

keréknyomok

2014/8. SZÁM ORIENTALISZTIKAI ÉS BUDDHOLÓGIAI FOLYÓIRAT



Tartalom

TANULMÁNYOK, FORDÍTÁSOK

BÁCSI ENIKŐ GABRIELLA

A buddhista sztúpa
kialakulása Indiában 5

BIRTALAN ÁGNES

A kígyó: pusztító erő,
segítőszellem, házastárs. 33
A kígyó-motívum változatai
a kalmük mesehagyományban

WINDHOFFER TÍMEA

Klu; mitológiai lény,
vagy népmesei szereplő? 57
A kígyó-sárkány alakja a
belső-ázsiai népmesékben

SZABÓ ANNAMÁRIA

A rókaszellem 77
a kínai novella
irodalomban

GECSE ADRIENN

A buddhizmus 97
és a természetes
környezet kapcsolata

POROSZ TIBOR

Rejtett dimenziók 109
a buddhizmus
vizuális gondolkodásában

PROGRAMOK, ESEMÉNYEK

Nemzetközi Buddhista 153
Nyári Egyetem 2014

KRITIKÁK, RECENZÍÓK

Walpola Rahula: 156
A Buddha tanítása

AGNI: 158
A tűzoltárépítés
védikus rítusa
Szerkesztette: Frits Staal

SUMMARIES IN ENGLISH 165

E SZÁMUNK SZERZŐI

SZABÓ ANNAMÁRIA

A rókaszellem a kínai novella-irodalomban

A tanulmány célja, hogy a novella irodalomtörténeti fejlődésén keresztül bemutassa a rókaszellem alakját a kínai irodalomban a korai császárkortól kezdve a középkoron át napjainkig; úgy, hogy közben a buddhista szempontokat is figyelembe veszi. A rókaszellem megjelenése a kínai irodalomban sajátos erővel és aspektussal rendelkezik, ami annak is köszönhető, hogy mind Kínában, mind Japán és Korea területén jelentős szerepet játszik a néphagyományban. E tanulmány keretei között azonban csupán a kínai történetekkel áll módunkban behatóbban foglalkozni.

1. Bevezetés

A rókaszellem – a mágikus lények egy csoportjaként – számtalan számtalan szállal kötődik más mítoszörökhöz és különböző kísértet-történetekhez, melyek műfaji változatossága és eszköztára figyelemre méltó lehet számunkra, mivel a buddhizmus megérkezését követő időszak kulturális hátterét, és a Kína területén élők gondolkodásbeli változását is tükrözi.

A rókatörténetek elsődleges forrása Pú Sönglín gyűjteménye, mely tartalmazza a már kiforrott „furcsa” történetek minden jellegzetes szereplőjét és vonásait. A gyűjtemény által lejegyzett elbeszélések során felbukkanó kísérő elemek és szereplők előtörténete és szerepe – többek között a buddhizmus és az újjáéledő taoizmus hatására – fokozatosan bővült, átalakult, más kultúrák alakjaival keveredve fokozatosan megújult, s e folyamat során a régi formákat új tartalommal töltötték meg.

Mindez nyomon követhető a mitikus rókák sajátos szerepében, jellemük alakulásában is, melynek kiindulópontja nem áll túl messze a magyar népmesék rókáitól: ravaszság, leleményesség, gyorsaság és kíváncsiság. A kínai néphagyomány és irodalom a róka emberi tulajdonságai mellett hangúlyt fektet állati formájára is, sőt titokzatos, természetfeletti képességekkel is felruházta, és így „élő és lélegző” mitikus hátteret hoz létre a történeti számára. A rókaszellem-történetek miközben újabb és újabb drámai elemekkel gazdagodnak, őrzik eredeti magvukat is; hol komikusak, hol tragikusak, és mindig reflektálásra készítenek.

Kísértetek, démonok, lidércek, istenek, halhatatlan lények, sárkányok, buddhista szerzetesek, taoista papok vagy éppen alkimisták lesznek a rókák társai, azonban a legfontosabb mégis a hétköznapi ember, a rejtett főszereplő. Ez az ember szembenéz a túlvilággal, amely számára gyakran ellenszenves, erőszakos és veszélyes, de még inkább bűvös, megbabonázó és csábító. Felvetődik a kérdés, hogy az ember és a természetfeletti érintkezésében milyen gondolatokat ábrázolnak allegóriáikkal az írók, amikor ezt a témát

fejtegetik. Érdeemes a válaszokat több szempontból megvizsgálni, többek között a buddhista gondolkodás szemszögéből is, de végig szem előtt tartva a választ befolyásoló kínai kultúra és társadalom sajátosságait.

Ezért dolgozatomban nem pusztán egy buddhista iskola vagy irányzat nézőpontját veszem alapul, hanem több szemlélet segítségével helyezem új megvilágításba a rókaszellem alakját.

2. Elhelyezés

1. RÓKASZELLEM MEGJELENÉSE ÉS A NOVELLA MŰFAJÁNAK KIALAKULÁSA¹

A rókaszellem alakjának fejlődését, és a novellairodalom kialakulását szoros kapcsolat fűzi egymáshoz. A konfucianizmus, a buddhizmus, a taoizmus, különböző filozófiai irányzatok és a népi vallás is szerepet játszottak a kibontakozó irodalomban. A kínai világ szekuláris és szakrális aspektusainak összefonódása és kölcsönhatása rendkívül bonyolulttá teszi az irodalomkutatást. Fontos figyelembe venni az irodalmi nyelv és a köznyelv különbözőségét és kapcsolatát annak érdekében, hogy tisztázzuk a szövegek célját. Külön kell választanunk az eleve írott, illetve a szájhagyomány útján fennmaradt szövegeket, valamint a nemzeti és regionális szempontokat képviselő írásokat. A kínai irodalom folyamatosan újraszerveződő társadalompolitikai erők és kulturális tényezők terméke, s így kapcsolata a társadalommal több pusztá kölcsönhatásnál.²

Az i. e. 283–343-ig élt Gě Hóng (葛洪) *Bàopuzi* (抱樸子) című műve³ jól használható forrás az állatok alakváltó és mágikus képességeiről, bár a róka még nem szerepel közöttük.⁴ A róka először az i. e. 333-ra datált *Hogyan használta ki a róka a tigris erejét?* című anekdotában szerepel:

„A tigris zsákmányra vadászva elkapott egy rókát.

– Engem nem ehetsz meg – mondta neki a róka. – A Mennyei Császár engem jelölt ki az állatok királyának. Ha megeszel, az ő akaratát sérted meg. Ha nem hiszel nekem, kövess engem. Meglátod, elmenekül-e láttomra a többi állat, vagy sem.

A tigris beleegyezett, követte a rókát. Amint a vadak megpillantották őket, rohanvást szaladtak előlük. A tigris nem fogta fel, hogy ő kelt félelmet az állatokban, s elhitte, hogy a róka elől futnak. (Ellenséges állatok anekdotái)”⁵

A Qín-dinasztia előtti időszak mitológiájának jelentős forrása a *Shānhǎijīng* (山海經), azaz *Hegyek és tengerek könyve*⁶ című mitikus geográfiai mű, ami voltaképpen egy bestiárium. Szerzője ismeretlen, bizonyos részei már az i. e. IV. században is létezhettek, de végleges formáját csak a korai Hân-korra érte el. A 18 fejezetből álló mű Kína területének valódi vagy mitikus hegyeiről és folyóiról ad leírást, részletesen bemutatva a különböző vidékek legendáit, mitikus állat- és növényvilágát, valamint lakóit. Ez az érdekes olvasmány bővelkedik a kimé-

1 JOHNSON 1974, 37–38.

2 MAIR 2001, 13.

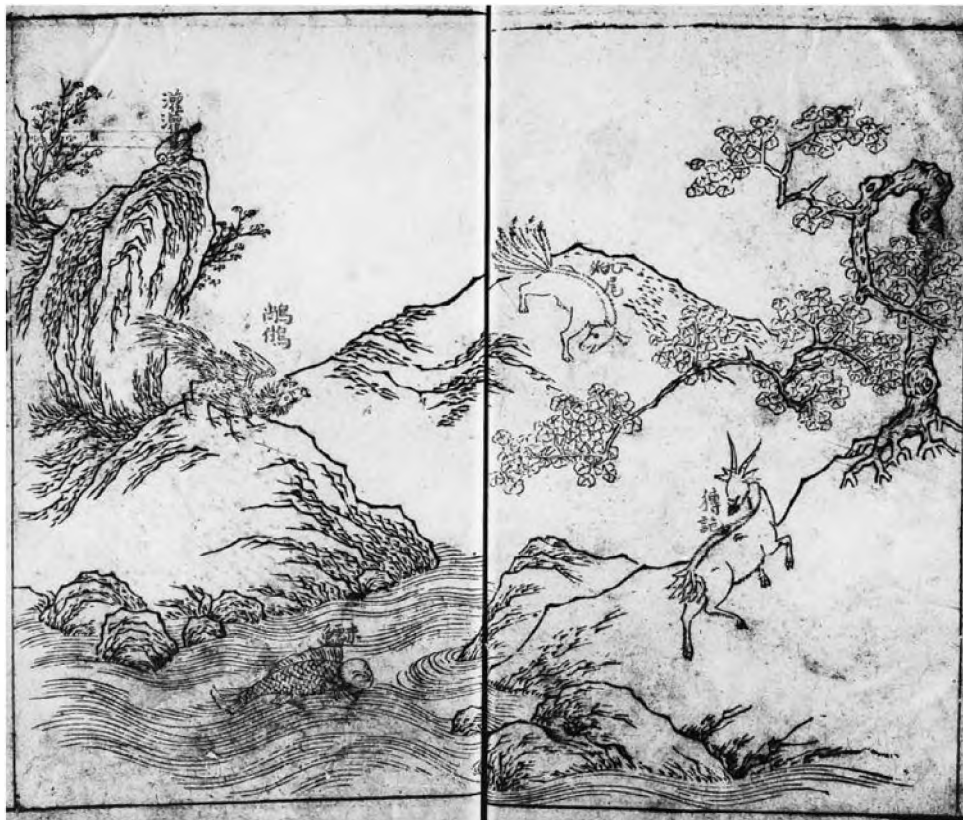
3 A mű keletkezési ideje: i. e. 317–318.

4 MAIR 2001, 117.

5 STRIKER 1991

6 STRASSBERG 2002.

ra-jellegű rókák ábrázolásában. Uszonyos (*zhūróu*, 侏儒) és szárnyas rókákat (*bibi*, 獬豸)⁷ is említ, melyek mindig rossz ómenekként szerepelnek.⁸



1. kép: Kilencfarkú rókaszellem, *Shānhǎijīng*, IV. Falemez (Forrás: STRASSBERG 2002, 88.)

A fenti képen, amely az 1597-ben kiadott *Shānhǎijīng* illusztrálásához szolgáló fametszet másolata a „kilencfarkú rókaszellem” (*jiǔwěihú*, 九尾狐) ábrázolását is láthatjuk. (1. ábra.) A *Shānhǎijīng* megjelenése óta számtalanszor kézzel másolták, bővítették és újranyomtatták. A Hān-kori gyűjtemény valószínűleg rendelkezett több hasonló ábrázolással, ezek azonban elvesztek.

A rókaszellemek néhány tulajdonságáról ír Xū Shèn (許慎) a *Shuōwén Jièzì* (說文解字) című művében, i. sz. 100 körül. A *Shuōwén Jièzì* olyan hátsáallatként írja le a rókákat, melyeken szellemszerű lények lovagolnak, a szőrméjük színe sárga, hátulsó részük nagyobb, mint mellső lábuk és fejük, illetve megemlíti, hogy haláluk pillanatában az ég felé emelik a fejüket. Emellett Xū Shèn megadja a rókák három pozitív tulajdonságát, miszerint a rókahús meggyógyítja a fekélyeket, májuk felélesztheti a nemrég és hirtelen elhunyt személyeket, és a vérük képes kijózanítani a részegeket. Idővel a rókák testrészeinek és szerveinek jótékony hatásai ugrásszerűen bővülnek, rengeteg testi és lelki betegséget gyógyítanak meg a segítségükkel, a nyálukból pedig szerelmi bájjal is készíthető.

⁷ STRASSBERG 2002, 136–138.

⁸ STRASSBERG 2002, 88, 155, 173, 184.

A rókatörténetek főleg Kína északkeleti területeire jellemzőek. Három elbeszélés-gyűjtemény szolgál jelentős forrásként. A rókatörténetek előfordulásának gyakorisága szempontjából az első Pú Sönglín (蒲松齡) által 1679 és 1707 között összegyűjtött és megírt *Liáozhāi zhìyì* (聊齋誌異). Második a *Yuèwēi Cǎotáng Bìjì* (閱微草堂筆記), melyet Ji Xiǎolán (紀曉嵐) állított össze 1789 és 1800 között. A harmadik forrás az 1788-ban Yuán Méi (袁枚) által összeállított *Zìbùyǔ* (子不語).⁹

Zhuāngzǐ (莊子) az i.e. IV. században elsőként használ két, számunkra jelentős terminust: *xiǎoshuō* (小說), melyet „kis történetek” vagy „jelentéktelen mesék” kifejezésekkel fordíthatnánk le, később ugyanígy neveznek minden elbeszélést és novellát, valamint a *qíguài* (奇怪), a „furcsa történetek”, melyekről később bővebben szó esik.¹⁰

A *xiǎoshuō* a klasszikus (európai) értelemben vett kínai novella előfutára, amely már túllép a pusztán mesei jellegen, sőt idővel ki is lép ebből a műfajból. A novella szó eredeti jelentése az olasz nyelvben „újdonság”, „újtság”, mely gyakran humoros, politikai, vagy szerelmi témát feldolgozó, rövid, megszerkesztett elbeszélést takar, logikus, de váratlan csattanóval a végén. Ez az elbeszélésű műfaj általában csak egy cselekményszállal foglalkozik, egy nézőpontból írja le a történetet; kevés számú, ám annál jellegzetesebb szereplőkkel rendelkezik. Az ő személyes sorsuk és érzelmi fejlődésük bontakozik ki a novellában.

A novella műfaja az olasz reneszánsz író, Giovanni Boccaccio (1313–1375) nevéhez fűződik, akinek legjelentősebb műve, a *Dekameron* egy kerettörténetbe ágyazott novellagyűjtemény, melynek témái a mindennapi életben felmerülő élethelyzetek, melyeket a szerző csodás véletlenekkel és váratlan eseményekkel színeztet ki. A fokozatosan formálódó *xiǎoshuō* hasonló utat járt be, míg elérte a *Dekameron* novelláinak kidolgozottságát és megformáltságát. „E műfaj meglehetősen korhoz kötött, és akármikor, akármilyen társadalomban nem virágozhatik.”¹¹

Az első igazi novellaszerű kezdemények azonban csak a Hàn-dinasztia bukása és az idegen barbár népek hódításait követően jelennek meg, elsősorban az ekkor megélnéknélkülő taoista legendairódalomban. Szintén nagy lendületet adott a szanszkritból és más közép-ázsiai nyelvekből fordított buddhista vallásos könyvek példája, amelyek kerek egésze formált buddhista legendákat és tanmeséket tartalmaztak, színes és hatásos előadásban. A III–IV. századtól fogva buddhista és taoista szellemű művek egész sora gyűjtött össze legendákat és népi történeteket, melyek közül a legsikerültebbek, a zömében fantasztikus történeteket elmesélő darabok váltak a novella közvetlen előzményeivé.¹²

Ebben a változásokkal teli korszakban lehetővé válik az, ami Boccaccio idején végbemegy az olasz társadalomban: alacsonyabb származású, de tehetséges, és nem feltétlenül konfuciusus nézeteket valló személyek kerülnek fontos hivatalnoki pozíciókba. Ezáltal lehetőség nyílik arra, hogy „az írástudók művelte klasszikus nyelvű irodalomba is beszivárognon a népi szemlélet, még ha buddhista-taoista eszmékkel is (...)”¹³ E társadalmi változások idővel új nézőpontokhoz, és új irodalmi formákhoz is vezetnek.

9 JOHNSON 1974, 40.

10 MAIR 2001, 117

11 TÓKEI 1962, 2. id.

12 MIKLÓS–TÓKEI 1960, 85., 86.

13 TÓKEI 1962, 4. id.

A kínai novella fejlődéséhez a már említett buddhista és taoista mesék, legendák nyújtanak kiindulópontot és szolgátnak táptalajt, ugyanakkor „a nagyrészt indiai és belső-ázsiai eredetű buddhista mesék, valamint a kínai folklórban gyökerező taoista irodalom a maga csodáival, varázslataival, fantasztikumával voltaképpen csak vigaszt akar nyújtani hallgatóságának, reményeket ébreszteni egy olyan korban, amikor semmiféle kiút nem látszik.”¹⁴ A ki nem mondott törvényszerűségek és morális igazságok győzelemre jutását az a kritikai érzék és tömör, már szinte balladai forma viszi közelebb a novellához, melyet ezek a mesetípusok, a *xiāoshuō*-k képviseltek.

Az V–VI. századra ezek az elbeszélések, melyekben a művelt írástudók egy-egy kérdéskörre vagy problémára fókuszálnak, a klasszikus nyelv tömörségével világítják meg a társadalom elleplezett hibáit. „A valószínűleg V. századi *A tapasztalatlan lélek története* című mese voltaképpen gigányolja a buddhizmust és a taoizmust, miközben konfucianus józansággal neveteti ki a csodavárást (...).”¹⁵ Ezt a vallásoktól független nézőpontot Tőkei a kereskedők rétegének tulajdonítja, ugyanis a Suí- (581–618) és Táng-dinasztiák (618–907) egyesítő és építkező tevékenységét¹⁶ követően felvirágzik a városi és kereskedelmi élet, ami bizonyos fokú biztonságot is ad, valamint lehetőséget nyújt a mandarinizmus megújulására.¹⁷ Ebben a közegben egyre jelentősebbé válik a szerencse és a pénz, nem vetik meg többé a hirtelen meggazdagodottakat, és a hivatalnoki pozíció is kizárólagosan a vizsgák sikerétől függ, nem pedig tekintélyelvűtől.

Ebben az időszakban nagy hatással volt az irodalom és a művészet minden területére az úgynevezett biānwén (變文), mely buddhista legendákat és mesés vagy mitikus átváltozás-történeteket sorakoztatott fel, a beszélt kínai nyelvet használó – kifejezetten a köznép számára íródott – formában. A történetek tartalmát és stílusát tekintve feltűnik, hogy megnövekedett az érdeklődés az elvarázsolt ismeretlen területek felfedezése, a pokoljárások és az istenek lakhelyére történő utazások iránt. Ám itt hőseink nem csupán rövid időre érintkeznek a természetfeletti világgal, hanem mélyebb betekintést nyernek annak működésébe és különböző lakóinak természetébe.¹⁸

„A Táng-kori novellák kínai neve: *chuánqí* [傳奇], azaz «rendkívüli dolgok hagyományozása». Az elnevezés a novella európai neveihez hasonlóan a műfaj legbenső törvényéről árulkodik: az ábrázolás alapját adó véletlenszerűségről. Ám a kínai novellák «rendkívüli dolgai» a szó eredeti jelentése szerint és a novellákból megállapíthatóan is elsősorban természetfeletti, fantasztikus események és csak másodsorban valós véletlenek. Boccacciónál a fantasztikum szorul háttérbe, a Táng-kori novellákban a valóságosság: ez az európai és a kínai novella korai típusának legfontosabb különbsége.”¹⁹

Az ilyen típusú történetek önéletrajzszerűen kezdődnek. Gyors, határozottan megrajzolt képet kapunk arról, hogy a hős kicsoda, mikor és hol élt, majd a „furcsa” eseménybekövetkezik,

14 TŐKEI 1962, 4–7.

15 TŐKEI 1962, 8.

16 Csatornák és úthálózatok kiépítése és fejlesztése.

17 TŐKEI 1962, 9.

18 MAIR 2001, 123.

19 TŐKEI 1962, 13.

és anomáliát okoz az emberi világban. Formailag ugyan rövid és összegző történetek, egyszerű anekdoták, azonban a tényyszerűség, mely megnyilvánul a történetben – akár a mesélő személyes tapasztalata, akár a mások által elbeszélte történet révén – összeütközésbe kerül a hirtelen megnyilvánuló természetfelettel, s ez az a téma, ami lenyűgözi az írókat, így újra és újra visszatérnek hozzá.

Megfogalmazásában és üzenetében szokatlan szerelmi történet lévén kiemelt figyelmet érdemel Shěn Jiji (沈既濟) *Rèn a rókatündér* (*Rèn shì zhuàn*, 任氏傳) című műve.²⁰ A főszereplő Zhèng, aki beleszeretett egy Rèn nevű rókatündérbe, majd Cháng'an-ban (長安) bérelt számára lakást. Zhèng jó barátját, Wéi-t is megbabonázza a fiatal lány szépsége, ám mégsem verseng érte, mivel a lány éleslátásával rávilágít Zhèng és Wéi barátságára.

„Kínában közkeletű rókatündér-motívumból Shěn Jiji művészete kiváló novellát kerekített. Jól megfigyelhető benne, hogyan válik a népmesei csodás véletlenből igazi novellai csattanó: a férfi a világ legtermészetesebb dolgaként, észrevétlenül követi el vétségét, és csak a valóban rendkívüli fordulat ébresztheti rá, hogy Rèn-ben nemcsak a nőt kellett volna szeretnie, hanem meg kellett volna ismernie «sajátos természetét», hogy vigyázni tudjon rá. A patriarchális kínai társadalom egyik fő bűne lepleződik le ezzel a csattanóval: a nő semmibe vévése (...)»²¹

Meg kell még említenünk a kiemelkedő író, Lǐ Cháowēi (李朝威) *A sárkánykirály lánya*²² című elbeszélését, ami nagy népszerűsége tett szert, idővel többször feldolgozták színpadon, vagy mintaként használták más elbeszélésekben.

„[*A sárkánykirály lánya*] Liü-ról, az ifjú diákról [szól], aki segítségére siet a Tong-ting-tó [Dòngtíng Hú, 洞庭湖] sárkánykirálya lányának, majd egymásba szeretnek, s Liü maga is halhatatlanná lesz, tiszta szerelme az öröklétbe emeli. A bűbajos történet szinte párdarabja Shěn Jiji novellájának ugyancsak a szerelem nagyszerűségét hirdeti, (...) csakhogy nem a novella megrázó evilági módján, hanem a mese álmódzóbb, idillteremtő módszerével. Tartalmi szempontból az igazi szerelem sorsának mindkét ábrázolása jogos, hiszen a szerelem elbukása és mesés győzelme művészileg ugyanazt mondja: nem látni a reális győzelem lehetőségét.»²³

Lǐ Gōngzuǒ (李公佐) (778–848) a IX. század első felében írta *A déli tartomány kormányzása*²⁴ című elbeszélést, melynek főszereplője szemén át láthatjuk a Táng-kori kormányzási rendszer visszasságát.

Érdekes számunkra még két szerelmi történet, mivel Bái Xíngjiǎn (白行簡) (799–831) *Egy léha nőcske története*²⁵ (*Lǐ Wá Zhuàn* 李娃传) című elbeszélésében és Yuán Zhèn (元稹) (779–831) *Yīng-yīng története*²⁶ (*Yīngyīng zhuàn* 鶯鶯傳) című novellájában meghatározza a

20 TÓKEI 1962, 15–25.

21 TÓKEI 1962, 11.

22 TÓKEI 1962, 27–391.

23 TÓKEI 1962, 11

24 TÓKEI 1962, 40–51.

25 TÓKEI 1962, 52–65.

26 TÓKEI 1962, 66–77.

rókaszellemek női alakjának megítélését. Mindkét esetben egy határozottan egyedibb hősnő rajzolódik ki a szemünk előtt, az eddig megszokott sablonos szerepkörök helyett meglepő karaktervázzalást tapasztalhatunk.

Tehát a Táng-kori elbeszélések elérték azt a pontot, melytől már novellának tekinthetőek, a jellemábrázolás nem csupán körvonalazódó mesehős, hanem sokszor realistán ábrázolt, és valóban egy társadalmi réteg jellem típusa. Az elbeszélések felépítése ugyan többnyire változatlan, azonban világos szerkezetű és okító jellegű, elgondolkodtató csattanóval a történetek végén.

A Táng-dinasztia bukásával a hódító barbárok, kitajok és dzsürcsik által mind délebbre szorított Sòng-dinasztia (960–1276), a mongol Yuán-dinasztia (1271–1368) és a Míng-dinasztia (1368–1644) folytatja a kereskedelem és a városok felvirágoztatását, így az egyes elbeszélések és témák újraértelmezése és feldolgozása sem szűnik meg. Ám a chuánqí hagyománya, melyet a művelt írástudók úznak, nem versenyezhet a mozgalmas városi piacereken tevékenykedő hivatásos történetmondókkal. Ezeket a történeteket *huàběn*-nek (話本) nevezték, és különböző kategóriába sorolták őket témájuk szerint; lehetnek tréfás, szerelmi vagy rémtörténetek, rablók és kalandorok beszámolóit, legendák, fantasztikus és természetfeletti lényeket felsorakoztató mesék.²⁷ Már a Sòng-korszak alatt elterjed a történetmesélés e formája, ám csak a Míng-korban születnek meg az első gyűjtemények. Az első fennmaradó *huàběn*, mely a történetmondók szavait jegyzi le, a *Qingping Shāntáng huàběn* (清平山堂話本, *A háborítatlan hegy meséi*), mely Hóng Pián (洪梗) által i. sz. 1550-ben összeállított és kiadott gyűjtemény.²⁸ Ennek a folyamatnak az eredménye, hogy a klasszikus történetek és a szórakoztató vagy tanító szándékú legendák, életrajzok népszerűvé és kedveltté válnak a városi köznép körében, és nem csupán az írástudók szűk rétegét foglalkoztatják.

E történetek célja elsősorban a szórakoztatás volt ugyan, de a Yuán és Míng uralma alatt megjelenik a korszak kritikája is. A mesék tükrén át megláthatjuk, hogyan hullnak darabokra a patriarchális modellek, kérdőjeleződik meg a házasság, a család, a sors egyértelműsége, a tekintély elvének előtérbe helyezése, fény derül a szerelem reménytelen és idegen voltára ebben a korszakban. „Valójában irodalomba emelkedett népköltéssel állunk szemben, folklór és irodalom jellemzően kínai egységével.”²⁹

A novella kialakulását végigkövetve láthatjuk, hogy milyen összetett folyamat előzi meg Pú Sōnglǐng műveit. Legfontosabb elbeszélés-gyűjteménye, a *Liáozhāi zhìyì* számtalan lebilincselő és meghökkentő novellája között találhatjuk a legszebb rókatörténeteket. A *Liáozhāi zhìyì* 491 vegyes stílusú írást tartalmaz, egy része régebbi klasszikus nyelven írott forrásokból merít, az Északi Sòng-korban (960–1127) összeállított *Tàipíng Guǎngjì*-ből (太平廣記). A másik része a *huàběn* irodalom, és népi eredetű legendák, kísértethistóriák művészi igényű feldolgozása, parasztok, kereskedők, egyszerű emberek és csavargók meséit gyűjtötte össze.³⁰

27 TÓKEI 1962, 14–15.

28 LAU-MA 1986.

29 TÓKEI 1962, 15.

30 TOKAJI 1997, 196–197.

„Pú Sönglíng aktív, alkotói évei az idegen, mandzsú uralkodóház által alapított Qíng-dinasztia idejére (1644–1911) tehető. Pú Sönglíng nemcsak a kínaiak, a hanok által eltűrt szenvedésekért és elnyomásért, hanem a saját, vizsgákon szerzett kudarcaiért is a mandzsuk által irányított, «manipulált», bürokratikus mandarinrendszert okolta. Számos novellájában társadalmi problémákat lepez le, olykor ironikus hangvétellű bírálatot fogalmaz meg, például a mandarinizmusét. Jóllehet a szövegek nagy részét mandzsú nyelvre is lefordították, csak a szerző halála után több évtizeddel, 1766-ban nyomtatták ki először tisztelői.”³¹

„A regény a kínai viszonyok között sohasem érte el az európai regény fejlettségi fokát, a novella azonban – Pú Sönglíng életművében – olyan remekműveket hozott létre, amelyek Európában is párjukat ritkítják. S igen jellemző tény, hogy a kínai novellának ez az újabb fejlődése közvetlenül nem a beszélt nyelvű elbeszélésre, hanem a korai középkor írott nyelvű «kis elbeszéléseire» támaszkodik, nem a stílusrealizmust emeli újabb fokra, hanem a fantasztikus ábrázolás módszerét.”³²

A furcsa történetek gyűjteménye két elkülöníthető, korára már kiforrott műfajt használ, a *chuánqí*-t, és a *qíguài*-t. A már említett *qíguài* egy meghökkentő eset elbeszélése nagyon tömör és egyszerű formában, többnyire groteszk formájú lények, bizarr alakok, különös jelenségek és véletlen egybeesések jellemzik. Ezzel ellentétben az itt megjelenő *chuánqí* összetettebb és művészileg kidolgozottabb rövid prózai mű, melynek cselekménye teljesen felépített szerkezettel rendelkezik, és a jellemábrázolások letisztult, ám realisabb képet mutatnak. Jellegüket tekintve a történetek tartalmazzak romantikus, fantasztikus, mesés, önéletrajzi és történelmi elemeket, más esetekben mágiával és alkímiával foglalkoznak.

„(...) Pú Sönglíng novelláit klasszikus kínai nyelven írta (ún. [*wényán*, 文言]), amely már az 6. korában is (XVII–XVIII. század) régiesnek, archaizálóknak számított. Mára a kizárólag irodalmi alkotások számára fenntartott nyelv rejtelmiei még a kínaiak előtt is csak több éves kitartó tanulás után tárulnak fel.”³³

Pú Sönglíng sok története egy klasszikus mese feldolgozása vagy újragondolása, ám különösen figyelj arra, hogy a cselekményt mindig egy emberi lény szemszögéből nézve bon-takoztatja ki. A kor kedvelt drámáiból kölcsönzi a történetek erkölcsi tanulságát, a szereplők tettei nem maradnak soha sem következmények nélkül, és a jelen helyzetük mindig előző életbeli cselekedeteiktől függ. A cselekmény kerete és háttere gyakran egy természetfeletti világ, azon kívüli események alig érintik a szereplőket, a történet kifejezetten a „furcsa” eseményekre fókuszál, és még ha el is kalandozna más irányba, végül visszatér eredeti keretébe. Ám a természetfeletti minden történet során a maga szabályai szerint működik; jóllehet vannak közös pontok, minden egyes történet megalkotja saját univerzumát.³⁴

31 TOKAJI 1997, 196–197. id.

32 TÓKEI 1962, 21.

33 TOKAJI 1997, 5

34 MAIR 2001, 126–128.

„A kötetben olvashatunk gonosz, nagyhatalmú hivatalnokokról, akik elragadják az emberek tulajdonát.³⁵ (...) Ám Pú Sönglín világában van gyógyír a korrupt, kegyetlen hatalmasságok ellen. Hol egy isten³⁶, hol egy nem evilági uralkodó³⁷ vonja őket felelősségre tetteikért, s ítélik meg felettük, reményts vigaszt nyújtva a sanyargatottaknak. Olykor még az állatok is tisztességesebben, kötelességtudóbban viselkednek némelyik embernél, tükröt mutatván ezzel egy értékeit veszített, torz társadalomnak.³⁸ Olykor a hivatalnokrendszer tehetetlensége miatt maguk az állatok tesznek igazságot³⁹ mindig tévedhetetlenül.”⁴⁰

3. Misztikus történetek Kínában

1. A TERMÉSZETFELETTI⁴¹

A kínai irodalom fontos részeként tartják számon a természetfeletti megjelenését, mely különleges szerepet játszik a társadalmi és gondolkodásbeli változások lekövetésében. A *chāozìrán* (超自然), „természetfeletti” kifejezés az angol nyelvből származik, a modern kínai nyelv szülötte, ezért nem teljesen fedi le az irodalomban megnyilvánuló elképzelést. A természetfeletti világ szoros közelségben áll a hétköznapi élettel, a természetbe és mindennapokba ágyazott jelenségekről és babonákról van szó, amelyek nem távolodnak el és válnak külön világgá. Ennek magyarázatát a samanisztikus gyökerek jelenlétében, valamint a fák és növények kultuszában lelhetjük fel: a transzcendens eleven, közeli kapcsolatban tevékenykedik az emberi világban, s elérhető és látható akár fizikai formákban is. A *shénlíng* (神靈) jelentése „természetfeletti lény”, mely általánosan jelöl minden kultikus tisztelt vagy elismert lényt. A *shén* (神) írásjegye több jelentéskörrel rendelkezik, fordítása nagymértékben függ attól, milyen más karakterekkel társítják. Alapvetően a kísértetek vagy ősök szellemének kultikus tiszteletét értjük alatta, ám a karakter elemzéséből következtetve minden esetben a kultikus tisztelet kapja a nyomatékot, mégha a jelentése a különböző összetételekben el is torzul vagy felületessé válik. A kultikus tiszteletadás állandó jelenléte a természetfeletti világban nem meglepő, ezt tekinthetjük az istennel való érintkezés alapjának. Ebből kiindulva ebben a közegben az állandó kölcsönhatás és kommunikáció kapja az igazi hangsúlyt, nem pedig a világok közötti távolságok és különbségek. Így a *shénlíng* olyan írásjegy-összetétel, melynek *líng* 靈 írásjegye magában rejtheti a sámánok és varázslók praktikáját jelző *wū*-t (巫), azaz a kommunikációt az égivel és az alvilággal.

Az emberi és isteni világ közötti folyamatos interakció kézzelfogható, mindig aktív és cselekvő tevékenység. Tehát itt nem feltétlen a buddhista és taoista istenek panteonját tekintjük természetfelettiinek, hanem minden olyan materiálisan meg nem magyarázható jelenséget is, amely a természethez és emberek mindennapjaihoz közelebb áll. Az így megje-

35 TOKAJI 1997, 124–125, 70.

36 TOKAJI 1997, 175–178.

37 TOKAJI 1997, 55–58.

38 TOKAJI 1997, 17–18., 62., 66., 70–84.

39 TOKAJI 1997, 97., 98.

40 TOKAJI 1997, 196–197.

41 MAIR 2001, 138–141.

lenő lények válnak a „furcsa” históriák szereplőivé, így mutatkozhat meg olyan gazdagon közel minden irodalmi műfajban, és mindenhol más és más szerepben.

Az i. sz. III – IV. században megszülető novella műfajának céljait és forrásait Tőkei Ferenc a történetek mesei, fikatív és természetfeletti elemeiből látja kibontakozni. Ám az eltérő szerepek mellett ott vannak a közös pontok is, melyek fellelhetők a misztikus történetekben: az univerzum furcsa és megdöbbentő, ám érthető összefüggései, melyek nem lineárisan kapcsolódnak, hanem egymástól térben és időben nagy távolságokban. A következők a legfontosabb fogalmaink: *zhào* (兆) „előjel”, „ómen”; *mìng* (命) „sors”, „égi törvény”; *gǎnyīng* (感應) „akció-reakció”; *yīnguǒ* (因果) „karma”, „ok-okozat”; *bào* (報) „megtorlás”, „ítélet”, „büntetés”.

Az előjelek arra szolgáltak, hogy betekintést nyerhettek általa a királyság állapotába, mivel a királyság lakóinak helytelennek ítélt viselkedése megnyilvánul a természetben, és ezen furcsa bajjós, előjelek államok bukását jósolhatják meg, habár az ómen kiinduló oka – és a pusztulás maga is – evilági tényezők. E jeleket olyannyira fontosnak tartották, hogy a centralizált birodalom létrejöttékor kategorizálták és rendszerbe foglalták az ismert jeleket, például természeti katasztrófákat, a szokásostól eltérő születéseket, kiméra jellegű lények felbukkanását, a növényi és az állatvilág szokatlan változásait, stb.

A buddhizmus megjelenése előtt a *mìng* szó egy ember életére és vagyonára, esetleg sikerének szerencsés mivoltára vonatkozott, vagy pedig az „égi mandátumra”, melynek birtokában egy morálisan is helyt álló király vagy uralkodó család igazolhatta jogát a trónra. Az emberi és égi vagy mennyei világ e kapcsolata nyúlik vissza legrégebbre, és kiemelkedő kapocs lesz a természetfeletti világ és az emberek közötti kölcsönhatásában, melyet később a *gǎnyīng*, azaz akció-reakció fogalmával kötik össze.

Egy-egy történet új megvilágításba helyezi az egyes ember életében érvényesülő karmikus visszahatásokat, és az újjászületések láncolatát is teljesen másképpen láttatja, mint az indiai gondolkodók. Sokkal többet foglalkozik azokkal a karmikus következményekkel melyek még ugyanazon életükben vagy legfeljebb egy újjászületéssel később következnek be, míg az előző élet cselekedetei lehetnek a jelen és következő élet eseményeinek okai. Így főleg a morális viselkedésről mond véleményt, és drámai elemként használja fel az *yīnguǒ*-t, azaz a karmát, például a halálon túl is kitartó szerelem formájában.

A különös vagy profetikus álmok is személyesebbé teszik a természetfeletti való érintkezést, ám ezek az álmok leginkább az álmodón kívülit jelenítik meg, mint például különös betegségeket, jövőbeli eseményeket, egy távoli, szeretett lény halálát a jelenben; esetenként az álom egy külön valóság megtapasztalásának színtere lesz. Mindig van kapcsolat a belső és külső világ között, ahogy az álomvilág összekapcsolódik a valósággal; ennek narratíváját gyakran az illúzióvilág felépítésére használják egyes történetek.

2. A „FURCSA” TÖRTÉNETEK SZEREPLŐI⁴²

Az emberek között felbukkanó és a történetek során velük szoros közelségbe kerülő nem emberi lények a következő csoportokba oszthatóak: *shén* (神) „istenek”; *xiān* (仙) „halhatatlan”;

⁴² MAIR 2001, 112–131.

gui (鬼) „szellem”; *yāo* (妖) „fantom” és természetfeletti állatok, például sárkányok. Történeteink szempontjából legérdekesebb a halhatatlanok, az istenek és a *yāo* szóval illetett lények közötti összefüggések.

A halhatatlanok (*xiān*, 仙) gyakran olyan emberi lények, akik valamilyen taoista gyakorlat (legyen az fizikai gyakorlat, belső vagy külső alkimia tudománya) révén elérték a kortalanságot, az örök ifjúságot. Ám előfordul, hogy az istenek (*shén*, 神) hierarchikus és bürokratikus rendszerében alacsonyabb szintet elfoglaló halhatatlanok gyakran távoli elvarázsolt vagy legendás szigeteken, hegyekben vagy barlangokban élnek, és sohasem voltak emberi lények. Legtöbbször a halhatatlanok férfi alakban, tanítóként tűnnek fel; kapcsolatuk az emberekkel távolságtartó és érzelemmentes. A női halhatatlanok sokkal ritkábbak, és a férfikkal ellentétben az égi birodalmak boldogságát, gyönyörűségét és örök ifjúságát testesítik meg, ami inkább az emberek vágyainak tárgya.

Fontos különbség azonban a *xiān* és a *shén* között, hogy míg a halhatatlanság elérése egy egyszerű ember célja lehet, addig a *shén* rangját csak mint isteni ajándékot kaphatja bárki, tetteinek jutalmaként. A halhatatlanokat gyakran jellemzik könnyed, könnyűléptű lényekként, utalva arra, hogy az égi lények sosem szűnő örömeikben részesülnek és a földi problémáktól teljesen szabadon mozoghatnak az emberi világban. A taoista írásokban daru, szarvas vagy őz formájában jelenítik meg őket, amint a felhők között suhannak vagy erdőkben mozognak. A *xiān* karakter variációjának (僊) legrégebbi forrása a *Shijing* (詩經), azaz a *Dalok könyve*. A karakter itt duplikálva jelenik meg, jelentése „szökellni”, „ugrálni” (僊僊); ezért Needham és Wang szerint rokon a „sámán”, „varázsló” (*wū*, 巫) írásjeggyel, így összefüggésbe hozzák a samanisztikus tánccal.⁴³

Yāo-nak nevezik az emberi lényeket fenyegető vagy veszélyeztető, az emberi minőség és állapot alatti jelenségeket. Ezt a szót eredetileg minden megmagyarázhatatlan anomáliára használták, főleg rossz ómenekre. Azonban a Qín- (i. e. 221–206) és Hàn-dinasztia (i. e. 206 – i. sz. 220) idején már inkább az olyan nem emberi lényeket illették ezzel, melyek emberi alakot vesznek fel, hogy megtévesszenek vagy elcsábítsanak másokat, ezen felül minden irtózatossá vagy fantomszerű dolog megjelölésére is használták. E lények legfontosabb képessége az átváltozás; leginkább a rókákat, kígyókat, majmokat érdemes megemlíteni, de előfordulnak növények, főleg fák és virágok, melyek alakot váltanak, vagy élettelen tárgyak is képesek erre. A Hat Dinasztia korában (i. sz. 220–589) ezeket az alakváltó lényeket és dolgokat a természet rendjét veszélyeztető gonosz szándékú szellemeknek tekintették, így amint a történetek során lelepleződtek, azonnal végeztek is velük. A Míng- (i. sz. 1368–1644) és Qīng-dinasztiák (i. sz. 1644–1911) idejére e lények szerepe megváltozott: sokkal emberibb viselkedésük és önművelésük révén kiemelkedtek az egyszerű félállati pozícióból.

A szellem és kísértet bármely kultúra hiedelmének gyakori alakja, ám jelen esetben a *gui* (鬼) fogalma többféle jelenséget takar. Ugyanúgy használják az elhunytak lelkére, mint az olyan démoni figurákra, akik soha sem voltak emberek, vagy a világegyetem negatív erőinek megtestesülésére, ami az istenek egyfajta ellenpárja. A kísértet történetek általános eleme a rettegés, ám a kínai kultúrára jellemzően nem elhanyagolható a melankólia, a szerelmi románc és a humor. Az i. e. III. századi *Zuǒ Zhuàn* (左傳)⁴⁴ leírása szerint az idő előtt vagy ár-

43 NEEDHAM-WANG 1954, 134.

44 MAIR 2001, 113.

tatlanul legyilkolt személyek saját elhatározásukból válnak szellemmé és maradnak az élők világában. A buddhista irodalomban a szellemek a hat világba sorolhatóak, így a szellem előző életbeli tetteinek következménye révén kísértétként bolyong. Ezek a lények többnyire nem bosszúvágyóak, csupán nyugtalan lelkek, akik tisztességes temetésre vágnak. A fiatal női kísértet története az írások kedvelt témája, mivel igen erősen hangsúlyozzák a síron és halálon túl kitartó érzelmek és kapcsolatok fontosságát. Néhány ritka kivételtől eltekintve a szellemek különösen szenvedélyes és ragaszkodó szeretők, vissza is térhetnek az élők közé, úgy, hogy saját holttestükbe térnek vissza vagy egy nemrég elhunyt halott testét szállják meg. Más esetekben egy lélek halál nélkül is elhagyhatja a testét, és messzi távolságokra is követheti szerelmét, míg testét hátrahagyja. Ez megannyi mű nagyon is népszerű és közkedvelt narratívája. Egyes történetekben a történelmi személyek kísértete pedig a múlttal való viszonyt és érintkezést hivatott ecsetelni, gyakran elégikus hangulatban. A halottak birodalma, hasonlóan az istenekéhez, bürokratikus és hierarchikus, ám a leírások sokkal szatirikusabb hangot ütnek meg.

A reinkarnáció teret ad az irodalomban arra, hogy emberek állati bőrbbe kerülhessenek, bár sokkal jellemzőbb a saját akaratóból állattá változó taoista követő (*A csodás galambok*⁴⁵, *Taoist miracles*⁴⁶), vagy az emberevő tigris alakját felvevő ember (*Taking revenge*⁴⁷); ez tekinthető úgy, mintha visszaesnének a vérszomjas, erőszakos örületbe. Más történetekben büntetésként következik be ilyen átalakulás; a szereplők megtorlasként néha egymást varázsolják állatokká megtorlás végett, ám ez különösképpen ritka.

Az ilyen természetfeletti történetek különleges szereplői a kínai sárkányok, akik képviselhetnek nyers természeti erőt, vagy antropomorf istenségek is lehetnek. A leggyakrabban hozzájuk kapcsolódó a vizet kapcsolják hozzájuk: például tengerek vagy tavak mélyén rejtőznek, és viharokat és felhőszakadásokat képesek idézni az égben. Mindenképpen többek, mint egyszerű állatok; emberi formát is ölthetnek, és erejük ugyanúgy lehet hasznos, mint pusztító. Kedvelt téma lakóhelyük és rákszerű szolgálk leírása. A buddhizmus megérkezésekor az indiai nāgák és a kínai sárkányok alakja közötti határ elmosódott, mivel kínai szemmel nagyon hasonlóak, illetve a sárkány írásjegyének kiejtése – *lóng* (龍) – hasonló *nāgák* megnevezésére használt karakteréhez. A sárkányokhoz hasonló természetfeletti és mágikus lény a fönixmadár (*fènghuáng*, 鳳凰) vagy a „kínai egyszarvú” (*qílín*, 麒麟), ám ezeket a lényeket nem lehet olyan jól elhatárolni a mitikus és szimbolikus mivoltuktól, és nem lépnek kapcsolatba az emberekkel olyan gyakran, mint a sárkányok.

A természetfeletti jellegű történetek fontos eleme a határvonalak átlépése, a mindkét irányba történő átjárhatóság a már leírt különböző lényegi állapotok között. Emberek válhatnak szellemmé, állattá, istenné vagy halhatatlanná, míg az állatok képesek átalakulni *yāo*-vá vagy halhatatlanná. Ám semmi sem egyértelműen előrelépés, ahogyan az isteneknek is kijár a problémákból és a nehézségekből, csupán más természetűek, mint az emberi világé. Ugyanúgy lehet előnyös *yāo*-nak, rókának vagy szellemnek lenni. Ugyan a történeteket emberi szemszögből mesélik el, az igazi hősök mégis azok a furcsa lények, amelyek át mernek lépni vagy átlényegülni másá.

45 TOKAJI 1997, 70–83.

46 GILES 1880, Vol. 2. 226–230.

47 GILES 1880, Vol. 2. 25–27.

Az emberi szereplők, akik szinte mindig a mesélői a történetnek sokat elárulnak önmagukról. Kritikus tekintetük nem hagyja homályban a részleteket, még ha erőszakosnak, erotikusnak vagy túlzónak ítéljük is meg. Mindig akad egy történet különös országokról és vidékekről, melyek az ismert területek határán túl terülnek el, és mindig akad egy ember, aki véletlenül vagy szándékosan felfedezi azokat. Van olyan köztük, amely éppenséggel maga a megtestesült paradicsom vagy a poklok valamelyik szintje. Ezek az emberi világot feje tetejére állító különös világok akár szemünk elé állított görbe tükröknek is felfoghatóak.

Szintén a valóság határait feszegetik a mágikus erejű taoisták történetei, a buddhista csodatételek, valamint a rosszat elűző és viselőjüknek szerencsét hozó védő amulettek feliratai. Hagyományok és hiedelmek kapcsolódnak sorra a különböző természetfeletti elemekhez, és észrevétlen szövődnék bele az elbeszélések cselekményébe. Mivel a határok elmosódnak és a világok közötti kölcsönhatások elevenek, lényeges kérdés lesz a szerelmi viszony, mely összeköti az emberi világot a különössel és meg nem határozhatóval, legyen szó veszélyes kapcsolatról egy démoni fantommal, vagy örök szerelemről egy istennővel vagy halhatatlannal.

4. Rókaszellem

1. JELLEME ÉS AZ ÓT KÍSÉRŐ ELEMEEK

Érdeemes megemlíteni, hogy Kelet-Ázsia területén a rókaszellem megnevezése is változó, Japán történetekben kifejezetten kerülük a *hú* (狐), „róka” kínai írásjegy használatát, inkább a kiejtésben megegyező (胡) „vad”, „vakmerő” karakterével helyettesítik. A Watters⁴⁸ által megadott több név közül a *jiǔshǐ* (九使) „kilenc küldött” kifejezés emelhető ki. A „kilencfarkú róka”, melyet más forrás⁴⁹ *jiǔwěihú* (九尾狐) néven említ, kedvező előjel volt Dà Yǔ (大禹) császár legendájában; e fehér bundájú állat hangja síró csecsemőét idézte, és embereket evett.⁵⁰

A kínai irodalomban megjelenő elnevezések is figyelmet érdemelnek, mint a *húlǐjīng* (狐狸精) kifejezés *jīng* (精) karaktere, melynek két jelentéskörét szeretném tárgyalni. Egyik jelentéskör a „lélek” „kísértet” vagy „tündér”, mely közel áll a már említett *xiān* kifejezéshez. Minden ilyen esetben személyiséggel rendelkező entitást takar. Másik jelentésében a *jīng* „esszenciát” jelöl, melyet a kínai orvoslás és a *Nèijiā* (內家) hagyományában egy *yīn* (陰) természetű anyagnak tekintenek, mely a vesékben tárolódik és összefüggésbe hozzák az örökítéssel és az életenergiával vagy életeszenciával. Eszerint adott mennyiségű életeszenciával születünk, mely halálunkkor teljesen kimerül.⁵¹

Igen gyakori még *húxiān* (狐仙) megszólítás, mely összetétel első tagja „rókát” jelent, második a már említett halhatatlan személyre utal. Azonban ha a női alakot öltött rókákkal kapcsolatban felmerül a *xiān* 仙 szó, az inkább a „lidérc”, „tündér”, „rókadémonra”, férfiakat megbabonázó lényre utal. Személy szerint ebben az esetben jobb megoldásnak tartom a „lidérc” fordítást, mivel a lidérc hasonló szerepeket tölt be a magyar néphagyományban.

48 WATTERS 1874, 45–65.

49 STRASSBERG 2002, 88–89.

50 STRASSBERG 2002, 155., 173., 184.

51 WANG 2011, 8.

Eberhard⁵² tartalmuk alapján négy csoportba⁵³ osztja a rókatörténeteket. Az első kategóriába a szerelmi történetek tartoznak, melyekben főleg női rókaszellemek bonyolódnak szerelmi viszonyba emberi lényekkel. Többnyire gondoskodó szeretőkként viselkednek, míg le nem lepezik kilétüket, ám néha balszerencsét hoznak az emberi lényre, akivel együtt élnek. A női rókalidérc általában egy tanult fiatalember vagy hivatalnoki posztokra pályázó diák szeretője lesz. A rókaszellem esetenként segítő funkciót tölt be, sikeres vizsgákhoz és jövedelmező üzletekhez juttatja társákat. Jó példája az odaadó szerető alakjának az a szerelmi történet, mely során a fiatal, magányosan élő férfi, Sāng beleszeret Lián-Xiāng (蓮香) nevű fiatal rókalányba, aki végül kigyógyítja Sāng-ot szellembetegségéből. Idővel a rókalány belehal egy rejtélyes betegségbe, reinkarnálódik és tíz évvel később a véletlenek és a sors úgy hozza, hogy visszatér Sāng-hoz.⁵⁴ A szerelmük a halállal és az újjászületéssel sem ér véget. A rókatündér olyan tisztánlátást képvisel, mely már a jövőbe látás képességét feltételezi, miközben gondoskodása és testvéri szeretete képessé teszi arra, hogy a Sāngot megbetegítő nő szellemét megsajnálja és barátságába fogadja.

Hasonló oldalát mutatja meg Rèn a már említett (*Rèn shì zhuàn*, 任氏傳)⁵⁵ szerelmi történetben, ugyanis Wéi erőszakosságára nem mágiával vagy megtévesztéssel válaszol, hanem eszével, lényeglátásával és együttérzésével. Rèn másodszori találkozásukkor a következőt mondja Zhèng-nek: „Sok rókatündér van a világon. (...) Csak nem ismeritek fel őket, mert mindig valami különleges alakot kerestek.” Ebből következtethetünk arra, hogy az író szeretné azt sugallni, több is rejlik egy nőben szépségén vagy eszén túl, mely titokért – ebben az esetben, rókaszellem mivoltáért – még inkább figyelemre méltó lesz. Közös még Lián-Xiāng és Rèn alakjában, hogy hűségük és szerelmük életük végéig – vagy azon túl is – kitart, és nem csupán bájukkal, de praktikusságukkal, intellektusukkal, éleslátásukkal is elbűvölik a férfiakat. Furcsa, hogy annak ellenére, hogy ők maguk nem emberi lények, mégis sokkal emberségesebb és őszintébb magatartást tanúsítanak.

Más szerelmi történetekben a női rókadémon személyisége nem ilyen kidolgozott: rendszerint az éj leple alatt lopózik be áldozatához, és még hajnal előtt távozik.⁵⁶

A második csoport a gonosz rókaszellemek története. Ezek főleg egy, a róka ellen irányuló sértés megtorlásáról szólnak, és csak ritkán jelenítik meg önmagában rosszindulatú alakként: ilyen esetben a történet eleve elítéli a rókát, amiért az elcsábít egy nőt. Ilyen megtorlásról van szó a szeszerkeskedő történetében⁵⁷ is: a kereskedő meg akarja ölni az életéért könyörgő rókaszellemet, aki elkabult a kereskedő hamisított szeszétől, így az megkötözte. A kereskedő megkíméli a róka életét, azzal a feltétellel, hogy az segít neki bejutni az egyik szomszédja feleségéhez, akinek életerejét minden éjjel megcsapolja a rókaszellem. A róka azonban becsapja a kereskedőt egy durva szövésű kabáttal, amely a viselőjét észrevétlenné teszi. Másnap a zsúfolt piactéren a mágikus kabát rókává változtatja a férfit, és az ijedt tömeg agyonveri őt a felesége szeme láttára.

Hasonlóan az előző esethez egy gazdag család megsért egy rókaszellemet, mivel nem hajlandó feleségül adni hozzá a lányát, ennek eredményeként egy egész róka-falka támadja

52 EBERHARD 1948

53 JOHNSON 1974, 40–42.

54 GILES 1880, Vol.1. 168–185.

55 TÓKEI 1962, 15–25.

56 TOKAJI 1997, 187.

57 TOKAJI 1997, 101–102.

meg, és hetekig vissza-visszatérve háborgatja a családot.⁵⁸ A ritka esetek egyike, mikor egy történetben egy rókadémon látogatja a kalmár feleségét, megőrjítve a nőt, azonban a nő kisfia csellel megmérgezi a rókát.⁵⁹

Ezekon kívül akadnak még olyan történetek is, amelyek a rosszindulatú rókák elűzésével vagy elfogásával foglalkoznak.⁶⁰

A harmadik csoportba tartozó, morális vagy humoros történetekben gyakran a róka igazi csínytevő, aki megtréfálja vagy bosszantja, szinte már kísérti az egyszerű embereket. Egyik ilyen példa az a történet, amikor két barát utazása során az egyik saját szamarának málhaskosarába belevarrva találja a másikat. A megtréfált barát elárulja, hogy évek óta kísérti családját egy róka, és az ilyen furcsa és rejtélyes dolgok nem idegenek számára.⁶¹ Máskor a rókadémon apró termetű ember formájában vagy láthatatlanul bosszantja egy ház lakóját.⁶² Másból kiderül, hogy a becsületes férfit nem környékezheti meg egy róka.⁶³ Az alkímista morális történetében éppen a rókaszellem lesz az, akit becsap kapzsi barátja. Ez esetben egy az istenek között egy alacsonyabb rangú halhatatlan szellemről van szó, aki elmondása szerint előző életét büntetlenül élte, és feltehetőleg taoista meditáció és elmélkedés révén elérte a halhatatlanságot.⁶⁴ A rókafeleség⁶⁵ történetében egy ördögűző szerzetes rókával kötött házasságáról, nehézségeiről és rossz természetű apósáról kapunk érdekes képet.

A negyedik csoportba tartozó történetekben a rókák jó szándékúak: egy ember jó cselekedetéért fejezik ki hálájukat.

A fentebb említett csoportok és az etimológia szerint változik a rókák jelleme és funkciója, bár közös vonásuk, hogy hosszú életűek, és az eltelt évek száma befolyással van az átváltozás, alakváltás minőségére, illetve a mágikus és alkímiai tudományokban való jártasságukra. Tehát egyes források szerint ötvenévesen női alakot ölthetnek, a száz évet megélt rókák varázshatalma nagyobb, és így képesek gyönyörű fiatal lánnyá változni, míg ezerévesen bebocsájtást nyernek az istenek közé és „mennyei rókává” avanszálnak.⁶⁶

Az átváltozás és a mágikus fejlődés két útját említik a szövegek. Az egyik út tisztességes, kitaró tanulást és hosszú időt igényel, többet között a klasszikusok tanulmányozását és az önművelést, ami nyilvánvalóan utalás a hivatalnoki vizsgákra. Ennek nagy jelentőséget tulajdonítottak a szellemek világában is, mivel a természetfeletti és túlvilági szféra működését is ugyanolyan patriarchális, hierarchikus és bürokratikus rendszerben képzelik el, mint ahogyan azt a mindennapokban megélik. A varázshatalom és az átváltozási képesség megszerzésének másik módja a férfiak megbabonázása és életerejének elszívása (ezt az erőt a rókák a saját testükben átalakítják számukra használható energiává). Ez utóbbi módszert a klasszikusok tanulmányozásához képes tisztességtelenebbnek tekintik. Azt, hogy a rókaszellemek általában női alakot öltenek, azzal magyarázzák, hogy a róka *yīn* (陰) minőségű lény, így könnyebben magához vonzza a *yáng* (陽) minőséget, tehát a férfiakat.⁶⁷

58 GILES 1880, Vol. 1. 251–256.

59 TOKAJI 1997, 23–27.

60 TOKAJI 1997, 65., 94., 181., 189.

61 GILES 1880, Vol. 2. 130.

62 TOKAJI 1997, 58–59.

63 GILES 1880, Vol. 1. 168 id., és Vol. 2. 300–302.

64 GILES 1880, Vol. 2. 313–317.o.

65 TOKAJI 1997, 140–144.

66 JOHNSON 1974, 42.

67 JOHNSON 1974, 42.

A rókadémonok további fontos vonása, hogy többnyire éjjel tudnak csak megjelenni, és még hajnal előtt távoznak áldozatuk házából.

Láthattuk már, hogy a róka jártasak az alkímiában,⁶⁸ a megbabonázásban és az alakváltásban, ám vannak történetek, melyekben varázserejük is megnyilvánul. Egy történetben a szalmakazalba vájt búvóhelyét varázsolja el egy róka, hogy azt valódi kényelmes, étellel és itallal teli szobának láthassák. Így vendégeli meg barátját, illetve elhítheti vele, hogy egy étterem galériáján falatoztak, holott valójában az étterem tetőgerendáján üldögéltek mindvégig.⁶⁹ A rókaszellem a legtöbb történetben észrevétlenül képes mozogni vagy láthatatlanná válni,⁷⁰ valamint nagy távolságokat megtenni, ami a könnyűléptű xiān halhatatlanként sajátja. Úgy tűnik, az illúziók csak azokra vannak hatással, akiket azelőtt már valamely módon rabul ejtett a róka varázsa. Egy alkalommal nagy fekete szamarat látnak a szolgáltók, és mikor megütköznek, csak akkor fedezik fel, hogy csupán szalmabábu; a rókadémonok kölesszárat változtatnak át csillogó karddá, egy halom fűszálból óriást, tövises ágból nyilat varázsolnak.⁷¹ Egy történet említi egy bizonyos „róka-médiumot”, aki egyfajta jós- vagy jövőmondó képességgel rendelkezik, mivel megszállta őt egy rókaszellem.⁷²

5. A Rókaszellem buddhista vonásai

1. ELHELYEZÉSE A HAT VILÁGBAN⁷³

Az első fejezetben láthattuk, hogy a kínai novellairodalom kialakulására nagy hatással volt a társadalmi és gazdasági változások sora, a barbár hódítások okozta felbomlás, a kereskedelem fellendülése, az új ideológiák elterjedése. Egy önmagába visszatekintő közeg jelenléte elengedhetetlen volt ahhoz, hogy a rókaszellem történetei és a hozzá hasonló lények megvethessék lábukat az irodalomban, és visszatérő témaként és eszközként megújuljanak. A kínai mitológia, a népi hiedelem, a mandarinizmus, a konfucianizmus, a taoizmus, a buddhizmus egyaránt fontos szerepet kapott ebben az alakító és visszaható folyamatban.

A buddhizmus elterjedése és népszerűsége átalakító hatással volt az élet minden területére, így az irodalomra is. Gondolatvilága mély megértésre és koncentrált figyelemre ösztönöz, ám a reinkarnáció felvetése és az éntelenség tanának önreflektáló jellege túlmutat a taoista gondolkodáson. A buddhista hozzáállás olyan mélységekben és temérdek ponton vonja kétségbe az addig szilárdan és autoriter módon fennálló mandarinizmus hagyományát, hogy hatása nem áll meg ideológiai szinten, és nem csak írástudókat és kiváltságosokat foglalkoztatja, hanem rohamosan elterjed a köznép körében.

A buddhista hívőket eleinte időről időre üldöztetés éri, és gyakran megvetés tárgyává teszik őket, később azonban már támogatják, sőt államvallásként integrálják a buddhizmust. Idővel összemoszák a taoista és konfucianus rendszerekkel, ám mindig akad valaki, aki kritikus szemléletével megkérdőjelezi ezt a beépítő szándékot, ami ellenszenvet vagy éppen

68 GILES 1880, Vol. 2. 313–317. A történetben szereplő alkímista ezüstté változtatja a közönséges köveket, így teszi gazdagabbá kapzsi barátját.

69 GILES 1880, Vol. 2. 300–302.

70 GILES 1880, Vol. 1. 251. és TOKAJI 1997, 189.

71 GILES 1880, Vol. 1. 251–256.

72 GILES 1880, Vol. 2. 358–359.

73 VÉGH 2009

tetszést vált ki a környezetéből. Így a buddhizmus újra meg újra kritika alá veti önmagát is, új iskolák jönnek létre, melyek bírálatai ismét új elgondolásokhoz vezetnek. Az ilyesfajta kritikai szemlélet és kétely a buddhizmus megérkezéséig nem volt jelen ilyen markánsan és szembetűnően. Ugyan a kétely korábban sem volt teljesen idegen Kínában, azonban közel sem kapott olyan hangsúlyt a tömegek világképében, mint a reinkarnáció és az értelenség tana, amely a gondolkodást alapjaiban rengette meg.⁷⁴

Amíg az értelenség tanítása szorongást és kételkedést keltett az emberekben, addig a reinkarnáció új térbeli és időbeli távolságokat nyitott, végtelennek ható kiterjedést adott a történeteknek, emiatt elkezdtek a múlthatatlanság és halthatatlanság új formájának tekinteni. Ám a reinkarnáció mögött rejlő *karma* törvénye nem engedte, hogy pusztá egyenlőséggel kerüljön a taoista paradicsom vagy akár az istenek lakhelye közé. Mivel a *karma* törvénye hasonlóan működik, mint a sors (*mìng* 命), a *karma* hatása különösen gondolkodóba ejtő volt számukra, ami kiváltotta a különböző létformák és világok iránti érdeklődést is. Az emberekben felmerült a kérdés, hogy haláluk után milyen testbe vagy létformába születnek újjá, és ehhez milyen cselekedetek következményei vezethetnek.

Kíváncsiak lettek arra, hogy miért születik valaki állati vagy démoni formába, hogyan válhat valaki halthatatlanná vagy hogyan nyerhet kedvezőbb újjászületést. Ezért is tekinthetjük a mesés elbeszéléseket és novellákat egyfajta játékos fejtegetésnek, a hat világ érintkezési területeinek felfedezésére és elkülönítésére tett kísérletnek.

A hat világ a kínai buddhizmusban gyakori téma, később egy tízes rendszer részeként tekintik, és úgy mondják, hogy a „hat meg nem világosodott világ”, azaz *liùfán* (六凡). Ritkábban „hat irány” (*liùqù* 六趣) néven is említik. Leggyakrabban „hat útnak” vagy „hat úticélnak” (*liùdào*, 六道) nevezik, amely a létforgatagon, a számszárán belül bejárható. A hat világ elnevezései a következők: pokol (*dìyù*, 地獄), préták, azaz éhes szellemek (*èguǐ*, 餓鬼), állatok (*chùshēng*, 畜生), aszurák (*xiūluó*, 修羅), emberek (*rénjiān*, 人間) istenek világa (*tiān*, 天). Az első három olyan tetteknek a következménye, amelyek a jóra irányulnak, jó szándékból születnek, de bölcsesség híján közvetve negatív következményeik is vannak. A három alsó ugyanez, csak negatív szándékú cselekedetek következménye, amelyek viszont teljes mértékig negatívként is érvényesülnek, és fokozódnak tovább a bölcsesség nélkül.⁷⁵

Az előző hat világ kibővül még négy felső világgal, melynek neve a „hat meg nem világosodott világ és a négy szent világ” (*liùfán sìshèng*, 六凡四聖, így a hat világ és a négy szent szféra lesznek a „tíz világ” (*shíjiè*, 十界)). A srávaka buddha (*shēngwèn* 聲聞), a *pratyékabuddha* (*yuánjué*, 緣覺), a bódhiszattva (*púsà*, 菩薩) és a buddha (*fó*, 佛) alkotják a négy felső világot. A tíz világ lakói jellegzetes megjelenésűek és jellegűek, a rókaszellem szinte kivétel nélkül a meg nem világosodott világok egyikébe sorolható, attól függően, milyen a viselkedése és milyen tudatállapotot szimbolizál.

A hat világ rendszerében a rókaszellem az állati, az emberi és a préta-szférák utazója; ezt jelleme, viselkedése és a történetek tartalma is jelzi. Nem egy történet szerint a rókaszellemeket erőszak vagy betegség formájában éri el a halál. Láthattunk bőven példát arra, hogy egy rókaszellem miképpen rabolja el lidérc módjára egyes emberek energiáját és életesszenciáját, kimerítve őket – akár véglegesen is –, és ezzel saját hatalmukat és befolyásukat gyarapítja.

74 MAIR 2001, 161.

75 CAUSTON 2011, 35–95.

Amikor ezt az élőszködő viselkedést folytatják, igen hasonlóak lesznek a prétákhoz, vagyis folyvást életerőre éhező és szomjazó lényekhez. Bár nem utalnak történetek arra, hogy a rókaszellemek ilyen táplálék hiányában elpusztulhatnának, alátámasztja e hasonlóságot az, hogy erejük és áldozatukra tett befolyásuk egyenes arányban növekszik az elfogyasztott energiával. A préta létformák kínai megnevezése az *èguì* (餓鬼), azaz „éhes szellem”⁷⁶; meghatározása szerint se nem igazán élő, se nem igazán halott lény, mely sosem képes teljesen beérni azzal, amit pillanatnyilag megkaphat, tehát erős vágyérzet uralja a tetteit. Megfigyelhetjük, hogy az elbeszélések során ez a fajta meglegedésre képtelenség vagy nyugtalanság úgy ütközik ki, hogy a rókaszellemek váratlanul és – kevés kivételezett személyen kívül – mindenki számára észrevétlenül tűnnek fel, majd távoznak, és valódi formájukat rejtegetik az emberek elől.

A rókaszellem legfontosabb képessége mégis az, hogy emberi alakot ölthet, és még inkább az, hogy céljai eléréséhez leggyakrabban az egyik alapvető vágy tárgyává – azaz fiatal nővé – változik át. Ezért az alaptermészete kétségtelenül a préták világához köti, mivel az emberré változás nem csupán eszköze a céljainak, hanem vágya is lehet. Példaként szolgál erre Lián-Xiāng esete, aki rókaszellemként jó érdemeket halmoz fel, meggyógyítja szerelmét, Sāng-ot, segít a barátján, hűséges Sāng-hoz halála napjáig, majd tíz év után emberi alakban tér vissza szerelméhez. Tehát, mivel felhagyott a prétasággal, és emberi lett viselkedésében – együttérző, hűséges és meglegedett anélkül, hogy életerőt lopna el egy embertől –, kedvezőbb újjászületésben is részesülhetett.

A rókaszellem alakját az átváltozásra és átalakításra való képességei teszik olyan különlegessé. Ezzel válik lehetővé számára az átjárás a világok között. Az őt kísérő lényekhez hasonlóan ő a „határvidéket” képviseli, ám az már az adott történetből függ, hogy mikor csúsznak át már igazán emberi jellembe, mint a halhatatlanok, vagy válnak fantomszerűvé vagy állati jellegűvé, ahogyan például a kísértetek és sárkányok.

Ha a rókatörténeteket a tudatállapotok metaforájaként kezdjük el vizsgálni, az előzőkhez hasonlóan három stádiumot különíthetünk el. Az első stádium a folyvást túlélni akarás. E lények állati formában bármikor meghalhatnak – ahogyan Rèn-t is szétépték a vadászkutyák –, s hazugsággal vagy illúzióval tévesztik meg az embereket, hogy mentseik saját életüket, gyakran menedéket és otthont keresnek. Ám a karma törvénye szerint ez a menedék csupán akkor érhető el, ha képesek túllépni saját természetükön.

A második stádium a rejtett élőszködés, mely során a tudat vágya és ragaszkodása kizár minden mást, csak a tárgyra vagy személyre irányítja figyelmét: a rókaszellem elbűvöli, illúziókban tartja áldozatát, és elrabolja életerejét. A kínai társadalom és kultúra versenyszelleme és a bürokratikus rendszer hiányos vagy hibás jellege miatt az átverés, a korrupció és az érdek nem idegen számukra.

Végül a harmadik tudatállapot az önkeresés és önművelés, és saját természetünk meghaladása, a tiszta és szándék nélküli cselekedetek. Ide sorolható Rèn éleslátása, és a rókák minden mágikus képessége vagy az alkímia ismeretét igénylő tudása.

A rókaszellemek tehát sok szempontból is a kötetlenség szimbólumai lehetnek, amint képesek saját helyzetüket és természetüket belátni és félretenni saját vagy mások érdekében.

⁷⁶ TEISER 1988, 3–5. Az „éhes szellemekhez” fűződő ünnep a *(Yúlánpén 盂蘭盆)*, eredetileg az ősök szellemét kien-gesztelő áldozatokkal járó ünnep, mely a buddhizmus megjelenésével összeolvadt a préták számára felajánlott étel és italáldozattal.

6. Fontosabb Kínai dinasztikiák és korszakok a modern Kínáig⁷⁷

Xià	i. e. kb. 2100 – kb. 1600
Shāng vagy Yīn	i. e. kb. 1600 – kb. 1045
Zhōu	i. e. kb. 1045–256
Nyugati Zhōu	i. e. kb. 1100–771
Keleti Zhōu	i. e. kb. 770–256
Tavaszi és őszi korszak	i. e. 722–481/403
Hadakozó fejedelemségek korszaka	i. e. 481/403–221
Qín	i. e. 246/221–207
Hàn	i. e. 206 – i. sz. 220
Nyugati Hàn	i. e. 206 – i. sz. 8
Xīn	i. sz. 9–23
Hàn (Liu Xuan)	23–25
Keleti Hàn	25–220
Három királyság kora	220–265
Wèi (Észak-Kína)	220–265
Shǔ	221–263
Wú	222–280
Jīn	265–420
Nyugati Jīn	265–316
Keleti Jīn	317–420
Déli és északi dinasztikiák kora	420–589
Tizenhat királyság kora (Észak-Kína)	304–439
Suí	581–618
Táng	618–684, 705–907
Zhou (Wǔ Zétiān)	(684) 690–705
Öt dinasztia kora	907–960
Sòng	960–1279
Északi Sòng	960–1127
Déli Sòng	1127–1279
Liáo (Khitan)	916–1125
Nyugati Liáo	1125–1201
Nyugati Xià (Tangut)	1032–1227
Jīn (Jurchen)	1115–1234
Yuán (Mongol)	1260–1368
Míng	1368–1644
Qīng (Manchu)	1644–1911

77 1153–1154.o. Principal Chinese Dynasties and Periods in: MAIR 2001.

Felhasznált irodalom

- AVAR 2012. Avar, Ákos: *A természet és az állatok a hagyományos mongol gondolkodásban*. PhD disszertáció, Budapest, ELTE.
- CAUSTON 2011 (1995). Causton, Richard: *Buddha in Daily Life. An Introduction to the Buddhism of Nichiren Daishonin*. Ebury Publishing (epub, 2011). London: Arrow books (paperback, 1995).
- EBERHARD 1948. Eberhard, Wolfram: Die Chinesische Novelle des 17. – 19. Jahrhunderts. In: *Eine soziologische Untersuchung. Artibus Asiae Supplementum IX*.
- FUNG YU-LAN 2003. Fung Yu-lan: *A kínai filozófia rövid története*. Budapest: Osiris Kiadó.
- GERNET 2001. Gernet, Jacques: *A kínai civilizáció története*. Budapest: Osiris Kiadó.
- GILES 1880. Giles, Herbert A. (ed.): *Strange Stories from a Chinese Studio (Pu Songling)*. London: Thomas De La Rue And Co., Bunhill Row Vol. 1 and 2.
- HULI 2014. Huli, Jing: *The Chinese Fox*. Issendai: <http://academia.issendai.com/fox-chinese.shtml>. [Megtekintve: 2014.10.24.].
- JOHNSON 1974. Johnson, T. W: Far Eastern Fox Lore 1974. Nanzan University in: *Asian Folklore Studies* Vol. 33, No. 1.
- LAU-MA 1986. Lau, J. S. M. and Ma, Y. W.: *Traditional Chinese Stories: Themes and Variations*. Boston: Cheng and Tsui, 22–23.
- MAIR 2001. Mair, Victor H. (ed.): *The Columbia History of Chinese Literature*. New York: Columbia University Press.
- MIKLÓS-TÓKEI 1960. Miklós, Pál – Tókei, Ferenc: *A kínai irodalom rövid története*. Budapest: Gondolat Kiadó.
- MU 2011. Mu, Wang: *Foundation of Internal Alchemy: The Taoist Practice of Neidan*. (Ed. & tr. Fabrizio Pregadio) Mountain View, CA: Golden Elixir Press.
- NEEDHAM-WANG 1954. Needham, Joseph – Wang, Ling: *Science and Civilisation in China*, Vol. 2. Cambridge University Press.
- STRASSBERG 2002: *A Chinese Bestiary, Strange Creatures from the Guideways Through Mountains and Seas*. Strassberg, Richard E. (ed.) London: University of California Press.
- STRIKER 1991. Striker, Judit (ford.): *Klasszikus kínai mesék*. Budapest: Nótárius.
- TEISER 1988. Teiser, Stephen F.: *The Ghost Festival in Medieval China*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- TEREBESS 2014: Terebess Ázsia Lexikon: *A kínai nyelv legfontosabb átírásainak összehasonlító táblázata*: <http://terebess.hu/keletkultinfo/atiras/atiras.html> [Megtekintve: 2014. 10. 24.].
- TOKAJI 1997. Tokaji, Zsolt (ford.): *Pu Szung-ling: A templom démona*. Budapest, Terebess.
- TOKAJI 2002. Tokaji, Zsolt (szerk.): *Kínai jelképtár*. Szeged: Szukits.
- TÓKEI 1962. Tókei, Ferenc (szerk.): *Klasszikus kínai elbeszélések*. Budapest: Európa Könyvkiadó.
- VÉGH 2009. Végh, József: *Létkerék – Bevezetés a buddhista alaptanítások képi ábrázolásába*. Budapest: Damaru.
- WATERS 1874. Watters, T.: Chinese Fox-Myths. *Journal of the North-China Branch of the Royal Asiatic Society*, New Series No. VIII, article 4, 4565.