

Sámánnők és női uralkodók újragondolása:
Himiko és Ijo

Tartalom

Bevezetés	2
A Jajoi és a Kofun-kor társadalmi berendezkedése a nemek tükrében	4
Spirituális és katonai szerepmegosztás	6
Himiko elhelyezése a hime-hiko rendszerben	9
A Nyugati Királyi Anya a Japán mitológiában.....	15
Szudzsин patriarchális forradalom és a Királyi Anya mítosz „leváltása”	17
Egységes dinasztia utólagos létrehozása: Kodzsiki és Nihonsoki	20
Himiko azonosítása Dzsingúval.....	21
Himiko felcserélése Szudzsinnal	23
Konklúzió	25
Felhasznált irodalom.....	27

Bevezetés

Egy 2007-es tanulmány szerint a japán iskolás gyermekek által leggyakrabban helyesen felismert történelmi alak Himiko,¹ ami korántsem meglepő, tekintettel arra, hogy bármely más történelmi nőalaknál 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, Himikót szinte soha nem ábrázolják semleges személyként. Himiko karakterét a lehető legkülönböző-féleképpen értelmezik: ördögi diktátorként, végzet asszonyaként, spirituális lángelmeként, vagy éppen szent szűzként, imádnivaló mikóként, de létezik olyan ábrázolás is, amely politikai hatalmát hangsúlyozza.²

Azért tartom fontosnak ezt a témát kutatni, mivel az, ahogyan Himikóra tekintünk és őt értelmezzük, nagyban befolyásolja a női vezetőkről alkotott képet. Ez a jelenlegi trónutódlási krízis szempontjából is releváns, a konzervatív álláspont ugyanis egy az egyben elutasítja nem csupán az anyaági trónutódlást, hanem egyáltalán egy császárnő trónra helyezésének a gondolatát is. Meglátásom szerint ebbe talán belejátszik a Himikóról, mint primitív, irracionális sámánasszonyról alkotott kép is, mindamellett, hogy a trón mindig is férfiágon öröklődött. Himiko kivételességét azonban erősen megkérdőjelezhetőnek tartom, tekintettel arra a tényre, hogy halála után egy uralkodó kihagyással ismét női uralkodó került Va országának élére, nevezetesen Himiko „egyik rokona” Ijo.

Himiko Japán első olyan dokumentált vezetője, aki – nemre való tekintet nélkül – a Japán szigetvilág jelentős részén gyakorolt politikai hatalmat, és aki hatalmának természete gyakran vita tárgyát képezi. A standard elképzelés Himikóról az, hogy női uralkodóként kivételt képezett egy alapvetően apaági leszármazás rendszerében. Általában sámánasszonyként tekintenek rá, és nem tartják valódi politikai hatalommal rendelkező vezetőnek. Azt a tényt, hogy Va királynőjének választották meg, a források alapján gyakran úgy értelmezik, hogy mivel a különböző (férfi) nemzetségek belefáradtak a folyamatos harcokba, egy nőt választottak vezetőnek, aki – a szöveg kicsengése alapján – kifejezetten női volta miatt békét tudott teremteni.

Dolgozatom központi kérdése, hogy Himiko és Ijo, ez a két uralkodónő hogyan illik bele Japán uralkodóinak sorába, illetve az, hogy egyáltalán hogyan tudjuk elhelyezni a sámáni

¹ Yoshie, 3.

² Miller, 179-185.

uralkodónőket ebben a rendszerben. Ennek megválaszolása érdekében először is azt vizsgálom, hogy a Jajoi-kor végén, illetve a Kofun-kor elején hogy alakult a nemek viszonyrendszere, majd Himiko konkrét esetét járom körül, és ennek ideológiai hátterét. Itt kitérek majd Gina Barnes Királyi Anya elméletére, mely szerint Himiko idejében egy matriarchális kultusz virágzott Japánban, valamint Robert Ellwood vallási forradalom elméletére, aki szerint a Himiko korabeli matriarchális társadalmat egy patriarchális forradalom és dinasztiaaváltás követte. Végezetül felvázolom azon elméleteket, hogy Himiko végül is kinek feleltethető meg – ha egyáltalán – a japán krónikákban, és miért nem került bele egyikbe sem.

Azt a lehetőséget tartom legvalószínűbbnek, hogy Himiko és Ijo egy teljesen más rendszert képviseltek, mint a Nihonsoki klasszikus japán uralkodói. A maguk korában a sámánizmus kulcsszerepet töltött be, és a világi és katonai hatalomtól elválasztani nem célravezető, mivel az ilyen elméletek, mint későbbi interpretációkra támaszkodnak. Himiko ennek értelmében a saját idejében nem számított kivételnek, a kínai és a későbbi japán krónikások szempontjából viszont nagyon is, ezért az előbbieket eleve elfogultan számoltak be róla, az utóbbiak pedig egy az egyben nem írták bele a történelembe. Ez utóbbi azért történhetett, mivel Himikót és Ijót sehogy sem tudták beleilleszteni a hagyományosan apaági trónutódlás rendszerébe, ezért vagy egyszerűen kihagyták, vagy egy másik – kitalált vagy valós – uralkodóval helyettesítették.

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

Ma már általánosan elfogadott, hogy a korai társadalmak matriarchális 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 dinasztiaaváltással ment végbe (Ellwood). Valószínűbb azonban, hogy egy hosszas folyamat eredménye, amely nagyrészt a Kofun-korban ment végbe, és mint olyan, nehezen határozható meg egy egyértelmű átbillenési pont az egyik típusú társadalmi berendezkedésből a másikba. Trónutódlás szempontjából ez úgy nézett ki, hogy eleinte nem is léteztek egyértelmű szabályok a trónutódlást illetően, amelynek következtében gyakoriak voltak a konfliktusok. A Vej Csi szövegéből kiindulva arra következtethetünk, hogy a nemzetségek háborúval vagy közmegegyezéssel döntöttek a vezetőjük személyéről.³

A mai kutatók közül már sokan a Jajoi és Kofun-kor társadalmának matriarchális természete mellett foglalnak állást. Ahhoz, hogy kiderítsük, Himiko valóban kivételnek számított-e férfi uralkodók hosszú sorában, fontos az akkori társadalom egészére tekintenünk. Amennyiben ugyanis Himiko nem számít női uralkodóként kivételnek, a nemzetségfők arányának nemek szempontjából nagyjából egyformának kellett lennie. Ebben a fejezetben azt a kérdést fogom körüljárni, hogy a kései Jajoi illetve korai Kofun-kori társadalom valóban matriarchális jellegű volt-e.

Elsőként a Vej Csi Vadzsinden című fejezetét elemzem, amely több esetben is utal a nemek közti viszonyokra. A szövegből kiderül, hogy habár a japán társadalmi berendezkedés erősen hierarchikus volt, ezek a rangok pedig nemtől függetleneknek számítottak. A viselkedési szabályoknál szintén a rang volt a döntő tényező, nem 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.⁴

³ Nitó, 20-22.

⁴ Lázár, 17.

A többnejűség inkább a matriarchális berendezkedés ellen szól, viszont nem árt megvizsgálnunk a kor házassági szokásait. A feleség ugyanis a házasság után nem tartozott a férj háztartásába. Általában a férj vagy rendszeresen látogatta feleségét (vagy feleségeit), vagy a (fő) feleséghez költözött.⁵ Ez a szokás még akkor is fennmaradt, amikor már a patrilineáris örökösödés vált elterjedté. A gyermekek az apa nevét kapták ugyan, azonban a feleség továbbra sem vette fel férje családnevét, a gyermekek pedig az anyai házban nevelkedtek.⁶

„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.”⁷

A Vej Csi szövegéből kiderül, hogy hosszas háborúskodás után választották meg a nemzetségfők élükre Himikót. Habár a szövegben nem szó szerint ez szerepel, de egy olyan jelentésárnyalatot is hordoz ez a részlet, hogy Himikót pártatlan, a háborúban nem részt vevő szereplőként a béke elérése céljából választották volna vezetőjüknek.⁸

A kérdés az, hogy ezek a nemzetségfők az általános értelmezés szerint valóban a harcokba belefáradt férfi vezetők voltak, vagy ezt csak a szerző látta bele az eseményekbe. A harmadik és az 5. század első fele közt ugyanis több olyan sírt is találtak, amely női vezetőhöz tartozott, és több jel is a nők kiemelkedő szerepére utal a vezetői pozíciókban. Erről árulkodik az is, ha egy nagyobb temetkezési terület összes sírja közül a legkiemelkedőbb nőhöz tartozott. Ilyen esetre Kjúsútól Kantóig számos példa akad. 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.⁹ Arról, hogy milyen mértékben, egészen pontosan a nők katonai ügyekben betöltött szerepéről, már megoszlanak a vélemények, amelyet a következő fejezetben fogok részletesebben tárgyalni.

Gina Barnes szintén az ókori Japán társadalom matriarchális jellege mellett foglal állást. Elmélete szerint létezett egy a kínai Nyugati Királyi Anya mítoszon alapuló kultusz, melynek kezdetét a Kofun-kori sírhalmok elterjedése jelöli. A sírokban ugyanis több olyan

⁵ Hane, 20.

⁶ Brown (szerk.), 429.

⁷ Lázár, 18.

⁸ Yoshie, 12.

⁹ Uo.

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 jáde kővel is kapcsolatba hozható, a kofunokban pedig több zöld gyöngykő-tárgy is található, amely a jellegzetesen zöld színű japán jádéra utalhat. A Királyi Anya kultusz megmagyarázhatná azt is, hogyan voltak képesek olyan méretű sírokat emelni, mint a Hasihaka vagy a Daiszen sír. 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.¹⁰

A kultusz szerint a Királyi Anya volt az, aki szentesítette az uralkodó hatalmát. Egy ilyen kultusz jól beleillett a japán társadalomba, ahol minden udzsinak megvolt a maga kamija, akitől a hatalmát eredeztette, és akire legitimitását építette. Barnes elmélete szerint a kultusz a Miva kultúrán keresztül terjedt el Japánban, és igen nagy népszerűsége tett szert, ezzel növelve a központi dinasztia legitimitását a rivális nemzetségekkel szemben.¹¹

A Nyugati Királyi Anya állítólag a hetedik hónap hetedik napján olyan bölcs uralkodókat látogatott meg, mint Mu király és Han Vu-ti császár, hogy megajándékozta 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 Jamato uralkodók előtt. A Kodzsikiban például találunk egy beszámolót egy gyönyörű fiatal lányról, aki istenséggént táncolt a Jamato uralkodó, Júrjaku előtt.¹²

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, melyben perdöntő volt a női istenség legitimáló szerepe. Ez megmagyarázná a sámánnők kiemelt fontosságát is, és azt a koncepciót, mely szerint a női princípium a spiritualitás volt az ókori Japánban.

Spirituális és katonai szerepmegosztás

Ebben a fejezetben a nemi hatalommegosztás kérdésével foglalkozom. A hime-hiko szei elmélete szerint ugyanis a női és férfi uralkodók a hatalmat megosztva kormányoztak: míg a

¹⁰ Barnes (2014), 15-23

¹¹ Uo.

¹² Como, 62.

nők a szakrális vezető szerepét töltötték be, a férfiak a hadi, politikai és egyéb világi ügyekkel foglalkoztak.¹³ 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.¹⁴¹⁵ 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 politikai kérdések tekintetében.

Yoshie Akiko szerint a világi és politikai ügyeket nem feltétlenül nemek szerint osztották fel. Példa erre Vakateru, más néven Júrjaku császár, akiről japán és kínai források is beszámolnak. Júrjaku császárról a Szong sú, mint katonai vezetőről számol be, amely látszólag igazolja a nemi szerepmegosztás elméletét. A japán krónikák viszont mágikus hatalommal rendelkező nagy királyként hivatkoznak rá, aki képes kommunikálni az istenekkel – hasonlóan Himikóhoz, vagy akár Dzsingúhoz.¹⁶

Kishimoto Naofumi mellett foglal állást, hogy a hime-hiko szei valójában csak Himiko után jelent meg, a Kofun-kor második felétől. Annak ellenére, hogy nem nemi alapú duális uralkodásról volt szó, a ténylegesen létezett egy spirituális és egy adminisztratív uralkodó. Az előbbit tekintették a fő királyi ágának, az utóbbi irányította a katonaságot, és foglalkozott politikai ügyekkel.¹⁷ Nitó Acusi szintén rámutat arra, hogy habár létezett egyfajta kettős uralkodás, ezeket a szerepeket nem nemek alapján osztották fel. Nitó az akkori uralkodói rendszert szósiszeiként, 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, és férfiak és nők egyaránt betölthették a szakrális és a politikai vezető szerepét is. Ito és Kuna országok szintén ezt a mintát követik, továbbá a szakrális uralkodó itt sem lépett soha nyilvánosság elé, amelyet szintén Himiko „kivételes” aspektusainak egyikeként szoktak számon tartani.¹⁸

¹³ Barnes (2014), 20.

¹⁴ Brown (szerk.), 25-26.

¹⁵ Kitagawa, 134.

¹⁶ Yoshie, 8.

¹⁷ Kishimoto, 1-3.

¹⁸ Nitó, 78-79.

Kishimoto elemzése szerint Himiko képviseli a fő ágat, ami mellett párhuzamosan létezett egy másodlagos, úgynevezett segéd-dinasztia. Erre abból következtet, hogy a kofunok két egymással párhuzamos ágra oszthatóak, amely 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.¹⁹ Kishimoto ugyan „két királyt” említ, mindazonáltal fontos megjegyezni, hogy az uralkodó dinasztia mellett a japán történelem egészét tekintve általában működött egy gaiszeki nemzetség, akiknek egyedüli joguk volt az uralkodói család tagjaival házasságra lépni – gondoljunk csak a Szoga és a Fudzsiwara nemzetségekre.²⁰

Japánban mindig is ritka esetnek számított a valós hatalommal rendelkező uralkodó. A Jamatai föderáció vezetője nem abszolút uralkodó volt, a többi udzsinnak is komoly beleszólása volt a politikába, Kína szemében viszont igyekezett erős, rivális nélküli politikai és katonai uralkodónak tűnni. Himiko is erre a látszatra apellálva tudta meggyőzni a Vej udvart, hogy ismerje el Va uralkodójaként, ezzel is legitimitást szerezve. A későbbi Jamato uralkodókról szintén elmondható, hogy félig mágikus-vallási, félig politikai vezetőknek tartották magukat, a hi no miko megnevezéssel illették magukat. A vezető klán és a többi udzsin 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.²¹

A kora ókori japán társadalomban tehát az ideológiai kontroll különösen fontos szerepet töltött be. Jamatai laza konföderációját a közös hiedelemvilág és különféle rítusok tartották össze. Egy ilyen társadalomban egy spirituális vezetőnek különösen nagy legitimitása lehetett. A jelek szerint létezett megkülönböztetés a vallási és „világi” ügyek között, de a különböző kis országok közti konfliktusok elsimításához szükség volt egy spirituális vezetőre.²² 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.

Sokáig úgy vélték a tudósok, hogy a katonai tevékenység kizárólag férfi princípium volt, Imai Sú kutatásai viszont azt bizonyítják, hogy a nők katonai és termelési,

¹⁹ Kishimoto, 16-17.

²⁰ Brown (szerk.) 161.

²¹ Kitagawa, 133-134.

²² Brown (szerk.), 26.

valamint szertartási munkában is részt vettek, ami arra a tényre alapozódik, hogy a női főnökök sírjaiban is találtak fegyvereket, rituális eszközöket és mezőgazdasági szerszámokat, nem csak a férfiakéban. Szekiguchi Júko 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 5-6. századra következett be.²³

Ha jobban megvizsgáljuk a fegyverek arányát és minőségét, kiderül, hogy a női sírokba kevesebb fegyver került, és inkább csak kisebb kardok, török, illetve szúrófegyverek. Mivel a fegyverek általánosan kisebb arányban szerepeltek, így a sírokban tükrök, karkötők, gyűrűk és egyéb presztízstárgyak találhatóak, melyeknek varázserőt tulajdonítottak. Szeike a fegyverek nem egyenlő megoszlására háromféle magyarázatot ad. Először is, a női vezetők nem vettek részt katonai ügyekben, másodszor, hogy ugyan részt vettek katonai ügyekben, rendelkeztek fegyverekkel, de nem temették őket melléjük, harmadszor pedig, hogy részt vettek katonai ügyekben, de nem rendelkeztek fegyver típusú presztízstárgyakkal, így nem is temettek mellé ilyen tárgyakat. A második és a harmadik értelmezés közti különbség abban rejlik, hogy lehetséges, hogy a női vezetők a stratégia megtervezésében aktívan részt vettek, de a fizikai harcban már nem.²⁴

Szeike Akira 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 presztízssüket. Ez alapján elmondhatjuk, hogy a nők annak ellenére, hogy vagy nem vettek részt, vagy jóval kisebb arányban vettek részt a harcokban, betöltöttek nemzetségfői pozíciókat, és a döntéshozatalban is fontos szerepet játszottak, beleértve a katonai döntéseket.²⁵

Himiko elhelyezése a hime-hiko rendszerben

Sokáig a tudósok körében is az volt a standard elképzelés Himiko hatalmának természetével kapcsolatban, 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.²⁶

²³ Szeike, 25-26.

²⁴ Uo.

²⁵ Szeike, 44-45.

²⁶ Yoshie, 4.

Ebben a fejezetben azt vizsgálom, hogy van-e alapja azon feltételezésnek, hogy Himiko bármiben különbözött egy korabeli japán uralkodótól, és hogy uralkodása valóban a hime-hiko szei mintáját követi, vagy mindössze egy utólagos értelmezésről van szó.

Itsue Takamure azonosította először a duális női-férfi uralkodást hime-hiko szeiként. Ez a fajta modell a japán mitológián is végigvonul, kezdve a teremtető istenségekkel, Izanagival és Izanamival. Amateraszu szintén beleillik ebbe a képbe, az ő esetében fivére, Szuszanoó foglalja el a „hiko” szerepét.²⁷ Az uralkodók közt is találunk példát a hime-hiko szeire. Például Dzsingú az istenek akaratát közvetítő a hime szerepét töltötte be Csúai császár mellett. Ebben az esetben Dzsingú a médium szerepét töltötte be, aki, miközben a császár citerán játszott, transz állapotba esett, az istenek így üzentek rajta keresztül. Szudzsin császár és Jamato Totohi Momoszo-hime szintén beleillenek a hime-hiko szeibe, annak ellenére, hogy az utóbbiról csak kevés szó esik.²⁸ A Szuiko-Sótoku, Dzsitó-Tenmu és Kóken-Dókjó párosokat is lehetséges – az utóbbi nem konvencionális természetétől eltekintve – a hime-hiko szei megtestesüléseként értelmezni. Figyelembe kell vennünk azonban, hogy az istenekről először a japán krónikák írnak, ahogy Dzsingú és Szudzsin esetében sincs konkrét bizonyíték arra, hogy valóban duális uralkodásról lett volna szó.

Itt megjegyezném, 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 egy 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.²⁹

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-papnőként], 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 [壹與] került trónra. Őt elfogadta a nép, és végre béke lett a birodalomban.³⁰

²⁷ Barnes 2014, 20.

²⁸ Hori, 235.

²⁹ Tsurumi, 41-42.

³⁰ Lázár, 18-22.

A fenti szövegrészlet alapján Himikóról 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 Vej Csiben itt ugyanis a „taszuke oszameta” kifejezés szerepel, aminek a fenti fordításban is szereplő „segítette a kormányzásban” a helyes fordítása. Egy korábbi fordításban azonban még az áll, hogy „az ország ügyeit ifjabb fivére irányította”, ez pedig pontosan az az értelmezés, ami mai napig elterjedt.³¹ Ennek a mondatnak a fordítása és értelmezése különösen fontosnak mondható, mivel ez dönti el, hogy Himikóra csak sámánasszonyként vagy tényleges uralkodóként tekintünk. Ugyanez a „taszuke oszameta” kifejezés található egy kelet-japáni kofunban talált kardon, amely egy Vovake nevű személyről állítja, hogy ő volt az, aki Júryaku császárt segítette a kormányzásban. Ennek értelmében az, hogy egy bizonyos személyt kijelöltek, hogy az uralkodót segítse a kormányzásban, nem függött az illető uralkodó nemétől.³² Ugyanakkor ezt a gondolatmenetet folytatva, elmondhatjuk-e vajon Himikóról és öccséről, hogy a hime-hiko mintát követik? Meglátásom szerint, ha létezett is egyfajta hime-hiko szei Himiko idejében, ez rá és öccsére nem tekinthető érvényesnek.

Az sem mondható el Himikóról, hogy egy fiú örökös számára tartotta volna fenn a trónt, mivel habár a Vej Csi szerint egy rövid ideig egy férfi uralkodott, őt nem fogadták el, és ismét egy királynőt választottak. A szövegrészlet erősen azt sugallja, hogy Ijo neme fontos szerepet játszott ebben a döntésben, valamint, hogy Ijót valamilyen okból elfogadták Himiko jogos örökösének. Felmerül a kérdés, hogy Ijo vajon milyen rokona lehetett Himikónak.

A Vej Csi a 宗女 kifejezést használja, ami arra utal, hogy ugyanabból a nemzetségből származtak ugyan, de Ijo valószínűleg nem lánya Himikónak.³³ Ez viszont korántsem jelenti feltétlenül azt, hogy itt nem egy tulajdonképpeni nőági trónutódlás ment végbe. Janagita Kunio rámutat arra, hogy már a legkorábbi időktől kezdve a nőknek gyakran spirituális energiát tulajdonítanak. Néhány ilyen archaikus hagyomány mai napig fennmaradt – ilyen például az az Okinavai szokás, amikor a lánytestvérek fivéreiknek amulettet adnak ajándékba, hogy megóvják őket útjukon.³⁴

³¹ Jamadzsi, 33-35.

³² Yoshie, 10-11.

³³ Nitó, 1.

³⁴ Hori, 233.

Létezett olyan szintén Okinaváról eredeztethető olyan sámáni öröklési rendszer, amely hasonlóságokat mutat Himiko esetével. Eszerint a vezető sámán, a kikoe ókimi a király fiatalabb lánytestvére vagy nagynénje volt. A pozíció címét szó szerint úgy lehet fordítani, hogy „a miniszter, aki hallja az üzeneteket”, tehát ő volt az, aki az istenek akaratát közvetítette. Habár Himiko idősebb lánytestvér volt, nem biztos, hogy Jamataiban is feltétel volt, hogy a sámánnő amennyiben a király testvére, fiatalabbnak kell lennie. A második legmagasabb pozíció ebben a rendszerben a noro, amely egy örökletes pozíció volt – de nem anyáról lányra, hanem nagynéniről unokahúgra. Azt is ki kell emelnem, hogy mivel ez egy közvetett utódlás, a nagynéni fivére szintén kulcsszerepet töltött be. Ez a felállás akár Himiko és öccse, majd Ijo trónra lépésének esetében is ismerős lehet.³⁵ Lehetséges, hogy Ijo Himiko unokahúga, Himiko öccsének a lánya, ami alapján a noro utódlási rendszer érvényesül, igaz más keretek között, mint Okinaván – mégis, ezt egy alapvetően nőági, vagy legalábbis nőközpontú öröklésként foghatjuk fel.

A kikoe ókimi esetére a legjobb párhuzamot Szudzsin császár és Jamato Totohi Momoszo hime szolgáltatja. Jamato Totohi Momoszo ugyanis Dzsingútól eltekintve a másik japán krónikákban szereplő személyiség, akit Himikóval szoktak azonosítani. Ő Szudzsin nagynénje volt, és a hime-hiko szei gondolatmenetét követve Szudzsin töltötte be a politikai vezető (hiko), Jamato Totohi Momoszo pedig mellette a spirituális vezető szerepét (hime).³⁶ Jamato Totohi Momoszo esetében is a sámánizmuson van a hangsúly, amely beleillik Himiko profiljába. Továbbá mindkettejük sírhelyeként a Hasihakát feltételezik,³⁷ amelyet az első kulcslyuk alakú halomsírként tartanak számon.³⁸

„Himikonak 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.”³⁹

A leírás alapján azonban kör alakú sírt tudunk elképzelni, a Hasihaka pedig kulcslyuk alakú, emiatt kevésbé valószínű, hogy Himiko és Jamato Totohi Momoszo egy és ugyanaz a személy.⁴⁰ Nitó szintén azt az álláspontot képviseli, hogy Himiko idejében még nem épültek kulcslyuk alakú halomsírok. Nitó azzal érvel, hogy a Himiko halála után kialakult zűrzavart és politikai instabilitást nehéz lenne megmagyarázni abban az esetben, ha már ekkorra

³⁵ Hori, 234-238.

³⁶ Kidder, 133.

³⁷ Barnes 2014, 8.

³⁸ Brown (szerk.), 114.

³⁹ Lázár, 21.

⁴⁰ Uo.

megszilárdult volna a kulcslyuk alakú halomsírok építésének gyakorlata.⁴¹ Kishimoto Naofumi vele ellentétes álláspontot képviselve arra következtésre jut, hogy a Hasihaka mintájára épített kofunok, valamint a háromszögperemű bronztükrök gyártási ideje alapján a Hasihaka valóban Himiko sírja, a Nisitonzuka pedig Ijóé. Ez a két sír képviseli a fő uralkodói ág (szakrális király) első generációját.⁴²

Létezik egy másik hasonlóság kettejük között, ami miatt fontolóra vehetjük, hogy Himiko és Jamato Totohi Momoszo ugyanaz a személy lehetett. Jamato Totohi Momoszo himéről a Kodzsiki nem tesz említést, és Nihonsokiban is csak röviden jelenik meg Szudzsin uralkodásának tizedik évében. Himikóhoz hasonlóan ő is látnoki képességekkel rendelkezett, amelyeket egy Ómononusi nevű istenségtől kapott ajándékba, később pedig feleségül is ment ehhez az istenséghez. A legenda szerint Ómononusi 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 Ómononusi elhagyta őt, és felrepült a Miva hegyre. Jamato Totohi Momoszo szégyenében evőpálcikát használna nemi szervén szúrta magát, és öngyilkos lett – innen ered Hasihaka elnevezés.⁴³

Maeda Haruto szerint Himiko, Jamato Totohi Momoszohoz hasonlóan, szintén rituális házasságot kötött egy Ókuninusi nevű istenséggel (egyike Ómononusi neveinek).⁴⁴ Maeda az alábbi idézetre hivatkozik:

„...csak egy férfi szolgát tartott, kinek két ellátandó feladata volt: az étel és ital felszolgálása, valamint a királynő szavainak kihirdetése a külvilág felé.”⁴⁵

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。

Az 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 szokták értelmezni, hogy a szóban forgó „egy férfi” Himiko öccse volt, ugyanaz, aki a kormányzásban segítette őt. Későbbi értelmezések szerint

⁴¹ Nitó, 80.

⁴² Kishimoto, 3-4.

⁴³ Kidder, 192-193.

⁴⁴ Maeda (2015)

⁴⁵ Lázár, 18.

viszont már inkább szolgáról van szó, Maeda azonban a megfogalmazás egészen másra következtet. Nem valószínű ugyanis, hogy ez a szövegrészlet Himiko mindennapi tevékenységéről számolna be, inkább rituális alkalmakkor történő evésről és ivásról lehetett szó. A 辞を伝え kifejezés orákulumra utalhat, ami alapján Maeda feltételezi, hogy az a bizonyos „egyetlen férfi szolgáló” isteni személy lehetett. Szintén felhívja a figyelmet a 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.⁴⁶

Maeda a japán krónikák és a Vej Csi elemzése és összevetése alapján arra jut, hogy a Jamato királyi udvar legrégebbi és legfőbb személyes istenségének Ómononosit tekintik, a Miva hegy istenségét, aki egyben a Miva nemzetség (Himiko nemzetsége) védőistensége. Szerepe a királynő hatalmának legitimálása volt, akivel szent házasságra lépett.⁴⁷ Maeda elmélete Ókuninusiról és Himikóról megengedi egy hime-hiko rendszer meglétét – mindössze nem két emberi lényről van szó, hanem egy istenségről és egy sámánnőről, akit akár szintén isteni személynek tekinthetünk. Gina Barnes Királyi Anya-elmélete szerint ugyanis Himikót a Királyi Anya a megtestesüléseként tisztelték.⁴⁸ Ha pedig Himiko maga a Nyugati Királyi Anya, akkor ebből következően Ókuninusit értelmezhetjük a Keleti Királyi Apaként.⁴⁹ Ebben az értelemben Himiko esetében valóban nem beszélhetünk a klasszikus értelemben vett hime-hiko szeiről, viszont amennyiben a Nyugati Királyi Anyát és a Keleti Királyi Apát tekintjük a hime-hiko szej prototípusának, és Himikót a Királyi Anya megtestesülésének, akkor megállapíthatjuk, hogy a hime-hiko szej kezdetei ténylegesen Himikóig nyúlnak vissza.

Amennyiben Himiko valóban azonosítható Jamato Totohi Momoszoval, egy probléma is felmerül. Ha feltételezzük, hogy Jamato Totohi Momoszo, azaz Himiko volt a Szudzsin melletti sámánnő, akkor ez azt a következményt vonja maga után, hogy a szereplőket fel kell cserélnünk. Más szóval ebben az esetben Szudzsin nem a császár lehetett, hanem valószínűleg a Himiko öccseként megjelölt személy, aki segítette a királynőt a kormányzásban. Jamato Totohi Momoszot azonban egyrészt Szudzsin nagynénjeként nevezi meg a Nihonsoki,

⁴⁶ Maeda, 11-13

⁴⁷ Maeda, 25-26

⁴⁸ Barnes 2014, 18-19.

⁴⁹ 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 Miva sírkultúra elterjedését is nagyban befolyásolta a Királyi Anya kultusza. A Királyi Anya alakja a késői Sang korból ered, majd a Han dinasztia idején némi változáson ment át azzal, hogy mellérendelték a Keleti Királyi Apát is, ezzel „megszelídítve” őt.

másrészt ha Himiko sírja kör alakú volt, nem kulcslyuk, akkor nem a Hasihaka sírba temették. Még egy ellenérv, hogy Szudzsin feltételezett sírját Kishimoto a fő királyi ág sírjai közé sorolja.⁵⁰

Még egy problémát felvet Himiko utódának a kérdése, ugyanis a japán krónikák róla szintén nem tesznek említést. Ijo nevének több változata is fennmaradt, a Kodzsiki és a Nihonsoki többször is említi ezeknek egyik változatát, a Tojo (壹與) női nevet.⁵¹ Egyikükre a Kodzsiki Szudzsin lányaként említi (Tojo-Ki-Iri-Pime), de ez önmagában nem elég arra, hogy következtetéseket vonjunk le.⁵²

A Nyugati Királyi Anya a Japán mitológiában

Gina Barnes Királyi Anya elmélete a nők spirituális szerepe mellett szól. Mint ahogy az első fejezetben említettem, az Királyi Anya legfontosabb funkciója a hatalom legitimálása volt, és a kofun sírokban 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 Han dinasztia idején ugyanis úgymond megszelídítették azzal, hogy mellérendelték a Keleti Királyi Apát.⁵³

A Királyi Anya másik funkciója a halott útbaigazítása a másvilágon. A halottakkal tükröket temettek el, mivel úgy tartották, hogy a tükör megvilágítja 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 Vej udvarral.⁵⁴

A Királyi Anya mítosz más japán hiedelmekkel is kapcsolatba hozható. Az egyik ezek közül a tanabata, a Királyi Anya isteni látogatásainak időpontjaként ugyanis a hetedik hónap hetedik napját választotta, ahogy a legendában Orihime és Hikobosi is ezen a napon

⁵⁰ Kishimoto, 16.

⁵¹ Lázár, 22.

⁵² Kazár, 140.

⁵³ Barnes 2014, 13.

⁵⁴ Barnes 2014, 13-19.

találkozik.⁵⁵ Magával a szövés tevékenységével szintén kapcsolatba hozható a Királyi Anya, és a tanabata legendában Orihimével azonosítható, akinek a neve szövőleányt jelent.⁵⁶

Tehát a Királyi Anya a bronztükrökhöz és a szövéshez köthető, azonban az utóbbi – habár már több mint kétezer éve is léteztek szövött textíliák Japánban – csak az 5. században terjedt el szélesebb körben, jóval a bronztükrök megjelenése után. Az új szövési technológiák megjelenése a hitvilágra is kihatott: ekkor jelenik a szövőlány megházasításának hagyománya istenségekkel.⁵⁷

Rítusok és mítoszok a szövéshez kapcsolódó kultuszok keveredtek az ősi kultuszokkal és istenségekkel, amelyek a kézművesség és az uralkodás szempontjából egyaránt meghatározónak számítottak. A Nihonsoki, úgy tűnik, különösen fontosnak tartja a szövéssel kapcsolatos rokonsági csoportok és az udvari krónikákban "Vakateru"-ként emlegetett, ma általában a kínai stílusú Júrjaku néven ismert alak összekapcsolását. Júrjaku császár uralma fordulópontot jelenthetett a japán történelemben, és valószínűleg ő volt az első japán uralkodó, aki Ókimiként hivatkozott magára.⁵⁸ Yoshie Akiko tanulmányában szintén ezt az uralkodót állítja párhuzamba Himikóval, mint szintén elsősorban szakrális uralkodót, aki mellett egy adminisztratív uralkodó is kormányoz.⁵⁹

Ugyancsak a szövés miatt a Királyi Anya Amateraszu istennővel is azonosítható, aki a Nihonsokiban 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.⁶⁰ Amateraszu eredetét illetően több elképzelés is létezik, de abban többnyire megegyeznek, hogy az Amateraszu nevet viszonylag későn kezdték el használni (először Tenmu császár uralkodása alatt), és a napistenség aspektus is későbbi fejlemény lehetett, amely az abban az időben a kontinensen elterjedt napisten-kultuszok hatására terjedhetett el. Macune Takasi elmélete szerint eredetileg egy Amateru néven tisztelt férfi istenség volt egy Isze régióbeli kisebb szektában, és csak később változtatták meg a nemét.⁶¹ Barnes hipotézise szerint azonban a korai Kofun-kor Királyi Anya kultusza fektette le annak a hagyománynak az alapját, hogy a császári dinasztia

⁵⁵ Como, 62.

⁵⁶ Barnes 2014, 20.

⁵⁷ Como, 113.

⁵⁸ Como, 114-115.

⁵⁹ Yoshie, 8-9.

⁶⁰ Arakava, 4-11.

⁶¹ Kirkland, 109-129.

egy női őstől eredezteti magát. Magának az istennőnek a funkciója lényegében megmaradt (legitimáló erő), megtartották továbbá a fonással, szövessel való kapcsolatát is.⁶²

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 korra kezdett gyökeret eresztetni, és később pedig a buddhizmus váltotta fel az Aszuka-korban a Mononobe nemzetség kiirtásával.

Nem tartom valószínűnek, hogy a Királyi Anya mítosz 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 kultusz teret nyert, már a patriarchális berendezkedés felé kezdett tolódni a társadalom. Ezt mutatja az is, hogy a japánok a kései Han-kori változatot vették át, amelyben már megtalálható Keleti Királyi Apa alakja, akivel úgymond megszelídítették a Nyugati Királyi Anyát. Ez alapján korai Kofun-kor jelölheti annak az átmeneti időszaknak a kezdetét, amikor a japán társadalom patriarchalizálódni kezd.

Szudzsин patriarchális forradalom és a Királyi Anya mítosz „leváltása”

Szudzsин császár a Nihonsoki 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 Jamato dinasztia tényleges alapítója.⁶³ Erre az alapján is lehet következtetni, hogy a Nihonsoki róla már jóval részletesebben, és valóság-hűbben számol be, mint elődeiről,⁶⁴ továbbá a Kodzsiki úgy utal rá, mint „aki elsőként uralta a földet”. Az egyetlen másik uralkodó, aki ezt a megnevezést kapta az országalapító, a legendás Dzsинmu király volt.⁶⁵

Szudzsин király uralkodási idejével kapcsolatban már megoszlanak a vélemények. Erről részletesebben a következő fejezetben értekezem, jelen fejezetben pedig Robert Ellwood elméletét veszem alapul. Ellwood elmélete két feltételre alapul: az egyik, hogy Himiko és Dzsингú egy és ugyanaz a személy, amely már önmagában vitatható álláspont, és manapság a

⁶² Barnes 2014, 19-22.

⁶³ Hane, 26.

⁶⁴ Brown (szerk.), 117.

⁶⁵ Ellwood, 199-200.

legtöbbször már nem fogadják el.⁶⁶ A másik pedig, hogy Szudzsин császár uralkodási ideje Himiko/Dzsingú utánra tehető, halálának pontos időpontjaként pedig 318-at jelöli meg.⁶⁷

Mindenekelőtt le kell szögezmem, hogy Ellwood elmélete több szempontból nem állja meg teljesen a helyét. Az egyik, mint már említettem, Dzsingú azonosítása Himikóval. Másrészt, az elmélet erősen épít Egami Namio lovas-elméletére (horseriders theory), mely szerint Szudzsин valójában koreai hódító volt, aki a 4. század elején lovas katonákkal hódította meg Va országot, és ezzel egy új kultúrát is behozott, a régi kultúrával pedig teljesen szakított.⁶⁸ A lovas-elméletet azonban archeológiai adatokra hivatkozva már többen is megcáfolták. Walter 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.⁶⁹

A Szeike 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, Egamihoz hasonlóan Szudzsин nevére hivatkozik, mint az egyik okra, ami miatt inváziót feltételezhetünk. A Kodzsiki Mimaki-iri-hikónak, 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 Dzsинmu császár.⁷⁰ Az „iri” megnevezés szintén utalhat dinasztia-váltásra. Ez sámáni hivatást jelölt, ugyanakkor más uralkodók esetében ettől eltérő megnevezésekkel találkozhatunk. Dzsingú és Csúai nevében például a „tarasi-hiko/hime” kifejezés szerepel.⁷¹ Az „iri”-nek szintén létezett hiko és hime változata, néhány női sámán esetében azonban a „jori” névjelölő szerepel, ami hasonlít az „iri”-re, de eltérő kategóriára vonatkozik: az „iri” örökletességet, míg a „jori” spontán elhívást jelöl. Fontos kihangsúlyoznom, hogy a „jori” sámánok mindegyike nő volt, és az istenek korában élt (a legutolsó „jori” sámán Keikó császár egyik lánya volt). Az „iri” a

⁶⁶ Brown (szerk.), 98.

⁶⁷ Ellwood, 209.

⁶⁸ Ellwood, 119.

⁶⁹ Edwards, 269-292.

⁷⁰ Ellwood, 200.

⁷¹ Ellwood, 212.

Szudzsin dinasztiát jelöli, amelyre abból lehet következtetni, hogy ezt Ódzsin császár idejétől kezdve már nem használták.⁷²

Ellwood azt állapítja meg, hogy a Himiko-Dzsingú korban a sámánnők médiumi szerepe kulcsfontosságúnak bizonyult. Ezt mutatja Dzsingú trónra lépésének legendája, Csúai császár ugyanis azért halt meg, mivel Dzsingú tanácsa ellenére elindult leverni a kumaszói lázadást. Ugyancsak kiemeli, hogy ekkor még a vertikális kozmológia jellemzi a hitvilágot, központjában a tengerrel. Ezt váltja fel Szudzsin 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 sámánnőkkel szembeni bizalmatlanság, és elterjed az az általános felfogás, miszerint a nők nem alkalmasak az istenek imadására.⁷³

A Nihonsoki szerint Szudzsin uralkodásának elején az ország folyamatos csapásokat szenvedett el, amelyek okát a kamik nem megfelelő imádatában vélték felfedezni. Az egyik fő problémát az jelentette, hogy egy női és egy férfi kamit ugyanazon szentélyben imádtak – Amateraszut és Ókuninusit. Szudzsin ezért Amateraszut úgymond eltávolította Ókuninusi mellől, azzal, hogy imádatát egy Tojo-szuki-iri-hime nevű papnőre bízta.⁷⁴ Ahogyan arról már az előző fejezetben szó volt, Amateraszu ebben a formában Szudzsin 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 Ókuninusit a Keleti Királyi Apával lehet azonosítani.

A női sámánok képének megváltozása mellett szól, hogy a mai napig megtalálható egy bizonyos kettősség közöttük. A médiumként szolgáló sámánnők (kucsijosze miko) ugyanis máig fennmaradtak bizonyos formái, mint például az okinavai onarik, vagy a tóhokui itakók. A másik sámánnő típus szélesebb körben ismert, ők az úgynevezett dzsindzsa mikók, vagy szentélypapnők, akik különféle szertartásokat, rituális táncokat végeznek.⁷⁵ Ez alapján elképzelhető, hogy a dzsindzsa-miko a Kofun-korban kezdte el felváltani a kucsijosze-mikót, amely folyamat során a sámánnők fontossága jelentős mértékben leértékelődött.

⁷² Kidder 138-140.

⁷³ Ellwood, 204-207.

⁷⁴ Ellwood 201-203.

⁷⁵ Hori, 231-233.

Barnes elmélete ennél is továbbviszi a kucsijosze-miko fontosságát: szerinte ugyanis a Királyi Anya mítosz nagyban befolyásolta Himiko megválasztását. A Királyi Anyát szimbolizálni hivatott bronztükröket ugyanis Himiko idejében importálták először Va országába. Ezeket presztízs-áruként szállították az országba, velük együtt pedig maga a mítosz is elterjedhetett a japán nemesség körében.⁷⁶

Összességében véve nem tartom valószínűnek, hogy Szudzsín hódító volt, ahogyan azt sem, hogy a korai és a középső Kofun-kor közti változást egy „forradalom” idézte elő. Szeike 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 kultusz Han-kori változatára az első katalizátorként tekintünk, és nem egy a Szudzsín-kort megelőző matriarchális kultuszként, akkor tulajdonképpen nem volt szükség hatalomváltásra ahhoz, hogy ezek a változások bekövetkezzenek. Egy másik lehetőség a dinasztia-váltás, 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: Kodzsiki és Nihonsoki

Ebben a fejezetben arra a kérdésre keresem a választ, hogy a japán krónikák miért hagyták ki Himikót és Ijót az uralkodók közül. Elsősorban azt kell figyelembe vennünk, hogy a Kodzsiki és a Nihonsoki császári parancsra íródtak, és a 8. századra készültek el. Ez volt egyben az egyetlen olyan időszak a japán történelem folyamán, amikor a császár valós hatalommal rendelkezett. Tendzsi, később Tenmu és Dzsitó különféle intézkedésekkel igyekeztek megszilárdítani a központi hatalmat, és bebiztosítani a császári dinasztia legitimitását – többek között a jogrendszer átalakításával, a buddhizmus és a sintó támogatásával és állami irányítás alá vonásával.⁷⁷

Ebből adódóan a japán krónikák összeállításánál szintén fontos volt a császári dinasztia abszolút tekintélyét biztosítani. Mivel a Nara-korban a konfuciánus etika jelentős térnyerésnek örvendett, és az államigazgatást szintén erre alapozták (ricurjó rendszer), fontossá vált egy apaági dinasztia létrehozása is. A 8. századra különösen jellemző, hogy

⁷⁶ Barnes 2014, 18.

⁷⁷ Brown, 221-257.

intézményesíteni próbálták a kínai, konfuciánus elveken alapuló apaági öröklési rendet.⁷⁸ Ennek létjogosultságának indokoltságához 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 számon tartani.

Himiko és Ijo 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 Vej Csit is felhasználták forrásként – és azt állapították meg, hogy az uralkodó, akire a Vej Csi Va királynőjeként utal, nem más, mint Dzsigú kógó. Érdekes megjegyezni azt is, hogy Dzsingú esetétől eltekintve a Nihonsoki nem tesz további utalásokat kínai forrásokra.⁷⁹ Az elkövetkező két alfejezetben azt fogom vizsgálni, hogy abban az esetben, ha valamilyen (indirekt) módon Himikót mégis beleírták a japán krónikákba, mely történelmi személlyel lehetne őt azonosítani.

Himiko azonosítása Dzsingúval

Himikót a történészek eleinte Dzsingúval próbálták azonosítani, mivel így Himikót – aki nyilvánvalóan létező uralkodó volt – el tudták helyezni a japán uralkodók listáján úgy, hogy ne törjön meg a férfiági öröklés.⁸⁰ Bizonyos közös tulajdonságok alapján szintén logikusnak tűnhet, hogy ez a két uralkodónő ugyanaz a személy. Ha azonban Himiko és Dzsingú ugyanaz a személy, és Dzsingú beleillik a hagyományos öröklési rendbe, akkor miért nem kerülhetett bele a egy az egyben a japán krónikákba? Való igaz, hogy a Jamato uralkodók hi no mikónak nevezték magukat, amely címet a kínaiak személynévként értelmezhatték félre, tehát a Himiko nagy valószínűséggel nem név.⁸¹

A nevükön kívül azonban egyéb eltéréseket is mutatnak, amelyek alapján viszont erősen megkérdőjelezhetővé válik, hogy egyáltalán van-e bármi alapja annak, hogy ezt a két uralkodónőt azonosítsuk egymással. Az elsőszámú, és legnagyobb eltérés a trónra kerülésük: Himikót közmegegyezéses alapon jelölték ki Va királynőjének, míg Dzsingú csak férje, Csúai halála után kerülhetett trónra.⁸² A másik különbség, hogy Himiko a kínai udvarral ápolt aktív kapcsolatot, Dzsingú pedig a koreai hódításairól ismert.⁸³ A legenda szerint továbbá Csúai

⁷⁸ Piggott, 74.

⁷⁹ Sakamoto, 49.

⁸⁰ Brown (szerk.), 98.

⁸¹ Kitagawa, 134-135.

⁸² Kidder, 133.

⁸³ Kidder, 133.

császár Korea meghódításának felmerülésekor nem csak elutasította az ötletet, de egyáltalán nem hitt a kontinens létezésében.⁸⁴

Első ránézésre a dátumok alapján könnyen lehettek akár ugyanaz a személy is, mivel Dzsingú uralkodása a Nihonsoki alapján 209-től 269-ig tartott, amely időszak egybeesik Himiko uralkodásával.⁸⁵ A Nihonsoki azonban sokszor korábbra helyez egy-egy uralkodót, mint ahogyan az valójában volt. A Nihonsoki szerint ugyanis 252-ben a pekcei király kardot ajándékozott Dzsingú királynőnek katonai segítségért cserébe, viszont a kard felirata alapján ez valójában 369-ben történt. Jamato és Pekcse ekkoriban baráti kapcsolatot ápoltak egymással, Jamatainak elsősorban fémre volt szüksége, valamint egy összekötőre a kínai udvarral, Pekcsének pedig haderőre.⁸⁶

Mindez alapján Dzsingú uralkodása mintegy száz évvel Himiko utánra tehető. Habár kezdetben a tudósok úgy vélték, hogy Dzsingú Himiko poszthumusz neve, mint később kiderült, a központjaik eléréséhez megadott irányok nem egyeztethetőek össze egymással.⁸⁷ Ha figyelembe vesszük a mintát, amelyet a Nihonsoki 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 amellet is, hogy Dzsingú 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 Jú három dinasztiát különböztet meg: a legrégebbit Szudzsinnel kezdődően, melynek központját Mivába helyezi, a következőt Ódzsinnal kezdődően (Kavacsi), az utolsót pedig Keitaijal (Aszuka) kezdődően. Szudzsin nevezi meg az első történelmi uralkodónak, akit Dzsinnmuval lehet azonosítani.⁸⁸ Ezt támasztja alá, hogy a Nihonsoki Hacukuni-sirasisi-mimaki-szumera-mikotónak nevezi.⁸⁹ Mizuno szerint Dzsingút Himiko helyére írták be utólag a japán krónikákba, mint kitalált karaktert. Értelemszerűen ez azt vonja maga után, hogy Csúai nem volt Dzsingú férje, Ódzsin pedig nem volt Dzsingú fia. Sokan gondolják Csúait teljes egészében kitalált karakternek. Ódzsint valós uralkodónak tekintik, aki azonban egy új

⁸⁴ Ellwood, 206.

⁸⁵ Totman, 816.

⁸⁶ Brown (szerk.), 309.

⁸⁷ Kidder, xi.

⁸⁸ Barnes 2007, 21.

⁸⁹ Ellwood, 200.

dinasztiát kezdett meg, Csúaitól, Dzsingútól teljesen függetlenül, és az általa okozott hasadékokat töltötték be Dzsingú személyével.⁹⁰

Meglátásom szerint a krónikák íróinak az volt a szándékuk, hogy Himikót valós vagy kitalált uralkodóval azonosítsák, így a japán történelem nem mond ellent a Vej Csinek, viszont az apaági trónutódlás sem vonódik kétségbe. Ez azonban feltétlenül jelenti azt, hogy a Vej Csi Himikója és a Kodzsiki és Nihonsoki Dzsingúja a valóságban is ugyanaz a személy volt, és hogy utólag Himiko mellé hozzáadtak egy férjet és egy fiú örökösét, és azt sem jelenti, hogy Dzsingú mindenképp kitalált karakter.

Himiko felcserélése Szudzsinnal

A harmadik fejezetben már felvettem annak lehetőségét, hogy a Nihonsokiban szereplő Jamato Totohi Momoszo lehetett Himiko. Ezzel az elmélettel együtt jár az is, hogy Szudzsin nem volt uralkodó, legalábbis nem ő volt a szakrális, azaz fő uralkodó. Az előző alfejezet gondolatmenetét továbbgondolva azonban Szudzsin császár a másik uralkodó Dzsingún kívül, akinek uralkodási ideje nagy eséllyel egybeeshet Himikóval. A Nihonsoki szerint ő i.e. 97 és 30 közt uralkodott, ha azonban követjük azt a logikát, mely szerint a Nihonsoki korábbra helyezi az uralkodókat, mint a valós dátumaik, akkor nem kizárt, hogy Szudzsin uralkodása vagy egybeesik Himikóval, vagy közvetlenül megelőzi Dzsingút – azaz a két uralkodónő közé esik. Szudzsin halála ugyanis a tigris évének tizenkettedik hónapjára tehető, amely alapján a két legvalószínűbb dátum 258 és 318.⁹¹ Kanda Hideo a közte és Dzsinnmu 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.⁹²

Ez alapján Kanda Szudzsin halálának dátumát 258-ra helyezi,⁹³ amely ugyan így egybeesik Himikóval, de ha két külön ország két külön uralkodójáról beszélünk, akkor elképzelhető, hogy a japán krónikák írói több opció közül választották Szudzsint. A nyilvánvaló választás ebben az esetben Himiko lett volna, mivel gyakorlatilag a kínai udvar őt ismerte el Va ország királynőjeként. Ha azonban hozzátesszük, hogy Himikót már helyettesítették Dzsingúval, aki feltehetőleg egy későbbi korban uralkodott, akkor megmarad Himiko uralkodási idejének valós dátuma, amely szintén hátrébb került. Így fennmarad a

⁹⁰ Barnes 2007, 89-92.

⁹¹ Ellwood, 209.

⁹² Barnes 2014, 21.

⁹³ Ellwood, 21.

lehetőség, hogy egy másik nemzetségbe tartozó uralkodóval töltötték ki a megüresedett helyet, vagy Himiko azonosítható Jamato Totohi Momoszoval, és Himiko öccsét jelölték meg uralkodóként.

Konklúzió

Összegzésképp a késő Jajoi-kori és korai Kofun-kori társadalomról elmondhatjuk, hogy még alapvetően matriarchális jellegűnek tekinthetőek, de feltehetőleg már Himiko idejétől számítva elkezdtek patriarchális elemeket is hordozni. A Nyugati Királyi Anya kultusza, ami nagy valószínűséggel jelen volt ekkor a kultúrában, alapvetően egy matriarchális kultusznak mondható, azonban a Himiko idejében a bronztükrökkel együtt átvett változat már a Han-korból ered, ahol már megjelenik a Keleti Királyi Apa 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 vezetőknak is kevesebb fegyver került a sírjukba, mint az azt megelőző időszakban. Ennek oka a militarizálódás, és a folytonos háborúk lehettek. Ellwood erre az időszakra helyez egy erős kulturális váltást, amelynek során a sámánnők tekintélye jelentős mértékben meggyengült. „Amateraszu” eltávolítása az Isze szentélyből is ezt szimbolizálhatja, amit akár úgy is értelmezhetünk, hogy ekkor váltja fel a Királyi Apa a Királyi Anyát. Azt, hogy a későbbiekben a császári dinasztia isteni őse mégis egy női istenség lett, tekinthetjük a Királyi Anya kultusz egy 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 Hasihaka 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 Himikót is hosszas háborúzások után tették meg Va 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 szeiről 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 Himikót és Ijót 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 Ijo után tényleges dinasztiaváltás következett be, így összesen nem három uralkodói dinasztiát különböztethetünk meg, hanem négyet. Dzsingút mintegy kapocsként használták fel a Szudzsин és az Ódzsin dinasztia között, úgy, hogy a dátumokkal variálva Himiko helyére illesztették be. Nem kizárt, hogy a krónikák írói részéről ez egy szándékos alakítás lehetett, ezt azonban, valamint a valós uralkodási sorrendet nehéz lenne megállapítani.

Felhasznált irodalom

- Arakava Rie** (2001): Amateraszu to Szeióbo. Gakusúin Daigaku Dzsódai Bungaku Kenjú Vol 26., 1-14.
荒川理恵『アマテラスと西王母』学習院大学上代文学研究 26 1-14, 2001 年
- 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*, No. 27, 3-29.
- Brown, Delmer M.** (1993) *The Cambridge History of Japan 1.* New York, Cambridge University Press
- Como, Michael** (2009) *Weaving and binding: immigrant gods and female immortals.* USA, University of Hawai‘i Press
- 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.
- Ellwood, Robert S.** (1990) The Sujin Religious Revolution. *Japanese Journal of Religious Studies*, 17 (2/3), 199-217.
- Hane, Mikiso** (1991) *Premodern Japan: A Historical Survey.* USA, Westview Press
- Hori Ichiro** (1975) Shamanism in Japan. *Japanese Journal of Religious Studies*, 2 (4), 231-287.
- Jamadzsi Maszanori** (1989) *Japán történelem és hagyományok.* Sine loco, Gondolat,.
- Joan R. Piggott:** *The Last Classical Female Sovereign: Kōken-Shōtoku Tennō.* In *Women and Confucian Cultures in Premodern China, Korea, and Japan.* University of California Press, 2003.
- Kazár Lajos** (1982) *Kodzsiki 'Régi történetek feljegyzései'.* Sydney, Magyar Történelmi Társulat – Sydney-Australia
- Kidder Jr., J. Edward** (2007) Himiko and Japan's elusive chiefdom of Yamatai: archaeology, history and mythology. USA, University of Hawai‘i Press
- Kirkland, Russel** (1997) The Sun and the Throne. The Origins of the Royal Descent Myth in Ancient Japan. *Brill, Numen*, 44 (2). 109-152.
- 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.
- Lázár Marianna** (2022) 魏志倭人傳. A Vej-dinasztia története – Feljegyzések a va népről. *Orpheus Noster*, 2 (14), 7-24.
- Maeda Haruto** (2015) Dzsoó Himiko no saikonszeibi to Mimorojama no Densó. Csíki Szógó Kenjűdzso Kijó, 7, 3-26.

前田晴人『女王卑弥呼の聖婚祭儀と御諸山の伝承』地域総合研究所紀要 7 3-26, 2015 年

Miller, Laura (2014) Rebranding Himiko, the Shaman Queen of Ancient History. *Mechademia*, 9 (Origins), 179-198.

Nitó Acusi (2009) *Himiko to Tojo Wakoku no dzsoótacsi*. Tokyo, Jamakava Suppansa

仁藤淳史『卑弥呼と台与、倭国の女王たち』山川出版社、東京、2009 年

Sakamoto Taro: *The six national histories of Japan*. Ford: Brownlee, John S. Vancouver: UBC Press, 1991

Szeike Akira (1998) Dzsoszei succsó to gundzsiken. Macsikanejama ronszó. *Rekisihen*, 32, 25-47.

清家章『女性首長と軍事権』待兼山論叢. 史学篇 32 25-47, 1998 年

Totman, Conrad (2006) *Japán története*, Budapest, Osiris

Tsurumi, E. Patricia (1981): Japan's Early Female Emperors. *Historical Reflections*, 8 (1), 41-49.

Yoshie Akiko et al. (2013) Gendered Interpretations of Female Rule: The Case of Himiko, Ruler of Yamatai. *U.S.-Japan Women's Journal*, No. 44, 3-23