregében is megkövetelt. Seregében megtiltotta a prostitúciót, a szerencsejátékot, valamint az ópium- és a morfiumberkereskedelmet. A kínai forrásokban 1919-től kezdve emlegetik „keresztény tábornokként”.²² Ebben az évben jelenik meg az első nyugati nyelven hozzáférhető, angolul olvasható rövid életrajza is Jonathan Goforth (1858–1936) kanadai presbiteriánus misszionárius tollából.²³

Az 1920-as évek elején Feng csatlakozott az északi hadurak, az egykori Zhili 直隸 tartományról (a mai Hebei 河北) elnevezett szövetségéhez, az úgynevezett „Zhili-klikkhez” (*Zhili xi junfa* 直隸系軍閥), amelynek egyik vezetője Wu Peifu volt. 1922-ben győzelmet arattak a Zhang Zuolin vezette, északkelet-kínai, a japánok által támogatott Fengtian-klikk (*Feng xi junfa* 奉系軍閥) felett. Erre az időre tehető Fengnek a Szovjetunióhoz való közeledése is.

Wu Peifu miután lefokoztatta Fenge, Peking külvárosának védelmére rendelte. Ez volt az az esemény, amelynek kapcsán Feng Yuxiang neve első ízben felbukkan a nyugati és egyben a magyar nyelvű sajtóban. A *Pesti Napló* 1924. szeptember 21-én ad hírt arról, hogy a Pekingért folytatott véres harcokban „Vu [Wu] tábornok legjobb tisztjét, a keresztény vallású Feng Ju-hsiang [Feng Yuxiang] tábornokot állította a csapata élére”.²⁴

Feng, aki ekkor már szimpatizált Szun Jat-szen politikai elveivel és célkitűzéseivel, 1923-ban két társával közösen egy, az északi kormány megdöntését célzó puccs terveit kezdték előkészíteni. Ennek végrehajtására 1924-ben, a második Zhili–Fengtian-háború idején kínálkozott a kedvező alkalom, amikor is a keresztény tábornok egy japán tiszt közvetítésével átállt Zhang Zuolin oldalára. Árulásáért cserébe egymillió jent kapott, amelynek segítségével október 23-án végrehajtotta a pekingi puccsot, amely egyben a Cao Kun 曹錕 (1862–1938) elnök vezette északi kormány végét is jelentette. Feng azonnal radiká-

²¹ Sheridan 1966: 55.

²² Sheridan 1966: 82.

²³ Goforth 1919.

²⁴ *PN* 1924. 197. sz. (szeptember 21.): 11.

lis változtatásokat eszközölt Kínában, amelytől a polgárháború végét és Kína hön áhított egyesítését remélte. Miután lemondatta a korrump Cao Kun elnököt, helyére a sokkal liberálisabb Huang Fu-t 黃郛 (1883–1936) helyezte. Kiűzte a császári hatalmától már megfosztott Pu Yi-t 溥儀 (1906–1967), az utolsó kínai császárt a Tiltott Városból, és Pekingbe hívta Szun Jat-szent, hogy újjáélessze a köztársaságot, és egyesítse a nemzetet. Szun betegsége ellenére is Pekingbe utazott ugyan, de 1925 áprilisában bekövetkezett halála miatt, érdemleges előrelépések nem történtek.

Fengét árulása, illetve árulásának eredménye végképp a kínai történések meghatározó alakjává avatták, és ekkortól kezdve a nyugati nyelvű sajtóban is a kínai tudósítások állandó szereplőjévé válik. A Kínáért és a teljhatalomért marakodó kínai hadurak közül a nyugati közvélemény szemében, kereszténysége okán Feng válik a legszimpatikusabb, a legemberibb hadúrrá. 1925 augusztusában az *Ujság* – kiemelve a tábornok keresztényi hitének jelentőségét – a következőképpen mutatja be:

Azok között a katonai államférfiak vagy kalandorok között – mind a két elnevezés talál –, akiket a forrongó Kína a legutolsó tíz esztendő alatt felszínre vetett, a legérdekesebb egyéniségek egyike Feng-Ju-Hsziang [Feng Yuxiang], a keresztény tábornok, ahogy általában nevezik. A keresztény vallás felvétele Kínában – és Japánban is – nemcsak áttérést jelent egyik vallásról a másikra, hanem sok tekintetben az ósdi tradíciókkal való szakítást és a nyugati kultúrához és civilizációhoz való csatlakozást is. Sok esetben pedig csakis ezt jelenti. Egyes modern gondolkodású kínaiak külsőleg, a nyugati vallásra való áttéréssel dokumentálják, hogy a haladás és az újkori civilizáció hívei. Feng-Ju-Hsziang tábornok esetében az áttérésnek ez a jelentősége mindenesetre hangsúlyozódik. A tábornok az ifjú kínai mozgalom élén áll s politikailag – amennyiben nyilatkozatait őszintéknek lehet tekinteni – a legradikálisabb valamennyi kínai vezér között, akik a hatalomért marakodnak.²⁵

Fengnek, miután 1926 januárjában vereséget szenvedett a Fengtian-klikk elleni háborúban, fel kellett adnia Pekinget, és seregével visszavonulni kényszerült.

A nyugati sajtó szemében eddig is szovjetbarátnak tartott Feng, miután augusztusban Moszkvába utazott, már a Szovjetunióba történt meneküléséről cikkeztek, és azt latolgatták, hogy vajon távozása Kínából végérvényes-e, avagy bolsevik segítséggel új hadsereg felállításán dolgozik. Feng katonai és politikai karrierjében az újabb fordulatot az jelentette, amikor szeptemberben visszatért Kínába, és nem sokkal később belépett a Kuomintangba. Seregét beolvasztotta a Nemzeti Forradalmi Hadseregbe, majd az északi hadjárat során ellenőrzése alá vonta Észak-Közép-Kína nagy részét, ennek eredményeképpen a japá-

²⁵ U 1925, 27. sz. (augusztus 12.): 2.

nok által támogatott Zhang Zuolin csapataival kénytelen volt visszavonulni Mandzsúriába.



2. kép. Az 1926 januárjában vereséget szenvedett Feng Yuxiang európai „tanulmányútról” tudósító hír

Erre az időszakra, 1926 végére tehető annak a meg nem nevezett berlini lapnak a híradása, amelynek fényképes illusztrációjában a kassai táblabíró, Fengya Igor felismerni vélte testvérbátyját.

Feng 1929-re egyre inkább elégedetlenné vált a Csang Kaj-sek vezette nankingi kormány politikájával, amely márciusra már újabb fegyveres konfliktussal fenyegetett. Az ekkoriban diplomataként tevékenykedő újságíró, Ottlik György (1889–1966) 1929 júliusában ekként értékeli Feng szembefordulását Csang Kaj-sekkel:

Nehéz azonban ma megérteni, hogy ez az utóbbi mért maradt akkor semleges, minthogy azóta szünet nélkül provokálja a nankingi kormányt s különösen annak elnökét, riválisát, Csiang-Kai-Csek [Csang Kaj-sek] tábornokot, akinek köszönhető Kínának a kommunista agitációtól való majdnem teljes megtisztítása. Feng úgy látszik időközben ismét a moszkvai pénz és a bolsevista agitátorok befolyása alá került és így a tiszta nacionalizmus s a zavaros, személyes ambíciókkal vegyes, részben kommunista, részben militarista kalandorkodás között ismét megütközésre kerül a sor.²⁶

Az 1929 márciusában kirobbant, úgynevezett közép-síksági háborúban Feng és szövetségesei 1930 novemberére teljes vereséget szenvednek Csang Kaj-sek seregeitől. Ezt követően a hadsereg nélkül maradt, katonai hatalmától megfosztott Feng szavakban ostromozta tovább Csang nankingi kormányát, amiért az komolyabb katonai ellenállás nélkül engedte át Mandzsúriát a japánoknak.

1933. május 26-án a Japán-ellenes hadsereg vezetője lett, melynek eredményeképpen egy 100 000 katonát számláló hadsereg tábornokaként vette fel a harcot a mandzsúriai és japán erőkkel szemben. Július végén bizalmi embereivel bizottságot alakított, amelynek célkitűzése a négy északkeleti tartomány visszafoglalása volt. Csang Kaj-sek, attól való félelmében, hogy a Japán-ellenes hadsereg kommunista befolyás alá kerülhet, hatvanezer fős sereget küldött ellene. A két tűz közé, kilátástalan helyzetbe került Feng így inkább lemondott és visszavonult.

1935-ben bocsánatot nyert, és ismét a Kuomintangot támogatta, sőt 1935-től 1938-ig a névleges hatalommal járó Nemzeti Katonai Tanács alelnöke is volt, majd 1945-ig a Tanács tagja maradt. A második kínai–japán háború (1937. július 7. – 1945. szeptember 2.) idején hadseregarancsnokként tevékenykedett. A néhány hónapig vendéglőadóként az Egyesült Államokban tartózkodó Feng Yuxiang útban a Szovjetunió felé, 1948. szeptember 1-jén halt meg egyik lányával együtt a Fekete-tengeren, amikor is a New Yorkból Odesszába tartó hajó ismeretlen körülmények között kigyulladt. Halálhíre a magyar sajtóban szinte teljesen visszhang nélkül maradt.

²⁶ MSZ 1929. július: 300.

A turanizmus szerepe a kínai események megítélésében

A kutatásomban a megjelölt téma alaposabb megértéséhez, a magyar vonatkozást illetően nem annyira a kor történelmi, eseménytörténeti áttekintése a kívánatos – mint a kínai vonatkozásban –, hanem sokkal inkább a XX. század első évtizedeinek eszmetörténete, amelyre eszmék, ideológiák szempontjából a turanizmus volt a legnagyobb hatással.²⁷

A sokszor egymásnak is gyökeresen ellentmondó értelmezéssel definiált turanizmust Farkas Ildikó „keleti orientáció”-ként írja le.²⁸ A századfordulón megjelenő turanizmus kialakulását és meggyökeresedését olyan tényezők segítették elő, mint a magyar nemesi nacionalizmus fejlődése, a Monarchia külpolitikája, a nyugaton dívó „Kelet-mánia”, de a honfoglalás ezredik évfordulója, a milleniumi készülődés és ünnepek szintén Kelet felé fordították a közvélemény figyelmét. A turanizmus kialakulásában nem elhanyagolható az ekkoriban éledő pánszláv és pángermán mozgalmaktól való félelem sem, „melynek háttérben a magyar közgondolkodásra nagy hatással bíró herderi jóslat állt, miszerint a magyar nép rokontalan Európában, s el fog tűnni az őt körülvevő germán és szláv népek tengerében”.²⁹

A turanista eszme és mozgalom Trianon, az addigi nagyreményű tervek látványos és tragikus összeomlása, a történelmi Magyarország megszűnése után új lendületet kapott. Farkas Ildikó ezzel kapcsolatban a következőképpen fogalmaz:

A „Nyugat trianoni árulása” miatt a „hálátlan Európa” iránti csalódottság és a pesszimista „egyedül vagyunk” érzés vezette a társadalom különböző rétegeit a turánizmushoz, hogy Keleten keressenek barátokat, rokonokat, szövetségeseket Magyarország számára, s így az ország kitorhessen elszigeteltségéből, s újra elfoglalhassa a nemzetek között az őt megillető helyet. A turánizmus eszmeköre tehát némileg átalakult: mint gazdasági és politikai program végképp illúzióknak bizonyult (hívei persze még így is maradtak, akik a meggyöngült és kicsiny országban tovább dédelgették a nagyhatalmiság ábrándját), ugyanakkor új funkciót kapott a defenzív irányzat, a nemzetvédő szemlélet előtérbe kerülésével.

²⁷ A turanizmus tudományos vizsgálatára jószerint a XXI. század elejéig nem került sor. A téma első, modern tudományos feldolgozása Farkas Ildikó nevéhez fűződik, aki 2001-ben védte meg *A turanizmus* című PhD-disszertációját, amely azonban nyomtatásban nem jelent meg. A turanizmus és japán kapcsolatára vonatkozóan említésre méltó cikkét lásd Farkas 2022. Megemlítendő még Szendrei László (lásd Szendrei 2010) és Ablonczy Balázs (lásd Ablonczy 2016) munkája, amelyeket tanulmányom készítése során magam is haszonnal forgattam.

²⁸ Farkas 1993: 860.

²⁹ Farkas 1993: 861–862.

A megváltozott igényeknek megfelelően a különböző értelmezések immár szervezetileg is elkülönültek egymástól.³⁰

1920-ban a Turáni Társaság mellett megalakult a jóval radikálisabb, egyértelműen szélsőjobboldali Turán Szövetség, amely határozottan nyugatellenes programot hirdetett, miközben a keleti (vagyis a turáni) felsőbbrendűséget hangoztatta. Képviselői elengedhetetlennek tartották a keleti orientáció és a turáni fajiság tudatának kifejlesztését és megszilárdítását a magyarság körében. A Szövetség antiszemitizmussal is kiegészített ideológiája a fajvédelem mellett a nemzeti öntudat újjáélesztése volt, amelynek érdekében kiadványokat, tudománytalan „ismeretterjesztő” cikkeket, tanulmányokat jelentettek meg. A turanizmus e szárnyának tagjai a politikai kérdésekben a kormány jobboldali radikális ellenzékének a véleményét képviselték. A Szövetség 1923-ra a konszolidáció és a belső ellentétek miatt felbomlott, és több kisebb szervezetre esett szét. Ezek a szervezetek majd a harmincas években tesznek kísérletet arra, hogy a turanizmust a faji mozgalom programjaként újrafogalmazzák és elterjesszék.³¹

Annak ellenére, hogy a turanizmus japán, török, bolgár stb. vonatkozásban számos alapos, kimerítő kutatás tárgya volt, amelyekkel kapcsolatban kiváló tanulmányok, sőt monográfiák is napvilágot láttak, a mozgalom, az ideológia Kínához való viszonyulásának tudományos igényű leírása, bemutatása és értékelése mind a mai napig várat magára. Az ilyen kutatások különösen izgalmas és tanulságos eredményekre vezethetnének a korban elterjedt „sárga veszedelem” hiedelmének, valamint a kínai–japán ellentétek, politikai és katonai konfliktusok, valamint a XIX. századból átörökölt őshazakutatás romantikus eszményének fényében.

A kutatásom szempontjából igen érdekes az az 1925-ben megjelent cikk, amely a turanizmus radikális szárnyának ideológiáját valló, a költőként és íróként is számontartott Kiss Menyhért (1880–1934) nemzetgyűlési képviselő tollából származik. A „Sun Yat Sen [Szun Jat-szen] és a magyar fajvédelem” című írásában, amely *A Nép* című szélsőjobboldali napilapban jelent meg a következőképpen jellemzi a turanizmus viszonyát Ázsiához, a nacionalista fajvédelem meglétét, szükségességét és nagyszerűségét Kínában:

Míg mi sokan szeretnénk visszamenni a turáni népek őshazájába, Ázsiába, úgy látszik világesemények történnek Ázsiában is. A sárga turáni faj ráeszmélt, hogy az európai fehérek gazdag gyarmatként kezelik, elnyomják és kifosztják őket, s ezt úgy mondják ők, hogy nyugati kultúrát terjesztenek. Ázsia végeleáthatatlan síkságain, völgyein, hegyein felébredtek a népek. Az orosz kommunisták a maguk sikerének tartják, hogy e hatalmas felszabadító mozgalmak az ő marxista tanaik

³⁰ Farkas 1993: 864.

³¹ Farkas 1993: 864–865.

nyomán támadtak. Azonban tévednek, mert tanaikból a turániak annyit vettek át, amennyit a faj érdeke megkívánt [...] Ez tiszta fajvédelem [...] Mi magyarok, bár ezer év alatt átfehéredtünk, mégis a vérünk azonosságának forró áhítatával kell hogy figyeljünk Sun Yat Senre, Ghándira, a japánokra és kínaiakra.³²

Kiss Menyhért írásában is megjelenik a magyarság ázsiai rokonításának eszménye, sőt ő már Szun Jat-szen vonásaiban is a dicső magyar elődök, a „turáni lovas” külső jegyeit véli felfedezni:

Sun Yat Sen [Szun Jat-szen] [...] fényképét is bemutatja a híres sárga vezérnek. Mintha nyárádremetei Kacsó István székely atyánkfia csontos szittyaaarcát lát-nám, tiszta magyar típus, kicsi, mélytüzű szemek, domború homlok, kemény áll, lapos, elől vastagodó széles orr.³³

A hírlapi kacsza első szárnyalása

1927. február 22-én, a *Pesti Hirlapban*, a *Kassai Naplóra* hivatkozva jelent meg a hír, miszerint „Feng-Ju-Sziang [Feng Yuxiang] tábornok – egy kassai táblabíró öccse”. A cikk szerint a kassai táblabíró egy berlini képes újságban pillantotta meg a kínai tábornok portréját, akiben azonnal felismerte eltűnt öccsét. Hogy biztos legyen mindebben a berlini lap szerkesztőségéből elkérte Feng Yuxiang fényképének eredetijét is, amelyet levélben meg is küldtek neki.

Öcsém az eperjesi gimnáziumban végezte tanulmányait, igen eleven eszű gyermek volt, akit kalandvágó természete nem hagyott nyugton. A VII-ik osztályból ki is maradt és beállt a tengerészethez. Tervei azonban nem sikerültek, hamarosan hazajött és befejezte tanulmányait. Az érettségi után bevonult az osztrák-magyar hadseregbe, hogy önkéntesi évét leszolgálja. Itt tiszthelyettségig vitte föl, majd mikor leszolgált katonai idejét, kivándorolt Amerikába. Amerika éppen akkor vívta nagy háborúját a spanyolokkal a Filippini-szigetek birtokáért és kalandosvérű öcsém, akinek kapóra jött a háború, nyomban följánlotta szolgálatait az amerikai hadvezetőségnek. Az amerikaiak örömmel fogadták a jó hírű osztrák-magyar hadsereg tisztjének jelentkezését és nyomban mint kapitányt beosztották az amerikai, hadseregbe. A fiatal kapitány végigküzdötte az amerikaiak, győzelmével végződött háborút és nem sokára rá őrnagy lett, majd kinevezték ezredessé. Ettől az időtől kezdve természetesen végleg Amerikában telepedett le. Később hallottam róla, hogy közvetlenül a világháború előtt, egy amerikai hivatalos misszióval kiment Kínába és ott a kínai hadsereg szolgálatába szegődött. Ott nagy szerepet játszott s nőül vette egy keresztény kínai hercegnek a leányát. Az ő közbenjárására történt hogy 4–5 kínai keresztény püspököt

³² AN 1925, 14. sz. (január 18.): 8.

³³ Uo.

csak nemrégiben a pápa hivatalosan is fölszentelt Rómában. Természetesen most kettős mértékben érdekesek rám nézve a Kínában lejátszódó események, mert hiszen testvéröcsém oly nagy szerepet játszik a világtörténet e fejezetében. Alig várom nap nap után a róla szóló híreket, és csak azt kívánom: valami szerencsétlenség ne érje.³⁴

A cikkből csak annyi részlet derül ki, hogy a Fengya család érintett az ügyben anélkül, hogy akár a bíró, akár annak öccsének keresztnevét említenék.

Március 3-án az *Uj Barázda* című lap a *Prágai Magyar Hírlapra* hivatkozva hosszabb terjedelmű cikkben ismerteti és elemzi a hírt. Időközben ugyanis a prágai lap munkatársai azzal a kéréssel fordultak a bécsi kínai követséghez, hogy szíveskedjenek tájékoztatással szolgálni Feng tábornok származását illetően. A követség tájékoztatása szerint a tábornok „Kínában született, amerikai misszionáriusok nyerték meg a keresztény vallás számára”.

A kassai táblabírót azonban ez nem győzte meg. Egy huszonkét évvel korábban, az öccsétől kapott levélben írtakkal igyekezett állítását bizonyítani. A bizonyos levelet ugyanis öccse Kínából írta, amelyben megemlékezett arról, hogy a bokszerlázadás idején „milyen borzalmas mézszárlások folynak Kínában”, valamint említést tesz arról is, hogy „a peitangi [Beitang 北塘] erődök bevétele alkalmával tizenöt osztrák és magyar matróz is megsebesült”, ennek ostrománál ő maga is személyesen jelen volt. Fengya Igor elmeséli továbbá, hogy öccse aranyásó volt Alaszkában, de merthogy nem boldogult, beállt a hadseregbe. 1898 májusában, a spanyol–amerikai háborúban a Fülöp-szigetekért vívott tengeri ütközetben vitézül harcolt. Leszerelését követően kereskedőként utazott Kínába, ahol belecsöppent a bokszerlázadásba.

1911. május 8-án hallott hírt róla utoljára, de nem volt kétsége afelől, hogy öccse Kínában maradt, ahol páratlan katonai karriert csinált.³⁵

Ebből a cikkből már az is kiderül, hogy a kassai táblabíró neve: Fengya Igor, az eltűnt öccsét pedig Fengya Ireneusznak hívják, aki az Egyesült Államokban a Harry Fengya nevet használta.

Március 6-án a kolozsvári *Ellenzék* című lap ugyancsak terjedelmes cikkben állítja, hogy „mindjobban beigazolódik, hogy a híres kínai forradalmi vezér egy kassai táblabíró bátyja”. A cikk azt állítja, hogy a hír már az Egyesült Államokban is szenzáció, és már az amerikai lapok is dolgoznak a titok felderítésén. A bécsi kínai követség nyilatkozata nem győzte meg Fengya Igort, mert az:

[...] csak az arcvonásokra és azoknak kínai jellegére hivatkozik s a tábornok eredetéről csak annyit tud, hogy Jang-Ce-Kiang [Yangzijiang] vidékén született

³⁴ PH 1927, 42. sz. (február 22.): 9.

³⁵ UB 1927, 50. sz. (március 3.): 2.

és amerikai hittérítők nyerték meg a keresztény vallásnak. Az amerikai sajtó ellenben óriási érdeklődéssel követi a kassai táblabíró által adott nyomot s napról napra érkeznek Amerikából dr. Fengya címére a táviratok, amelyek bizonyos részletekre vonatkozólag kérnek felvilágosítást. Ez az amerikai nyomozás egy rendkívül súlyos bizonyítékot talált már eddig is amellet, hogy dr. Fengya testvéri érzése nem csalatkozott. Megállapította ugyanis először azt, amit dr. Fengya is igazol, hogy Harry Fengya már akkor is kitűnően beszélt kínaiul, amikor utolsó életjelét megadta. Másodsor pedig – és ez a döntő bizonyíték – megállapítást nyert az is, hogy Fengya Irén még 1913-ban levelezőlapot küldött Kínából amerikai ismerősének, amelyet úgy írt alá, hogy: Harry Feng-ju.³⁶



3. kép. Feng Yuxiang fényképével illusztrált hír a *Pesti Hirlap* 1927. február 27-i számában

³⁶ E 1927, 51. sz. (március 6.): 7.

Itt olvasható az is, hogy Fengya Igor utoljára 1900. szeptember 23-án, a bokszlerázadás idején kapott utoljára hírt az öccséről, aki Kínából a következő levelet írta neki:

Kedves Igor testvérem! A helyzet itten kritikus. Folyik a harc. Peitáng-erőd [Beitang] elfoglalásánál tizenöt osztrák matróz megsebesült, köztük néhány vas-megyei magyar fiú. Ott voltam s most Pekingbe utazom. Írj nekem Manilába. Minden jót kíván öcséd: Irén.³⁷

Látható, hogy a bokszlerázadás, mint Fengya Ireneusz Kínába kerülésének időpontja következetesen felbukkan. A magyar kalandvágó fiatalember állítólagos levelében leírtak csakugyan összeegyeztethetők a történeti tényekkel. Az osztrák–magyar csapatok 1900. szeptember 10-én kapcsolódtak be a Beitang erőd ostromába, amelyet sikerrel bevettek. A történeti források szerint itt esett el, a bokszlerázadás egyetlen magyar katonája, a tizenkilenc esztendőes Pap Lajos tengerész hadapród, Pap Béla (1845–1916) tábornok fia,³⁸ aki 1906-ban rövid ideig honvédelmi miniszter is volt. Rajta kívül még egy osztrák matróz vesztette életét és további tizenhárom katona súlyos sebesülést szenvedett.³⁹

Az álhír első kimúlása

Tíz nappal később, 1927. március 16-án a *Pesti Hirlap* a következő hírrel már ki is végezte a legendát:

[...] a washingtoni hadügyminisztérium statisztikai hivatal közli, hogy Fengya Henrik, aki Magyarországból került az amerikai hadsereg tisztikarába, majd Kínába, 1896-ban, súlyos betegen került vissza Amerikába és ott egyik farmon meghalt. A hivatalos halotti levelet a hadügyminisztérium irattárában őrzik. Így tehát szétfoslott a kínai tábornok magyar származásáról szóló legenda.⁴⁰

Feltehetően a Henrik név, Fengya Ireneusz Amerikában használt Harry nevének hibásan fordított magyar változata. Annak ellenére, hogy mint azt később látni fogjuk, ez a hír valótlan, Fengya Ireneusz majd csak valamikor 1940 után hunyt el, 1927-ben a magyar nyelvű sajtóban mégis ez a hír jelentette a Fengya–Feng-hírlegenda keltette szenzáció végét.

A hír csakugyan eljutott az Egyesült Államokba is, ahol a sajtón keresztül 1927. március 4-én nem más cáfolta meg azt, mint maga Harry Fengya.

³⁷ *E* 1927, 51. sz. (március 6.): 7.

³⁸ *UI* 1900, 42. sz. (október 14.): 342.

³⁹ *Józsa* 1966: 115.

⁴⁰ *PH* 1927, 61. sz. (március 16.): 13.

A *The Monroe News-Star* első oldalán hozta. Itt azt nyilatkozza, hogy Kassán élő bátyja majd mindenben igazat állít, abban téved csupán, hogy ő lenne a kínai keresztény tábormok. Elmondása szerint 1893-ban érkezett Kaliforniába, majd három évvel később beállt a hadseregbe, és részt vett a Fülöp-szigeteken vívott harcokban. A bokszerlázadás idején is valóban Kínában tartózkodott, ahol tolmácsként alkalmazta az Egyesült Államok hadseregének kilencedik gyalogezrede. Az orosz–japán háború Mandzsúriában érte, és éveket töltött Szibériában, Kínában, Japánban és más távol-keleti országokban. Az elmúlt kilenc évben azonban Alaszkában él, ahonnan alkalmanként Los Angelesbe utazik.⁴¹

Ezt a hírt másnap a *The New York Times* is átvette,⁴² ennek ellenére a magyar sajtóban nem bukkan fel, hogy Fengya Ireneusz maga is megszólalt volna a személyét érintő, „két világrész szemfüles szenzációhajhászása” kapcsán.

A hírlapi kacsa újraéledése

Mivel Feng Yuxiang továbbra is aktív szereplője, sőt alakítója marad a kínai belpolitikai eseményeknek, a magyar lapok is rendszeresen foglalkoznak vele, de jó ideig nem merül fel állítólagos magyar származása. Az álhír majd egy teljes évtizedig szunnyad, amikor is 1936. december 30-án egyszerre több napilap is beszámol a szenzációról. Ezen a napon kétséget kizáróan számol be a kínai tábormok magyar származásáról *Az Est*, a *Budapesti Hírlap*, az *Esti Kurír*, a *Friss Ujság*, a *Kis Ujság*, a *Magyarság*, a *Nemzeti Ujság*, a *Pesti Hírlap* stb. A hír gyökere azonban ezúttal is Pozsonyban keresendő. A *Grenzbote* című német nyelvű lap ezt megelőzően egy vezércikket közölt „Kína új urai” címmel, amelyben Feng Yuxiang származásának kapcsán élesztette újra az évtizedes legendát. A pozsonyi lap szerint Fengya Ireneusz gimnáziumi tanulmányait Eperjesen végezte, majd:

17 éves korában a tengerre ment, aranyásó lett Alaszkában és mint amerikai hadiönkéntes, olyan bátran harcolt a spanyolok ellen hogy tisztté léptették elő. A háború végen már Harry Fengya ezredes volt. Sikertelen üzleti vállalkozások után mint amerikai tiszt harcolt a kínai bokszer-lázadásban és Kínában felesé-



4. kép. Harry Fengya cáfolatát tartalmazó cikk címe a *The Monroe News-Star*ban

⁴¹ *The Monroe News-Star* 1927, March 4: 1.

⁴² *The New York Times* 1927. March 5: 4. A cikk címe: „Harry Fengya denies he is Chinese General; Czech Adventurer Appears in Los Angeles and Upsets His Brother’s Identification”.

gül vett egy keresztény kínai leányt, majd 1913-ban belépett katonai oktatónak Juansikkáj [Yuan Shikai] kínai elnök szolgálatába. Szélsőséges kínai nacionalisták oldalán harcolt és szimpatizált a szovjettel, s amikor marsallá lépett elő, félreállott, mert a megerősödött Csang Kaj Csek-féle [Csang Kaj-sek] japánbarát irányzat ellenkezett az ő politikájával.⁴³

A legtöbb magyar nyelvű lap ezt a hírt változatlan formában vagy csak kisebb változtatásokat eszközölve hozza. Akad azonban néhány „alaposabb” zurnalista is, aki még inkább a mélyére ás a legendának, amely így sokkal színeesebb köntösben jelenik meg, és számos, 1927-ben még nem tudott részlet lesz ismert Fengya Ireneusz kalandos életéből. A legenda színesedéséhez, szabad kibontásához talán az is közrejátszott, hogy időközben, 1933. június 18-án, Kassán elhunyt Fengya Igor, az álhír testvéri szeretettől motivált szülőatyja, így a továbbiakban semmilyen információt nem cáfolhatott senki. Azt azonban egyetlen cikk sem említi, hogy ez egy tíz évvel korábbi, már akkor is cáfolt hír újra élesztése. Ezúttal sokkal nagyobb hangsúlyt kap a Fengya család felvidéki magyar–ruszin származása is. *Az Est* például megszólaltatja az egykori ungvári gimnáziumi osztálytársat, Sztripszky Híador nyugalmazott miniszteri tanácsost. Ő élénken emlékszik a Fengya fiúra, akinek az apja Fengya Péter, az eperjesi egyházmegye görögkatolikus plébánosa volt Bisztra-Krajna községben. Hatalmas termetű, roppant erejű fiúként írja le, aki „cirkuszi akrobatákat is földhöz teremtett”. Emlékei szerint egy szerelmi affér miatt – amelynek nem kívánta megvárni a következményeit – tűnt el Ungvárról. Sztripszky szerint Ireneusz belépett az idegenlégióba, majd évek múlva „magas rangú tiszt lett a kínai hadseregben”.

⁴³ *AE* 1936, 297. sz. (december 30.): 4.



5. kép. A hír címe *Az Estben* 1936. december 30-án

Másnap, 1936 szilveszterén az *Uj Nemzedék* „Gyászejelentés a Feng-legendáról” címen egy félhasábos hírben cáfolja az állítást, és emlékezteti az olvasót arra, hogy ez nem más, mint egy régi hírlapi kacsa:

A hírt minden szökőévben agyonütik ugyan és bebizonyítják, hogy szó sem igaz belőle, de azért páratlan életerővel ugrik talpra ismét és járja be a magyar sajtót. Egyre színesedik, dagad a mesefolyam a kalandos sárosi gyerekről, Iréneuszról [...] Fájdalomtól megtört szívvel kell jelentenünk, hogy a legenda örökre kimúlt és még a legszikkadtabb uborkaszezonban sem ébreszthető fel többé [...]”⁴⁴

Nem tudni, milyen forrásból, de közli Fengya Ireneusz bátyjához, Igorhoz, a kassai táblabíróhoz, 1927. március 17–27-én írott levelét:

Kedves Öcsém, Igor! Az amerikai lapokban láttam, hogy te odahaza a keresztény kínai tábornok személyében engem ismertél fel és felfedezésedet Rev. Cserniczky István, a bridgeporti katolikus plébános is megerősítette az itteni lapokban. Ezt a tévhitet azonnal megcáfoltam az illetékes lapoknál s most Tégedet is meg akarok nyugtatni, hogy én még hosszú évek előtt Jöttem el Kínából és jelenleg Amerikáiban élek... Én jelen leveletem Los Angelesből írom, de nem-sokára Alaszkába megyek, hol az évnek nagyobb részét töltöm. Remélem, hogy soraim eljutnak Hozzád és Te sietsz majd válaszolni ezekre, hisz úgy várok már

⁴⁴ UN 1936, 298. sz. (december 31.): 4.

valami hírt felöled és a családról... Minden jót kívánok addig is, míg újra felkereshetlek soraimmal és nagyon sokszor csókol szerető bátyád: Irén.⁴⁵

A levél tartalma feltűnően hasonlít azokra az amerikai lapokban megjelent cikkekre, amelyekben Harry Fengya cáfolta bátyja feltevését. Nem kizárt, hogy az *Uj Nemzedék* ezek és a már közölt Ireneusz-levél alapján saját maga kompilálta ezt a bizonyítékot. Az ismeretlen újságíró tettét ezzel együtt is azonban inkább csak hatásvadász fogásnak tekinthetjük, de semmiképpen nem rosszindulatú hamisítás, hiszen, mint fent láttuk, az állevelben olvasható információk, csakugyan Harry Fengyától származnak.

Hiába azonban a cáfolat, az álhír az újév elején még makacsul tartja magát nemcsak a hazai, de a nemzetközi sajtóban is. 1937 januárjának első hetében még az olyan „későn ébredő” lapok, mint például a kolozsvári *Ellenzék* (január 3.), közlik a szenzációt, amelyben a korábbiakhoz képest semmi új információ nem olvasható.

1937. január 3-án azonban a *Pesti Hirlap* újságírója újabb diáktársat szólaltat meg. Balogh Bálint, a budai görögkatolikus esperes-plébános „mindjárt első szavaival megerősítette, hogy Feng tábornagy és Fengya Ireneusz egy személy”. Megemlékezik a „Toldi-erejű” ifjú páratlan fizikális adottságairól, majd így folytatja:

Úgy látszik, jogászkorában hagyta el véglegesen Magyarországot, hogy kövesse ködös céljait. Én jóval később, mint pap, Amerikába kerültem, ahol hosszú évekig az ottani görög katolikus egyházmegye kancelláriusa voltam. Évtizedes szünet után megint hírt kaptam itt Fengya Ireneuszról; sokat írtak róla az amerikai lapok, mint a leghíresebb bálnavadásról, akit ismertek az Északi Jeges-tengertől a Déli sarkvidékig. Matrózként kezdte, de óriás ereje és ügyessége révén hírnévhez jutott és társtulajdonosa lett egy cethalászó vállalatnak [...]⁴⁶

Balogh plébánosnak nincsenek pontos értesülései arról, hogyan került Ireneusz Kínába, de a Fenggel való azonosságát teljes meggyőződéssel állítja.

A *Pesti Hirlap* nem engedi kihűlni a témát. Az 1937. január 12-i számban Mészáros Pál, a giráltyi járásbíró veszi sorra a Fengya család tagjaival kapcsolatos emlékeit, felidézve és kiemelve azokat a részleteket, amikor megerősítik Fengya Ireneusz és Feng tábornok azonosságát. Az olvasók az alábbi, eddig nem ismert részleteket ismerhetik meg a cikkből, amelyeket Mészáros még egykori barátjától, Fengya Igortól hallott:

[...] mint a görög katolikusoknál szokásos – két keresztnévet viselt: Ireneusz és János; a „Hsziang” valószínűleg „Jan”-t jelent kínai selypítéssel [...] Dél-Ame-

⁴⁵ *Uo.*

⁴⁶ *PH* 1937. 2. sz. (január 3.): 6.

rikába került és eleinte mint erőművész, majd mint matróz, később mint bálnavadász folytatta életét, később pedig a boxer-lázadásban s az Egyesült Államok Cuba elleni hadjáratában harcolt. Ennyit hallott róla, de hogy miképpen került öccse Kínába s hogyan lett tábornok belőle, arról fogalma sincs.⁴⁷

Az álhír újabb halála

1937. március 20-án *Az Est* felidézi 1936. december 30-i cikkét, amelyben Sztripszky Hiaodor miniszteri tanácsos nyilatkozott Fengya Ireneuszról. Az új cikkben azt állítják, hogy erről a cikkről értesült a Népszövetség titkári hivatalának egyik kínai diplomatája, akitől január 19-i keltezéssel megkapták Feng Yuxiang részletes önéletrajzát:

Feng Yu Hsiang [Feng Yuxiang] tábornok 1880-ban Csao-Hsienben [Chaoxian 巢縣] született. Tizenhat éves korában belépett a tien-csini [Tianjin 天津] katonaiskolába. A kadétiskola sikeres elvégzése után 1898-ban a kínai hadsereg tisztje lett. Felettesei nagyon meg voltak elégedve a fiatal tiszttel, így a vezérkar hadiiskolájába vezényelték, amelyet szintén kitüntetéssel végzett.

A császári hadseregben szolgált a vezérkari iskola elvégzésétől egészen az 1911-es forradalomig. A köztársaság kikiáltása után továbbra is a kínai hadsereg tisztje maradt és ma is vezénylő tábornok. Ez Feng generális pontos életrajza, amelyet ő maga közölt velem, így nem hiszem, hogy fiatalkorában Magyarországon járhatott volna.⁴⁸

Az Est ezzel végérvényesen megcáfoltnak tekinti a hírt. Csakhogy az évtizedes hírlapi kacsa a bécsi sajtó révén kap még egy újabb, utolsó lendületet. 1937. január 21-én a *Délamerikai Magyarság* a bécsi *Weltblatt* „hasábos cikkére” hivatkozva⁴⁹ tarja életben az álhírt tovább színezve izgalmas és egzotikus részletekkel:

A különös karriert befutott Fengya Ernő [sic!] egy felvidéki falu ortodox papjának fia volt, középiskoláit Ungváron végezte, majd Eperjesen jogot hallgatott, de tanulmányait nem fejezte be, hanem 19 éves korában kivándorolt Magyarországból és az Unió területén telepedett le. Ott először cipőtisztítással kereste meg kenyerét, majd csakhamar egy bálnavadászhajó fedélzetére szegődött el matrózna. Néhány év múlva Grönlandban tűnt fel, ahol egy bálnavadászattal foglalkozó vállalkozást létesített és 1910-ben már Grönland leggazdagabb embere volt. A bécsi lap értesülése szerint két esztendő múlva már Kínában volt, ahol Belső-Mongólia területén az egyik fosztogatásból élő fegyveres rablóbanda

⁴⁷ PH 1937, 8. sz. (január 12.): 8.

⁴⁸ AE 1937, 15. sz. (január 20.): 14.

⁴⁹ A bécsi lapban megjelenteket nemcsak a magyar nyelvű sajtó vette át, de a legenda az Egyesült Államokban is feléledt (pl.: „Chinese General Declared Hungarian!” címen a *The Straits Times* 1937. január 30-i számában).

vezetését vette át. Hatalma később nagymértékben megnövekedett és a világháború befejezése után már mint Kelet- Kína mindenható urát látjuk viszont.⁵⁰

Az álhír azonban ekkortól kezdve kikopni látszik a hírlapokból. Az *Uj Nemzedék* újságírója 1936 decemberében ekként temette el a legendát:

Bele kell tehát törödnünk abba, hogy ha Jelky Andrásokat, Benyovszky Móricokat, Körösi Csorna Sándorokat és egyéb kalandos embereket adtunk is a világnak, ha egy néhai jó kolozsvári professzor szerint még Ádám és Éva is magyarok voltak, de kínai marsalokat ez idáig nem sikerült exportálnunk!⁵¹

Supka Géza (1883–1956) az 1937 márciusában, a baloldali *Népszava* hasábjain megjelent „Magyar diaszpóra” című, kritikus hangú és szarkasztikus írásában végérvényesen lezárta a hírlapi kacsát:

Ha Kínában üti föl fejét a polgárháború réme, akkor nálunk nyomban tisztában vannak vele, hogy Feng-Ju-Sziang [Feng Yuxiang], az úgynevezett „keresztény tábornok”, tulajdonképpen Fengya Ireneusz egykori kassai táblabírónak harminc évvel ezelőtt elkallódott fivére. S aztán hiába közli a bécsi kínai követség a kínai tábornok hivatalos éleadatait, amelyeknél fogva An-Veiben [sic!]⁵² született s amerikai misszionáriusok iskolájában nevelkedett, nálunk már az Isten sem veszi le róla a magyar eredet gyanúját.⁵³

A hír utóélete

Öt évvel később, 1942 júniusában még egyszer és alighanem utoljára bukkan fel a híresztelés, hogy a keresztény kínai tábornok magyar származású. A *Magyarságban* annak kapcsán jelenik meg egy cikk, hogy Feng tábornok ötezer katonájával átpártolt a japánokhoz. Feng újabb „árulását”, ekkor már bölcs, stratégiaileg kiváló döntésként értékeli a lap, amely miután tömören összefoglalva ismerteti a tábornok magyar származását és „igazi” életútját, e szavakkal zárja a cikket: „A fenti hír kiváló politikai érzékre valló, újabb fordulatról számol be Feng-Yu-hsziang [Feng Yuxiang] alias Fengya János kínai tábornok kalandos életében.”⁵⁴

A külföldi sajtóban nem találtuk annak nyomát, hogy a legenda, az álhír ezt követően bármikor is felbukkant volna. Fengya Ireneusz e híresztelésen túl nem vált olyan jelentős személylé, hogy életét különösebben dokumentálták volna.

⁵⁰ *DM* 1937, 1084. sz. (január 21.): 3.

⁵¹ *UN* 1936, 298. sz. (december 31.): 4.

⁵² Helyesebben Anhui tartományban.

⁵³ *NSZ* 1937, 65. sz. (március 21.): 7.

⁵⁴ *Magyarság* 1942, 142. sz. (június 25.): 2.

További sorsáról csupán annyi ismerettel rendelkezünk, hogy az 1940-es, Egyesült Államokbeli népszámlás szerint, az alaszka-i Anchorage-ban lakó, akkor hatvanöt esztendőes Harry Fengya 1875-ben született Magyarországon, és akkor lakás- vagy szobakiadásból, afféle háziúrként (*lodger*) tevékenykedett, házában tíz másik személy lakott albérlőként vagy ágyrajáróként.⁵⁵ Halálának helye és időpontja is ismeretlen.

Azzal kapcsolatban sem rendelkezünk információval, hogy Feng Yuxiang az 1948. szeptember 1-jén bekövetkezett halálig bármikor is értesült-e a személye, a származása kapcsán felröppent legendáról. Önéletrajzában mindenestre erre vonatkozóan nem szerepel utalás.

Feng tábornok családjának azonban a későbbiekben még találkozunk magyar vonatkozású kapcsolatával. Az 1990-es évek derekán Kínában érdekes hír látott napvilágot, amely arról tudósított, hogy egy magyar idős úr, egy bizonyos Sándor (Shandeer 山德爾) fiatalkori szerelmét szeretné felkutatni, aki nem más, mint Feng Yuxiang tábornok egyik lánya, Feng Yingda 馮穎達. Sándor, akinek a családneve nem szerepel a kínai nyelvű cikkekben, és kiderítenem sem sikerült, az 1940-es évek végén ösztöndíjas hallgatóként tanult a moszkvai Frunze Katonai Akadémián, és itt, a Szovjetunióban ismerkedett meg az akkor orvosnak készülő Feng Yingda-val. Évekkel később a két fiatal hazatért Magyarországra és Kínába, többé nem találkoztak, a kapcsolatuk pedig megszakadt. A keresés nem járt eredménnyel, csak a nővérét, a szintén orvosként végzett Feng Lida-t 馮理達 (1925–2008) sikerült felkutatni. A történet részletein kívül tőle származnak azok az információk is, hogy húga, Feng Yingda később férjével kivándorolt az Egyesült Államokba, ahol 1990-ben elhunyt.⁵⁶ A budapesti kínai nagykövetség egykori munkatársa közreműködésével zajlott keresésnek és az ennek kapcsán napvilágot látott kínai híradásnak magyar nyelvű említését nem találtam. A kínai nyelvű cikkekben nem szerepel utalás arra, hogy a magyar és a nemzetközi sajtóban korábban, az 1920-as és 1930-as években Feng Yuxiang tábornok magyar származásának gyanúja bármikor is felmerült volna.

Konklúzió

A Feng–Fengya-hírlegenda nem a modern értelemben vett álhír vagy hoax volt. Az elemzése arra világított rá, hogy a korabeli hírlapi kacsa „műfaja” egy, a korra jellemző sajátos tulajdonsággal egészül ki, pontosabban az érzelmek kiváltására alkalmas kritérium sajátos színezetet kap, ami nem más, mint a nemzeti önérzet. Alighanem ennek lehetett a legmeghatározóbb szerepe abban,

⁵⁵ 1940 U.S. Census (lásd Felhasznált irodalom).

⁵⁶ Wang 2001.

hogy a kínai keresztény tábormok magyar származásával kapcsolatos híresztelés egy évtizeden belül kétszer is szárnya kaphatott. A kassai táblabíró, Fengya Igor személyes élménye – és egyben tévedése is –, amikor Feng Yuxiangban az évtizedek óta elveszett fivérét vélte felfedezni, „szerencsés módon” találkozott a keletre forduló magyar és a többre, nagyobbra hivatott nemzet szemléletével.

A már korábban idézett Supka Géza így fogalmaz a Feng–Fengya-sajtólegendához hasonló esetek kapcsán: „kalandos napjainknak kalandorok a hősei”.⁵⁷ Tagadhatatlan, hogy bár Fengya Ireneusznak érdekes, fordulatokban, kalandokban gazdag élete lehetett, mégsem tekinthetjük őt annak a klasszikus „kalandorfigurának”, mint amilyen például Trebitsch Ignác volt. A róla megismertek alapján nem állíthatjuk, hogy bármikor is a nagy befolyással, hatalommal bíró személyek kegyeit kereste volna, aki nem retten vissza a szélhámosságtól sem, ha érvényesülni szeretne. Nem kovácsolt tőkét a Feng Yuxianghoz való állítólagos hasonlóságából sem. Története – majd egy évszázaddal később – éppen ezért számunkra nem is az ő személye okán lehet érdekes és tanulságos, hanem sokkal inkább a Magyarországon akkor uralkodó korszellem megismeréséhez, megértéséhez segíthet hozzá. Annak a sajátos magyar korszellemnek, amelyet a két világháború között az „itthon rekedtek” alakítottak, amelynek éppúgy része volt a Nyugatból való kiábrándultság, mint a Kelet felé fordulás. S miközben a távolba szakadt hazánkfiaiban népünk, nemzetünk képviselőit láttuk, a nemzeti önérzetünk okkal vagy ok nélkül, de feléledhetett egy-egy rövidebb ideig. Supka ezt a jelenséget bemutató szarkasztikus, ironikus hangvételű írásában így folytatja:

[...] van a „magyar diaszpórának” egy kínosabb fejezete is. Erről se felejtkezünk meg. A nagyfene öndicsérésbe úgy belejöttünk, hogy most már hovatovább mindenki, aki a külföldön feltűnik, itthon abba a gyanúba keveredik, hogy hiszen tulajdonképpen ez is magyar ember („Isten éltesse!”) s erre aztán valahány kalandos életű, bizonytalan sorsú figurája van a külföldnek – főként az olyan országoknak, amelyek maguk is kalandos éveket élnek az utóbbi évtizedekben –, egykettőre kiderítjük róluk, akár igaz, akár sem, hogy azok is magyarok.⁵⁸

A Feng–Fengya-hírlegenda kapcsán végezett kutatásom egyik, „járulékos” eredményeként sikerült kideríteni, hogy az 1900-as bokszerlázadás idején – amely Kína és Magyarország (akkor Osztrák–Magyar Monarchia) közötti első és azóta is egyetlen közvetlen katonai konfliktus volt –, az eddig ismert magyar személyeken kívül Fengya Ireneusz is Kínában tartózkodott, mint az Egyesült Államok kilencedik galogezredének kínai–angol tolmácsa.

⁵⁷ NSZ 1937, 65. sz. (március 21.): 8.

⁵⁸ NSZ 1937, 65. sz. (március 21.): 7.

Felhasznált irodalom

Elsődleges források

AE	Az Est
AN	A Nép
DM	Délamerikai Magyarság
E	Ellenzék
FU	Friss Ujság
M	Magyarország Magyarság
MSZ	Magyar Szemle
NSZ	Népszava
KU	Kis Ujság
NU	Nemzeti Ujság
PH	Pesti Hírlap
PN	Pesti Napló
U	Ujság
UB	Uj Barázda
UI	Uj Idők
UN	Uj Nemzedék

1940 U.S. Cenus. Harry Fengya. *Archives.com*. <http://www.archives.com/1940-census/harry-fengya-ak-10249750> (Utolsó megtekintés: 2019. október 10.).

Feng Yuxiang 馮玉祥 2006. *Wo de shenghuo* 我的生活 [Életem]. Peking: Shijie zhisi chubanshe.

Felhasznált másodlagos szakirodalom

Ablonczy Balázs 2016. *Keletre, magyar! A magyar turanizmus története*. [Budapest]: Jaffa Kiadó.
Broomhall, Marshall 1923. *Marshall Feng: A Good Soldier of Jesus Christ*. London: China Inland Mission and Religious Tract Society.

Farkas Ildikó 1993. „A turánizmus”. *Magyar Tudomány* 7: 860–868.

Farkas Ildikó 2022. „The Hungarian Nippon Society”. *Journal of East Asian Cultures* 1: 75–103.
<https://doi.org/10.38144/TKT.2022.1.6>

Fenby, Jonathan 2003. *Generalissimo: Chiang Kai-shek and the China He Lost*. New York: Simon & Schuster.

Fenby, Jonathan 2008. *Modern China. The Fall and Rise of a Great Power, 1850 to the Present*. New York: Ecco.

Gernet, Jacques 2001. *A kínai civilizáció története*. Budapest: Gondolat Kiadó.

Goforth, Jonathan 1919. *A Chinese Christian General, Feng Yu Hsiang*. Chefoo: printed by James McMullan.

Jordán Gyula 1999. *Kína története*. Budapest: Aula.

Józsa Sándor 1966. *Kína és az Osztrák–Magyar Monarchia*. Budapest: Akadémiai Kiadó.

Sheridan, James E. 1966. *Chinese Warlord: The Career of Feng Yu-hsiang*. Stanford University.

- Szendrei László 2010. *A turainzmus. Definíciók és értelmezések 1910-től a II. világháborúig.* Máriabesnyő – Gödöllő: Attraktor.
- Wang Mingpei 王民培 2001. „Xunzhao Fengyuxiang zhinü de xiongyali ren 尋找馮玉祥子女的匈牙利人 [Feng Yuxiang fiait és leányait kereső magyar ember]”. *Zhongguo funü* 中國婦女. 2001. 9. (Internetes hozzáférés: <https://news.eastday.com/epublish/big5/paper148/20010930/class014800023/hwz501813.htm>; utolsó megtekintés: 2019. 10. 19.).

Képek jegyzéke

1. kép: A kínai hadurakat ismertető grafika 1926-ból. *Kis Ujság* 1926, 18. sz. (december 5.): 3. Ez a kép a magyar szerzői jogról szóló törvény (1999. évi LXXVI. törvény a szerzői jogról) értelmében Magyarországon közkinccsnek minősül, szabadon történő felhasználását ugyanennek a törvénynek az 1. cikk (5) bekezdése biztosítja.
2. kép: Az 1926 januárjában vereséget szenvedett Feng Yuxiang európai „tanulmányútjáról” tudósító hír. *Friss Ujság* 1926. 13. sz. (január 17.): 5. Közkinccs.
3. kép: Feng Yuxiang fényképével illusztrált hír a *Pesti Hirlap* 1927. február 27-i számában. *Pesti Hirlap* 1927. 47. sz. (február 27.): 12. Közkinccs.
4. kép: Harry Fengya cáfolatát tartalmazó cikk címe a *The Monroe News-Star*ban. *The Monroe News-Star* 1927. March 4: 1. Ez a kép az Egyesült Államokban kiadott újságban jelent meg. Az Egyesült Államokban a névtelen vagy álnevű művek szerzői jogi feltétele, hogy a közzététel óta legalább 95 év teljen el, és így közkinccsnek minősül, amely szabadon felhasználható.
5. kép: A hír címe *Az Est*ben 1936. december 30-án. *Az Est* 1936. 297. sz. (december 30.): 4. Közkinccs.

MECSI BEATRIX

(*Eötvös Loránd Tudományegyetem*)

Koreai művészet Magyarországon a XX. század közepén: észak-koreai kulturális kapcsolatok és nemzeti identitás egy tárgycsoport tükrében

Abstract

Korean Art in Hungary in Mid-20th Century: North Korean Cultural Relations and National Identity as Reflected in a Group of Artworks

Contextualising the 20th-century copies of Koguryō-era paintings at the Ferenc Hopp Museum of Asiatic Art in Budapest, one can see that the purpose of making the copies was not only to display and preserve cultural heritage, but also to show that the newly established North Korean state saw in these paintings a renewal of its own national art. The increased attention to ancient wall paintings began with the colonial Japanese, who applied their newly learned scientific methods to archaeological research, uncovering hidden treasures in their colonised territories and expanding their knowledge of their newly acquired territories by making copies of the murals. After the liberation from Japanese rule, North Koreans used the new discoveries to forge a new national identity and a connection to their past, not only focusing on history but also developing new artistic methods (e.g., the large-scale revival of traditional ink painting, communal artworks) while studying and copying them. When copying the paintings, not only the consciously created forms were depicted, but also the damage, so comparing copies made by several artists in different periods over several decades is an important way of tracing the changes in the condition of the paintings. The mass production of reproductions of paintings (often for international use) for exhibitions in Central and Eastern Europe underlines the propagandistic purpose of these paintings and their intention to express the national identity of the time.

The visibility of Korean culture in Hungary, represented through North Korean art, has been supported by a strong and conscious cultural policy, especially after the Korean War, when North Korea used its cultural products to promote and publicise Korean art in Central and Eastern Europe, and engaged in fundraising activities to rebuild the country, which had emerged from the ruins of the Korean War in the 1950s. Following conflicts between China and the Soviet Union, diplomatic relations and cultural exchanges between North Korea and the countries of Central and Eastern Europe became increasingly active between 1956 and the 1960s. Artists from North Korea became inspired by 19th century folk and historical art from Central and Eastern European art museums, and instead of the political propaganda images of the early 1950s, they began to produce artworks depicting national, ethnic and local elements. Thus, in the mid-1950s, there was a shift from politically charged propagandistic, anti-imperialist objects (such as political posters) to objects illustrating national art, presenting copies of artworks considered representative of North Korea.

Keywords: Korean Art in Hungary, Anak 3 tomb mural replicas, North Korean art, artistic exchanges, 1950s

I. Bevezetés

A budapesti Hopp Ferenc Ázsiai Művészeti Múzeum gyűjteményében a IV. századi Anak 3 sír 安岳三號墳 안악삼호무덤 festményeinek pontos életnagyságú másolatait és a sír építészeti szerkezetét bemutató két makettjét észak-koreai művészek készítették az 1950-es években. 1955-ben a Kulturális Kapcsolatok Intézete ajándékozta a múzeumnak a falfestmények kilenc életnagyságú másolatát és az Anak 3 sír két famakettjét. A múzeum archívumában található dokumentumok¹ szerint a kilenc festmény és két famakett² 1954-ben a phenjani magyar nagykövetségen dolgozó diplomata, Papp János megrendelésére, a Kulturális Kapcsolatok Intézménye költségén, a Magyar Népköztársaság támogatásával készült április 1. és október 1. között. Az alkotásokat a Koreai Képzőművészeti Egyesület tagjai: két festő és egy szobrász készítette Chöng Hyönung 정현웅 (1911–1976) vezetésével. A festményeket és a sír makettjeit Koreán kívül először Budapesten állították ki 1956-ban, majd 2004-ben, 2012-ben és 2019-ben.

A falképmásolatok és léptékarányos modellek nemcsak kiváló és újszerű példák a Koguryö kulturális örökségéhez fűződő változó attitűdök megvilágítására, hanem az életnagyságú másolatok műfajának elterjedéséhez és sajátos, a falak fizikai sérüléseit is pontosan bemutató, kifejezetten erre a célra készült alapanyagok és közösségi munka alkalmazására, illetve a nemzetközi kapcsolatok során való felhasználásuk miatt is különlegesnek számítanak.

II. Ősi sírfestmények másolatai Észak-Koreában

Főként Koguryö ókori királyságának sírfalfestményeiről készítettek másolatokat, mivel ezek a sírok igen jelentősek, nemcsak a múlt értékes dokumentumaiként, hanem fontos kulturális javakként is, amelyeket a térségben élők igyekeznek magukénak érezni és ideológiák megfogalmazására használni. A Koguryö-sírokban a IV. század körül jelentek meg először falfestmények, amelyeket a dinasztia 668-ban bekövetkezett összeomlásáig készítettek. Több mint száz festett sírt tartanak számon Koguryö királyság első (3–427) és utolsó (427–668) fővárosa környékén, a mai Kína Jilin tartományában, illetve az észak-koreai Phenjan 평양시/平壤市 városának környékén.³

¹ A-256/1954; A-315/1954; A-326/1954; A-334/1954.

² Leltári számuk: Makettek: 55.797.1-2 Festmények: 55.790; 55.788.1; 55.789; 55.796; 55.791,1; 55.794; 55.795; 55.792.1; 55.793.

³ Ahn Hwi-Joon 2015: 9–10 és Jeon Hotae 2004: 96–102.

A Koreai-félsziget nyugati partján, Anak 安岳 안악 megyében, Dél-Hwanghae tartományban (황해남도) (a mai Észak-Korea területén) feltárt temetkezési halmok közül a 3. számú sír különösen fontos mintapéldájává vált a folyosós, kő sírkamrás festett síroknak, az itt fennmaradt feliratnak köszönhetően. A hatvannyolc kínai karakterből álló, hét függőleges sorba rendezett felirat szerint⁴ egy bizonyos Dongsu 冬壽 (kínai átírás: Dong Shou) tábornok a Younghwa 永和 tizenharmadik évében (i. sz. 357) hatvankilenc évesen hunyt el. A szöveg megadja születési helyét, Koguryö-ba való érkezését (336), rangjait, valamint a helyszíneket, ahová kinevezték.⁵

A többkamrás építmény feletti halom hat méter magas, kelet–nyugati, illetve észak–déli irányban harminc, illetve harminchárom méter hosszú. A kőkamrákat félig a föld alá süllyesztve építették. A bejárat a déli oldalon található, és az előkamrába nyílik, amelyet egy első kamra és egy temetkezési (vagy hátsó) kamra követ, a hátsó kamra mellett és mögött pedig egy oldalsó folyosó húzódik. Az elülső kamrát és a sírkamrát nem fal, hanem három nyolcszögletű, talapzat nélküli kőoszlop választja el egymástól, amelyek fejezeteit festett maszkmotívumok díszítik. Az oldalsó folyosó kivételével minden teremnek lanternás mennyezete van.⁶ A Hopp Ferenc Múzeum gyűjteményében található kilenc festmény kísérelőjeként készült két famodell jól mutatja a festmények sírkamrán belüli elhelyezkedését.

Az elhunyt férfi és kísérőinek portréi a nyugati oldali teremben, a nyugati falon láthatók. Az Anak 3. számú sírba temetett elhunyt személy kilétét a mai napig vitatják.⁷

⁴ A felirat szövege:

永和十三年十月戊子朔廿六日
 口丑使持節都督諸軍事
 平東將軍護撫夷校尉樂浪
 相昌黎玄菟帶方太守都
 侯幽州遼東平郭
 都 敬上里冬壽字
 口安年六十九薨官
 Wang Feifeng 2015: 136.

⁵ Nagy 2012: 60–61.

⁶ Nagy 2012: 60.

⁷ Az 1951-ben a szöveget megfejtő és publikáló Yeh Pai nyomán sokan úgy vélik, hogy a sír a Koguryö-nak behódoló Dong Shou 冬壽, Qianyan 前燕 (337–370) tábornokéé, akinek nevét a felirat is említi. Más tudósok, például Ahn Hwi-joon (1988: 36) és Pak Youngsook (1990: 180) azonban azt állítják, hogy a sír egy Koguryö királyé, vagy Mich'on (美川王/미천왕) (uralk. 330–331), vagy Kogugwön (故國原王/고국원왕) (uralk. 331–371) királyé. Ahn Hwi-joon 2015: 2–13 hivatkozik Kim Jeongbae 김정배 kutatására: Anak 3 hobun pihajangja nonjaeng-e daehayeo-dongsuseolgwa micheon-wangneungseol-eul jungsim-euro 安岳 3 號墳被下葬者는쟁에 대하여-冬壽說과美川王陵說을 중심으로 [Vita a temetkezés körül Anak 3. számú sírban: Dongsu vagy Micheon király?] *Go munhwa* 古文化 *Journal*

A sírbolt lakója frontális helyzetben látható, jobb kezében démonmaszkkal díszített legyezőt tart, baldachin alatt ül, körülötte kísérei, akiket kisebb méretarányban ábrázolnak, vizuálisan jelezve a hierarchiában elfoglalt alacsonyabb helyüket. Az elhunyt feleségét a déli falon ábrázolták, háromnegyedes pozícióban, női kísérek társaságában. A nő ruhája és frizurája díszes, és a festés stílusából nyilvánvaló, hogy ezt a képet nem az a kéz készítette, amelyik a férje portréját festette. A sírkamra legimpozánsabb része a 10 méter hosszú és 2 méter magas falfestmény a folyosón, a sírkamra keleti és északi falán, egy 250 személyből álló menetet ábrázol.⁸ Ezen a képen a sírbolt lakója egy kocsin ül, polgári és katonai tisztviselők, örök, lovasság és zenészek veszik körül. A kamrák falait díszítő falfestmények öltözködést, étkezést és egyéb szokásokat ábrázolnak, és a korabeli mindennapi életbe nyújtanak betekintést. A konyhában egy nagy üstben főznek, az éléskamrában a felfüggesztett húsok körül kutyák ólálkodnak, nem messze a kocsiszíntől. Külön képeken látható még egy kút, őrlő asszonyok, egy ököristálló, egy itatóvályú és egy lóistálló.⁹

A korabeli mindennapi élet jeleneteinek ábrázolása döntő fontosságúvá vált az Észak-Koreai rezsim szemében, mivel ezeket a falfestményeket a koreai történelem és kultúra reprezentatív példáiként és példaképeiként tudták így szemlélni. A Magyarországon őrzött Anak 3 sírból származó falfestmények másolatait ennek megfelelően választhatták ki, a mindennapi életet és munkát ábrázoló jelenetekre összpontosítva, illetve a sír legjellegzetesebb festményeit is szerepeltetve: az elhunyt és felesége portréit, valamint az ör alakját, akinek feje fölött látható a sírt datáló felirat, és végül a nagy körmenet jelenetének egy részletét.

Ezek a falfestménymásolatok a fal tényleges állapotát és a sérülésnyomokat is jelzik, így szinte megtévesztésig hasonlítanak a sírban az 1950-es években látható eredetiek állapotához. Az észak-koreai festménymásolóknak ez a megközelítése különösen figyelemre méltó és jelentős, hiszen sokban különbözik a XIX. század végétől a japán művészek és más régiók festménymásolatokat készítő művészeinek a megközelítésmódjától.

Ekkoriban, a nemzeti identitásformáló folyamatokkal összhangban újra elkezdtek érdeklődni – különösen a veszteséget vagy elnyomást elszenvedő nemzetek – a korábbi művészeti hagyományok és formák iránt, és fontosnak tartották, hogy megtalálják ősi gyökereiket és formáikat, hogy ezeket újra fel-

of Ancient Culture 16, 1977: 12–25, és Gong Seokgu 공석구 írására: Goguryeo yeongyeok hwangjansa 高句麗領域擴張史研究, [Tanulmány Goguryeo területi terjeszkedéstörténetéről], Seoul, Seogyong Munhwasa 서경문화사, 1998: 102–138.

⁸ Ahn Hwi-Joon, 2015: 15.

⁹ A falakon ábrázolt mindennapi élet jelenetei és a mennyezeten ábrázolt égi világ együttesen a sírkamrában lévő világegyetem mikrokozmoszát alkották. Úgy tűnik, hogy az ilyen ábrázolások abból a hitből eredtek, hogy az elhunyt gazdagsága és jóléte a túlvilágra is kiterjed. Yi Eunchang 1985: 417–491.

használhassák újonnan készülő tárgyaikban, az ősinek vélt hagyományaik által megihletve. Így a területükön készült falfestményeket is ebből a szémszögből kezdték értelmezni, és a róluk készült másolatok jelentősége is megváltozott ezáltal. Sarah E. Fraser 2010-es tanulmányában¹⁰ ezt a múlthoz való új viszonyt mutatta meg a Kínai Köztársaság példáján keresztül, amikor félgymarmati státuszokkal és külföldi fosztogatókkal szemben, Kína távoli nyugati vidékein az ősi falfestmények tanulmányozása és másolása új értelmet nyert a nemzeti művészet és identitás keresésében, hasonlóan azokhoz az európai tendenciákhoz, amelyek már korábban elkezdődtek.

Az ősi kínai falfestmények szempontjából a legfontosabb lelőhely Dunhuang 敦煌 volt, Gansu tartományban, a nyugati régiókban, ahol a Mogao barlangokban 莫高窟 az V–XIII. század között készült 25 000 négyzetméternyi falfestmény fontos másolási tevékenység kincses forrásaként szolgált.¹¹

Az eltérő attitűdök jól láthatók, ha összehasonlítjuk a másolók műveit és hátterét.¹² Wang Ziyun 王子雲 (1897–1990), a dunhuangi barlangtemplomok egyik első másolója szobrászatot tanult Párizsban (1931–1937), érdeklődött a dizájntörténet, a motívumok és minták iránt, és a Dunhuang-festményeket egy nagyobb művészettörténeti keretben szemlélte. Ő és felesége, He Zhenghuang 何正璜 (1914–1994) akvarell festményeiken inkább a benyomást érzékeltették, mintsem pontos másolatokat készítettek.¹³ Egy másik típusú másolási mód szerint a másoló összekötötte a még látható, eredeti kontúrvonalakat.¹⁴ De bizonyos festők megpróbálták úgy ábrázolni az eredeti falfestményeket, mintha teljesen újak lennének, figyelmen kívül hagyva azok tényleges állapotát, és saját fantáziájukkal rekonstruáltak egy ideális megjelenést.¹⁵ Ez utóbbi megközelítés látható a híres művész, Zhang Daqian 張大千 (1899–1983) munkáiban, aki 1942 és 1944 között több másolatot készített a Dunhuang falfestményeiről, és 1947-ben a múlt különleges közvetítőjeként fellépve publikálta festményeit.¹⁶ Helyi buddhista szerzetesek segítségével dolgozott, hogy a helyi hagyományos művészeti gyakorlatot is beépítse „festménymásolási” tevékenységébe. A XI. század utáni festékrétegeket szisztematikusan eltávolította, és olyan korábbi rétegeket keresett, amelyekről úgy gondolta, hogy „inkább kínaiak”, amelyek a han etnikai csoport uralkodásának az időszakához tartoztak.¹⁷ Műtermében aztán eredeti

¹⁰ Sarah E. Fraser 2010.

¹¹ Fraser 2010: 170.

¹² Guan Youhui 關友惠 (1932–) a Dunhuang Akadémia művészeti tanszékének nyugalmazott vezetője négy különböző másolási módszert különböztetett meg (Fraser 2010: 194).

¹³ Fraser 2010: 190.

¹⁴ 舊色完整 Jiù sè wánzhěng.

¹⁵ 復原 Fùyuán.

¹⁶ Fraser 2010: 182.

¹⁷ Fraser 2010: 170.

méretben selyemre festette másolatait, amelyekkel nagy sikert aratott a háborús nacionalista közönség körében a kínai nemzeti identitást erősítő, dicsőséges múlt felidézésével.¹⁸

A másolás egy másik típusát „ihletett másolatnak” nevezhetjük, ahol a művészek új kreatív alkotásokat készítenek az eredetiek alapján, mint például Wu Zuoren 吴作人 (1908–1997) és Guan Shanyue 关山月 (1912–2000).

Az 1950-es években megjelent a másolás fényképszerűen objektív stílusa,¹⁹ amikor a falfestmény sérült felületeit ugyanolyan gondosan ábrázolták, mint a festmény ép részeit.²⁰ Ebben az időszakban ezzel a megközelítésmóddal készültek Észak-Koreában az Anak 3. sír falfestményeinek másolatai is.

Japánban a másolásnak sajátos hagyománya van, ami jelzi a koncepció előtérbe helyezését az anyaggal szemben. Gyakori földrengéseknek és természeti katasztrófáknak kitett ország lévén az építészeti formák hagyományának az átörökítése az épületek, például a sintó szentélyek húszévente történő lerombolásával és újjáépítésével történt. A Meidzsi-korszakban (1868–1912) a másolást a remekművek régi módszereinek és stílusának a megőrzésére használták, és a nyugati elképzeléseknek megfelelően a diákokat arra ösztönözték, hogy a régi remekművek tanulmányozásakor szerzett ismereteik alapján új műveket alkossanak. Okakura Kakuzō 岡倉覚三 (vagy más néven Okakura Tenshin 天心) (1863–1913) 1899-ben kezdeményezte életnagyságú másolatokat készítését múzeumi gyűjtemények számára, hogy elsőrangú remekművek és a kanonikus művek képei elérhetőek legyenek az oktatás számára.²¹

¹⁸ Fraser 2010: 193.

¹⁹ 客觀 Kèguān.

²⁰ Chang Suhong 常書鴻 (1904–1994) a Dunhuang Művészeti Akadémia első igazgatója és utódja Duan Wenjie 段文杰 (1917–2011) példák erre a megközelítésre.

²¹ Okakura szoros kapcsolatot ápolt Ernest Fenollosa (1853–1908) amerikai filozófussal, akivel újra felfedezte és felhívta a figyelmet az elfeledett buddhista művészetre, amelyet a Meidzsi-állam új ideológiája miatt hivatalosan mellőztek, elválasztva a buddhizmust és a sintót az utóbbi javára. A Japánba utazó nyugatiak kívánságára régi emlékek falfestményeit rendelték meg helyi mesterektől, gyűjthető darabokként külföldi gyűjteményeik számára. E tevékenység híres példája a VII. századi Horyūji 法隆寺 buddhista templom Aranycsarnokában található falfestmények másolása. Valamivel később, 1936-ban ezekről a falfestményekről monokróm kollotípiareprodukciókat is készített a Benrido 便利堂, az 1887-ben alapított ki-tói nyomda, amely műalkotások kollotípiával történő sokszorosítására szakosodott. Miután Japánban hat sorozat Benrido-reprodukciót küldtek nemzeti egyetemeknek, múzeumoknak és könyvtáraknak, ezeket a képeket külföldre is eljuttatták a British Museumhoz, George Eumorfopoulos (1863–1939) gyűjtőhöz (amelyet jelenleg a University of London School of Oriental and African Studies [SOAS] könyvtára őriz), és sorozatokat küldtek Németországba, Olaszországba, valamint a bostoni Szépművészeti Múzeumba és Mandzsúriába (forrás: *The Times*, 23 February 1938: 20). Ezek a másolatok elengedhetetlenek bizonyultak a festmények fennmaradásához, miután 1949-ben tűzben elpusztultak.

A Koguryö-falfestmények másolatait kezdetben a Koreát 1910 és 1945 között gyarmatosító japánok készítették, és céljuk elsősorban az volt, hogy az újonnan megszállt területeken dokumentálják az emlékeket; a másolatokat oktatási és kutatási célokra használták otthon és a gyarmatokon egyaránt. A XX. század fordulója körül a régészeti kutatások széles körben elterjedtek. A japán megszállás idején Sekino Tadashi 関野貞 (1867–1935) építész több feltárást végzett a Koreai-félszigeten. Számos olyan épületet mért fel, amelyeket azóta háborúk pusztítottak el, így fotói ma felbecsülhetetlen értékű források. Bár Sekino Tadashi 1902-ben két hónapot töltött Koreában, csak 1910 után, Korea hivatalos annektálásának évében került sor az első szisztematikus régészeti felmérésekre és ásatásokra.²² A gyarmati régészeti szolgálat (Chösen Koseki Chösaka 朝鮮古跡調査課) Terauchi Masatake 寺内正毅 (1852–1919, hivatalban: 1910–1916) kormányától jelentős pénzüsszegeket és intézményi támogatást kapott.²³ Sekino Tadashi úgy vélte, hogy a másolatok sokkal több információt közvetítenek a falfestmények tartalmáról, mint az írás, és a fényképekkel megszerezhető információkat kiegészítette a falképek másolataival, ezért megbízta Oba Tsunekichi 小場恒吉 (1878–1958) tudóst és festőt, a Tokiói Művészeti Egyetem (korabeli nevén: 東京美術学校, *Tōkyō Bijutsu Gakkō*) munkatársát, hogy vegyen részt az észak-koreai Koguryö-sírhalmok feltáráván, amelyre 1912 és 1941 között került sor.²⁴ Obát inkább a festmények esztétikai vonatkozása érdekelt, és így művészi szempontból, semmint régészeti vagy örökségvédelmi szempontból közelítette meg a festménymásolási feladatot.²⁵

Közvetlenül a japán gyarmati uralom után japán mintára Korea gyorsan megkezdte az ősi helyszínek feltárást és az emlékek megőrzését. 1949-ben az Anak-sírhalmok feltárása fontos lépés volt a Koguryö-sírok vizsgálata szempontjából. 1950. június 25-én azonban kitört a koreai háború (1950–1953) és az ásatásról készült fényképek és feljegyzések nagy része elveszett. 1952-ben, a háború alatt a Kulturális Örökségvédelmi Bizottság 文化財保護위원회 úgy döntött, hogy másolatokat készít az Anak 3. számú sír falfestményeiről. A háború után, 1958 áprilisában tanulmányt készítettek a Koguryö romjainak és leleteinek feltárájáról és megőrzéséről. A Koguryö romokat a „tanító romok” (kyoshiyujok 교시유적) jelzővel illették, és az észak-koreai tudományos kutatások és konzerválási projektekben kiemelten kezelték, azon az alapon, hogy úgy vélték, a sírkamrák falfestményei „a régi szokások ábrázolásai”, és ezért a nemzeti örökség részei, amelyek Koreához és nem Kínához tartoznak.²⁶ A nem-

²² Hyung Il Pai 2000: 25.

²³ Park Soon-Won 2001: 14–26.

²⁴ Choi Jang Yeol 2007: 257–268.

²⁵ Pak Yun-hee 2018: 353–373.

²⁶ Park Yoon-hee 2018: 354 hivatkozik Kim Dzsong Il és Kim Ir Szen műveire.

zeti kulturális örökség fontosságának tudatosítása érdekében az észak-koreai vezetők arra ösztönözték a művészeket, hogy készítsenek másolatokat ezekről a festményekről, hogy azok bármikor megtekinthetők és értékelhetők legyenek. A feltárt sírfestménymásolatok készítésének a buzgalma ez idő tájt azzal függhetett össze, hogy az észak-koreai állam felismerte, hogy nem lesz képes a falfestményeket eredeti állapotukban megőrizni, ezért eredeti méretben, hűen dokumentálni őket ebből a szempontból is kulcsfontosságú lehetett.

Az Anak 3 síremlék falfestményeinek másolatait, amelyek jelenleg a budapesti Hopp Ferenc Ázsiai Művészeti Múzeumban találhatóak, Chŏng Hyönung 정현웅 (1911–1976)²⁷ és Son Yöngki 손영기 (1921–?)²⁸ készítette 1954-ben. A koreai háború idején az 1949-ben feltárt Anak-sírhalom a súlyos sérülés veszélye fenyegette.²⁹ 1952 és 1963 között Chŏng és Son összesen négy másolatsorozatot készített az Anak 3 sír festményeiről.³⁰ Nemcsak azért tartották fontosnak ezt a sírt, mert a falfestmények viszonylag jó állapotban voltak a felfedezésükkor, hanem azért is, mert a Koguryö népének életmódjáról is informatívnak tekintették őket: az észak-koreai propaganda szempontjából ugyanis

²⁷ Képzőművész, illusztrátor. 1950 szeptemberében, miközben a dél-koreai művészsövetség főtitkáraként szolgált a koreai háború alatt, a visszavonuló Néphadsereg nyomán Észak-Koreába disszidált. Ezt követően a Kulturális Örökségvédelmi Bizottság (물질문화유물보존위원회) vezetőjeként, a Koreai Művészek Szövetségének Kiadója elnökeként, valamint a Művészeti Stúdió festészeti osztályvezetőjeként dolgozott. 1952 és 1963 között több régi sír falfestményeiről készített másolatokat, többek közt az Anak 1–3. sírok, a Gangsö Nagy Sír és Gongmin királyi sírok képeiről (*Encyclopedia of Korean Culture*, <https://encykorea.aks.ac.kr/Article/E0051134>).

²⁸ Képzőművész. A koreai háború alatt tagja volt a Kulturális Csoportok Szövetségének, a Dél-koreai Művészek Egyesületének titkára, később pedig Chŏng Hyönunggal együtt részt vett a Kulturális Örökségvédelmi Bizottság falfestménymásolási projektjében.

²⁹ 1952-ben, a háború idején, amikor a másolás megkezdődött, nagyon nehéz volt gyertyát gyújtani és festeni a sírban. Az észak-koreai hatóságok Chŏng Hyönungot nevezték ki az Kulturális Örökségvédelmi Bizottság vezetőjének, és biztosították számára a falfestmények másolásához szükséges anyagokat. Többszöri próbálkozás után 1952 szeptemberétől végre elkezdhette másolni a falfestményeket. Nem volt rendszeres az anyagellátás, és alig volt fény éjszaka a munkához. Ráadásul a csapadékos nyár folyamán nem lehetett dolgozni, így csak tavasszal, ősszel és télen lehetett folytatni a munkát, a készítési időszak ezért így hét-nyolc hónapig tartott. 1952-től 1963-ig összesen négy másolatot készítettek az Anak 3-as sír falképeiről (Park Yoon-hee 2018: 356). Chŏng Hyönung a *Koreai Művészet* (조선미술) című folyóiratban beszámol a sírfestményekkel való első találkozásának élményeiről: „El tudja képzelni, milyen érzés volt, amikor először láttuk meg a több száz éves hatalmas festményeket, amelyek tudományosan és művészileg egyaránt értékesek?” Amikor a sírt először feltárták, a falfestmény élénk volt, ahogy a művész éppen látta őket, mert nem érte a fény és a levegő. „Ahogy sorra megláttam a falfestményeket, felelősödtek az érzéseim, és elhatároztam, hogy megmutatom az embereknek” (Park Yoon-hee 2018: 356).

³⁰ Az alábbi táblázatban láthatók a két művész, Chŏng Hyönung és Son Yöngki falfestménymásolási munkái, hivatkozva az észak-koreai tudományos folyóiratokban, például a *Koreai Művészet* (조선미술) megjelent rövid hírekre, valamint Chŏng Hyönung és Son Yöngki Park Yoon által írt tanulmány szövegére (2018: 355).

fontos volt, hogy összekössék a festményeken ábrázolt személyeket a koreai néppel.

Ahelyett, hogy több papírlapot kapcsoltak volna össze, ahogy a japánok tették, Chõng és Son egy speciálisan készített, több mint három méter széles, extranagy méretű papírt használtak, amelyet koryõ ch'amji-nak 고려참지 hívnak.³¹

Észak-Koreában a kortárs festõket arra ösztönözték, hogy ezeket a falfestményeket használják modellként, és „tanulják meg a hagyományos festészet vonalait, színeit és technikáit”.³² Egy művészeti magazin idézte Chõng Hyõnungot, aki azt mondta, hogy „úgy érzi, hogy õ az õsei által hátrahagyott ragyogó művészeti örökséggel foglalkozik [...], és elismerte, hogy ez nagy hatással volt a művészeti világára”.³³

Míg a japánok és a kínaiak már korábban, az 1940-es években is készítettek falfestménymásolatokat az eredeti formák rekonstruálásának a szándékával, addig az észak-koreai másolóknak más volt a hozzáállásuk. Céljuk az volt, hogy rögzítsék, amit ténylegesen láttak, beleértve a természet nyomát a mûalkotásokon: a sérüléseket és az elszínezõdéseket, valamint a falak állapotát. Az észak-koreai másolatok másik fontos jellemzõje, hogy olajfesték helyett tust használtak. Ez a koreai hagyományok identitáskeresésének új irányához kapcsolódik,

1949	Anak 3 sír feltárása	
1952. szeptember – 1953. április	Anak 3 falfestménymásolatok	Chõng Hyõnung, Son Yõngki
1954. nyár	Anak 3 falfestménymásolatok	Chõng Hyõnung, Son Yõngki
1954. õsz – 1955. eleje	Kangsõ-sír falfestménymásolatok	Chõng Hyõnung
1955. tél	Adomány a magyar nagykövetségnek	Chõng Hyõnung, Son Yõngki, 1956/2004 kiállítva
1956. július	Gongmin falfestménymásolatok	Chõng Hyõnung
1962. október – 1963. július	Anak 1, 2, 3 falfestménymásolatok	Chõng Hyõnung, Son Yõngki
1962. november – 1963. február	Anak 3 falfestménymásolatok	Chõng Hyõnung, Son Yõngki
1963	Jin Pari 1,4 falfestménymásolatok	Chõng Hyõnung
1977	Dõkhüng-ri falfestménymásolatok	Son Yõngki

³¹ Park Yoon-hee 2018: 364.

³² Park Yoon-hee 2018: 363–364.

³³ Park Yoon-hee 2018: 362.

amely elfordul a szovjet szocialista realizmustól nemcsak témaválasztásában,³⁴ hanem anyaghasználatában is.³⁵ Mivel azonban a tusfestés hagyománya a nemesek (yangban 양반/兩班) személyéhez kötődik, úgy vélték, hogy kevésbé alkalmas propagandacélokra,³⁶ így a régebbi, Koguryő-falfestmények jobb történelmi példaként szolgálhattak az új rendszerben helyüket kereső észak-koreai művészek számára. Az Észak-Korea fővárosában 1959-ben alapított Mansudae Művészeti Stúdió (Mansudae changjagsa 만수대창작사), hatalmas közös munkákban való részvételre mozgósította a művészeket, és ösztönözte a műemlékek másolását, mint a művészek közösségi munkáját, amely hozzájárul a kulturális örökség megőrzéséhez.³⁷ Itt gyakran kifejezetten diplomáciai ajándékozás céljából is készítették műtárgymásolatokat, beleértve a falképmásolatokat is. Az észak-koreai kiállításokon és múzeumokban is ez idő tájt kezdték hangsúlyosan bemutatni a Koguryő-falfestmények másolatait. Az 1945-ben alapított Koreai Központi Történelmi Múzeum 국립중앙역사박물관, (mai nevén: 조선중앙역사박물관 [朝鮮中央歷史博物館]) és az 1954-ben alapított Koreai Művészeti Múzeum (조선미술박물관) kiállításain hangsúlyos helyet kaptak a falfestménymásolatok. Kim Ir Szen 김일성 (1912–1994) a múzeumokban tett személyes látogatásai során többször hangsúlyozta a falképek másolatainak nemzetközi terjesztését és az észak-koreai művészet alkotásainak jobb külföldi megismertetését.³⁸

III. Észak-Korea és Közép-Kelet-Európa

1989-ig, a Dél-Koreával történő diplomáciai kapcsolatok hivatalos felvételéig Magyarország szorosabb szálakkal kötődött a szocialista Észak-Koreához. Az észak-koreai művészeti alkotásokon keresztül képviselt koreai kultúra magyarországi láthatóságát erős és tudatos kultúrpolitika segítette, különösen a koreai háború után, amikor Észak-Korea a koreai művészet közép- és kelet-európai megismertetésére és népszerűsítésére használt kulturális termékeivel adománygyűjtő tevékenységet folytatott az 1950-es években a koreai háború után romjaiból felemelkedő ország helyreállítására. A Kína és a Szovjetunió közötti konfliktust követően 1956 és az 1960-as évek között Észak-Korea és Közép-Kelet-Európa országai között egyre aktívabb diplomáciai kapcsolatok-

³⁴ Megfigyelhetjük Lenin és Sztálin ábrázolásainak fokozatos eltűnését a korabeli művekből.

³⁵ A külföldi modellektől való elfordulás tendenciáját láthatjuk az 1955-ben bevezetett önállósági ideológiában (*juche* 주체) is.

³⁶ Horlyck 2017: 94.

³⁷ Pak Yoon-hee 2018: 363.

³⁸ Pak Yoon-hee 2018: 365.

nak és kulturális cseréknek lehetünk tanúi. Észak-Koreából érkező művészek közép- és kelet-európai művészeti múzeumok kiállításain látott, XIX. századi népi és történelmi témájú művészete által inspirálódtak, és a korábban jellemző, politikai színezetű propagandaképek helyett a nemzeti, etnikai és helyi elemeket bemutató művészeti alkotásokat kezdték készíteni, amint azt e művészek írásai és művészi tevékenysége bizonyítja.³⁹

Az 1950-es évek közepén az Észak-Korea és más országok közötti külföldi csere olyannyira előtérbe került, hogy a külföldre szánt termékeket külön kezdték gyártani, és több utazókiállítást is szerveztek a baráti, szocialista országokba.⁴⁰

Hogyan választotta ki Észak-Korea azokat a tárgyakat, amelyeket meg akart mutatni az Észak-Koreához ideológiailag közel álló nemzetközi nyilvánosság-nak? Milyen szempontokat akart Észak-Korea kiemelni a kultúrájából?

1953-ban április 15. és június 8. között három magyar városban, Budapesten, Szegeden és Miskolcon rendezték meg a „Korea a szabadságért” című kiállítást. Az Anak 3 síremlék fő másolója, Chŏng Hyŏnung szintén részt vett ezen a kiállításon egy festménnyel, amelynek címe az *Amerikai brutalitás az ideiglenesen megszállt területen* (임시 점령 구역에서 벌어진 미국의 야만적인 폭력) volt.⁴¹

1956-tól azonban a nacionalista megközelítés irányába történő változást láthatunk, amikor Chŏng Hyŏnung bemutatta az Anak 3 sír falfestménymásolatait Budapesten, és ezt követően több közép- és kelet-európai vándorkiállítást is rendeztek ebben az időben, amelyeken a Koguryŏ Királyság falfestménymásolatai kiemelt szerepet kaptak (1957–1958-ban a Kangsŏ-sír falfestménymásolatai Varsóban, Prágában, Bukarestben és Szófiában, majd ismét Budapesten, egy kelet-berlini bemutatót követően a következő évben [1959]).⁴²

A kiállításokat és azok tartalmát áttekintve láthatjuk, hogy az 1950-es évek közepén a politikai töltetű propagandisztikus, antiimperialista tárgyakról (mint például a politikai plakátok) a nemzeti művészetet illusztráló tárgyak felé mozdultak el, bemutatva az Észak-Koreában reprezentatívnak tekintett műtárgyak másolatait.

³⁹ Lee Joohyun 2020.

⁴⁰ Kim Seungik 2018: 8.

⁴¹ A kelet- és közép-európai művészet iránti érdeklődése már az 1950-es évek előttre visszanyúl, hiszen tudjuk, hogy már 1939-ben publikált a lengyelországi művészetről (Lee Joohyun 2020: 9).

⁴² Lee Joohyun 2020-as tanulmányában közöl egy részletes táblázatot az 1953 és 1958 között Közép-és Kelet-Európában rendezett kiállításokról.

IV. Összefoglalás

A budapesti Hopp Ferenc Ázsiai Művészeti Múzeumban található Koguryö-kori festmények XX. századi másolatainak kontextusba helyezésekor kirajzolódik az a kép, hogy a másolatok készítésével nemcsak az emlékek bemutatása és megőrzése volt a cél, hanem az újonnan létrejövő észak-koreai állam saját nemzeti művészetének megújítását is látta ezekben a festményekben.

Az ősi falképek iránti fokozott figyelem a gyarmatosító japánokkal kezdődött, akik az újonnan tanult tudományos módszereket alkalmazták a régészeti kutatáshoz, feltárták a gyarmatosított területeik rejtett kincseit, és a falfestmények másolatainak elkészítésével bővítették az ismereteiket az újonnan megszerzett területeikről. A japán uralom alóli felszabadulás után az észak-koreaiak az új felfedezéseket új nemzeti identitás kialakítására és a múltjukhoz való kapcsolódásra használták fel, és nemcsak a történelemre összpontosítottak, hanem új művészeti módszereket is kialakítottak (hagyományos tusfestészet nagyszabású újjáélesztése, a közösségi műalkotások), miközben tanulmányozták és lemásolták ezeket.

A falképek lemásolásánál nemcsak a tudatosan készített formákat, hanem a sérüléseket is ábrázolták, így a több évtizeden keresztül több művész által különböző időszakokban készített másolatok egymással való összehasonlítása fontos adalékként szolgál a festmények állapotváltozásainak nyomon követésében.

A tömegesen gyártott (gyakran nemzetközi felhasználásra készült) festmény-másolatok közép-és kelet-európai kiállításokon való szerepeltetése kiemeli ezen festmények propagandacélra készült és a korabeli nemzeti identitást kifejező szándékát.

Felhasznált irodalom

- Ahn Hwi-Joon 안휘준 1988. „Characteristics and Significance of Ancient Korean Painting Part I.” *Misul charyo* 41: 36.
- Ahn Hwi-Joon 안휘준 2015. „Development of Goguryeo Tomb Murals.” *Journal of Korean Art and Archaeology* 9: 8–31.
- Choi Jang Yeol 최장열 2007. „The Survey and Reproduction of Goguryeo Tomb Murals During the Japanese Occupation.” In: National Museum of Korea (ed.) *Mural Paintings from Tombs of Goguryeo. Reproduced Copies in the National Museum of Korea*. Seoul: Jujaso, 257–268.
- Fajcsák, Györgyi 2009. *Kínai Műgyűjtés Magyarországon a 19. század elejétől 1945-ig*. Bibliotheca Hungarica Artis Asiaticae. Budapest: Hopp Ferenc Kelet-ázsiai Művészeti Múzeum kiskönyvtára, Iparművészeti Múzeum.
- Gong Seokgu 공석구 1998. *Goguryeo yeongyeok hwangjangsa* 高句麗領域擴張史研究 [Tanulmány Goguryeo területi terjeszkedéstörténetéről]. Seoul: Seogyoung Munhwasa.

- Horlyck, Charlotte 2017. *Korean Art. From the 19th Century to the Present*. London: Reaktion Books.
- Hyung Il Pai 裴炯逸 2000. *Constructing "Korean" Origins. A Critical Review of Archaeology, Historiography, and Racial Myth in Korean State-Formation Theories*. Harvard East Asian Monograph 187. Cambridge: Harvard University Press.
- Jeon Hotae 전호태 2004. *The World of Goguryeo Tomb Murals*. Seoul: Seoul National University Press.
- Jeon Hotae 전호태 2018. „Segyemunhwayusan goguryeo gobun byeoghwa ui gachi wa uimi 세계문화유산고구려고분벽화의가치와의미 [A világörökség részét képező Koguryö sírok falfestményeinek értéke és jelentése].” In: Gugnip munhwajae yeonguso 국립문화재연구소 [Nemzeti Kulturális Örökségkutató Intézet] (ed.) *Bukhan Goguryeo gobun byeokhwa mosado* 구려고분벽화모사도 [Koguryö sírfalfestményeinek másolatai Észak-Koreában]. Seoul: Seoul Baekje Museum, 338–351.
- Jeon Junong 전주농 1959. „Anak’hamudeom(3hobun)’edachayoeugeubalgyeon 10junyeon-eulginyeomhayeo 안악’하무덤(3호분)’에대하여—그발견10주년을기념하여 [Anak 3. sírjáról: A sír felfedezésének 10. évfordulója alkalmából].” *Munhwa Yusan* 문화유산 [Kulturális Örökség] 5.
- Kim Hong Nam 2007. „Foreword.” In: National Museum of Korea (ed.) *Mural Paintings from Tombs of Goguryeo. Reproduced Copies in the National Museum of Korea*. Seoul: Jujaso, 55.
- Kim Seung-ik 김승익 2018. „1950nyeondae bukhangwa dong-yureop-euimislgyoryuwa Jeong Hyeonung 1950년대북한과동유럽의미술교류와정현웅 [Művészeti csere Észak-Korea és Kelet-Európa között az 1950-es években és Jung Hyunwoong].” *Hanguk misulsa hakhoe* 한국 미술사 학회 [Koreai Művészettörténeti Társaság] 51: 7–37. <https://doi.org/10.15819/rah.2018..51.7>
- Korea a szabadságért: Képzőművészeti kiállítás. 1953.* [Katalógus]. [Budapest]: Magyar Nemzeti Múzeum: Történelmi Múzeum, 1953. 6.
- Korea a szabadságért: Képzőművészeti kiállítás a Nemzeti Szalonban.* [Katalógus]. Budapest: Kultúrkapcsolatok Intézete, 1953. 12.
- Lee Joohyun 이 주 현 2020. „1950nyeondae huban bukhanmisul-ui dong-yureop jeonsiwa min-jok misul-ui hyeongseong 1950년대 후반 북한미술의 동유럽전시와 민족 미술의 형성 [Az észak-koreai művészeti kiállítások Kelet-Európában és a nemzeti művészet kialakulása az 1950-es évek végén].” *美術史學研究 Korean Journal of Art History* 3.305: 109–147.
- Lee Junghee 2011. *The Evolution of Koguryo Tomb Murals*. 2011.07.19. (http://eng.buddhapia.com/_Service/_ContentView/ETC_CONTENT_2.ASP?PK=0000594065&danrak_no=&clss_cd=&top_menu_cd=0000000808)
- Mecsi Beatrix 2011. „Hanguk-eui misul yeoksareul sseugi: ilbon sikminji sidaeui yeonghyang 한국미술역사를쓰기: 일본식민지시대의영향 [Korea művészettörténetírása: A japán gyarmati időszak hatása].” *VISUAL (A Vizuális Tanulmányok Központjának éves kiadványa, Koreai Nemzeti Művészeti Egyetem)* 8: 49–74.
- Mecsi Beatrix 2012/13. „Diverse Attitudes for Writing Art Histories of Korea: The Impact of the Colonial Period on the Research of Korean Art.” *International Journal of East Asian Studies* 2.1: 98–106. <https://doi.org/10.22452/IJEAS.vol2no1.9>
- Mecsi Beatrix 2019. „Korean Culture in Hungary: Reception and Context of Collecting Korean Art Shown in Two Case Studies from the Ferenc Hopp Asian Art Museum Budapest.” *Sogang IIAS Research Series on International Affairs* 19: 61–91.
- Nagy Ildikó 2000. „Copies of Murals from Anak Tomb No.3. In the Korean Collection of the Ferenc Hopp Museum of Eastern Asiatic Arts.” *Ars Decorativa* 19: 28.

- Nagy Ildikó 2004. *Sír, élet, kép: Koreai sírfestészet a IV. században: Hopp Ferenc Kelet-Ázsiai Művészeti Múzeum* [2004. november 4. – 2005. február 28.]. [Közreadja] Budapest: Iparművészeti Múzeum, 23.
- Nagy Ildikó 2012. „Reproductions of the Mural Paintings of Anak Tomb No. 3.” In: Fajcsák Györgyi – Mecsi Beatrix (eds.) *The Land of Morning Calm: Korean Art in the Ferenc Hopp Museum of Eastern Asiatic Arts*. Budapest: Hopp Ferenc Ázsiai Művészeti Múzeum, 57–65.
- Park Soon-Won 박순원 2001. „Colonial Inventions: Korean Art Histories Written by Japanese Scholars”. *Establishing a Discipline: The Past, Present and Future of Korean Studies*. Los Angeles: County Museum of Art, 14–26.
- Park Yoon-hee 박윤희 2018. „Bukhan Goguryeo gobunbyeokhwa mosadoeui gachiwahwalyong-e daehayeo 북한고구려고분벽화模寫圖의 가치와 활용에 대하여 [A falfestmények másolatainak előállítására és felhasználására az észak-koreai koguryői sírokban].” In: Gugnip munhwajae yeonguso 국립문화재연구소 [Nemzeti Kulturális Örökségkutató Intézet] (ed.) *Bukhan Goguryeo gobun byeokhwa mosado* 한고구려고분벽화모사도 [A koguryői sírfestmények másolatai Észak-Koreában]. Seoul: Seoul Baekje Museum, 353–373.
- Pak Youngsook 1990. „Buddhist Themes in Koguryo Murals.” *Asiatische Studien, Etudes Asiatiques* 44.2: 180.
- Yi Eunchang 이은창 1985. „Hanguggodae byeoghwaui sasangsajeog-yeongu 한국고대벽화의 사상사적연구 [Tanulmány az ősi koreai falfestményeken tükröződő emberek gondolatainak és hiedelmeinek történetéről].” *Journal of the Sungkok Academy Cultural Foundation* 16: 417–491.
- Wang Feifeng 王飞峰 2015. 冬寿塞莲花纹研究 [Tanulmány a Dongshou sírjának lóbusz díszeiről] 考古 [Régészet] 2015.01.13. 136. (135–151) <http://www.kaogu.cn/uploads/soft/2014/20140723wangfeifengdongshoumu1.pdf> (utolsó megnézés: 2023.10.15.)

SALÁT GERGELY

(Eötvös Loránd Tudományegyetem – Pázmány Péter Katolikus Egyetem)

Tartalomhoz a forma

Zhou Xingsi: *Ezer írásjegyes mű verses szövege Zhao Mengfu hat írásstílusú kalligráfiájával*. Budapest, Négy Kincs Bt., 2021. 308 oldal

Igazi kultúrtörténeti kuriózumot tett elérhetővé a magyar közönség számára a Horváth Gábor–Horváth Janisz-alkotópáros. Munkájuk egyszerre nyújt betekintést a hagyományos kínai gondolkodásba, világképbe, értékrendbe, illetve a legnagyobb becsben álló kínai képzőművészeti ág, a kalligráfia világába.

Az *Ezer írásjegyes mű* (*Qianziwen* 千字文) nem tartozik a konfuciánus klasszikusok közé, nem része a hivatalos kánonnak, ugyanakkor mégis a kínai kultúra alapszövegének tekinthető, annál az egyszerű oknál fogva, hogy a kínai gyerekeket – a mindenkori következő tudós-hivatalnok-művész nemzedéket – részben ezen keresztül tanították meg írni-olvasni. A szöveget egy bizonyos Zhou Xingsi 周興嗣 (kb. 470–521) nevéhez kötik, aki Kína hosszú széttagoltságának idején a déli Liang-dinasztia 梁 szolgálatában állt. A hagyomány szerint Liang Wudi 梁武帝 császár (502–529) megbízásából állította össze az *Ezer írásjegyes művet*, hogy pontosan miként, arról több legenda is született. Van, amelyik szerint Zhou Xingsi egyetlen éjszaka alatt írta meg a szöveget, és másnapra beleöszült; más történet szerint büntetésből kellett összeállítania a munkát; olyan elképzelés is van, amely szerint a híres Wang Xizhi 王羲之 nevű kalligráfus írásjegyeiből készített értelmes mondatokat, hogy a trónörökös azzal gyakorolhassa a kalligráfiát. Az biztos, hogy a szöveg hamar népszerűvé vált, és a *Három írásjegyes klasszikus* (*Sanzijing* 三字經) és más szövegek mellett afféle tankönyvként szolgált, amelyet a leendő írástudóknak be kellett magolniuk. (A kínai oktatás mindig is a memorizálásra épült, ennek a hatásai ma is érezhetők.)

A szöveg, ahogy a címe is mutatja, ezer írásjegyből áll, méghozzá ezer *különböző* írásjegyből, vagyis a karakterek egyszer sem ismétlődnek. Ez azt is jelenti, hogy a klasszikus kínai nyelvtani partikulák is legfeljebb egyszer szerepelnek benne, így a mű olvasását, a mondathatárok kijelölését nemigen segíti

más, mint a tagolás. Ez utóbbi azonban rendkívül szabályos: a szöveg négy írásjegyes „sorokból” áll, nyolc írásjegyenként rímel, vagyis 250 négy szótagos, illetve 125 nyolc szótagos egységből áll. A szerzőnek nem a legegyszerűbb írásjegyek összegyűjtése volt a célja, hanem az, hogy a tanulókat bevezesse a hagyományos kínai kultúra, világkép, értékrend legfontosabb elképzeléseibe, és elsajátíttassa velük az ezzel kapcsolatos alapszókincset. A szöveg különböző fontos témákat vesz végig, az univerzum rendjétől kezdve az erényes emberek kötelezettségein és a híres történelmi fővárosok leírásán keresztül az élőkkel és holtakkal szembeni megfelelő viselkedésig. A mögöttes gondolat az volt, hogy mint minden más klasszikus könyvnél, a *Qianziwennél* is a szöveg elsajátítása, memorizálása, recitálása nemcsak az olvasó tudását és szókészletét bővíti, hanem a benne foglaltak interiorizálásán keresztül a megfogalmazott erényeket, viselkedési normákat, értékeket is elülteti a tanulóban, tehát erkölcsi fejlődéséhez, erénybeli növekedéséhez is hozzájárul.

A szöveget több mint egy évezreden keresztül minden írástudó betéve tudta, így arra is alkalmas volt, hogy hosszú listákban, katalógusokban, leltárakban afféle számozásként használják, hasonlóan ahhoz, ahogyan mi az ábécé betűit alkalmazzuk. Tehát a mű első írásjegye, a *tian* 天 felelt meg az 1-nek, a második *di* 地 a 2-nek, a harmadik *xuan* 玄 a 3-nak, és így tovább, egészen az 1000-et jelölő utolsó *ye* 也 írásjegyig. Így számozták például a taoista kánon (*Daozang* 道藏) bizonyos kiadásaiban a fejezeteket.

Mint olyan szöveg, amelyet egyrészt mindenki ismer, másrészt tartalmazza az emberi és a természeti világ leírására használatos legfontosabb szavakat, az *Ezer írásjegyes mű* a szépírás tanítására is alkalmas volt. Mint láttuk egy történet szerint eleve a legnagyobb kínai kalligráfus, Wang Xizhi írásjegyeiből állították össze, de ha ennek nincs is alapja, az biztos, hogy remek segédeszköz volt a különféle írásstílusok megőrkítésére és megtanítására. Ennek megfelelően számtalan neves vagy ismeretlen szerző készítette el saját *Qianziwen*-változatát, amelyben egy vagy több írásstílusban másolta le a jól ismert szöveget.

Az idők során született számtalan kiadás közül kiemelkedik Zhao Mengfu 趙孟頫 (1254–1322) munkája, amely nem kevesebb mint hat különféle írásstílusban jeleníti meg az *Ezer írásjegyes művet*. Zhao csodagyereknek számított, aki már igen fiatalon fejből tudta a klasszikusokat, és húszévesen a legmagasabb szintű hivatalnokvizsgát is teljesítette. A Song-dinasztia 宋 bukásával karrierje elakadt, önkéntes visszavonultságban élt egy ideig, de aztán a mongol Yuan-dinasztia 元 unszolására ismét hivatalt vállalt, és igen magas pozíciókat töltött be. Idővel a tekintélyes Hanlin Akadémia 翰林院 igazgatója lett. Kalligráfusként élete során több százszor foglalkozott a *Qianziwennel*, az így keletkezett változatokból végül az 1320-ra keltezett *Hatstílusú Ezer írásjegyes mű* (*Liuti Qianziwen* 六體千字文) vált a legérdekesebbé. Ez a változat hat különféle stílusban teszi

közzé a szöveget oly módon, hogy tíz írásjegyenként – tehát az eredeti négyes/nyolcas, rím és értelem szerinti tagolást figyelmen kívül hagyva – párhuzamos függőleges sorokban egymás mellett közli a különféle stílusú változatokat (ez a forma egy VI. századi mestertől származtatható). A hat stílus a „régí vésett” (*guwen* 古文), a „kis pecsét” (*xiaozhuan* 小篆), a „kancellár” (*lishu* 隸書), a „Zhang-fogalmazó” (*zhangcao* 章草), a „szabályos” (*kaishu* 楷書) és a „modern fogalmazó” (*jincao* 今草). A különféle katalógusokban, leírásokban a stílusoknak más elnevezései is szerepelhetnek, utalva arra, hogy a kínai kalligráfiából, sőt tulajdonképpen magából az írásból is hiányoztak a sztenderdek, a világosan meghúzott határok.

A Zhao Mengfu-féle *Hatstílusú Ezer írásjegyes mű* 11,47 méter hosszú, 23 cm széles papírtekercse különféle neves gyűjtők birtokában volt, majd a császári könyvtárba került, és ma a pekingi Palotamúzeum őrzi. Vannak kutatók, akik kétségbe vonják, hogy valóban Zhao munkájáról van szó, és helyette inkább egy tanítványához kötik, ennek azonban nincs jelentősége, a munka mindenképpen a legismertebb kínai írástílusok reprezentatív és igen magas művészi értékű összefoglalása.

A magyar kiadás nehezen kategorizálható munka. Egyrészt művészi album, amely tartalmazza a Palotamúzeumban őrzött tekercs teljes reprodukcióját, így azok számára is komoly érték, akik csupán a kalligráfiára kíváncsiak. Ez a szövegközlés teszi ki a könyv első részét (6–209), itt a páros oldalon szerepel a szöveg 6-6 sora, vele szemben a páratlanon minden egyes írásjegy modern standard kiejtése (*pinyin* 拼音 átírással) és jelentése magyarul. Emellett azonban a mű tudományos szakkönyv is, amely számos olyan kínai írástörténeti és kalligráfiai ismeretet tartalmaz, amely mindeddig magyarul nem volt elérhető. Az ezeket tartalmazó értekező részben (210–243) olvashatunk egy hosszabb, tudományos igényű ismertetést a szövegről és a kínai írástílusokról, írástörténetéről Horváth Janisz tollából, valamint itt szerepel Kósa Gábornak – a kötet szaklektorának – a *Qianziwen*-ről, Stéger Ákosnak a *Qianziwen* japán, illetve Thorsten Traulsennek a szöveg koreai recepciójáról szóló rövidebb írása. Harmadrészt a könyv filológiai szakmunka is, hiszen utolsó része (244–306) a szöveget közli hagyományos és egyszerűsített írásjegyekkel, valamint tartalmazza mind a 125 sorpár pontos fordítását, szöszedettel és a benne található klasszikus utalások feloldásával együtt. Ez a rész Horváth Gábor munkája. S végül, de nem utolsósorban a Horváth Janisz által tervezett könyv maga is művészeti alkotásnak tekinthető, hiszen nemcsak egyszerűen közli a szöveget, a kísérő tanulmányokat és a fordítást, hanem ezek művészi értékű, számtalan illusztrációval kísért, gondosan megtervezett dizájnjaival önálló esztétikai értéket képvisel. A tervező tudatosan játszik a betű- és írásjegytípusokkal, a kínai kalligráfiáknak a fekete tus és a cinóbervörös pecsét által jellemzett színvilágával, a hagyomá-

nyos kínai nyomtatott könyvek tipográfiájára való utalásokkal. Az olvasó nem is tudja, hogy a tudományos szakkönyvek vagy a művészeti albumok polcán helyezze el a kiadványt.

A kalligráfia a hagyományos Kínában a legnagyobbra értékelt művészeti ágnek számított, és ma is magas szinten művelik. A „magas szint” nemcsak művészeti értelemben értendő, hanem politikailag is: ahogy a császárkorban a császárokkal és főhivatalnokokkal, úgy a modern korban a párt- és állami vezetőkkel szemben is elvárás, hogy tudjanak szépen írni. Ez a művészeti ág azonban külföldiek számára rendkívül nehezen érthető és értelmezhető, hiszen egy kalligráfiának nemcsak az elkészítéséhez, hanem az értékeléséhez is több évtizedes képzés és gyakorlat szükséges. Az alkotó szellemiségének megjelenítése, a vékony-vastag vonások ritmusa, a térkitöltés arányai, az ecsetkezelés lendülete – mindez laikus szemmel nehezen megragadható. Nem csoda, hogy a valamivel könnyebben értelmezhető kínai festészettel ellentétben a kalligráfiának meglehetősen szűk a nyugati szakirodalma. Horváth Gábor és Horváth Janisz könyvének nagy erénye, hogy ezt a rendkívül titokzatos és nehezen megközelíthető világot hozza közelebb a magyar olvasóhoz, miközben a szöveg magyar fordításának közlésével a tradicionális kínai gondolkodásba is betekintést nyújt.

ZSIFKOVITS ZOLTÁN

(Eötvös Loránd Tudományegyetem)

A bambuszpálcák beszélnek

Yuri Pines: *Zhou History Unearthed*. New York: Columbia University Press, 2020. 352 oldal

A kínai történetírás terjedelmessége és részletessége egy olyan tény, amelyet minden leendő sinológus még tanulmányai elején tudomásul vesz, és amikor a későbbiekben szüksége van rá, a dinasztikus történeti műveket fellapozva maga is megbizonyosodik róla.

Az áthagyományozott, gyakran használt krónikák mellett, ilyen például a Történetíró Feljegyzése (*Shiji* 史記), egyre nagyobb jelentőségre tesznek szert a Kína gazdasági fejlődése következtében sokasodó építkezéseken fellelt ókori szövegleletek, amelyek betekintést engednek a korszak törvénykezésébe, gondolkodásába és nem utolsósorban történetírásába is.

Ezeknek az újonnan felfedezett szövegeknek a szerepe nemcsak az, hogy az áthagyományozódott művekben közölt tényeket megcáfolja, de gyakran meg is erősíti, esetleg teljesen új kontextusba helyezi őket.

Yuri Pines könyve is egy ilyen, újonnan felfedezett történeti szöveggel foglalkozik. Az *Évek lánc* (*Xinian* 繫年) egy, a volt Chu 楚 állam területén felfedezett sírból kerül elő. Maga a *Xinian* feltehetően az i. e. IV. században keletkezhetett, és javarészt Chu szemszögéből tárgyalja a korszak kínai államainak kapcsolatait és konfliktusait. Az eredeti bambuszra írt változat a Tsinghua Egyetem birtokában van.

Pines munkája két részre tagolódik. Az első részben leírja a megközelítési módszereit, illetve a szöveg által felvetett kérdéseket, majd ezekre válaszol. A *Xinian* Pines kontextusban tárgyalja, és nagyban támaszkodik, korábbi, a Zuo Zhuan 左傳 eredetéről folytatott vizsgálataira (nevezetesen, hogy a Zuo Zhuan szóbeli vagy írásbeli források alapján lett-e összeállítva), ezeket továbbgondolja. A kötet így tehát, bár részletekbe menően bemutatja a *Xinian* és a történetírásban elfoglalt kontextusát, ugyanakkor az olvasó felé azt az elvárást támasztja, hogy valamilyen szinten tisztában legyen a Zuo Zhuan körül kialakult

szövegkritikai vitával, illetve magával a szöveg tartalmával és helyével a kínai történetírásban. A könyv előszavában Pines odáig megy, hogy azt mondja, a könyv funkciója az, hogy a 2016-ban megjelent Zuo Zhuan-fordítás egyfajta társkötetete, kiegészítője legyen a műve.

Ennek ellenére, a kötet első részében közölt tanulmányai a *Xinian*ról akkor is rengeteg értékes, történelmet és történelemírást érintő információval szolgálnak az olvasó számára, ha esetleg a Zuo Zhuan nem olvasta volna korábban, vagy csak felszínes információkkal rendelkezik róla.

Pines könyve elsősorban inkább a kínai történetírás fejlődésével foglalkozik, ebből von le következtetéseket. A könyv első fejezete az Zhou-kor történetírásának átfogó képét adja, amely így hasznos lehet minden a korszakkal foglalkozó sinológus számára.

Olyan alapvető kérdéseket is részletesen körüljár, mint hogy mi lehet a történetírás funkciója, kik írják a történelmet, és kinek, továbbá hogy a kínai állam számára a krónikáinak vezetésében fontosabb-e az, hogy saját magát jó színben tüntesse fel, mint a tényanyag közlése. A *Xinian* mint „diplomata-kézikönyv” lehetséges értelmezése (miszerint a műben fellelhető írások igyekeztek felkészíteni a diplomátákat a Chu-t érintő legfontosabb történeti eseményekkel kapcsolatban) egy rendkívül érdekes nézőpontú áttekintése a műnek.

Kifejezetten értékesek és érdekesek még a Qin 秦 állam eredetével foglalkozó részek, valamint a *Xinian*on keresztül feltárható korabeli Chu-identitás kérdése. Ezek, a későbbiek során gyakran „félbarbárnak” nevezett államok a kínai történelem meghatározó politikai szereplői voltak, így rendkívül érdekes látni, hogy a más államok által periférikusnak és nem „tisza kínainak” tartott államalakulatok magukat miként tartották mégis a kínai civilizációs tér szerves részének.

Kínai eszmetörténeti szempontból érdekes információkkal szolgál a negyedik fejezet is, amelyben sok szó esik az úgynevezett Gonghe-kormányzatról (Gonghe zhizheng 共和執政). Ez, a modern kínai és japán nyelvekben a „demokrácia” szó alapjául szolgáló korszak a Shiji-ben úgy jelenik meg mint egy olyan időszak, amikor a nemesek a Zhou-ház Li 厲 nevű uralkodóját eltávolítva „közös harmóniában” uralkodtak. A Pines által felhozott források alapján azonban kivehető az, hogy a „gonghe” nem „közös harmóniát” jelent, hanem sokkal nagyobb valószínűséggel volt személynév, és nagy valószínűséggel a Zhou uralkodó feladatait ellátó, ideiglenes „kormányzó” neve lehetett.

Bár Pines több időt áldoz a történetírás fejlődésének a taglalására, mint magára a történelemre, ennek ellenére a könyv bővelkedik történelmi adatokban is, amelyeket a szerző sokszor körbejár több klasszikus, illetve áthagyományozott forrás vagy egyéb régészeti leletek alapján. Ezeket az adatokat Pines

mindig rendkívül olvasmányosan (de ennek ellenére korántsem elfogultan vagy tárgyiatlanul) közli, és ez nagyban megkönnyíti a könyv feldolgozását.

A kötet második részét Pines *Xinian*-fordítása teszi ki. Ezeket a szerző fejezetekre bontotta, és részletes bevezetőkkal és kommentárokkal látta el. Az angol fordításhoz mellékelve van az eredeti, klasszikus kínai szöveg is (vagy legalábbis a bambuszra írt prestandard írásjegyek alapján modern jelekre átírt változata), és ez nagyban emeli a kötet használhatóságát a kutatómunka során. Ugyan nem ez a mű első fordítása nyugati nyelvre, mégis Pines kommentárja, jegyzetei és a kiadás kétnyelvűsége miatt megjelenése üdvözlendő és nagy előrelépés a Zhou-kor történetírásának a kutatásában.

A *Xinian* összesen 23 fejezetből áll, és javarészt Chu szemszögéből tárgyalja a kínai történelmet. Az első négy fejezet a Shang-dinasztia 商 bukásával, illetve az új Zhou-dinasztia ellen fellázadó Shang-lojalisták által támasztott felkelés leverésével foglalkozik, levezeti, hogy ez miként vezetett Qin és Wei megalapításához. Az itt fellelhető adatok a hagyományos kínai történetírás alapjául szolgáló Shiji-nek szinte teljesen ellentmondanak, a *Xinian* nagyban átírja a korai Zhou-korról szóló ismereteinket.

A későbbi fejezetek, ha nem is közvetlenül mindig Chu belügyeire fókuszálnak, a külügyeket és más államok tevékenységét abból a szemszögből ítélik jelentőségteljesnek, hogy azok mennyire voltak relevánsak Chu számára. Ilyen például a Qin–Jin-szövetség, Chu konfliktusai az északi államokkal és különféle vereségei, győzelmei, valamint a békére tett kísérletei.

A fejezetekhez fűzött kommentárokból Pines részletekbe menően tárgyalja, hogy a közölt történeti információk mikor erősítik meg, egészítik ki vagy mennek ellenébe a Zuo Zhuan és a Shiji által közölt adatoknak és leírásoknak.

A szöveghez társuló jegyzetanyag rendkívül informatív, nemcsak magyaráz, de sok esetben további szakirodalmak felé orientálja az olvasót a kínai történelem és kultúra egyéb területein.

Összegezve elmondható, hogy Yuri Pines könyve nemcsak a Zuo Zhuanhoz hasznos „társkötet”, hanem önmagában is a korai kínai történetírás rendkívül értékes és gazdag bemutatását adja, a benne közölt fordítások és a hozzájuk csatolt kommentárok pedig a korszakot kutató bármelyik sinológusnak értékes olvasmányul fognak szolgálni. Könnyed, de mégis információban gazdag nyelvvezete miatt pedig egyszerre hasznos és kellemes olvasmány, így jó ösztönzés a Zhou-kor történetében és történetírásában való elmerüléshez.

SALÁT GERGELY

(*Eötvös Loránd Tudományegyetem – Pázmány Péter Katolikus Egyetem*)

Sorskérdések és dilemmák

Mervay Mátyás: *A cserben hagyott hazafi. Zsidómentés a háborús Sanghajban.*
Budapest: Könyv Népe Kiadó, 2023. 158 oldal

Különleges világba és egy különleges ember életébe kalauzol el minket Mervay Mátyás fiatal sinológus-történész 2023 végén megjelent könyve. A címben említett hazafi nem más, mint a magyar zsidó Komor Pál, aki a XX. század első felében a sanghaji magyar kolónia egyik vezetője, számos jótékonyági akció megszervezője és támogatója volt, és aki a második világháború alatt több ezer európai zsidó menekültnek nyújtott segítséget. A világ pedig, amelyet a kötet bemutat, a soknyelvű, kevert kultúrájú, egyedi státuszú távol-keleti metropolisz, Sanghaj, amely ma is őrzi Kínán belüli sajátos helyzetét. A könyvben, bár nem Magyarországon játszódik, megjelennek a XX. századi magyar történelem nagy dilemmái, tragédiái és sorskérdései, és sok részletében – például a sanghaji magyarok közötti torzsalkodások bemutatásakor – XXI. századi önmagunkra ismerhetünk.

Sanghaj a XIX. század közepéig jelentéktelen kisváros volt, valódi története akkor kezdődött meg, amikor az első ópiumháborút követően a nyugati hatalmak rákényszerítették a kínai császárságot, hogy a Jangce torkolatához közel fekvő települést nyissa meg a külföldiek előtt. A behatolók koncessziós területeket kaptak itt, ahol saját törvényeik szerint élhettek, és saját szokásaik szerint rendezkedhettek be. A külföldi negyedek szigetszerűen emelkedtek ki a kínai városrészek tengeréből, és a gyors fejlődésnek induló város világok találkozóhelye lett. A XIX–XX. század fordulóján egy Kínában tevékenykedő amerikai misszionárius már így fogalmazott: „Ha a Jóisten meghagyja Sanghajt, akkor bocsánatot kell kérnie Szodomáért és Gomorráért” – vagyis hittérítői szemmel Sanghaj már ekkor a bűn városa volt, ahol sok alkalom adódott a könnyű pénzkeresetre és a még könnyedebb szórakozásra. Pedig az igazi virágkor csak az első világháború után kezdődött, amikor a város fejlődése új lendületet vett. A világ és Kína minden részéből áramlottak ide az üzletemberek, bankárok, kereskedők,

a máshol üldözött politikai aktivisták – nem véletlen, hogy itt alakult meg 1921-ben a Kínai Kommunista Párt –, a bolsevik hatalomátvétel elől menekülő orosz emigránsok, az orosz hadifogságból megszökö első világháborús veteránok, a művészek, kalandorok, bűnözők, világtutazók és misszionáriusok. Később európai zsidó menekültek is érkeztek. Sanghaj mindenkit befogadott, és gyorsan gazdagodott, csakúgy, mint lakói közül jó néhányan. A várost egyesek „Kelet Párizsaként”, „a Távol-Kelet Manhattanjeként”, mások a „Kelet bordélyháza-ként” emlegették, és nem véletlen, hogy Rejtő Jenő regényeiben is rendszeresen megjelenik. Jár itt Fülíg Jimmy, Tüskés Vanek és persze az Igazi Trebitsch, ez utóbbi történetesen valóban létezett személy – Trebitsch Ignácnak hívták –, és tényleg átélt pár kalandot Sanghajban. Az se véletlen, hogy az 1930–40-es évek híres-hírhedt budai mulatóját éppen Sanghainak hívták.

Egy ilyen nemzetközi metropolisz természetesen elképzelhetetlen lett volna magyarok nélkül. Honfitársaink közül voltak, akik önszántukból jöttek ide egy jobb élet reményében, de a legnagyobb csoportot olyan első világháborús hadifoglyok alkották, akiknek szibériai táborokból sikerült megszabadulniuk, majd Kínán keresztül indultak haza, de valami miatt ott ragadtak. Sanghajban a két háború között 100–150 fős magyar kolónia élt, az észak-kínai Harbinban talán még nagyobb. A két világháború közti sanghaji magyarokról több információnk van, őket ugyanis a Magyarország képviselőjét ellátó holland konzulátus akkurátusan nyilvántartásba vette, a holland iratok nagy része pedig később a Magyar Országos Levéltárba került. Emellett a magyarok közül jó néhányan a sanghaji elithez tartoztak, és tevékenységüknek a levéltári dokumentumokon kívül is maradt nyoma. Kiemelkedik közülük két építész, a magyar–szlovák Hudec (Hugyecz) László, aki több mint száz épületet tervezett Sanghajban – többek között a híres Park Hotelt –, valamint a gyöngyösi zsidó családba született Gonda Károly. Róluk sokáig teljesen megfeledkezett az utókor, hiszen Kínában 1949 után évtizedekig tilos volt foglalkozni bármivel, ami az ország fegyarmati közelmúltjához kötődött, a felszabadító mozgalmakat és az imperialisták gáztetteit leszámítva, így Sanghaj története is tabunak számított. Magyarországon pedig nem illett foglalkozni az emigránsok munkásságával, és lehetőség sem lett volna Sanghajban kutatni. Az 1990-es években változott a helyzet, amikortól a kínai helytörténészek szenvedélyesen belevetették magukat saját közelmúltbeli történetük kutatásába, és Sanghaj nemzetközi múltja immár inkább büszkeségre, mint szégyenkezésre adott okot. Azóta komoly várostörténeti kutatások zajlanak, és ezeknek köszönhető a magyar építész munkásságának a felfedezése. Idővel aztán más sanghaji magyarok is a kutatók látóterébe kerültek. A 2010-es években a sanghaji magyar főkonzulátus is aktívan bekapcsolódott a város magyar emlékeinek a feltárásába, ennek eredményeiről tanúskodik a *Mi, sanghaji magyarok...* című 2022-es könyv. Az elmúlt évtized kutatásai hívták fel a figyelmet

Mervay Mátyás könyvének a főhősére, Komor Pálra is, aki a Magyarország Sanghaji Főkonzulátusa által – a Magyar Posta közreműködésével – a magyar–kínai diplomáciai kapcsolatfelvétel 70. évfordulójára kiadott „Sanghaj magyar ikonjai” című 2019-es bélyegíven már együtt szerepel Hudeccel és Gondával.

Komor Pál (a nemzetközi irodalomban Paul Komor), a „sanghaji Raoul Wallenberg” 1886-ban született Budapesten egy asszimilációra törekvő zsidó családban. Szüleivel az 1890-es években először Hongkongba költöztek, ahol betársultak Pál nagybátyjának egzotikus dísztárgyakat forgalmazó vállalkozásába, majd két év után Sanghajba települtek át. A Kuhn & Komor üzletek biztos anyagi bázist teremtettek a Komor gyerekek jövőjének megalapozásához. A budapesti kisgyermekkor után Komor Pál Sanghaj britek és amerikaiak által dominált International Settlementjében nőtt fel, és itt vette el feleségül 1915-ben Adèle Rogalskyt, egy oroszországi zsidó család lányát. 1924-ben feleségével és két gyerekével evangélikus hitre tért a sanghaji német templomban, de ettől még a későbbi magyarországi zsidótörvények hatálya alól nem mentesült.

A Komor családra mindig is jellemző volt a jótékonykodás. Amikor híre jött, hogy számos osztrák–magyar katona került szibériai fogolytáborba, Pál nagybátyja segélyalapot hozott létre, amely csomagokat és pénzadományokat küldött a hadifoglyoknak, azoknak pedig, akiknek sikerült eljutniuk Sanghajba, szállást, ellátást biztosítottak, és segítettek nekik hazatérni vagy új életet kezdeni. Hudec Lászlót, a leendő sztárépítést is a Komor család fogadta be. Mivel osztrák–magyar állampolgárként „ellenséges alattvalóknak” számítottak, Komort, szüleit és testvéreit 1919-ben a brit hatóságok kiutasították Sanghajból, ekkor Pál családja egy időre kettészakadt, mert felesége és kisgyereke Kínában maradhatott, míg a többieket Németországba szállították. A háború után a kiutasításnak nem volt más oka, mint hogy a konkurencia szerette volna megszerezni az elűzött német és osztrák–magyar polgárok praxisát, ügyfélkörét, üzletét, és erre az eltávolításukkal nyílt a legjobb lehetőség. 1920-ban azonban Komor Pálnak sikerült visszatérnie igazi otthonába, Sanghajba.

Az oroszországi táborokból szabaduló magyar hadifoglyok nagy részét 1920–1922 között a Magyar Vöröskereszt Misszió szállította haza nagy nehézségek és hosszadalmas szervezőmunka árán. Komor Pál kulcsszerepet játszott ebben, mivel összekötőként szolgált az idegen nyelvet nem beszélő, sokszor semmiféle igazolvánnyal nem rendelkező magyar katonák és a Kínában Magyarország képviselőjét ellátó holland főkonzulátus között. Segítségre a vöröskeresztes akció lezárultával is szükség volt, mivel sok magyar lemaradt a transzportokról, így Komor 1924-ben megalapította a Magyar Segélyalapot. Ez több tucat rászoruló támogatott kölcsönrel, munkalehetőségek közvetítésével vagy a hatóságok előtti jóállással.

A holland konzulátus és a sanghaji magyar kolónia tagjai petícióban kérték a magyar kormánytól, hogy a köztiszteletben álló, humanitárius munkáját mindig teljesen ingyen, szabadidejében végző Komort nevezze ki tiszteletbeli konzulnak, így intézményesítve és egyszerűsítve tevékenységét. A kinevezés magyar részről nagy nehezen meg is történt, de mivel a – kínai ügyekben teljes érdektelenséget mutató – budapesti kormányzat nem teljesítette a kínaiak egyetlen feltételét, egy egyenrangú kapcsolatokat rögzítő államközi szerződés megkötését, a megbízást a nankingi kormányzat nem hagyta jóvá. Így Komor hivatalosan soha nem töltötte be a pozíciót, ennek ellenére az általa támogatott menekültek gyakran tiszteletbeli konzulként emlegették, és ezt követi a kellemetlen epizódokra szívesen fátylat borító mai emlékezetpolitika is. Végül jóval később, a második világháború utolsó éveiben a Komorral igencsak ellentmondásos kapcsolatot ápoló Hudec László személyében lett magyar konzul Sanghajban, őt a japánokkal kollaboráló Wang Jingwei-kormányzathoz akkreditálták.

A kudarc ellenére Komor folytatta a jótékonyt, 1932-ben például az ottani áradásoktól sújtott harbini magyar kolónia számára szervezett gyűjtést. Igazán azonban a zsidó menekülteket segítő önkéntes munkájával írta be magát a második világháború nagy embermentőinek a névsorába. Az 1930-as évek második felétől egyre több zsidó menekült a nácik elől Sanghajba, az ő segítségükre jött létre Victor Sassoon brit állampolgárságú iraki zsidó mágnás támogatásával, Komor Pál vezetésével az 1938–1943 között működő Nemzetközi Bizottság (International Committee), amelyet a kortársak csak Komor Committee-ként emlegettek. Komor és bizottsága élelemmel, lakhatással, jogi segítségnyújtással, munkával és a legkülönbözőbb egyéb módokon támogatta a rászorulókat. Felállították a Tejalapot (Milk Fund), amely tejhez juttatta a nehéz sorsú európai kisgyerekeket, igazolványokat állítottak ki („Komor Pass”), amelyet a sanghaji ügyekben érdekelt valamennyi ország hatósága elfogadott, és amely nélkülözhetetlen volt az érintettek túléléséhez. Sanghaj összesen húsz-ezer közép- és kelet-európai zsidónak nyújtott menedéket, közülük több ezernek segített Komor és bizottsága. Komort 1942-ben a megszálló japán hatóságok letartóztatták, azzal vádolva őt, hogy a briteknek kémkedik. Ezzel humanitárius tevékenysége is ellehetetlenült. A háború végén már szabadlábban volt, és végül 1948-ban, ötven ott töltött év után hagyta el az ekkor polgárháború dúlta Kínát. Az Egyesült Államokban telepedett le, ahol 1973-as haláláig visszavonultan élt.

Ahogy a többi sanghaji magyar, Komor Pál neve is hosszú időre feledésbe merült, csak a 2000-es években hívta fel rá amerikai, kínai és magyar történészek figyelmét Vámos Péter sinológus-történész. Ennek nyomán 2013-ban a Peace Hotelben fotókiállítás nyílt Komor Pálról és a Nemzetközi Bizottságról, amelynek irodája a szálloda egyik szobájában volt. 2014-ben Komor Pál munkásságát megörökítő emléktáblát avattak a városban, és ugyanebben az évben a Budapesti Történeti Múzeum rendezett időszakos kiállítást *Menekülés Sang-*

hajba címmel, amely Komor életével és tevékenységével is foglalkozott. Könyv azonban mind ez ideig nem jelent meg róla, *A cserben hagyott hazafi* az első ilyen kötet – és reméljük, nem az utolsó.

Mervay Mátyás munkája nem hagyományos monográfia vagy életrajz. A kínai Tianjin város Nankai Egyetemén történész mesterdiplomát szerzett, jelenleg a New York-i Egyetemen doktori tanulmányokat végző szerző hatalmas kutatómunkát végzett. Feldolgozott kínai, magyar, amerikai, holland és brit levéltári anyagokat, áttanulmányozta a korabeli sanghaji sajtót, *oral history* interjúkat hallgatott, beszélgetett Komor unokájával, elolvasta a korabeli magyar utazók útleírásait, és természetesen elsődleges és másodlagos források alapján behatóan megismerte Kína és Sanghaj korabeli történetét, politikai, társadalmi és gazdasági helyzetét. Az összegyűjtött anyagot azonban nem tudományos értekezésben adta közzé – remélhetőleg előbb-utóbb erre is sor kerül –, talán túl fontosnak és érdekesnek találta a témát ahhoz, hogy hagyja „elsüllyedni” egy néhány tucat ember által olvasott, kiterjedt jegyzetapparátussal és irodalomjegyzékkel ellátott, de kevésbé olvasmányos szakkönyvben.

A cserben hagyott hazafi ehelyett egy magyar kutatók körében alig ismert műfajban íródott, *nonfiction*, azaz tényirodalmi munka, amely tartalmában nem, de formájában néhol a posztmodern fikciós irodalomhoz áll közel. A fejezetek nem időrendben követik egymást, hanem úgy ugrálunk Komor életének csomópontjai között, mint egy mai Netflix-sorozatban. Az egyes részek és alfejezetek különböző stílusban és műfajban íródtak: van köztük párbeszédésített elbeszélés, egyes szám első személyben írt naplószerűség, személyes és félhivatalos levél, objektív történelmi tényismertetés stb. – és mindezek sűrűn váltogatják egymást, a szöveg néhány oldalanként nézőpontot és elbeszélésmódot vált. Maga a szerző, aki igen színesen és gördülékenyen fogalmaz, utal rá, hogy könyvével akár filmes feldolgozásokat is inspirálni szeretne (Dénes Gábor filmrendező 2014-ben cikkeiben utalt rá, hogy foglalkoztatja egy Komor-film gondolata). A szerkesztési módnak köszönhetően valóban filmszerűen peregnek az olvasó szeme előtt az események. Mindez nem megnehezíti, hanem megkönnyíti az olvasást, a történet – megfelelő ütemben – hol felgyorsul, hol lelassul, a gyakori néző- és időpontváltások mindig meglepetéssel szolgálnak, így végig fenntartják az olvasó figyelmét. A sokféle színes mozaikdarabból végül nagyjából összeáll a kép Komor Pálról, bár mint egy jó sorozatban, nincs minden szál elvarrva. A filmszerű történetvezetés nem jelenti a hitelesség hiányát, néhány – személyes beszámolók alapján rekonstruálni próbált – párbeszédén kívül a könyvben nincsenek fiktív elemek, minden rész elsődleges forrásokra épül. Az eredeti szövegeket, idézeteket, hivatalos iratokat a szerző annyira írja csak át, hogy ne okozzon nehézséget az olvasásuk.

A könyv nem törekszik Komor Pál egész élettörténetének a bemutatására, inkább felvillant néhány fontosabb epizódot, amelyben jól megjelenik a főhős

személyisége, illetve azok a problémák és dilemmák, amelyekkel szembesülnie kellett. Komor, minden jó szándéka ellenére, részben saját makacs természetének is köszönhetően, gyakran szembekerült egyrészt a többi sanghaji magyarral, másrészt a konkurens jótékonyági szervezetek vezetőivel. Különösen a bürokratikus és korrupt Committee for the Assistance of European Jewish (CFA) elnevezésű nemzetközi szerveződéssel gyűlt meg a baja, akik a gyors és hatékony problémamegoldásra törekvő Komorban komoly versenytársat láttak, és akik ezért igyekeztek a Komor-bizottságot ellehetetleníteni. A könyv utal a Komor és Hudec közötti ellentétre is, amely végigkísérte a két magyar sanghaji éveit. Míg az első világháború végén Hudecnek a Komor család adott menedéket, később Komor gyakran bírálta az építész, amiért a magyar és csehszlovák identitása között lavírozott (Komor szerint Hudec mindig éppen annak vallotta magát, ami hasznosabbnak tűnt), végül aztán a magyarországi zsidótörvények nyomán az eredetileg is keresztény Hudec átvette a sanghaji magyar közösség vezetését a zsidó származású Komortól, és még konzulnak is kinevezték, ami Komornak korábban nem sikerült. Komor élete végéig őrizte magyar identitását – vasárnapokon és ünnepnapokon kertjében felhúzta a magyar lobogót, és ikonikussá vált az a fényképe, amely Sanghajban bugaci pásztorviseletben ábrázolja –, emellett rengeteget segített honfitársainak, ennek ellenére idővel még magyar állampolgárságát is elvesztette. A történelem nem volt kegyes hozzá: az első világháború után az angolok internálták, és ekkor csaknem egy évet nyomorúságos körülmények között kellett eltöltenie Németországban, majd a japánok tartóztatták le, végül a polgárháború és a közelgő kommunista hatalomátvétel miatt volt kénytelen menekülni Sanghajból, ismét csak egy idegen országba, hiszen gyerekkori hazájába sem jöhetett. A könyvben megszólal olyan szemtanú, aki Komort szent embernek nevezi, ugyanakkor az is kiderül, hogy nem volt hibátlan: nehezen kötött kompromisszumot, és komoly tévedései is voltak, például lekicsinyelte az európai zsidóságra leselkedő veszélyt. Hús-vér ember volt tehát.

A mozaikszerű szerkesztésnek köszönhetően a könyv számos fehér foltot hagy Komor életében: alig esik szó például a japán fogságban töltött időszakról, a főszereplő Amerikában töltött utolsó negyed évszázadról, és az embermentő munka részletei sincsenek kifejtve – ezek majd a remélhetőleg elkészülő Komor-monográfiában fognak szerepelni. Mervay Mátyás sodró lendületű, egy szuszra elolvasható könyve sok információt átad, de leginkább arra törekszik, hogy felhívja a figyelmünket egy tipikus XX. századi hős – a történelmi fejleményeknek kiszolgáltató, nehéz természetű, sokszor sértődékeny, utólag feleslegesnek tűnő konfliktusokat is felvállaló, de a rászorulókat segítése iránti elkötelezettségét mindvégig megőrző ember – életére és tevékenységére. „Ha a könyv letételekor az olvasó azon kapja magát, hogy több kérdése van, mint annak felvételekor, azt hiszem, elértem a célomat” – írja a szerző a bevezető fejezetben. Egyértelműen kijelenthetjük, hogy ez sikerült neki.

MÁTYÁS ANNA RÉKA
(Károli Gáspár Református Egyetem)

Egy új sinológiai műhely bemutatkozása

Frazer-Imregh Mónika et al. (szerk.): *Orpheus Noster* 15. évfolyam (2023) 2. szám: „Kína” Budapest: Károli Gáspár Református Egyetem, 2023. 120 oldal

A Károli Gáspár Református Egyetemen 2020-ban megalakult Kínai Tanszék oktatóinak első közös vállalkozása az *Orpheus Noster* 50. számának *Kína* című tematikus tanulmánykötete. A számban három, nem a kötet tematikájához kapcsolódó recenzió mellett hat oktató tanulmánya szerepel, közülük öten a KRE BTK Kínai Tanszékének tanárai, egy szerző, Gergely Attila, pedig a KRE BTK Japanológia Tanszéké. Előszó hiányában úgy tűnik, hogy a tematikus szám szerkesztésekor nem volt a Kína-tematikán belül további megkötés, így minden szerző jól láthatóan a sinológián belül a saját tudományterületéhez kapcsolódó aktuális kutatásának az eredményét közli, így a mű egy társadalomtudományi, egy művészettörténeti, egy nyelvészeti és három történettudományi témájú cikket tartalmaz. A kötet szerkesztése logikus, ugyanakkor a kínai szavak, nevek, fogalmak esetében érdemes lett volna egységes átírási rendszert használni. Az első négy szerző következetesen (korábban meghonosodott alakok egyes kivételeivel) a nemzetközileg legszélesebb körben alkalmazott, standard kínai *pinyin* átírást használja, ez az átírási rendszer egyébként az utóbbi évtizedben egyre elterjedtebb a tudományos szövegekben is. Vámos Péter tanulmányában minden magyar népszerű átírással szereplő kínai név és kifejezés után már csak az első előfordulásnál szerepel zárójelben a *pinyin* átírással írt változat, Gergely Attila a cikkében pedig végig a magyar népszerű átírást használja,¹ ez a vegyes gyakorlat pedig összezavarhatja az olvasót. A kínai írásjegyek használata hasonló következetlenséget mutat.

A tematikus szám Krajczár Gyula tanulmányával kezdődik, amelynek címe: *A kínai szerveződési hagyomány*. A szerző a kínai történelem egészét vizsgálva

¹ Egyes kivételekkel, például a meghonosodott Csang Kaj-sek alak mellett a fia esetében a családnév miatt érthető és gyakran előforduló, de átírás tekintetében pontatlan Csang Csing-kuo alaknál (Csiang Csing-kuo helyett).

elemzi a kínai állam és a kínai társadalom berendezkedésének párhuzamát. A bevezetőt követő első fejezetben – amelynek címe *Bürokrácia, nagy rendszerek* – a császárkorra jellemző *meritokratikus* rendszer sajátosságait és az állami igazgatás különböző szintjeit mutatja be, és azt vizsgálja, hogyan hatottak a korábbi társadalmi hagyományok a „modern Kína” állami berendezkedésére. A második, *Klánok, lakóközösségek, guanxi* című fejezetben a különböző, államtól független, elsősorban származáson és rokoni köteléken alapuló társadalmi szerveződések és kapcsolati hálókat elemzi a szerző. A konklúzióban arra a következtetésre jut, hogy a modern kínai állami és társadalmi berendezkedés megértéséhez meg kell ismernünk és értenünk a „régikínai” társadalmi és állami struktúráját, illetve hagyományait, mindezt annak ellenére, hogy Kína manapság többnyire alkalmazkodik a nyugati modellekhez, és sokat át is emelt belőlük. Mindehhez kiváló áttekintést nyújt a tanulmány.

Apatóczy Ákos Bertalan *A forráshasználat korlátai. Két kínai kézirat szövegkritikai esettanulmánya* című írása korábban már megjelent angol nyelven.² A szerző a tanulmányban a tajpeji Nemzeti Könyvtárban (Guojia Tushuguan 國家圖書館, NCL) őrzött két kínai írásos mongol vonatkozású másolt kéziratot – egy Ming-kori és egy Qing-kori szöveget – vetett össze egymással, valamint a kézzel másolt kéziratok eredeti forrásával, a Hua-Yi yiyu-vel. A szerző a vizsgálat során tisztázta a kéziratok közvetlen és közvetett forrásait, amelyekről pusztán a másoló információközlése alapján csak meglehetősen hiányos ismereteink lehettek volna. A szövegek tartalmára és a másolatok minőségére vonatkozó megállapítása – amelyre a szerző a tanulmány végén fel is hívja a figyelmet – az, hogy bár minden fennmaradt forrás értékes, ugyanakkor semmiképpen sem szabad az eredeti forrással egyenértékűnek tekinteni a másolt szövegeket, mivel azok sok esetben pontatlanok, ezért nyelvtörténeti rekonstrukciós vizsgálatokra csupán korlátozott mértékben, fokozottan körültekintő kritikai vizsgálat után alkalmazhatók.

Fajcsák Györgyi *Mongol lovasok nyomában. Etnikum és identitás a kínai művészetben a Hopp Ferenc Ázsiai Művészeti Múzeum néhány műalkotása alapján* című tanulmánya rendkívül értékes abban a tekintetben, hogy rámutat a magyarországi múzeumokban őrzött kínai tematikájú műtárgyak és festmények sokszínűségére, ezzel is hangsúlyozva a korábbi gyűjtések eredményeit. A szerző a kínai művészet idegenábrázolását (nem han) egy XVIII. században Fujian tartományban készült, holland kereskedőt ábrázoló porcelánszobor, egy

² “Handle with Care! The Limits of Use of Manuscripts Demonstrated on the Hua-Yi yiyu Texts of the National Central Library.” In: Bayarma Khabtagaeva (ed.): *Historical Linguistics and Philology of Central Asia*. Languages of Asia Vol. 26. Leiden, Brill, 2021, 251–260.

XVII. századi mongol lovast ábrázoló, színes tussal festett kínai selyemkép, egy szintén XVII. századi vadászatról visszatérő mongol lovascsapatról készült, tussal selyemre festett tekercskép, valamint egy Cai Wenji-t gyermekeivel ábrázoló XVIII. századi függő tekercskép – amely a tematikus szám borítóján is látható – elemzésével mutatja be a tanulmányában. A tárgyleírason túl hangsúlyos a keletkezés körülményeinek a bemutatása is, így a Hopp Ferenc Ázsiai Művészeti Múzeumban őrzött e néhány tárgynak a megismerése mellett a tanulmány az adott kor történeti és kultúrtörténeti áttekintésével is gazdagítja az olvasót, jól illeszkedve a szerző ázsiai művészet- és művelődéstörténeti munkásságába.

Tokaji Zsolt *Nemzetépítés mitikus eredetű fajelmélettel. A Sárga Császár alakja és szerepe Zou Rong* A forradalmi hadsereg című röpiratában című tanulmánya a kínai történelem egy rendkívül izgalmas eszmeáramlatát mutatja be. A szerző a császárság 1911-es bukását megelőző forradalmi mozgalom egyfajta sajátos, kínai fajelmélettel átitatott ideológiai háttérének a megteremtését vizsgálja, amelyhez a tanulmány szerint egy fiatal forradalmár, bizonyos Zou Rong – akinek életrajzát különálló részben ismerteti a szerző – a mitikus kínai kultúrhérosz, a Sárga Császár alakját használta fel. A tanulmány szerint a fiatal forradalmár munkája olyan népszerűnek bizonyult a maga korában, hogy még a forradalom atyjának tartott Szun Jat-szen figyelmét is felkeltette, aki külföldi körútján több ezer példánnyal juttatott el belőle a külföldön élő kínaiakhoz. A cikkben a szerző a címben említett forrás részleteinek filológiailag pontos magyar fordítása mellett a témához kapcsolódó, az Osztrák–Magyar Monarchiára, Magyarországra és a magyarokra vonatkozó kínai forrásokat is közreadja, tehát a cikk nem egyszerűen történeti témájú tanulmány, hanem forrásközlés is egyben.

Vámos Péter, a kötet szakmai szerkesztője „*Rákosi tundze van szuei! Éljen Rákosi elvtárs!*” *A magyar–kínai kulturális kapcsolatok rendszerlegitimációs szerepe Magyarországon az 1950-es évek elején* című tanulmánya három kulturális esemény alapján vizsgálja a Magyar Népköztársaság és a Kínai Népköztársaság kétoldalú kulturális kapcsolatainak a reflexióját a magyarországi propagandában az 1950-es években. A tanulmányban vizsgált első esemény az 1951 februárja és márciusa között a budapesti Szépművészeti Múzeumban megrendezett „Új Kína” című kiállítás. A kiállítás célja elsősorban az volt, hogy népszerűsítse a „modern Kína” művészetét a keleti blokk országaiban, így Magyarországon is. A tanulmány ezen fejezete hasznos kiegészítése Vámos Péter 2020-ban megjelent forrásközlő monográfiájának,³ amelyből ennek a kulturális eseménynek az említése – vélhetően a hiányos vagy lappangó vonatkozó

³ Vámos Péter. *Magyar–kínai kapcsolatok 1949–1989*. Budapest, Károli Gáspár Református Egyetem – L'Harmattan Kiadó, 2020.

levéltári források okán – kimaradt.⁴ A szerző jelen tanulmányában a korábban említett monográfiával ellentétben inkább a korabeli magyar sajtót használta forrásként. A tanulmány által tárgyalt második rendezvény a kínai művészegyüttes magyarországi látogatása 1951 októbere és novembere között. A Kínai Ifjúsági Művészegyüttes különböző csoportjai összesen ötvenhat előadást tartottak Magyarországon. A szerző által vizsgált harmadik kulturális esemény a Magyar Állami Népi Együttes 1952 áprilisa és májusa közötti, Kínában tett látogatása volt. A tanulmányban a szerző számos alkalommal idézi az eseményekkel kapcsolatos, korabeli magyar sajtóban megjelent újságcikkeket, beszámolókat, ezzel is színesítve és olvasmányosabbá téve a tanulmányt.

Gergely Attila *Kiengesztelődés és kiegyezés a tajvani politikai kultúrában* című értekezése témáját tekintve a mai nemzetközi politika szempontjából rendkívül aktuális. A szerző azt vizsgálja, hogy mennyiben változott, esetleg enyhült a XX. és XXI. század folyamán a tajvani politikai hangulat elsősorban a szárazföldi Kínát és a kelet-ázsiai régiót érintő kérdésekben. Az első, *Politikai kiengesztelődés és pluralizálódás Tajvanon* című részben a szerző egy rövid történeti áttekintésben összefoglalja Tajvan politikatörténetét a japán gyarmati időszaktól 2000-ig, majd a második, *A kiengesztelődés és kiegyezés szerkezeti feltételei és normatív forrásai Tajvanon* című részben elsősorban az 1980-as évek első felére vonatkozóan a rész alcímében kijelölt kérdéskörre koncentrálni elemzi a tajvani politikát. A harmadik, *Kiegyezés és pluralizáció – eredmények és korlátok* című fejezet egyrészt annak a hatását és következményeit vizsgálja a tajvani politikában, hogy 2000-től az elnök is a korábbi ellenzéki csoportból került ki, másrészt Tajvan Kínával való viszonyát is elemzi. A szerző a tanulmány konklúziójában megfogalmazza a végleges kiengesztelődés és kiegyezés szükséges feltételeit, de ennek lehetőségét egyes alapvető értékek kölcsönös elfogadásához köti.

Az *Orpheus Noster Kína* című tematikus száma méltó bemutatkozása egy új, a Károli Gáspár Református Egyetem Bölcsész- és Társadalomtudományi Karán 2020-ban létrejött sinológiai műhelynek, amelynek oktatói, valamint jelenlegi és jövőbeni hallgatói vélhetően számos új tudományos részlettel gazdagítják majd a hazai sinológia tudományos eredményeit.

⁴ A kiállítás kínai–magyar kultúrdiplomáciai vonatkozásaival részletesen foglalkozott Nagy Mercédesz: „Művészet, forradalmi hagyomány és nemzetközi jelentőségű győzelmek: Az 1951-es Új Kína kiállítás a Szépművészeti Múzeumban” In: Gulyás, Csenge; Szilágyi, Zsolt (szerk.) *Kultúrdiplomácia Ázsiában*. ELKH BTK Néprajztudományi Intézet, L’Harmattan, 2021. 147–175.

DOBÓ AJSA

(Eötvös Loránd Tudományegyetem)

A COVID-járvány Észak-Koreában egy nagykövet szemével

Csoma Mózes: *Phenjani exodus*. Budapest: L'Harmattan Kiadó, 2023. 210 oldal

Csoma Mózes Korea-kutató és volt szülői nagykövet a *Phenjani exodus* című, legújabb monográfiája középpontjában az elmúlt évek talán legmeghatározóbb eseménye, a COVID-19-világjárvány kitörése által okozott globális válsághelyzet áll. Ezt a helyzetet elsősorban a pandémia során szolgálatukat Észak-Koreában (Koreai Népi Demokratikus Köztársaság, a továbbiakban: KNDK) teljesítő diplomaták szemszögéből szemlélteti.

A témaválasztás igen aktuális, hiszen a kiadványban tárgyalt események kezdete alig több mint négy évvel korábbra nyúlik csak vissza. A monográfia fontosságát tovább növeli az is, hogy a COVID-járvány nemrég lezajlott – sőt következményeit tekintve még most is aktuális – jelenségének fókuszba helyezésével a mű úttörő szerepet is betölt, a téma újszerű voltából fakadóan ugyanis eddig igen kevesen foglalkoztak a kérdéssel hasonló keretben.

Bár a szerző tevékenységeiből születő szerteágazó életpaszttalok az eddig megjelent műveinek témaválasztásában is tükröződtek (előző monográfiái között találhatunk a Koreai-félsziget történelméről, illetve a koreai–magyar kapcsolatokról szóló kiadványokat is), jelen kötetében különösen nagy szerepet játszik Csoma Mózes orientalista kutatói, valamint a diplomáciai kapcsolatokban jártas nagyköveti háttere egyaránt. Ezeknek köszönhetően ugyanis a kettős szemszögű megközelítési módszer nemcsak a témaválasztásban jelenik meg, hanem az eseményeket is mindvégig ebből a két szemszögéből együttesen tárgyalja.

Csoma Mózes a diplomaták életéhez és az országból való távozásukhoz, a világjárvány kezdeteihez, valamint az észak-koreai vezetés által hozott megelőzési és kezelési intézkedésekhez fűződő események bemutatása mellett hangsúlyt fektet a kulturális, gazdasági, politikai és történelmi háttér részletes ismertetésére is. Ennek megfelelően a kötetet négy nagyobb szerkezeti egységre bontotta. Az első fejezetben (*A phenjani exodus előzményei*) a diplomaták

KNDK-ból való kivonulásának előzményei között bemutatja az Észak-Koreában tartózkodó diplomaták mindennapi életét és helyzetét a világjárvány előtt, valamint a phenjani rezsim által hozott döntéseket a világjárvány kitörésének kezdetén, illetve a feltételezhető mögöttes tényezőket. A második fejezet (*A phenjani exodus kezdete*) középpontjában az ország elszigeteltsége áll: tárgyalja többek között az ország elszigetelése mögötti politikai és ideológiai megfontolásokat, követi a KNDK-ban tartózkodó diplomaták és külföldiek helyzetének a változásait az észak-koreai vezetőség által meghozott rendelkezések függvényében, valamint kitér az országot sújtó, az elszigeteltségből fakadó nehézségekre is. A harmadik fejezetben (*Visszatekintés az 1990-es évekbeli „nehéz menetelésre”*) a szerző a világjárvány következtében kialakult gazdasági és politikai helyzet párhuzamaként a KNDK történelmében „nehéz menetelés”-ként elhíresült időszakot tárgyalja. Az utolsó fejezetben (*A phenjani exodus utáni fejlemények*) pedig egyfajta kitekintést nyújt a KNDK diplomaták kivonulását követő politikai és gazdasági helyzetére, valamint a konklúziók előtt kitér az orosz–ukrán konfliktus koreai vonatkozásaira is.

A műben a tudományos formai és szerkezeti igényesség közérthető és világos fogalmazásmóddal párosul. A szerző az elmondottakat számos esetben személyes élményen vagy beszélgetéseken alapuló történetekkel egészíti ki, amelyek az események árnyalásán túl olvasmányosabbá teszik a szöveget, így könnyítve meg a gondolatmenet követését a laikusok számára is. Fontosnak tartom továbbá kiemelni azt a megközelítési módot, amelyet a szerző a politikailag érzékenyek számára számító témák kezelésénél alkalmaz. A kérdéses helyzetekben ugyanis, amelyeket illetően bizonyos politikai befolyásoltságú források ellentmondást mutatnak – ilyenek például a phenjani vezetőség által kiadott nyilatkozatok a vírus terjedésével kapcsolatban –, a szerző az elérhető források pontos bemutatása mellett objektíven ismerteti az egyéb lehetséges változatokat is a különböző források politikai hátterének az egyértelműsítése mellett.

Összességében a *Phenjani exodus* részletesen bemutatja a COVID–19-pandémia kezdetének és terjedésének kulturális, társadalmi, politikai és gazdasági hátterét a KNDK-ban. Az észak-koreai vezetés által kiadott, a világjárvány kezelésére irányuló rendelkezések áttekintésével párhuzamosan átfogó képet nyújt az Észak-Koreában tartózkodó diplomaták helyzetének változásairól az intézkedések függvényében, majd az országból való távozásuk körülményeiről és folyamatáról is. A szerző tudományos, mégis közérthető és olvasmányos stílusának köszönhetően a kötet nemcsak a keleti tanulmányokkal foglalkozó kutatók számára lehet megfelelő forrás, hanem érdekes olvasmányként szolgálhat mindazok számára is, akik érdeklődést mutatnak Észak-Korea, a COVID–19-pandémia, a diplomácia vagy akár a modern politika és gazdaság témáinak valamelyike iránt.

GULYÁS CSENGE

(Pázmány Péter Katolikus Egyetem)

Új utak, régi gondok

Háda Béla: *Dél-Ázsia a poszthidegháborús korban*. Budapest:
Ludovika Egyetemi Kiadó, 2022. 336 oldal

A dél-ázsiai régió, különösen annak közelmúltbeli és jelenkori eseményei viszonylag ismeretlenek a magyar olvasó számára. Tudományos igényű munkát alig találunk a régió jelenkorával kapcsolatban, de a média sem foglalkozik vele a súlyának megfelelően. Még a régió legnagyobb országának, Indiának a mai viszonyaival kapcsolatban is kevés megbízható információ áll rendelkezésre, a térség kisebb országai pedig legfeljebb egy-egy természeti katasztrófa kapcsán kerülnek előtérbe. Egyedül Afganisztán szerepelt rendszeresen a címlapokon az elmúlt két évtizedben, de ennek oka nem magának az országnak a szerves fejlődése volt, hanem az Egyesült Államok terrorizmus elleni háborúja, illetve annak következményei.

Pedig sokak szerint Dél-Ázsia globális súlya, szerepe, jelentősége folyamatosan nő, és ma már a világ egyik erőközpontjának tekinthető. Akármilyen történik a területen, legyen szó gazdasági fejlődésről, technológiai előrelépésről, katonai fejlesztésekről, demográfiai változásokról vagy pedig belső konfliktusokról, államközi összetűzésekről, államszűzökről, polgárháborúkról, migrációs hullámot kiváltó, ember okozta vagy természeti csapásokról, Dél-Ázsia az egész világra hatással van. Ázsia keleti felének három megarégiója, Kelet-Ázsia, Délkelet-Ázsia és Dél-Ázsia közül az utóbbi a legszegényebb, ugyanakkor ez azt is jelenti, hogy bőven van tere a fejlődésnek. Ezt tükrözi, hogy az utóbbi években India GDP-je már gyorsabban növekszik, mint Kínáé, a jövőbeli fejlődés központja jó eséllyel Dél-Ázsiába tolódik. Emellett ez a térség a legkevésbé integrált a három közül.

A régió fontosságát növeli, hogy a globális szerepre törő Kínának a fő riválisa a saját térségében India, és a köztük esetleg kieleződő ellentét Kína globális ambícióira is hatással lehet. A kétmilliárdos atomhatalomnak területi vitái vannak, amelyek időnként erőszakos incidensekhez vezetnek. Kína részéről

egyfajta bekerítési kísérlet tapasztalható, vagyis az India körüli „kis” államokban, például Pakisztánban, Srí Lankán, Mianmarban igyekszik érdekeltségeket szerezni, India pedig mindent megtesz, hogy felügyelete alatt tartsa az Indiai-óceánt, ez viszont Kína számára a legfontosabb tengeri kereskedelmi útvonal. Az erőviszonyokat nem borítja fel azonnal, de érdekes változás lesz, amikor a népességet tekintve India megelőzi Kínát, és a világ legnagyobb lakosságú országává válik. Ez talán e recenzió megjelenésének idejére már meg is történt. Demográfiailag ennél is fontosabb fejlemény, hogy a következő évtizedekben a legnagyobb munkaképeskorú lakosság Dél-Ázsiában lesz, miközben Kelet-Ázsia előrepszik, és ennek valószínűleg lesznek gazdasági és politikai hatásai is. De Dél-Ázsiára nemcsak a két óriás viszonya miatt érdemes odafigyelni, hanem a kisebb országok miatt is: a „kisebb” itt relatív jelző, Pakisztán 230 milliós, Banglades pedig 170 milliós, és Dél-Ázsia legkisebb országainak (Bhután, Maldív-szigetek) is stratégiai jelentősége van az elhelyezkedése miatt. A térség hihetetlenül sokszínű, vallásilag is (vannak itt muszlim, hindu, buddhista többségű országok), politikailag is (demokratikus köztársaság, monarchia, katonai diktatúra, szélsőséges vallási mozgalom által uralt ország is található itt), a kulturális diverzitásról és az eltérő történelmi tapasztalatról már nem is beszélve.

Háda Béla könyve azt tűzte ki célul, hogy e rendkívül sokszínű, széttartó fejlődésű, sokszor kaotikusnak tűnő térség elmúlt három évtizedbeli történetét összefoglalja. A könyv ebben nemzetközi trendet követ: bár mindig is születtek regionális kitekintésű művek, a domináns a nemzet- vagy államközpontú történetírás volt, ezt azonban az utóbbi években elkezdték meghaladni, és a nagytérségeket tárgyaló munkák kerültek az előtérbe. Ez megfelel annak, hogy a nemzetközi felsőoktatásban is egyre inkább a nemzeti kereteket átlépő „regional studies” vagy „area studies” jellegű programok lépnek az országközpontú képzések helyébe. A tárgyalt mű is olyan, mintha egy – Magyarországon egyelőre nem létező – „dél-ázsiai tanulmányok” szak legfontosabb tankönyve lenne.

Dél-Ázsia, mint minden nagyrégió, nehezen határozható meg, de a szerző a rá jellemző pragmatikus és lényegre törő hozzáállással nem foglalkozik a lehatárolás elméleti aspektusaival, hanem egyszerűen felsorolja azokat az országokat, amelyeket a régió részének tekint. Ezek az alábbiak: Afganisztán, Pakisztán, India, Banglades, Nepál, Bhután, Srí Lanka, Maldív-szigetek (egyes államok hivatalos nevei, államformái változhattak a korban, de e nyolc politikai egység változatlanul megmaradt a tárgyalt időszakban, hivatalosan a határaik sem módosultak).

A Szovjetunió felbomlása Dél-Ázsiában is új korszakot hozott, és bár a szovjetek afganisztáni kivonulásán kívül a hidegháború vége közvetlenül nem hatott a térségre, a világrend átalakulása, az unipoláris korszak eljövetele Dél-Ázsiát is átalakította. A könyv első fejezete (*A hidegháború öröksége*) egészen

röviden áttekinti az 1980–90-es évek fordulója előtti évtizedek történéseit, Dél-Ázsia helyzetét a poszthidegháborús kor kezdetén, a régiót meghatározó makrotendenciákat. Pozitívum, hogy a könyv jól fókuszált, így a bevezető fejezet éppen csak annyi információt tartalmaz, amennyi szükséges a későbbiek megértéséhez.

A következő fejezet (*A megváltozott világ*) az 1990-es éveket tárgyalja országonként, illetve országpáronként. Afganisztán és Pakisztán egy alfejezetben szerepelnek, csakúgy, mint a két legkisebb ország, Bhután és a Maldív-szigetek, míg a többi állam külön fejezet kap. Itt jelenik meg a könyv másik fontos pozitívuma, az, hogy Dél-Ázsiát nem „India plusz körülötte hét jelentéktelen ország” megközelítésben tárgyalja, vagyis hiába adja India a térség lakosságának, GDP-jének stb. 80–90%-át, a kötetnek nem ekkora hányadát teszik ki az Indiával foglalkozó részek, hanem a többi országgal is megfelelő terjedelemben foglalkozik a szerző. Végig különös hangsúlyt kap Afganisztán, amelynek az elmúlt harminc éve különösen fordulatos és tanulságos volt. Az egyes ország(pár)okkal foglalkozó fejezetek itt is és a későbbiekben is két részből állnak: az egyik a politikai történéseket ismerteti, a másik a gazdasági és társadalmi fejleményeket, folyamatokat. Az 1990-es évekkel foglalkozó fejezetben a rengeteg adat mellett kirajzolódik a térség politikai életének két sajátossága: egyrészt a számunkra extrémnek tűnő megoldások (politikussyilkosságok, puccsok) megszokottsága, másrészt pedig a dinasztikus jelleg. Dél-Ázsia az a régió, ahol előfordulhat, hogy egy országban egy asszony az elnök, az édesanyja pedig a miniszterelnök (akinek a férje, az elnök apja is miniszterelnök volt – a meggyilkolásáig). Ez utóbbi eset konkrétan Srí Lankán történt meg, de régió többi országának politikai élete sem mentes a családi összefonódásoktól.

Külön fejezetet kap (*Dél-Ázsia az ezredforduló éveiben*) a millennium időszaka, amely több országban politikai fordulatot hozott, illetve a 2001. szeptember 11-i terrortámadások nyomán az Egyesült Államok figyelmét a térségre terelte. Ezen évek globálisan is fontos fejleménye India és Pakisztán *de facto* atomhatalommá válása is, illetve a Kargil-háború kitörése a két ősi rivális között. Mindezen fejlemények felértékeltek a dél-ázsiai térséget a világpolitikában, ugyanakkor nem csökkentették konfliktusosságát, ellentmondásosságát.

Az ezt követő fejezet (*Az új évezred*) az elmúlt két évtized politikai eseményeit, illetve gazdasági-társadalmi fejleményeit tárgyalja a II. fejezethez hasonló ország(pár)onkénti bontásban. A dél-ázsiai politikai élet ebben a húsz évben sem lett kiegyensúlyozottabb. Afganisztán amerikai megszállásától kezdve a Sri Lanka-i polgárháború tetőzésén, majd befejezésén át a nepáli királyi család nagy részének lemészárlásáig és a világ utolsó hindu királyságának megszűnéséig számtalan fordulat történt, és ez a könyvet szinte lehetetlenné teszi. A téma ugyanis önmagában olyan érdekes, hogy az amúgy rengeteg adatot

és információt közlő tudományos mű már-már a *Trónok harcá*hoz válik hasonlatossá. Az utóbbi évtized legfontosabb fejleménye minden bizonnyal az indiai gazdasági növekedés stabilizálódása, illetve az indiai hindu nacionalizmus előretörése, amely az eleve nagy hatalmi ambíciókkal és civilizációs küldetés-tudattal rendelkező dél-ázsiai óriást globális szereplővé tette. A könyv 2019-ben zárul, tehát a COVID-19-pandémia előtti legutolsó „békeévben”; az azóta eltelt évek eseményei igazolták a szerzőnek az előrejelzéseit az indiai-óceáni térség egyre fontosabbá válásáról, illetve azt, hogy a dél-ázsiai politika sajátosságai a továbbiakban is megmaradnak, a térség nem idomul másokhoz.

A könyvet a szemünk előtt zajló dél-ázsiai makrofolyamatokat ismertető összefoglalás (*A 21. század harmadik évtizede felé*), illetve rövid zárszó zárja. Ezt a felhasznált irodalom tekintélyes terjedelmű listája, illetve névmutató követi.

Háda Béla könyve hiánypótló munka. A regionális fókuszú könyvek Magyarországon általánosságban ritkaságszámba mennek (Ázsia vonatkozásában Balogh András *Délkelet-Ázsia történelme* című kötetét lehet itt említeni), de Dél-Ázsiával kapcsolatban a nemzetközi tudományosságban is ritka a hasonló vállalkozás. Magyarul még India közelmúltbeli történetével kapcsolatban sem jelent meg összefoglaló munka, az olyan országokkal pedig, mint Pakisztán, Srí Lanka vagy a Maldív-szigetek, még érintőlegesen is alig foglalkozott tudományos munka. A szerző rendkívül igényes, objektív, adatgazdag, de mégis olvasmányos szöveget tesz az olvasó elé, és a tartalom színvonalának megfelel a keménykötésű könyv minőségi kiállítása, a nívós szerkesztői, tördelői és grafikai munka.

Dél-Ázsia a globális folyamatok fontos szereplője, megismerése mindenki számára fontos, aki szeretné érteni, hogy mi zajlik a világban. A könyv jó szívvel ajánlható mindazoknak, akik szeretnék átlátni korunk meghatározó folyamatait, vagy csupán érdeklődnek Földünk egyik legszínesebb, legváltozatosabb, leggyorsabban fejlődő és legnépesebb nagytérsége vagy az itteni ősi kultúrák mai megjelenési formái iránt.

Százéves az ELTE Kínai Tanszék

Magyarországon a kínainyelv-oktatás története az 1923-as évekig vezethető vissza, ekkor alakult meg a Kelet-ázsiai Intézet az ELTE-n (abban az időben Pázmány Péter Tudományegyetem). Vezetője ekkor Pröhle Vilmos turkológus volt, majd őt követte Ligeti Lajos, aki méltán tekinthetünk a magyar sinológia atyjának, hiszen a világhírű párizsi professzor, Paul Pelliot tanítványaként, a francia fővárosban elsajátított magas szintű kutatási ismereteket sikeresen építette be az oktatásba. Az ötvenes években megerősödtek a kínai–magyar kapcsolatok, ennek köszönhetően számos kutatónak nyílt lehetősége Kínában tanulni, majd a távol-keleti országból visszatérve a tanszéken folytatták akadémiai tevékenységüket. Az igazi áttörést az 1985-ös év hozta el, ekkor minősítették át a kínai szakot B szakról A szakká, azaz ugyanolyan főszak lett, mint az angol, francia vagy német nyelvi szakok. Ezt követően évről évre egyre többen jelentkeztek kínai szakra, majd 2000-ben elindult a sinológia doktori képzés is. A tanszék vezetését Hamar Imre 2002-ben vette át, akinek irányítása alatt az ELTE-n a kínainyelv-oktatás jelentős fejlődésen ment keresztül. 2015-ben itt alakult meg az egyetlen kínaitanár-képző mesterképzés. Köztudott az is, hogy a tanszék magas színvonalú tudományos kiadványokat jelentet meg.

ELTE–Cambridge Doctoral Conference to Commemorate the 100th Anniversary of the Establishment of the ELTE Chinese Department

2023. június 7.

Az ELTE Kínai Tanszék fennállásának 100 éves évfordulójára emlékezve 2023. június 7-én, ünnepélyes megnyitóval vette kezdetét a kétnapos konferencia, amely a rangos Cambridge-i Egyetemmel közösen került megrendezésre. A jubileumi eseményen Borhy László akadémikus, az ELTE rektora, Galambos Imre, a Cambridge-i Egyetem professzora, valamint Hamar Imre egyetemi tanár, rektorhelyettes, az ELTE Kínai Tanszék vezetője mondott beszédet.

A nyitóünnepségen zenei koncertet hallhattak a nézők, a Zhejiangi Zenei Konzervatórium cserediákjai kínai, valamint nemzetközi klasszikus műveket adtak elő, a zenei előadás utolsó produkciójaként még egy magyar dal is felcsendült. A konferenciát az ELTE Konfuciusz Intézet szervezte, a kétnapos esemény az első programja volt az emlékévnek. A konferencián összesen 19 doktori hallgató mutatta be aktuális kutatását, a nagy sikerre való tekintettel a konferenciát várhatóan 2024-ben is megrendezik.

A konferencia programja

7 June 2023

OPENING CEREMONY 10:00–10:30

10:00–10:15: Welcome speeches

10:15–10:30: Concert of the students of Zhejiang Conservatory of Music

I. BUDDHIST THOUGHT AND PRACTICE

11:00–11:30 **Gediminas Giedraitis (ELTE):** *Integrating Doctrines of Emptiness and Three-Natures in 6th Century China: A Case of Shiba Kong Lun 十八空論*

11:30–12:00 **Anna Csikó (ELTE):** *Biqiuni zhuan: problems and questions*

12:00–12:30 **Mirella Keller (ELTE):** *Dialogue with the Past – Public Cases (gong'an 公案) in the Writings of Yikui Chaochen 一揆超琛*

12:30–13:00 **Péter Boros (ELTE):** *Transgenerational Learning and Unlearning in early 20th century Chinese Buddhist education reform*

II. MUSINGS ON PRE-MODERN CHINA

14:40–15:10 **István Olajos (ELTE):** *Wu 巫 in medieval Chinese politics: Intrigues and black magic in the imperial court*

15:10–15:40 **Tatiana Frank (ELTE):** *The phenomenon of slavery throughout the reign of Yuan Empire in China*

15:40–16:10 **Yulong Tseng (ELTE):** *A cross-border perception of Bayising (Pansheng 板升) among the government officials of Ming China*

16:40–17:10 **Áron Somogyi (ELTE):** *'Soft' aka Second Intention Offence? – Technical Terms of Martial Arts Theory in a Ming Dynasty Fencing Treatise'*

17:10–17:40 **Junfu Wong (University of Cambridge):** *Practising Ritual: A Functional Reexamination of Patronage Registers on Guanzhong Stone Stelae in the Premodern Period*

8 June 2023

III. CHINESE LANGUAGE IN PAST AND PRESENT

10:00–10:30 **Dávid Jónás (ELTE):** *A survey on rarely used Chinese idioms (chengyu) from Han Feizi*

10:30–11:00 **Zehong Mou (ELTE):** *An Error Analysis of Chinese Characters Writing by Local Hungarian Learners of Chinese as Foreign Language*

IV. THE LONG AND WINDING ROAD OF MANUSCRIPTS

11:20–11:50 **Ziwei Ye (University of Oxford):** *A Study of the ‘Yinyi Style’ and its Evolution*

11:50–12:20 **Nadine Bregler (Universität Hamburg):** *Through the Lens of Hand Analysis – Dates on Dunhuang Manuscripts*

12:20–12:50 **Xiaoqiang Meng (Leiden University):** *On the Brahmins’ Avoiding Death Story Attested in the Tocharian Udānāṅkāra Fragment THT4*

V. CHINA YESTERDAY AND TODAY

14:30–15:00 **Szandra Ésik (ELTE):** *Metaphors in Xi Jinping’s Speeches*

15:00–15:30 **Enikő Gájász (ELTE):** *Leftover women, or the postponement of marriage in China*

15:50–16:20 **Laura Torma (ELTE):** *Autofiction in Two Novels on the Cultural Revolution*

16:20–16:50 **Norbert Nyári (ELTE):** *Pathways of Chinese self-identity*

16:50–17:20 **Richárd Gábor Gottner (ELTE):** *The “soft” power of China: Chinese connection and origin theories of Japanese jūjutsu*

* * *

Egy évszázadnyi kínai kultúra és nyelvoktatás Magyarországon Ünnepi rendezvény az ELTE dísztermében

2023. november 20.

Az Eötvös Loránd Tudományegyetemen 100 évvel ezelőtt, 1923 novemberében alakult meg a Kelet-ázsiai Intézet, ezzel Magyarországon megkezdődött a kínai nyelv és kultúra egyetemi szintű oktatása. A jubileumot egyetemi és állami vezetők, diplomaták és a hazánkban működő kínai vállalkozások képviselői együtt ünnepelték az ELTE Aula Magnában.

Az ünnepségen Borhy László, az ELTE rektora emlékezett vissza az intézet múltjára, méltatva azokat az ikonikus személyiségeket, akik kulcsszerepet játszottak a kínai kapcsolatok fejlesztésében. A rektor megemlékezett Pröhle Vilmosról és Ligeti Lajosról, akik a magyar sinológia első generációját vezették, valamint kiemelte Józsa Sándor és Galla Endre munkásságát: ők az első magyar egyetemisták közé tartoztak, akik Kínában ösztöndíjjal tanulhattak az 1950-es években, később pedig oktatóként járultak hozzá az ELTE kínai nyelvű képzésének magasabb szintű kialakításához. Mártonfi Ferenc szerepe is hangsúlyozódott, aki a tudományos nyelv oktatásának lelkes híve volt. Az ELTE kínai kapcsolatainak megörökítésében szó esett az intézményt ért kihívásokról is, különös tekintettel a kilencvenes évek gazdasági nehézségeire, amelyek hatást gyakoroltak a felsőoktatásra is. 2002-től, amikor Hamar Imre vette át a tanszék vezetését, új lendületet vett az ELTE-n a kínai nyelv oktatása. Jelenleg az alapképzésen 182, mesterképzésen 14, doktori képzésen pedig 18 hallgató tanul sinológiát.

A felszólalások sorát Gong Tao, a Kínai Népköztársaság rendkívüli és meghatalmazott nagykövete folytatta, aki méltatta az ELTE hírnevét és azon kutatók jelentőségét, akik között több Nobel-díjas is található. A nagykövet hangsúlyozta az ELTE nemzetközi kapcsolatait és az oktatási kapcsolatok fontosságát.

A további felszólalók között volt Stifter Ádám, a Külgazdasági és Külügyminisztérium keleti kapcsolatokért felelős helyettes államtitkára; Eszterhai Viktor, a Magyar Külügyi Intézet kutatási igazgatója; Pacsay-Tomassich Orsolya, a Magyar Diplomáciai Akadémia elnöke; Rao Wangjing, a Kínai Társadalomtudományi Akadémia (CASS) igazgatóhelyettese; Jia Dezhong, a Pekingi Idegen Nyelvi Egyetem (BFSU) rektorhelyettese és Hamar Imre, az ELTE nemzetközi ügyekért felelős rektorhelyettese, az ELTE BTK Távol-Keleti Intézet igazgatója és a Kínai Tanszék vezetője.

A beszédek összességében hangsúlyozták az ELTE és Kína közötti szoros kapcsolatok fontosságát, kiemelve a diákcserék, a gazdasági és kulturális együttműködés előnyeit, valamint a jövőben rejlő lehetőségeket.

Az ünnepség zárásaként színes kulturális program zajlott, ahol a közönség kínai és magyar zeneműveket hallgathatott meg, valamint betekintést nyerhetett a kínai kultúrába és hagyományokba különböző harcművészeti bemutatókon keresztül.

Gájász Enikő, Rusznák Gábor

A Távol-keleti Intézet és a Magyar Néprajzi Múzeum konferenciája
Museumisation in Central Europe: Opportunities and Challenges
2023. június 7–8.

A konferencia Közép- és Kelet-Európa rangos művészeti múzeumi vezetőinek és az egyetemi oktatásban, kutatásban részt vevő munkatársainak szakmai párbeszéde volt, akik a keleti, illetve nem tipikus múzeumi tárgyak gyűjtése és bemutatása kapcsán felmerülő kérdésekről és kihívásokról osztották meg egymással gondolataikat és tapasztalataikat. Az egyetem vezetése nevében Dr. Bóna Judit dékánhelyettes nyitotta meg a programot az ELTE BTK Kari Tanácssteremben.

A szervezők, Dr. Mecsí Beatrix művészettörténész, az ELTE Koreai Tanácskének vezetője és Dr. Yuka Kadoi, a Bécsi Egyetem művészettörténésze két nagyobb, vonatkozó és aktuális távol-keleti témát bemutató előadót is meghívtak.

Június 7-én Yukio Lippit világhírű művészettörténész professzor (Harvard University) előadása hangzott el a narai Shōsōin kincstárról. Előadása előtt Japán magyarországi nagykövete Ohtaka Masato nagykövet úr is köszöntötte a konferencia résztvevőit.

A konferencia másik keleti témájú előadására június 8-án került sor, amelyet Shin Soyeon, a Koreai Nemzeti Múzeum kurátora tartott az újszerű, modern technológiákat és a marketing eszközeit is használó két, VI–VII. századi bódhiszattvaszobrot bemutató kiállításuk kapcsán. A kurátornő kifejezetten erre a konferenciára érkezett munkatársaival együtt. Ittlétük ideje alatt további együttműködések építettek ki a magyarországi múzeumok és a Koreai Nemzeti Múzeum között.

Az ELTE-n zajló konferencia után június 9-én a rendezvény társszervező intézménye, a Magyar Néprajzi Múzeum adott otthont két további előadásnak és a szakmai találkozót lezáró kerekasztal-beszélgetésnek.

Mecsí Beatrix

A Japán Tanszék épülő nemzetközi kapcsolatai

Az ELTE Japán Tanszékét 2023-ban három oktató is képviselte a Iaponica Brunensia konferencián a csehországi Brnóban. Hidvégi Zsófia az okinawai nyelv megmentéséről, Zentai Judit a nyugati orvoslás befogadásáról a korai Japánban, Szabó Balázs pedig a Meiji-kori japán egyetemek és a kormányzat kutatói szabadság mellett/ellen folytatott küzdelméről tartott előadást. A konferencia révén a Japán Tanszék nemzetközi kapcsolatai is épültek, ami a jövőben hallgatócserét, vendégoktatói cserekapcsolatot is lehetővé tehet majd.

A Buddhizmus-kutatás Központ eredményei

Magyar buddhológiai konferencia

2023. június 29. 10:00

ELTE BTK, Múzeum krt. 4/A, Gombocz Zoltán terem (fszt. 47)

Idén ismét megrendezték az évente új témával jelentkező Magyar buddhológiai konferenciát az ELTE BTK Buddhizmus-kutatás Központjának szervezésében. A magyar nyelvű konferencián a magyarországi buddhizmuskutatás két fontos központja, az ELTE és a Tan Kapuja Buddhista Főiskola oktatói és doktoranduszai adták elő kutatásaikat. Az esemény a Khyentse Foundation támogatásával jött létre.

A rendezvény programja

10:00–10:10 Megnyitó

1. szekció

10:10–10:40 Dr. Ruzsa Ferenc (ELTE, Buddhológia és Tibetisztika Tanszék):
Ki szorul a nirvánára?

10:40–11:10 Dr. Körtvélyesi Tibor (A Tan Kapuja Buddhista Főiskola):
Az orvosmetafora valódi tartalma

11:10–11:40 Dr. Szántó Péter-Dániel (ELTE, Buddhológia és Tibetisztika Tanszék): *A buddhista homiletika perspektívái*

11:40–12:10 Boros Gábor Péter (ELTE, Sinológia doktori program):
Változó szerzetesi-világi hierarchia a 19. sz. végi 20. sz. eleji Kínában

12:10–14:00 Ebédszünet

2. szekció

14:00–14:30 Olajos István (ELTE, Sinológia doktori program):
Szerzetesek és sámánok: Értekezés a Taiping guangji 太平廣記 wukról 巫 („sámánokról”) szóló történeteiben megjelenő buddhista motívumokról

14:30–15:00 Keller Mirella (ELTE, Sinológia doktori program) :
A chan buddhista gong'an 公案 szerepe a mester és tanítvány közti kommunikációban – Yikui Chaochen lejegyzett mondásai

15:00–15:30 Pataki-Tóth Angelika (ELTE Japanológia Doktori program, Károli Gáspár Református Egyetem):
A buddhista temetkezési és megemlékezési szertartások megjelenése a japán keresztény hívek életében

15:30–16:00 Kávészünet

3. szekció

16:00–16:30 Dr. Teleki Krisztina (ELTE, Mongolisztikai Kutatóközpont):
Hívek vallásgyakorlata a Hangáj-hegységben

16:30–17:00 Dr. Majer Zsuzsa (A Tan Kapuja Buddhista Főiskola):
A világiak változó lehetőségei a rendszerváltás óta eltelt évtizedekben Mongóliában

17:30–18:00 Dr. Orosz Gergely (ELTE, Buddhizmus-kutatás Központja):
Észrevételek Sangs rgyas phun tshogs Kőrösi Csoma Sándornak írott könyvei kapcsán

18:00–18:10 Zárszó

Nemzetközi buddhológiai szimpózium

Enlightenment, Wisdom, and Transformation in the World's Religious Traditions

An International Symposium Hosted by Otani University's Shin Buddhist
Comprehensive Research Institute

In Collaboration with Eötvös Loránd University's Institute for East Asian
Studies

2023. december 15–17.

Ōtani Egyetem, Kiotó, Japán

Az ELTE BTK buddhizmuskutatói 2023 decemberében másodszor vettek részt a kiotói Ōtani Egyetem szervezésében megrendezett nemzetközi buddhológiai szimpóziumon, amely az *Enlightenment, Wisdom, and Transformation in the World's Religious Traditions* címet viselte. A jeles nemzetközi esemény egy olyan szimpóziumsorozat következő állomása volt, amelyet az ELTE és a kiotói buddhista egyetem közösen szerveznek 2013 óta. A sorozatnak ez a negyedik eseménye, amelyet a koronavírus-járvány miatt kellett halasztani 2020 óta. A korábbi három szimpóziumot követően angol nyelvű kiadványok készültek a tanulmányokból (a budapesti szimpóziumok kiadványai elérhetők online).

A 2023-as szimpóziumon előadást tartott Hamar Imre, a Buddhizmus-kutatás Központ és az azt magába foglaló Távol-keleti Intézet igazgatója, továbbá az Intézetben működő Buddhológia és Tibetisztika Tanszék korábbi és jelenlegi vezetője, Ruzsa Ferenc és Szántó Péter Dániel, a Japán Tanszék adjunktusa, Kiss Mónika, valamint Boros Péter doktori hallgató.

A korábbi nemzetközi szimpóziumok

2013 *Faith in Buddhism*, Budapest, ELTE (tanulmánykötet megjelenése: 2016)

2016 *The Buddha's Words and Their Interpretations*, Kiotó, Ōtani Egyetem (tanulmánykötet megjelenése: 2021)

2018 *Buddhism in Practice*, Budapest, ELTE (tanulmánykötet megjelenése: 2023)

A rendezvény programja

December 15 (Friday)

9:30–9:50 Opening Ceremony (Kōrukan 3rd Floor Media Hall)

Session 1

10:00–12:00 (Kōrukan 3rd Floor Media Hall)

(1) Who invented enlightenment?

Ferenc Ruzsa (Eötvös Loránd University)

(2) Self-Understanding, Selfless Action and Transformation (Yoga in the Bhagavadgītā: Exhibiting a Liberated Man in Hinduism)

Godabarisha Mishra (Nalanda International University)

(3) GLADDENING LIGHT: Wisdom as folly, theophany, inebriation and transfiguration

Thomas Plant (Rikkyo University)

Respondent: Michael Pye (Marburg University)

Lunch 12:00–13:30

Session 2

13:30–15:30 (Media Hall)

(1) Jesus Christ as the Incarnate Wisdom of God

Tsunoda Yuichi 角田佑一 (Sophia University)

(2) “Wisdom” in East Asian Mahayana Buddhism

Paul Swanson (Nanzan University)

(3) Enlightenment, Wisdom, and Transformation in Islam

Mark Sedgwick (Aarhus University)

Respondent: Domingos Sousa (Nanzan University)

Coffee Break 15:30–15:50

Keynote address

15:50–17:00 (Media Hall)

Shinran’s Understanding of Birth in the Pure Land: What Is the “Company of the Rightly Settled”?

Hase Shōtō 長谷正當 (*Kyoto University/ Otani University*)

December 16 (Saturday)**Session 3**

10:00–11:30 (Media Hall)

(1) Remaining in Suffering and Walking Ahead: The Shift in the Meaning of Life in Buddhism

Minoura Akio 箕浦暁雄 (*Otani University*)

(2) The Wisdom to Become Buddhist: Arguments for Lay Conversion in Late Antique Indian Buddhist Homiletics

Peter Szanto (*Eötvös Loránd University*)

Respondent: Kigoshi Yasushi 木越康 (*Otani University*)

Lunch 11:30–13:00

Session 4

13:00–15:00 (Media Hall)

(1) Enlightenment through meditation in 20th century Buddhist and Christian thought

Peter Boros (*Eötvös Loránd University*)

(2) Light, Visions, and the Name: Medieval Japanese Pure Land Approaches to the True Nature of Reality

Nasu Eishō 那須英勝 (*Ryukoku University*)

(3) Shinran’s Understanding of the Pure Land as “The Land of Immeasurable Light”

Michael Conway (*Otani University*)

Respondent: James Heisig (*Nanzan University*)

Coffee Break 15:00–15:30

Session 5

15:30–17:30 (Media Hall)

(1) The place of mystical wisdom in Judaism: The controversy between M. Buber and G. Scholem

Ono Fumio 小野文生 (*Doshisha University*)

(2) The Emergence of the “Human Buddha” in the Nineteenth Century Europe and the Prejudice of the Enlightenment: Focusing on Ozeray and Burnouf

Nitta Tomomichi 新田智通 (*Otani University*)

(3) Unbreaking the Broken Commandment: A Buddhist Reading of Hakai

Ama Michihiro (*Otani University*)

Respondent: Fujieda Shin 藤枝真 (*Otani University*)

December 17 (Sunday)**Session 6**

9:30–11:30 (Media Hall)

(1) The Enlightenment and Transformation of King Ajātaśatru according to the Mahāyāna *Mahāparinirvāṇa sūtra*

Inoue Takami 井上尚実 (*Otani University*)

(2) To discipline or to forget: The idea of the self and ethical conduct in Sufism and Zen through the writings of al-Ghazālī and Dōgen

Yazaki Saeko 矢崎早枝子 (*Glasgow University*)

(3) “You are ‘gods’; you are all sons of the Most High.” [Ps. 82.6]: Deification and Perfection in Medieval Mystical Thought

Louise Nelstrop (*Oxford University*)

Respondent: Tōnaga Yasushi (*Kyoto University*)

Lunch 11:30–13:00

Session 7

13:00–15:00 (Media Hall)

(1) Versatile Samantabhadra: The Many Forms of Fugen Bosatsu in Japan

Monika Kiss (*Eötvös Loránd University*)

(2) “Illumination Wisdom” for Achieving Enlightenment in the Book of *Red Wisdom* by Suhrawardī
Sepideh Afrashteh (Otani University)

(3) Enlightenment and its Path: The Tantric Way of the Bodhisattva Avalokitesvara Cult in Tibetan Buddhism
Shen Weirong 沈衛榮 (Jinghua University)

Respondent: Robert Rhodes (Otani University)

Coffee Break 15:00–15:30

Session 8

15:30–17:00 (Media Hall)

(1) “Universalism” as a Topic of Controversy in both Buddhism and Christianity: “Original Enlightenment” (本覺) and Apocatastasis (ἀποκατάστασις)
Robert Gimello (Notre Dame University)

(2) The Process of Enlightenment in Yogācāra and Huayan Buddhism
Imre Hamar (Eötvös Loránd University)

Respondent: Dake Mitsuya 嵩満也 (Ryukoku University)

* * *

Vendéglőadók a Buddhológia és Tibetisztika Tanszéken

2023 késő őszén újabb két neves kutató, Daniel Berounský (Károly Egyetem, Prága) és Margherita Serena Saccone (L’Orientale, Nápoly) látogatott a tanszékre. Előadásait a Khyentse Lecture Series keretében tartották a Khyentse Alapítvány támogatásával. Daniel Berounský *The elusive Tibetan spirits nyen (gnyan)* címmel tartott előadást, Margherita Serena Saccone prezentációja pedig a *Veni, Vidi, Dixi: On Demonstrating the Buddha’s Omniscience* címet viselte.