# „Közel, s Távol"

# III.

*Az Eötvös Collegium Orientalisztika Műhely*
*éves konferenciájának előadásaiból*
2013

# „Közel, s Távol” III.

**Az Eötvös Collegium Orientalisztika Műhely**
**éves konferenciájának előadásaiból**
2013

EMBERI ERŐFORRÁSOK MINISZTÉRIUMA

OKTATÁSKUTATÓ ÉS FEJLESZTŐ INTÉZET

EMET
Emberi Erőforrás Támogatáskezelő

Nemzeti Tehetség Program

A kiadvány „A felsőoktatásban működő minősített szakkollégiumok támogatása” című pályázat keretében (NTP-SZKOLL-13-0030) valósult meg.

A tanulmányokat lektorálták:

Birtalan Ágnes (5, 11), Erdélyi Ágnes (18), Farkas Ildikó (16, 19), Hasznos Andrea (1, 2), Iványi Tamás (3,4), Kiss Gabriella (15), Máté Zoltán (13, 14, 21), Mecsi Beatrix (6, 17, 20), Ruzsa Ferenc (12), Salát Gergely (9, 10), Szabó Balázs (7), Varrók Ilona (8)

Eötvös Collegium
Budapest, 2014
Felelős kiadó: Dr. Horváth László, az ELTE Eötvös Collegium igazgatója
Szerkesztő: Takó Ferenc
Copyright © Eötvös Collegium 2014 © A szerzők
Minden jog fenntartva!
A nyomdai munkákat a Pátria Nyomda Zrt. végezte
1117 Budapest, Hunyadi János út 7.
Felelős vezető: Orgovány Katalin vezérigazgató
ISBN 978-615-5371-18-9

# Tartalomjegyzék

Szerkesztői köszöntő ..... 7

Emberek és történetek

1. Hevesi Krisztina
   Az EA 10016/1-es papirusz és párhuzamainak szerepe
   a deir el-medinei szatirikus alkotások között ..... 13
2. Kövi Franciska
   Kambüszész és Dareiosz Egyiptom-politikája
   Hérodotosz alapján ..... 29
3. Dudlák Tamás
   Mohamed próféta elküldése – Ibn Hišām tudósítása alapján ..... 37
4. Oroszi Gyöngyi
   Műfajok találkozása az Ezeregyéjszakában
   A tündérmese és a szerelmi történet világa
   a Qamar az-Zamán története című mesében ..... 57
5. Kápolnás Olivér
   Távoli kapcsolat a közeli ellen – Nurhacsi első káni címe ..... 79
6. Vörös Erika
   Az anyagi és a transzcendens világ egysége
   a Tenkawa-szentély Benzaiten-kultusza alapján ..... 95
7. Csendom Andrea
   A könyv szerepe az Edo-kori társadalom átalakulásában ..... 125
8. Nyeste Zsolt
   Az emberi kapcsolatok Higuchi Ichiyō műveiben ..... 155
9. Almády Bertalan
   A konfucianizmus újjászületése a modern Kínában ..... 169
10. Rigó Márta
    Kína puha hatalma és retorikája a külkapcsolatok
    fejlesztésében ..... 179
11. Szálkai Kinga
    Törökország és Közép-Ázsia kapcsolatainak alakulása
    a Szovjetunió felbomlását követően ..... 189

## Nyugat és Kelet

12. Pöltl János
A logika és a tapasztalás viszonya Keleten és Nyugaton .....205
13. Sági Attila
A rangaku-tudomány hatása a japán nyelvkutatásra .....223
14. Samu Veronika
A japán–angol nyelvi kontaktus a Meiji-restaurációban:
A yokohamai pidzsin .....243
15. Doma Petra
Verne Japánban. A *80 nap alatt a Föld körül*
japán adaptációja .....259
16. Tóth Tamás
A Kelet–Nyugat dichotómia Baráthosi Balogh Benedek
*Dai Nippon* című művében .....267
17. Dénes Mirjam
Egy tárlat és ami mögötte van: Az 1911-es Japán kiállítás
az Iparművészeti Múzeumban .....279
18. Takó Ferenc
Max Weber konfucianizmus-interpretációja és helye
az európai Kína-recepció történetében .....297
19. Losonc Csongor
Nemes Ödön emlékezete .....313
20. Farkas György
Kapcsolati háló. Jissōji Akio ún. buddhista filmtrilógiájának
vizsgálata a kapcsolat fogalma felől .....325
21. Szájli Krisztina
A japán pop kultúra hatásai a mai nyugati kultúra
fiatal női fogyasztói társadalmára .....347

Szerzőink .....369

# Szerkesztői köszöntő

A kötet, amelyet az Olvasó kezében tart, az Eötvös Collegium idén öt esztendős Orientalisztika műhelyének harmadik konferenciakötete, s a negyedik „Közel, s Távol" Orientalisztika Konferencia előadásaiból írott tanulmányokat tartalmazza. Akárcsak a műhely, a rendezvény is idén ünnepli fennállásának ötödik évforulóját, ez az idő pedig, büszkén mondhatjuk, elegendő ahhoz, hogy *visszatekintsünk* rá.

Az Eötvös Collegium Orientalisztika műhelye 2009 őszén alakult meg Horváth László Igazgató úr kezdeményezésére. A műhely Máté Zoltán Tanúr úr vezetésével azt a csaknem lehetetlen célt tűzte maga elé, hogy egyetlen szakmai közösségben fogja egybe a Collegium azon hallgatóit, akik az ELTE Bölcsészettudományi Karán folytatnak orientalisztikai tanulmányokat. A vállalt feladat, mint a műhely mára felépült struktúrája mutatja, mégsem bizonyult megvalósíthatatlannak: az egyes hallgatók szakirányának megfelelő kabinetek létrehozásával a tagoknak lehetősége nyílt az egyéni fejlődésre, miközben a közös műhelyszemináriumok és a konferencia alkalmat adtak az együttgondolkodásra is. A műhelytagok azonban nem csak collegista társaik munkáját szerették volna közelebbről megismerni.

A műhely még 2009 őszén döntött úgy, hogy életre hívja a „Közel, s Távol" Orientalisztika Konferenciát, hogy így teremtsen lehetőséget a fiatal orientalisták találkozására, termékeny eszmecseréjére. Az első rendezvényen 17 hallgatói előadás hangzott el 2009 november 15-én vasárnap. A konferencián ekkor az ELTE BTK Keleti nyelvek és kultúrák, illetve Ókori nyelvek és kultúrák szakos hallgatói vettek részt, s a közönség soraiban is főként az ELTE hallgatóit köszönthettük.

A második konferencia sikere után szélesebb körben kezdtük terjeszteni felhívásunkat, így a 2012 tavaszán tartott harmadik rendezvényen már negyvennél több, különböző egyetemekről (Károli Gáspár Református Egyetem, A Tan Kapuja Buddhista Főiskola, Pázmány Péter Katolikus Egyetem) érkező hallgató vett részt. A 2013-ban megrendezett IV. „Közel, s Távol" Konferencia újabb lépést jelentett az elhivatott orientalista hallgatók párbeszédének megteremtésében: országos rendezvénnyé bővülve többek között a Szegedi Egyetem, a Debreceni Egyetem, a Pécsi Egyetem és a Pannon Egyetem kötelékéből is érkeztek hozzánk előadók.

Az első konferencia óta két tanulmánykötetet jelentettünk meg, melyek közül az első a két korábbi, a második pedig a III. „Közel, s Távol" Konferencia előadásait tartalmazza. 2013-ban alakult meg az Eötvös Collegiumban a „Közel, s Távol" Kör, melybe első felhívásunkkal a konferencia mindenkori résztvevőit hívtuk meg. E csoport célja a konferenciáéhoz hasonlóan az orientalisztikával foglalkozó hallgatók találkozási lehetőségének megteremtése, immár nemcsak éves gyakorisággal.

Most, az Orientalisztika Műhely fennállásának és egyben a Konferencia születésének ötödik évfordulója alkalmából szeretnénk köszönetet mondani Tanárainknak és Hallgatótársainknak, illetve mindazon Oktatóknak, Kutatóknak és Tanszéki adminisztrátoroknak, akik támogatásukkal, tanácsaikkal segítették munkánkat. Külön köszönet illeti az Eötvös Collegium vezetését, amiért minden lehetséges módon segítette rendezvényünket és a kötetek megjelenését. Szintén köszönjük az ELTE BTK Hallgatói Önkormányzat és az Eötvös Collegium Diákbizottsága mindenkori szíves támogatását, amely nélkül a konferencia nem jöhetett volna létre. Végül, de korántsem utolsó sorban köszönjük minden kedves Előadónknak, hogy az elmúlt öt rendezvényen megtiszteltek minket előadásukkal, és minden érdeklődő Hallgatónknak, hogy jelenlétével, kérdéseivel, és hasznos tanácsaival is hozzájárult a „Közel, s Távol" konferenciák sikeréhez.

Dunakeszi, 2014. április 11.

*Takó Ferenc*

*A kötetben a kínai szavak átírására egységesen a pinyin, a japán szavak esetében a Hepburn-átírást alkalmazzuk, a másképp fordított idézetek és a hivatalosan más átírásban használt (elsősorban szerző-) nevek kivételével. Egyéb esetekben a magyar szakirodalomban is ismert és elfogadott átírást használjuk. Internetes hivatkozások esetén az elérési utat és a letöltés dátumát a Felhasznált irodalomban közölt tételnél adjuk meg, a jegyzet csak akkor tartalmazza, ha ez a hivatkozás leginkább egyértelmű módja. A letöltés dátuma a tétel végén szögletes zárójelben áll.*

# Emberek és történetek

Hevesi Krisztina

# Az EA 10016/1-es papirusz és párhuzamainak szerepe a deir el-medinei szatirikus alkotások között

## *Történelmi háttér a 19. és 20. dinasztia fordulóján*

II. Ramszesz (Kr. e. 1279–1213) hosszú és dicsőséges uralkodása után az Újbirodalom 19. dinasztiájának (Kr. e. 1295–1186) hátralevő éveiben Egyiptom virágkora egyre hanyatlott. Legidősebb tizenkét fia korai halála miatt a nagy fáraót Merneptah követte a trónon, aki expedíciókat indított Núbiába és Fönícia területére, majd a líbiaiak ellen harcolt a Delta nyugati részén, valamint megakadályozta a líbiai csapatokkal egyesülő tengeri népek letelepedését Egyiptomban. Uralkodásának fennmaradó részében építkezéseket folytatott.[1] Halála után a II. Ramszesz utódai között dúló versengésből az elhunyt fáraó egyik lányának fia, Amenmessze került ki győztesen. Bár megpróbálta legitimizálni hatalmát, utódai igyekeztek eltávolítani a nevét az elődei által emelt épületek falairól.[2] Lehetséges, hogy hatalmát csak a déli országrészben tudta érvényesíteni riválisa, II. Széthi miatt; más feltételezések szerint rövid időre megtörte II. Széthi uralmát.[3]

II. Széthi, Merneptah utóda fenntartotta a békét az országon belül és építészeti tevékenységbe kezdett. Harmadik feleségének fia, Ramszesz Sziptah követte a trónon, aki mellett – fiatal korának köszönhetően – a szíriai származású Bay kancellár és mostohaanyja, Tauszert régensként gyakorolták a hatalmat.

---

[1] Jacobus van Dijk, „The Amarna Period and the Later New Kingdom (c.1352-1069 BC)". Ian Shaw (szerk.): *The Oxford History of Ancient Egypt,* New York, Oxford University Press, 2003, 294–295.

[2] Nicolas Grimal, *A History of Ancient Egypt,* Carlton – Malden – Oxford, Blackwell Publishing, 2005, 269.

[3] Van Dijk, *i.m.,* 295.

Ramszesz Sziptah mindössze hat évig tartó uralkodása alatt egyre kaotikusabbá vált az ország helyzete, halálakor pedig befejezetlen templomot hagyott maga után. Tauszert – egyedül maradva a trónon – a 19. dinasztia utolsó két évében építkezéseket folytatott Héliopoliszban és Thébában is.[4]

A 20. dinasztia (Kr. e. 1186–1069) első fáraója, Széthnaht trónra lépése békében zajlott, két évig tartó uralkodása után pedig III. Ramszesz került hatalomra, aki elődje, II. Ramszesz példáját igyekezett követni mind kormányzásban, mind pedig Medinet Habuban található halotti templomának felépítésében. Mintegy harminc éves uralkodása alatt az ország utoljára visszanyerte befolyását a Közel-Kelet felett. A fáraó további intézkedései közé tartozott, hogy visszaverte a líbiaiak támadásait, majd foglyul ejtett csoportjaikat letelepítette a Delta nyugati területein és a Fajjúm-oázisban.[5] Hasonlóképpen, mint Merneptah idején, a tengeri népek letelepedési szándékkal Egyiptom felé vonultak Anatólián és Szíria-Palesztinán keresztül, Ramszesz azonban tengeri és szárazföldi ütközetekkel elhárította a tengeri népek és a líbiaiak koalíciója által keltett veszélyt.[6] Számos építkezésével és expedíciójával elősegítette hatalmának megerősödését, uralmának végére mégis politikai és gazdasági problémákkal kellett szembesülnie. A papság megerősödött, a deir el-medinei munkások pedig sztrájkoltak és két havi bérüket követelték. A fáraó gyermekeinek idő előtti halála súlyosbította a trónöröklés problémáját, majd a király hárembeli megöléséhez vezetett. Gyilkosai kegyetlen megtorlásra számíthattak. [7]

Ezzel az eseménnyel egy alig százéves, zűrzavaros időszak vette kezdetét, amelynek során nyolc Ramszesz nevű fáraó gyakorolt hatalmat. Mindannyian II. Ramszesz példáját kívánták követni, ezen időszak alatt azonban Egyiptom már nem nyerte vissza régi dicsőségét.[8] Egészen a 20. dinasztia végéig III. Ramszesz leszármazottainak két ága küzdött egymás ellen a trónért. VI. Ramszesz alatt az Amon-papság hatalma még inkább megnőtt, az irányítás pedig egyre jobban kezdett kicsúszni az uralkodó kezéből. A deir el-medinei szövegek olyan események forrásául szolgálnak, mint például a IX. Ramszesz uralkodása alatt gyakran előforduló sírrablások, amelyekről a sírrabló akták számolnak be.[9] A Ramesszida-kor végére megingott a királyi hatalom, leálltak az építkezések

[4] Grimal, *i.m.,* 269–271.

[5] Grimal, *i.m.,* 271.

[6] Van Dijk, *i.m.,* 297.

[7] Grimal, *i.m.,* 275–276.

[8] *Uo.,* 276.

[9] *Uo.,* 288–289.

és elvesztek a 19. dinasztia alatt visszaszerzett területek is. Az északi és a déli országrész ellentéte nyilvánvalóvá vált, miután az északon hatalmat gyakorló uralkodó a déli területeket az Amon-papokra hagyta.[10]

## *Az állatábrázolások és a szatirikus műfaj szerepe az egyiptomi művészetben*

A nagy mennyiségben fennmaradt hivatalos egyiptomi források legtöbbször rejtve hagyták előttünk az ókori egyiptomiak érzéseit, így a kánont és az elit által megkövetelt ábrázolási témákat betartó műalkotások is csak kevés esetben láttatnak többet a már megszokott ábrázolásmódoknál. A magyarázat abban rejlik, hogy a műveket az örökkévalóságnak szánták, ennek pedig egyenes következménye volt a pillanatnyi érzelmek megörökítésétől való tartózkodás.[11]

Az ironikus tartalmú ábrázolások azonban bizonyos szempontból átlépik a konvenciók által megszabott határokat: olyan rajzokról beszélhetünk, amelyeket a mesterek szabadkézzel, leginkább saját maguk szórakoztatására hoztak létre.[12] Az alkotók munkái valószínűleg eleve többféle értelmezéssel készültek, így azok valódi célja nehezen és bizonytalanul azonosítható. A külföldiek és az egyiptomiak különféle ellenségei nagyon gyakran váltak a gúnyolódás és a megalázás áldozataivá, így ebben a témakörben sűrűn találkozhatunk az ő ábrázolásaikkal, például eltaposandó, elpusztítandó ellenfelekként. A szatirikus osztrakonokon és papiruszokon megjelenő állatalakok később Aiszóposz mesevilágában is visszaköszönnek.[13] A farkas és a kecskegida történetének – amely görögül farkassal és gyermekkel is ismert – talán egy elődjét láthatjuk egy osztrakonon (1. kép), amelyről eszerint úgy vélhetjük, hogy már az Újbirodalom idején létezett Egyiptomban és a görög meseíró később lejegyezte a régen ismert művet.[14] Sok esetben előfordult az is, hogy a gúnyrajzok túlzó, obszcén jelleget öltöttek.[15] Bár a feliratok sokat segítenének az interpretációban, a szatirikus műveket csak nagyon ritkán kísérik szövegek; többet

[10] Gay Robins, *The Art of Ancient Egypt,* London, British Museum Press, 1997, 66.

[11] David P. Silverman, „Humor and Satire". Donald B. Redford (szerk.): *Oxford Encyclopedia of Ancient Egypt,* New York, Oxford University Press, 2001, 2. köt., 127.

[12] William H. Peck, *Drawings from Ancient Egypt,* New York, Thames and Hudson, 1978, 31. Fotók: John G. Ross.

[13] Silverman, *i.m.,* 128–129.

[14] Madeleine Della Monica, *La classe ouvrière sous les pharaons. Etude de Village de Deir el Medineh,* Paris, Librairie d'Amérique et d'Orient, 1975, 150.

[15] Peck, *i.m.,* 50.

tudhatunk meg azonban a sírok bankettjelenteiről, amelyeknek humora átszűrődhet a hozzájuk tartozó feliratokon keresztül (ilyen például Paheri sírja). Ezekben az esetekben a konvencionális ábrázoláshoz egy bizonyos humoros árnyalat társul.[16]

A kifigurázás egyik legfőbb eszköze az állatalakok voltak. A rajz használata és ily módon a fauna többféle ábrázolása egészen a paleolit időkig vezethető vissza és végigvonul Egyiptom egész történelmén: az állatok megjelentek sírok és templomok falán, valamint hieroglif jelekként is.[17] Egyiptom az Ókorban, füves, szavannás terület volt, amely sokféle állatnak adott élőhelyet; az elsivatagosodás előtt megtalálhatók voltak a területen oroszlánok, ibexek, antilopok, zsiráfok és elefántok is.[18] Több állat alakú istenség ikonográfiájának kialakulása a 3. dinasztiára fejlődött ki, majd az állatok ábrázolásának változása körülbelül további öt fázisban folytatódott. Az Óbirodalom idején a naptemplomok falán tökéletes pontossággal megjelenített állatalakok annak a hitnek voltak köszönhetők, amely szerint a napisten felel az állatvilágért. Az Első Átmeneti Kor, a Középbirodalom és az Újbirodalom hajnala a problémákkal sújtott alacsonyabb társadalmi rétegek – olykor pesszimista – ábrázolásait hozták magukkal, amelyek mágikus céllal készült alkotások létrejöttéhez vezettek. A III. Amenhotep alatt felfelé ívelő és az Ehnaton idején kiteljesedő napkultusz az Óbirodalméhoz hasonló pontos állatmegjelenítéseket eredményezett, amely a későbbi időszakokra is hatással volt. Erre kitűnő példaként szolgálnak a Ramesszida-kor és az azt követő Harmadik Átmeneti Kor finom részletekkel teli művei. Az Újbirodalom idején számos olyan alkotás látott napvilágot, amelyen az állatokat megdöbbentő anatómiai pontossággal és hozzáértéssel rögzítették. Később a Ptolemaiosz-kor ridegebb megjelenítéseket hozott magával.[19]

Az állat alakban ábrázolt istenek tisztelete nem gátolta meg az egyiptomiakat abban, hogy ettől függetlenül állatokkal jelenítsék meg az irónikus tartalmakat, amelyek az állati szerepek felcserélésén és az emberi tevékenységek általuk való megjelenítésén alapultak. Valószínűleg az ilyen műveknek létezett irodalmi forrásuk is,[20] de az irodalmon belül nem maradtak fenn az olyan szóban keringő

[16] Silverman, *i.m.,* 128–129.

[17] Peck, *i.m.,* 51.

[18] Dorothea Arnold, „An Egyptian Bestiary", *The Metropolitan Museum of Art Bulletin,* New Series, 52/4 (1995), 7.

[19] *Uo.,* 61–63.

[20] J. Gwyn Griffiths, „Allegory". Donald B. Redford (szerk.): *Oxford Encyclopedia of Ancient Egypt,* New York, Oxford University Press, 2001, 1. köt., 59.

történetek, amelyek közé az állatmesék is tartoznak. A görög-római kor előtti időkből nem ismerünk írásos forrásokat róluk, ám az előkerült papiruszok és osztrakonok az akkor már jelen levő szóbeli hagyományra utalnak.[21] Előfordult, hogy a mitológiából vett példával igyekeztek tanító jelleget kölcsönözni a alkotásoknak, mint ahogyan a démotikus *Az oroszlán és az egér* történetben is, amely egy olyan oroszlán esetét meséli el, aki megkímélt egy egeret, ő pedig ezután viszonzásul megmentette az oroszlánt a csapdából. Ehhez hasonló lehetett a *Békák és egerek háborúja*, amely az egyiptomi ábrázolásokon macskákkal és egerekkel szerepel.[22] Több rajzról is ismeretes a macska és az egér közti ellentét feldolgozása (2. és 3. kép), amely a harci jelenetek esetében az ellenségeket leigázó uralkodó képét idézi elénk – pontosan úgy, ahogyan többek között a luxori templom első pülónján II. Ramszeszt láthatjuk a kádesi csatában. Sajnos magukról az egerekről és macskákról szóló elbeszélésekről nincs írott forrásunk.[23] Talán ezek a szatirikus történetek a kort jellemző dinasztikus és gazdasági problémák irodalmi és művészeti kivetülései; mások szerint inkább vallási okokból jelennek meg az állatok ilyen esetekben is (ezt erősíti az a tény, hogy az Újbirodalom után a templomok falain is nyomon követhető lesz az állatmesetípus).[24] Az egyiptomi gondolkodásmód humorra való hajlama olykor még a sírok falfestményein is megmutatkozik. A masztabák reliefjein előfordult például a társadalmi hierarchia tréfás megjelenítése, az Újbirodalom kezdetével pedig a hasonló derűs ábrázolások száma a sírokban megnőtt.[25]

Jelentős leleteket találtak a deir el-medinei archívumban, amely orvosi és rituális szövegeinek, himnuszainak, intelmeinek és meséinek köszönhetően a 20. dinasztia idején játszott fontos, a késői Középbirodalom műveihez hasonlítható irodalmi szerepet.[26] A thébai királysírok díszítését végző mesterek számára létrehozott Deir el-Medine falu leletanyaga nagy mennyiségben tartalmaz a munkások keze nyomát viselő vázlatokat és egyéb rajzokat, amelyek

[21] *The British Museum book of Ancient Egypt,* Jeffrey Spencer – Stephen Quirke (szerk.), London, British Museum Press, 1999, 165–166.

[22] Griffiths, *i.m.,* 59.

[23] Emile Prisse d'Avennes, *Atlas of Egyptian Art,* Cairo, The American University in Cairo Press, 2000, 71.

[24] Edna R. Russmann – Thomas G. H. James (szerk.), *Eternal Egypt. Masterworks of Ancient Art from the British Museum,* London, British Museum Press, 2001, 167.

[25] Baudouin van de Walle, „Humor". Wolfgang Helck – Eberhard Otto (alap.), Wolfgang Helck – Wolfhart Westendorf (szerk.): *Lexikon der Ägyptologie,* Weisbaden, Otto Harrassowitz Verlag, 1980, 3. köt., 75.

[26] Quirke – Spencer, *i.m.,* 164.

I. Széthi és IV. Ramszesz uralkodása közé datálhatók.[27] A Théba nyugati részénél, egy vádiban található, körülbelül 120 fős Deir el-Medine (korabeli neve „Az Igazság Helye") irodalmi, művészeti és temetkezési szokások tekintetében is fontos forrása a Ramesszida-kornak. Bár már a 11. dinasztia alatt is létezett, komolyabb szerepet csak a Királyok Völgye temetkezési helyként való használatakor kapott. Lakói a 18. dinasztia második uralkodóját, I. Amenhotepet és édesanyját, Jahmesz Nefertarit tisztelték alapítókként. A falu az Amarna-kor után Horemheb alatt került ismét használatba és kezdett el fejlődni, majd a 19. és 20. dinasztiában virágkorát élte, lélekszáma az uralkodói sírok számával egyenesen arányosan nőtt. Mivel munkásai ismerték a királysírok titkait, a többi társadalmi rétegtől elszigetelten kellett élniük.[28] A 19. dinasztia végén jelentkező gazdasági problémák és a 20. dinasztia korában, III. Ramszesz uralkodása alatt kezdeményezett sztrájkok negatívan hatottak a város atmoszférájára. VI. Ramszesz idejétől Deir el-Medine hanyatlásnak indult: a kaotikus kormányzás elősegítette a bűnözés burjánzását, majd a 21. dinasztia alatt a falu tönkrement,[29] a papkirályok felemelkedésekor lakosai otthonaikat és eszközeiket hátrahagyva kivonultak belőle.[30]

A település munkásai rengeteg vázlatot hagytak maguk után osztrakonokon (olcsósága miatt általában ez az anyaghordozó volt az elterjedtebb)[31] és papiruszokon, amelyeket főleg a jövőben elkészítendő alkotásokhoz kívántak felhasználni vagy a már létrejöttekről próbáltak gyakorolni. A munkák egy számottevő része tartalmaz állatábrázolásokat, amelyek a már említett módon, szerepeik felcserélésével és emberi tevékenységek közben mutatják be a ragadozókat és áldozataikat. Mivel az ilyen jelenetek nem jelennek meg a vázlatos formákon kívül máshol, ezért talán a szájhagyomány részét képező történetek képi megjelenítései lehettek.[32] Számos vázlat kiváló mesterek munkájáról, nem pedig tanulatlan, gyakorló tanoncok keze nyomáról árulkodik. E thébai munkák között találunk nagy valószínűséggel szabadidős elfogaltságnak szánt szatirikus alkotásokat is. A falubeli szolgák helyzete az uraikétól függött, az ő birtokának számítottak, általa voltak egyben kiszolgáltatottak és védettek is (peres ügyek

[27] Peck, *i.m.,* 17.

[28] Della Monica, *i.m.,* 29–30.

[29] Grimal, *i.m.,* 277–278.

[30] Della Monica, *i.m.,* 31.

[31] Peck, *i.m.,* 16.

[32] Robins, *i.m.,* 191.

esetében számíthattak felettesük közbenjárására).[33] Tekintve az elit fényűző életmódja és a munkások mindennapos robotja közötti mély ellentétet, nem meglepő a deir el-medinei mesterek uraik iránt érzett ellenszenve, amely egymáshoz hasonló, ironizáló kompozíciókat eredményezett.[34]

Mind az irodalomban, mind pedig a képi megjelenítésben a humor fogalma a társadalmi és erkölcsi normákkal állt szoros kapcsolatban.[35] Mivel az állatok vadászata a világ feletti uralmat jelentette az egyiptomiak számára, alárendelt szerepük miatt ők a főszereplői a papiruszokon és osztrakonokon is szereplő gúnyrajzoknak, hiszen így tudták igazán érzékeltetni az ábrázolni kívánt személyek iránt érzett megvetést. A vadászat az elit sportja volt, így még megalázóbbnak tetszett ezen társadalmi réteg állatokként való bemutatása: olyan lényekként jelentek meg, amelyeket ők maguk kívántak leigázni.

## *Az EA 10016/1 papirusz és képi világának párhuzamai*

A 19. dinasztia végének problémákkal teli politikai helyzete, a 20. dinasztia alatti uralkodók hatalmának hanyatlása, illetve a deir el-medinei munkások fizetség elmaradását követő, többszöri sztrájkolása elegendő bizonyíték arra, hogy a szatirikus műalkotások megszületését a kézműves falu tagjainak tulajdonítsuk.[36] Ezek az ábrázolások több deir el-medinei sajátosságra is rávilágítanak. Példaként szolgálhat erre az egyiptomi művészetben használt négyzetháló mellőzése az osztrakonokon és papiruszokon, illetve a hivatalos munkákon is, amely talán a deir el-medinei mesterek többitől eltérő képzését tükrözi a 19–20. dinasztia korában.[37] A falubeliek által létrehozott szövegek és műalkotások gyakran szinte személyre szabottan felismerhetőek különböző, ám egy eredetre visszavezethető ábrázolásmódjukról.[38] Amennyiben a fennmaradt rajzok szóbeli hagyomány részét képezték, a történetek hasonló karakterek köré csoportosulhattak. A megjelenő állatalakok mindegyikére jellemzőek a határozott vonalak és a rendellenesen nagy szemek.[39] Az egyiptomi rajzok

[33] Della Monica, *i.m.,* 76.

[34] Norman de Garis Davies, „Egyptian Drawings on Limestone Flakes", *The Journal of Egyptian Archaeology,* 4/4 (1917), 235–236.

[35] Van de Walle, *i.m.,* 76.

[36] Russmann, *i.m.,* 167.

[37] Robins, *i.m.,* 191–192.

[38] Richard Parkinson, *Cracking Codes. The Rosetta Stone and Decipherment,* London, British Museum Press, 1999, 154.

[39] Robins, *i.m.,* 191–192.

készítésekor általában megegyeztek a rajzolás fázisai – ez alól pedig a thébai papiruszok és osztrakonok sem jelentettek kivételt: az előrajzolást a színezés, majd körvonalak meghúzása követte. Ez utóbbinál a leggyakorlottabb mesterek mindig vékony vonalra törekedtek. A vázlatokon szereplő színezett rajzok esetében általában a körvonalak megrajzolása csak egyszer történt meg.[40]

Thébából került elő az a 19–20. dinasztia korabeli, 15,5 x 59,7 cm-es szatirikus papirusz, amely 1834 óta a British Museum gyűjteményében található (EA 10016/1; 5. kép). Ezen műfajba való besorolását a már említett, szatirikus ábrázolásokra jellemző stilisztikai megfigyelések teszik egyértelművé.[41] A papiruszon különböző állatfajokat találhatunk számukra természetellenes tevékenységek végzése közben: bal oldalon a kosár előtt egy madár jelenik meg, mellette gazella és oroszlán, róka, ibexek, hiéna, vadmacska és ludak, végül még egy orszlán – és talán gazella – látható. Általában kétféle színnek – feketének és pirosnak – volt helye az írnokok felszerelésében, a színezéshez használt árnyalatok számára pedig készültek több korongnak helyet biztosító paletták is.[42] E papirusz elkészítését is többféle színnel végezték valamint a festéshez használt sások is különbözőek lehettek. Erre jó példaként szolgál a papiruszon elkülöníthető többféle ecsetkezelés is: egy vonalvastagságot használt a készítő a körvonalak meghúzásához, amelyek a fejek tetején és egyes esetekben a hátakon erősebbek; a tárgyak pedig a bal oldali kosáron és a róka szájában tartott fúvós hangszeren kívül nem rendelkeznek körvonalakkal. Ez utóbbi jelenség oka talán a sötétebb barna szín használata lehet, ugyanis az ilyen színnel jelölt felületek a papiruszon az állatok esetében sem kaptak fekete körvonalat. Az állatok bundájának csíkozásához és magához a színezéshez különböző vastagságú sásokat használhatott fel a rajzoló.

A baloldali jeleneten egy oroszlán állatcsontból készült kockát tart és egy gazellával táblajátékot – talán szenetet – játszik.[43] Mivel az oroszlán arckifejezésében már benne foglaltatik a számára kedvező végkifejlet gondolata,[44] feltételezhetően a megnyert játszma jutalmaként a gazellával közösül a papirusz jobb oldalán, ám a képsor vége hiányzik.[45] A szenet játék és kompozíció miatt akár úgy is tekinthetünk az antilop és az oroszlán együttesére, mint az olyan

[40] Peck, *i.m.,* 33.

[41] Russmann, *i.m.,* 167.

[42] Peck, *i.m.,* 30.

[43] Russmann, *i.m.,* 167.

[44] Quirke – Spencer, *i.m.,* 165.

[45] Russmann, *i.m.,* 167.

sírokra jellemző képtípusra, amelyen a fáraó és felesége hasonlóképpen játszanak a táblajátékkal.[46] Középen hiéna, róka és vadmacska pásztorok módjára, vállukra támasztott rúdon táskát hordozva állatokat hajtanak. A legelöl haladó macska egy kis libát tart az egyik mellső mancsán.[47] A jelenet egyik lehetséges értelmezése a fáraónak a háremével történő ábrázolása.[48] Az itt szereplő jeleneteket a jobbra néző állatok miatt jobbról balra is értelmezhetjük, így azonban az oroszlán és a gazella játékát nem előzménynek, hanem következménynek kellene tekintenünk a jobb oldali eseményekhez képest. Bár az egyiptomi rajzok legtöbbször a háttér és az előtér mellőzésével készültek,[49] a perspektíva hiánya miatt az itt megjelenített alakok térbeli elhelyezése nem egyértelmű: a sorban egymás után következő figurák lehetnek akár egymás előtt és mögött is; az ilyesféle ábrázolásokat tekintve azonban valószínűbb, hogy a jelenetek egymástól függetlenül is kezelhetők.

Megfigyelhető bizonyos részletek és állatok visszatérése a hasonló témájú munkákon, amelyek Deir el-Medinéből származnak, így feltételezhető, hogy ez a papirusz is közéjük tartozik. A ludakat terelő macska több osztrakonon is hasonlóképpen jelenik meg (4. kép); valószínűleg egyetlen egy sémából indultak ki ezek az ábrázolástípusok.[50]

A papirusz 8,3 × 52,8 cm-es második felének (EA 10016/2; 6. kép) alakjai közül felismerhető egy disznó, egy a papirusz másik felén megjelenővel azonos külsejű róka és hiéna, oroszlán, egy macskák által szolgált egér, egy sörkészítő viziló és egy gabonát hordozó kutya.[51] Az itt látható egyiptomi ugróegeret általában két hátsó lábán ülve jelenítették meg.[52] Az egeret szolgáló macskák jelenetének egyéb előfordulási helye (3. kép) is mutatja az ábrázolás 19–20. dinasztia korabeli elterjedtségét.[53] A macska legyezőt, vásznat és leölt madarat visz ajándékként az uralkodó egérnek, aki edényt, virágot és vásznat tart a kezében. A kép értelmezhető a sírbeli bankettjelenetek irónikus megjelenítéseként.[54]

A vízilovat, mint a mocsári vadászat fő célpontját, tisztelték és félték is egyben; az ábrázolásokon barna – ahogy a szatirikus papiruszon is –, fekete

[46] Peck, *i.m.,* 144.

[47] Russmann, *i.m.,* 167.

[48] Della Monica , *i.m.,* 152.

[49] Peck, *i.m.,* 24.

[50] *Uo.,* 146.

[51] Parkinson, *i.m.,* 171.

[52] Arnold, *i.m.,* 21.

[53] Russmann, *i.m.,* 27.

[54] Peck, *i.m.,* 147.

és piros színek dominálnak, a kontrasztokkal érzékeltetve a félelmetességet (7. kép). A vízilovak ugyanakkor az újjászületés szimbólumai is voltak, ezért előfordul jámbor állatként való megjelenítésük is.[55]

A szatirikus képsorozat olvasata bizonytalan, lehetséges, hogy nem összefüggő jelenetek bemutatását szolgálta. Egyesek szerint talán inkább az ünnepek (pl. az újév), mint a társadalom gúnyolásáról szólhatnak ezek az ábrázolások, ez pedig magyarázatul szolgál az ilyen munkák görög-római kori templomokbeli megjelenésére is, mindezek valódi mondanivalója azonban nehezen megítélhető.[56]

## *Konklúzió*

Deir el-Medine falujának mesterei a felsorolt példákon keresztül bemutatott állatok arckifejezéseivel, cselekedeteivel, olykor még öltözékeivel is (8. kép) a vezető társadalmi rétegre tettek utalásokat és igyekeztek hangot adni az elit iránti – legtöbbször negatív – érzelmeiknek. Az osztrakonok ezáltal a mindennapi élet bosszúságaiba és tréfáiba is bepillantást engednek, hiszen az írnok-és mesterképző közeg adott volt az efféle munkák születéséhez; a szatirikus tartalmú vázlatok több példánya ugyanis visszavezethető azokra a sírábrázolásokra, amelyek a kézművesek szabadidejében készített művek előképéül szolgáltak.[57] Mivel a sírjelenetek az uralkodói reprezentáció legtöbb eszközével éltek, így az azokat festő dolgozóknak nem volt más dolguk, mint a munkán kívül töltött órákban szabadjára engedni gondolataikat és a már megtanult kompozíciókat és motívumkincset felhasználva létrehozniuk ezen karikaturisztikus rajzokat. Nem zárható ki az ilyen művekkel szoros kapcsolatban álló humoros történetek létezése sem – talán épp több történet töredéke is a szemünk elé tárul egyetlen osztrakon vizsgálatakor. Mindezen érvek ellenére az ábrázolásaikban hasonló, ám különböző jeleneteket bemutató deir el-medinei rajzokról nem állapítható meg egyértelműen a céljuk: a fentiekből kitűnik, hogy olykor az elit kifigurázására törekedhettek egy-egy áldozati jelenet, a királynak tett szolgálatok vagy harci jelenetek állatokkal való megjelenítésekor, máskor pedig inkább mesékként interpretálhatjuk a látványt.[58] Gyakran szól az előbbi megoldás mellett a királyi és papi réteg ikonográfiájának következetes felhasználása.

[55] Arnold, *i.m.,* 33.

[56] Parkinson, *i.m.,* 171.

[57] De Garis Davies, *i.m.,* 236.

[58] Della Monica , *i.m.,* 150–152.

Nemcsak a sírfalak képei hatottak az ironikus alkotásokra, hanem a későbbi korokban ez utóbbiak is kifejtették hatásukat a hivatalos művészetre. Az Amarna-kor kedvezett a vázlatok elterjedésének, a folyamat pedig ezt követően változást eredményezett egyes sírok díszítésében, ahol a készítők megengedhették maguknak a szabadabb és humoros ábrázolásmódot.[59]

## *Felhasznált irodalom*


Arnold, Dorothea: „An Egyptian Bestiary", *The Metropolitan Museum of Art Bulletin,* New Series, 52/4 (1995), 1–64.

De Garis Davies, Norman: „Egyptian Drawings on Limestone Flakes", *The Journal of Egyptian Archaeology,* 4/4 (1917), 234–240.

Della Monica, Madeleine: *La classe ouvrière sous les pharaons. Etude de Village de Deir el Medineh,* Paris, Librairie d'Amérique et d'Orient, 1975.

Griffiths, J. Gwyn: „Allegory". Donald B. Redford (szerk.): *Oxford Encyclopedia of Ancient Egypt,* New York, Oxford University Press, 2001, 1. köt., 57–60.

Grimal, Nicolas: *A History of Ancient Egypt,* Carlton – Malden – Oxford, Blackwell Publishing, 2005.

Parkinson, Richard: *Cracking Codes. The Rosetta Stone and Decipherment,* London, British Museum Press, 1999.

Peck, William H.: *Drawings from Ancient Egypt,* New York, Thames and Hudson, 1978. Fotók: John G. Ross.

Prisse d'Avennes, Emile: *Atlas of Egyptian Art,* Cairo, The American University in Cairo Press, 2000.

Robins, Gay: *The Art of Ancient Egypt,* London, British Museum Press, 1997.

Russmann, Edna R. – James, Thomas G. H. (szerk.): *Eternal Egypt. Masterworks of Ancient Art from the British Museum,* London, British Museum Press, 2001.

Silverman, David P.: „Humor and Satire". Donald B. Redford (szerk.): *Oxford Encyclopedia of Ancient Egypt,* New York, Oxford University Press, 2001, 2. köt., 127–130.


[59] de Garis Davies, *i.m.,* 237.

Spencer, Jeffrey – Quirke, Stephen (szerk.): *The British Museum Book of Ancient Egypt,* London, British Museum Press, 1999.

Van de Walle, Baudouin: „Humor". Wolfgang Helck – Eberhard Otto (alap.), Wolfgang Helck – Wolfhart Westendorf (szerk.): *Lexikon der Ägyptologie,* Weisbaden, Otto Harrassowitz Verlag, 1980, 3. köt., 73–77.

Van Dijk, Jacobus: „The Amarna Period and the Later New Kingdom (c.1352–1069 BC)". Ian Shaw (szerk.): *The Oxford History of Ancient Egypt,* New York, Oxford University Press, 2003, 265–307.

## *Képek jegyzéke*

1. Zenélő és táncoló állatok Deir el-Medinéből – Madeleine Della Monica, *La classe ouvrière sous les pharaons. Etude de Village de Deir el Medineh,* Paris, Librairie d'Amérique et d'Orient, 1975, 149.
2. Egy Torinóban levő papirusz macskák és egerek ütközetét ábrázoló részlete – Emile Prisse d'Avennes, *Atlas of Egyptian Art,* Cairo, The American University in Cairo Press, 2000, 71.
3. Macska és egér szatirikus megjelenítése a Ramesszida-korból – Russmann, Edna R. – James, Thomas G. H. (szerk.): *Eternal Egypt. Masterworks of Ancient Art from the British Museum,* London, British Museum Press, 2001, 27.
4. Osztrakon a Ramesszida-korból (Deir el-Medine) – William H. Peck, *Drawings from Ancient Egypt,* New York, Thames and Hudson, 1978, Plate XIII. Fotók: John G. Ross.
5. Az EA 10016/1-es papirusz állatábrázolásai – British Museum honlapja: http://www.britishmuseum.org/explore/highlights/highlight_image.aspx?image=ps343846.jpg&retpage=15590 [2012. április 24.]
6. Az EA 10016/2-es papirusz töredékei – Richard Parkinson, *Cracking Codes. The Rosetta Stone and Decipherment,* London, British Museum Press, 1999, Plate 29.
7. Jellegzetes víziló-ábrázolás egy 18. dinasztia kori osztrakonon (Deir el-Bahari) – Dorothea Arnold, „An Egyptian Bestiary", *The Metropolitan Museum of Art Bulletin,* New Series, 52/4 (1995), 33.
8. Róka vagy farkas papi öltözékben (Deir el-Medine) – Norman de Garis Davies, „Egyptian Drawings on Limestone Flakes", *The Journal of Egyptian Archaeology,* 4/4 (1917), Plate L.

## *Képek*

**1. kép** Zenélő és táncoló állatok Deir el-Medinéből

**2. kép** Egy Torinóban levő papirusz macskák és egerek ütközetét ábrázoló részlete

**3. kép** Macska és egér szatirikus megjelenítése a Ramesszida-korból

**4. kép** Osztrakon a Ramesszida-korból (Deir el-Medine)

**5. kép** Az EA 10016/1-es papirusz állatábrázolásai

**6. kép** Az EA 10016/2-es papirusz töredékei

**7. kép** Jellegzetes vizilóábrázolás egy 18. dinasztia kori osztrakonon (Deir el-Bahari)

**8. kép** Róka vagy farkas papi öltözékben (Deir el-Medine)

Kövi Franciska

# Kambüszész és Dareiosz Egyiptom-politikája Hérodotosz alapján

## *Bevezetés*

Az Achaimenida Birodalmat[1] Nagy Kürosz alapította, s határait utódai, Kambüszész (Kr. e. 525–522)[2] és Dareiosz (Kr. e. 524–486) terjesztették ki. Ez a hatalmas birodalom három kontinensen feküdt: Indiától Kis-Ázsiáig terjedt, magába foglalta Görögország bizonyos részeit, Afrika északi területeit és Szudánt, Etiópiát is. Kr. e. 558-ban a perzsák megdöntik a médek uralmát, majd Lüdia is megszűnik önálló államként létezni, 539-ben pedig elesik Babilónia. Ebben az igen kaotikus időszakban a döntő hatalmakat a világban a perzsák, Egyiptom és a görög világ jelentik.

A 26. dinasztiabeli fáraó, Amaszisz (Kr. e. 570–526) uralkodása alatt nőtt meg a perzsák birodalma, majd utóda, III. Pszammetik (Kr. e. 526–525) nézett szembe velük. A perzsák esetében egy olyan multikulturális állam népéről van szó, amelynek már nem Egyiptom szépsége és múltja az elsődleges, hanem a birodalom lakói ugyanolyan meghódított területként tekintenek rá, mint bármelyik másikra. A perzsáknak nem volt jellegzetes monumentális építészeti stílusa; a megismert és leigázott népek művészeti megoldásait vették át, kialakítva így egy sajátos „perzsa stílust".

Nagy Küroszról pozitívabb kép maradt fent, mint utódáról. Jó kapcsolatot alakított ki a babiloni zsidó közösséggel és a különböző források is dicsérik alakját. A Kambüszészről fennmaradt kép azonban inkább negatív, az antik auktorok mint dühöngő őrült gyilkost örökítik meg, aki megölte rokonait és

---

[1] Az Achaimenida, azaz Óperzsa Birodalom az ókori Közel-Kelet egyik legnagyobb állama (Kr. e. 550–330).

[2] A királyok uralkodási ideje Aidan Dodson – Dylan Hilton, *The Complete Royal Families of Ancient Egypt,* Thames & Hudson, 2010. alapján.

a perzsa elöljárókat is.[3] Kambüszész nagy veszélyt jelentett az egyiptomi határra és Kr. e. 525-ben a peluszioni csatában legyőzte III. Pszammetiket. Így Egyiptom (Ciprussal és Föníciával együtt) a Perzsa Birodalom szatrapiája lett, Kambüszésszel pedig kezdetét veszi az első perzsa megszállás és az egyiptomi 27. dinasztia.[4]

Ahhoz, hogy megértsük, mennyiben tér el Hérodotosz véleménye Kambüszészről, meg kell ismernünk a perzsák által megszállt Egyiptom korabeli helyzetét. Az achaimenidák uralkodása alatt is Memphisz maradt a főváros, csakúgy, mint az előző dinasztiák idején, s hamar a perzsa szatrapa rezidenciájának székhelyévé vált, aki Egyiptom teljes adminisztrációját irányította. Számos hivatalnokot és írnokot alkalmaztak, közülük az egyiptomiak a saját nyelvükön számolhattak be és jelenthettek, míg a birodalom hivatalos nyelve az arámi volt.

## *Kambüszész és Egyiptom*

Kambüszész harc nélkül tört be Egyiptomba Kr. e. 525-ben, ennek magyarázata szintén Hérodotosznál olvasható.[5] Az egyiptomi sereg görög zsoldosa, Phanesz elárulta az egyiptomi védőrendszer gyengeségét és a perzsák beduin (arab) segítséggel betörtek Memphiszbe. Ebben az időszakban az arabok ellenőrizték a sivatagi régiót Gáza és az egyiptomi határ között; jelenlétüknek, valamint a perzsák hódításának köszönhető a teve megjelenése és elterjedése Egyiptomban.

Kambüszész egyiptomi bevonulása után kezdetét veszi a Hérodotosznál is olvasható pusztítások és kegyetlenségek kora. Az antik auktorok szerint templomokat gyalázott és fosztott ki, megcsúfolta az isteneket, Théba nagy részét pedig megrongálta. Az uralkodásának első évéből származó egyiptomi jogi és adminisztrációs szövegek azonban azt mutatják, hogy a perzsa hódítás nem járt kiemelkedő gazdasági károkkal az országban. Kambüszész nevéhez három sikertelen expedíció is kötődik: egy Karthago ellen, egy nyugatra, az oázis vidékre, valamint egy Núbiába (Etiópia).[6] Kambüszész ezzel a szaisziak politikáját vette át és próbálta továbbvinni: I. Pszammetik óta folyamatosan indultak expedíciók dél felé és az oázisvidékre, az egyiptomi határig a hatalom

[3] Pierre Briant, *From Cyros to Alexander. A History of the Persian Empire*, Winona Lake, Eisenbrauns, 2002, 56.

[4] 27. dinasztia (Kr. e. 525–405)

[5] Hérodotosz, *A görög-perzsa háború,* Bp., Európa, 1989, [a továbbiakban HDT.], III: 8–9.

[6] HDT. III: 17.

megszilárdítása érdekében. A nagykirály ezen expedíciók céljából Egyiptomban marad, s erre az időszakra tehetők a Hérodotosz által leírt vádak.

Az egyik legfontosabb ezek közül, hogy Kambüszész betör Szaisz városába és Amaszisz múmiáját elégeti.[7] E tettnek azért tulajdonítanak nagy jelentőséget, mert mind a perzsáknak, mind az egyiptomiaknak a tűz általi halál számít a legrosszabbnak. A perzsák a tüzet istenként tisztelik és szerintük istentelenség emberi holttestet egy istennek ajánlani. Az egyiptomiak számára a tűz egyet jelent a megsemmisüléssel, a túlvilági élet lehetősége válik így semmissé, hiszen nincsen porhüvely, amelybe a lélek visszaszállna. Ezen állításokat (és majd a későbbieket is) megkérdőjelezheti Udzsahorresznet saját szobrán olvasható önéletrajzi felirata.[8] Megtudjuk, hogy Udzsahorresznet szolgált már a szaiszi időszakban is, valamint később, a perzsa hódoltság idején egyaránt, amiből arra következtethetünk, hogy a késő szaiszi adminisztráció hivatalban maradt a perzsa hódoltság éveiben. Udzsahorresznet legfontosabb címei a következők: flottaparancsnok, „az egyetlen barát", a külföldi kereskedelem felügyelője, jogász-írnok. A feliratából megtudjuk azt is, hogy ő alkotta meg Kambüszész fáraói címét, titulatúráját, amely által mint legitim egyiptomi uralkodó kormányozta a birodalmat. A király továbbá Udzsahorresznetet bízza meg azzal, hogy alapítson Szaiszban orvosi képzést, s a feliratban további pozitív tettek kapcsolódnak a király nevéhez. Ezek alapján úgy tűnik, a Hérodotosz által az utókorra hagyott kép nem teljesen valós.

A második vád Kambüszész ellen, hogy délről visszatérve megszentségteleníti a memphiszi Ptah-templomot, valamint leszúrja az Ápiszt.[9] Az Ápisz bika az ókori egyiptomiak istenként tisztelt szent állatainak egyike, így megölésén ismét Kambüszész tettének kegyetlensége érezhető. Annyi bizonyos, hogy Kambüszész járt Memphiszben és Kr. e. 524-ben volt egy Ápisz-temetkezés, amelyet ő rendelt el; a sírból Kambüszész cartouche-ával ellátott tárgyak is előkerültek.[10] Továbbá, a perzsák támogatták az állatkultuszt, a híres közép-egyiptomi nekropolisz, Tuna el Gebel, ahol a kutatók számos állatmúmiát találtak, szintén ebben az időben épült ki.

Hérodotosz harmadik vádja a klérust érinti: véleménye szerint Kambüszész háttérbe szorította az egyiptomi papságot. Ennek az állításnak a legjobb cáfolata szintén Udzsahorresznetnél olvasható. Mint láthattuk, az egyiptomi

---

[7] HDT. III: 16.

[8] Harmatta János (szerk.), *Ókori keleti történeti chrestomathia,* Bp., Osiris, 2003, 335.

[9] HDT. III: 27–29.

[10] Nicholas Reeves, *Az ókori Egyiptom felfedezésének krónikája,* Bp., Cartaphilis, 2002, 44.

arisztokrácia nagy része együttműködött a perzsákkal (ők voltak a kollaboránsok) és a késő szaiszi adminisztráció is hivatalban maradt. Ráadásul Udzsahorresznet szobrát halála után 200 évvel a Ptolemaiosz korban restaurálták és a Ptah templomban állt, ami azt bizonyítja, hogy a történelmi emlékezetben pozitív kép élt róla.

## *Dareiosz és Egyiptom*

Kambüszész halála után viszonylagos béke uralkodott, s ellenállás nélkül ismerték el Dareiosz uralmát. Dareiosszal új korszak veszi kezdetét Egyiptomban és az egyiptomi-perzsa kapcsolatokban egyaránt. Kambüszész kísérőjeként járt először a fáraók országában, s uralkodása alatt igyekezett szem előtt tartani az ország hagyományait, vallását, közigazgatását. Hérodotosznál pozitívabb vélemény olvasható róla, mint elődjéről. A Démotikus Krónika törvényhozóként beszél Dareioszról, és Diodórosz is a nagy törvényhozó fáraók közé sorolja.[11]

Egyik legjelentősebb, Hérodotosznál is megtalálható tette a II. Nékó idején elkezdett csatorna (antik szuezi csatorna) befejezése volt.[12] A csatorna az Egyiptom és Perzsia közötti rendszeres vízi közlekedést segítette, s ez kötötte össze a Nílust a Vörös-tengerrel a Vádi Tumiláton keresztül. Az építkezés emlékét három sztélé őrzi, amelyeken négynyelvű – óperzsa, akkád, egyiptomi és elámi – feliratok olvashatók. Dareiosz uralkodása alatt több városban is építkezett Egyiptom területén. Ez egyrészt új templomok építését jelentette, valamint a régi emlékművek, templomok felújítását a deltabeli Buzirisztől a Felső-Egyiptom déli részén található El-Kabig.[13] Elrendelte a szaiszi orvosi iskola felújítását (Szaisz városa kiváltságokban részesül ebben a korban), valamint megépítteti a Khargah-oázisban található hibiszi Amon-templomot. Ez a templom az oázis legnagyobb és legjobb állapotban megmaradt temploma. Bár alapítása a 25. dinasztia idejére nyúlik vissza, a falakat a perzsa király díszíttette, akit az építtetőnek is tartanak. A díszítéseken Dareioszt fáraóként ábrázolva, áldozat bemutatása közben láthatjuk, a képek topográfiai csoportosításban mutatják be az egyiptomi isteneket, valamint két Amon-himnusz is található a templomban.[14] Az épület kialakítása nagyrészt követi az egyiptomi templomok jellegzetességeit: szfinxekkel szegélyezett út vezetett a kapukon át

[11] Briant, *i.m.,* 474.

[12] Hdt. II: 158–159.

[13] Richard H. Wilkinson, *Az ókori Egyiptom templomai,* Pécs, Alexandra, 2006, 27.

[14] Briant, *i.m.,* 475.

egy oszlopsorhoz, perisztüludvarhoz, hüposztilcsarnokhoz és végül a szentélyhez.[15] Ezen a templomon kívül még egy Amon-szentély épült ebben az oázisban, Qaszr el-Ghueidában.

Több sztélé is előkerült Egyiptomból, amelyek Dareiosz nevét említik, például a szakkarai Szerápeumból, mivel több Ápisz temetkezést is ismerünk uralkodása éveiből.[16] Az eddig elmondottakból egy szinte teljesen ellentétes Kambüszész-kép tárul a szemünk elé.

E korban számos egyiptomi kézművest vittek a Perzsa Birodalomba, hogy részt vegyenek a helyi építkezésekben. 1972-ben találták meg Dareiosz hatalmas, fej nélküli szobrát Szúszában.[17] Nagy valószínűséggel egyiptomi művészek készítették – mint már utaltam rá, a perzsáknak nem volt sajátos monumentális építészeti stílusuk – s egykoron a héliopoliszi naptemplomban állhatott. A szobron megtaláljuk Dareiosz cartouche-ba foglalt nevét, valamint egy perzsa titulatúrát: „*Én vagyok Dareiosz, a nagy király, minden népek királya, egy akhaimenida.*"[18] Az ábrázolások és díszítések tekintetében a megszokott perzsa-egyiptomi dualitás figyelhető meg. Az uralkodó egyrészt hagyományos perzsa ünnepi ruhában látható,[19] másrészt a szobor bizonyos részein az egyiptomi ikonográfia jellegzetes elemei jelennek meg, mint például a Nílus isten, a papirusz és a lótusz. A talapzaton a birodalomhoz tartozó tartományok hieroglifákkal leírt nevei is olvashatók. Ezen kettősségeken kívül az egyik szövegrész kiemeli Dareiosz perzsaságát: „*Ez a kő szobra Dareiosz királynak, rendelve és elkészítve Egyiptomban; annak érdekében, hogy ha valaki látja ezt a jövőben, tudni fogja, hogy perzsa ember uralkodott Egyiptom felett.*"[20] Ennek ellenére számos ábrázolás került elő, amelyeken Dareioszt hagyományos egyiptomi viseletben, fáraóként láthatjuk, s a szövegekben is úgy szerepel, mint Alsó- és Felső-Egyiptom királya.

## *Konklúzió*

Mint láthatjuk, az első perzsa uralom vegyes színezetű volt az egyiptomiak és a „külvilág" számára egyaránt. A mai kutatások, mint például a francia ásatások az oázisok vidékén, megdöntötték a korábban teljesen negatívnak

[15] Wilkinson, *i.m.,* 236.

[16] Reeves, *i.m.,* 44.

[17] Briant, *i.m.,* 476.

[18] *Uo.*, 478.

[19] *Uo.*

[20] *Uo.*

beállított korszak képét. Ezeken a területeken a perzsák jelentős fejlesztéseket vittek véghez, amelyekről számos feliratos emlék is tanúskodik. Egyiptom tekintetében a 27. dinasztia választóvonalat jelent, hisz újra egy idegen, külföldi uralkodókból álló dinasztia foglalja el a fáraói trónt, valamint ebben az időszakban zárul le a nagy festett sírok korszaka is. Az első perzsa uralom végén több lázadás tört ki, melyek során a lázadók folyamatosan a görög világgal keresik a kapcsolatot, de a valódi „szabadító" csak később, Makedóniából érkezik majd meg.

## *Képek*[21]

**1. kép** Udzsahoresznet szobra (Vatikán)

[21] A szerző saját fotói – *A szerk.*

**2. kép** A Hibisz-templom

**3. kép** A Hibisz-templom és a Khargah-oázis

## *Felhasznált irodalom*

**Elsődleges irodalom**

Harmatta János (szerk.): *Ókori keleti történeti chrestomathia,* Bp., Osiris, 2003.

Hérodotosz: *A görög-perzsa háború,* Bp., Európa, 1989. [ford. Muraközy Gyula]

**Másodlagos irodalom**

Briant, Pierre: *From Cyros to Alexander. A History of the Persian Empire*, Winona Lake, Eisenbrauns, 2002.

Dodson, Aidan – Hilton, Dylan: *The Complete Royal Families of Ancient Egypt,* Thames & Hudson, 2010.

Reeves, Nicholas: *Az ókori Egyiptom felfedezésének krónikája,* Bp., Cartaphilis, 2002.

Wilkinson, Richard H.: *Az ókori Egyiptom templomai,* Pécs, Alexandra, 2006.

Dudlák Tamás

# Mohamed próféta elküldése – Ibn Hišām tudósítása alapján

Talán közhelynek tűnik, de soha nincs túl késő a változáshoz. *Muḥammad ibn ᶜAbdallah*, VII. századi kereskedő életében ez 610-ben, 40 éves korában következett be. Bár a források szerint tulajdonságaival addig is kitűnt korának átlagemberei közül, hosszú időn keresztül azonban mégsem érezte saját – az emberek megváltoztatását célzó – elhivatottságát. Pedig a fiatal Mohamed nemcsak igaz és megbízható (*al-ʾamīn*) embernek számított,[1] hanem okos is volt: érzékeny volt korának problémáira, s látta a pogány kori (később csak *ǧāhiliyya* néven, a tudatlanság korának aposztrofált időszak) Arábia és főként közvetlen környezete, Mekka társadalmi feszültségeit. (Maga Mohamed is a várost vezető törzs, a *Qurayš* egyik elszegényedett ágából származott.) Mohamed 40 éves korára – kortársaihoz képest – világlátott embernek számított, kereskedelmi tevékenysége révén pedig az Arab-félsziget nyugati partvidékén tevékenykedett, de – a hagyomány szerint – eljutott az akkor a Bizánci Birodalomhoz tartozó Szíriába is. Mohamed negyvenedik életévében már tizenöt éve élt együtt feleségével, a nála idősebb asszonnyal, *Ḫadīǧá*-val. A negyvenedik életév az ő elhívatásának éve, s ebben áll a változás – nemcsak Mohamed életében, hanem az egész világot illetően is.[2]

[1] Egyesek mint *Abū-l-Qāsim* emlegetik, ami arra utal, hogy megosztotta vagyonát a szegényekkel.

[2] Érdekes módon a 40-es szám az arabban nem pontosan mindig negyvenet, hanem egy nagyon nagy számot is jelölhet (ld. Ali baba és a negyven rabló története az Ezeregyéjszakában, de ugyanezt a jelenséget a török nyelvben is megfigyelhetjük). Mohamed életében nem készültek róla eredeti, máig fennmaradt feljegyzések (a történésekről a Korán, a Próféta életrajzok és az ún. *ḥadīṯ*-ok és *sunná*-k [hagyományok és cselekedetek feljegyzései] alapján értesülünk), gyermekkoráról pedig még kevesebb információnk van. Születését is mitikus fátyol borítja, ami nyilvánvalóan a kegyes hívek által később formált történet. Ezek alapján Mohamed születését a híres-neves 570. évre teszik, amit akkoriban az „elefánt évének" neveztek, minthogy az etiópok Mekka elleni támadása kapcsán a helyiek akkor láttak először elefántot. A támadást csodás körülmények között verték vissza (valószínűleg járvány pusztított az ellenséges hadseregben),

A következőkben ezt a fordulópontot a lehető legtöbb aspektusból kívánom megragadni, s ehhez szolgál kiinduló pontként az *Ibn Hišām* (megh. 833) által lejegyzett, általam a függelékben fordításban közölt szövegrészlet. *Ibn Hišām* próféta-életrajza (*sīrá*-ja) az általa sokszor idézett *Ibn Ishāq* (megh. 767) művére támaszkodik, amely elveszett és csak ebben a formában, valamint *Tabarī* (megh. 923) történetíró átdolgozásaként maradt meg. Mellettük még a klasszszikus iszlám kor más történetírói is megörökítették Mohamed élettörténet: *Muḥammad ibn Sa*ᶜ*d* (megh. 845) és *Muḥammad ibn* ᶜ*Umar al-Wākidī* (megh. kb. 820). A Mohamedre vonatkozó életrajz-irodalom az iszlámban hasonló szerepet tölt be, mint a kereszténységben az evangéliumok. Mohameddel kapcsolatban azonban jóval több személyére, mindennapjaira vonatkozó feljegyzéssel van dolgunk, s ezek által sokkal inkább történeti kontextusban látjuk a Prófétát, mint Jézust – persze a gyermekkorra vonatkozóan itt is adathiánnyal küzdünk. Úgy tűnik azonban, hogy a csodás történeteik ellenére az említett források megbízhatóak, minthogy az arab történetírás azon gyakorta alkalmazott módszerét veszik elő, hogy egymás mellett párhuzamosan tárgyalják egy adott történet egymástól eltérő változatait is. Sőt, olykor még a Mohamedre nézve nem éppen hízelgő történeteket is felvonultatnak.[3]

## *A szöveg tartalmi részei*

*Ibn Hišām* mohamedi revelációra vonatkozó tudósítása tartalmilag négy részre különíthető el. Az első részben Allah és a próféták szövetségkötéséről olvashatunk, mely meglehetősen jogi színezetben van feltüntetve, minthogy a szöveg szerződéskötésről beszél.[4] Isten megegyezik a prófétákkal Mohamed isteni küldetésével kapcsolatban, és arról, hogy tőlük is megkaphassa majd a támogatást (ez leginkább Mohamed eljövetelének előkészítését jelenti, vagyis azt, hogy

s erre később a Korán is hivatkozik mint „isteni beavatkozásra", aminek arra kellene sarkallnia a gazdag és élvhajhász mekkai gazdagokat, hogy térjenek meg Allah vallására (ld. Korán 105. [Elefánt] szúra). Mindenesetre érdekes, hogy Mohamed bizonytalan születési időpontjának 570-re datálásával életének kinyilatkoztatás nélküli, vagyis pogány periódusa éppen 40 év, ami szimbolikusan nagyon hosszú időszakra utalhat.

[3] Karen Armstrong, *Mohamed. Az iszlám nyugati szemmel*, Bp., Európa, 1998, 66–67. A leghírhedtebb ilyen történeteket a *Tabarī*-féle *sīra* örökítette meg. Eszerint Mohamed 610 után, miután mozgalma elszigetelődni látszott, a mekkaiak megnyerése érdekében még a – kezdettől fogva hirdetett – szigorú monoteista alapelveket is hajlandónak mutatkozott feladni. A változtatás állítólag a Sátán sugalmazására történt, s a betoldás ennek értelmében a Korán 53. szúrájának 19–20. verse után jelenik meg.

[4] Ennek a vallási adok-kapok (*do ut des*) szemléletnek a legismertebb párhuzama az ókori római vallásban is megfigyelhető.

az előtte lévő próféták megjósolják az utolsó próféta – a „próféták pecsétjének" – eljövetelét). A bevezetés hosszas fejtegetése tulajdonképpen Mohamed küldetésének isteni megalapozottságát hivatott biztosítani.

A szöveg második tematikai egysége számos hagyományt (*ḥadīṯ*-t) vonultat fel, melyek a revelációval kapcsolatos előzetes információkat tartalmaznak. Több tudósításból is megtudjuk, hogy az isteni pillanat Mohamedet magányában érte, valamikor hajnalban, *ramaḍān* hónapban. Egy érdekes adalék szerint Mohamedhez az isteni hang – köveken keresztül – már a Korán kinyilatkoztatásának megkezdése előtt is szólt.

A sorsdöntő látomásról tudósító *ḥadīṯ*-t tekinthetjük a szöveg központi részének. Itt is hosszas előkészítő szakasszal van dolgunk, melyben a korábban már leírtak újra megerősítést kapnak. Megtudjuk, hogy Mohamed is gyakorolta a Kába-kő kultuszát, s gyakran töltötte idejét magányos elmélkedésekkel a *Ḥirā'*-hegyen, ahová feleségével, *Ḫadīǧá*-val kivonult. Ezen hagyomány hitelességét az is biztosítja, hogy *Ibn Hišām* nem *ʿĀ'išá*-ra, Mohamed későbbi feleségére hagyatkozik, mint ahogyan azt a *Tabarī*-féle változat teszi.[5] *ʿĀ'iša* ugyanis kevésbé megbízható hagyományozó, tekintve, hogy 610-ben az események idején még csak nem is élt.[6] *Tabarī* változatában egyébként Mohamed annyira megrémül az „Igazságtól", hogy félelmében azon gondolkodik, hogy leugrik a hegyi szirtről. A félelem természetesen *Ibn Hišām* változatában is tetten érhető, s közös az a motívum is, hogy a kinyilatkoztatástól megrázott Mohamed feleségénél keres menedéket. *Tabarī*-nál viszont jóval rövidebb az isteni küldetésre felszólító és győzködő szakasz, illetve maga a kinyilatkoztatás is csak megkurtított formában szerepel. Mindenesetre *Ibn Hišām*-nál ugyancsak megtaláljuk a történet lezárásaképpen azt részt (szövegünk 4. egysége), mely az iszlámra való első két megtérésről ad számot. Az első természetesen *Ḫadīǧa* esetét jelenti, hiszen Mohamed beszámol neki az eseményekről, s az asszony kiáll mellette és kitartásra bíztatja férjét ezen nehézségek közepette. A második megtérő neve *Waraqa ibn Nawfal*, *Ḫadīǧa* unokatestvére, aki ismeri a keresztény és zsidó szent iratokat (valamilyen szinten maga is keresztény) és Mohamedben ráismer új prófétájára, s dicső jövőt jósol neki.

---

[5] A *Tabarī*-féle hagyomány szavahihetőségét *ʿĀ'iša* megbízhatóságának kérdése mellett más tények is megkérdőjelezik. Így például Gábriel említése anakronizmusnak tűnik (ez *Ibn Hišām* változatában is felbukkan), hiszen az arkangyal csak Mohamed 622 utáni, ún. medinai korszakában jelenik meg mint a kinyilatkoztatások közvetítője. Ugyancsak a medinai időszakra jellemző a Próféta által tartott böjt, mely azonban *Tabarī* változatában mint a vallási ájtatosság formája jelenik meg. Simon Róbert, *A Korán világa*, Bp., Helikon, 1987, 402.

[6] *Uo.,* 401–402.

## *A ḥadīṯ-ok és sunná-k*[7]

Goldziher Ignác meghatározása szerint a hagyomány

> Muhammed szószerinti nyilatkozatát tartalmazza valamely kétes kérdésről, akár a dogma, akár a jog, akár az erkölcstan körébe vág, akár pedig a magándologra vonatkozik, eredetileg *ḥadīṯ* a neve. Ez a szó annyit jelent, mint ujság, hír.[8]

Tágabb értelemben azonban muzulmán hagyomány alatt két dolgot értünk: egyrészt a már említett – Koránon kívüli – megnyilatkozásokat (*ḥadīṯ*), másrészt pedig azt a szokásjogot, cselekvést (*sunna*), melyet a Próféta adott körülmények között alkalmazott. Ezek létjogosultságát erősíti meg a Korán is (33, 21): „Allah küldöttében pedig szép példaképetek van." A *ḥadīṯ*-ok különleges vallásos tisztelettel körülvett fajtáját az ún. *ḥadīṯ qudsī*-k (szent hagyományok) adják, melyek kiemelkedő szerepe onnan származik, hogy ezek ugyanúgy Isten kinyilatkoztatásait tartalmazzák, de Mohamed próféta megfogalmazásában.

A *ḥadīṯ* és a *szunna* – a Korán után – a második kanonizációs réteget alkotja az iszlám vallásos szövegkorpuszban, s a muzulmán vallásjog alapforrásai közé tartozik. Minthogy maga az iszlám mint új társadalmi rend is vallási alapokon nyugszik, azon belül minden véleményformáló tekintélynek ugyancsak vallásos megalapozottságúnak kell lennie.[9] *al-Ġazālī*, neves teológus írja *Ihyā ʿulūm ad-dīn* (A vallástudományok megújítása) című könyvében

> Ha a próféta traditiója nem világítaná meg a *Könyv* [a Korán] homályosságait, úgy botorkálnánk a sötétségben, mint a vak teve.[10]

Formáját tekintve egy *ḥadīṯ* a következőképpen nézhet ki:

> Azt mondta Ibn Isḥāq, hogy említette (hagyományozta) Zuhrī, aki ʿUrwa ibn Zubayr-ra, ő pedig ʿĀ'išá-ra hivatkozott, aki elmesélte, hogy az első dolog, amivel Allah küldötte – béke legyen vele – elkezdte (Allah) a prófétaságot,

---

[7] A fejezet az alábbi tanulmány részleges felhasználásával készült: Dudlák Tamás, „Szent szöveg, imádság és vallási kommunikáció az iszlámban". Németh Patrik (szerk.): *Otthonunk az ELTE – Az Eötvös Loránd Tudományegyetem kollégista hallgatóinak tanulmánykötete,* Bp., 2012.

[8] Goldziher Ignácz, *Az iszlám. Tanulmányok a muhammedán vallás története köréből*, MTA Könyvkiadó, 1881, 104.

[9] *Uo.,* 106.

[10] Idézi Goldziher, *i.m.* 101.

> az volt, amikor Allah kegyes akart lenni hozzá és irgalmas akart lenni a szolgáihoz (ti., a későbbi muszlimokhoz), s igaz látomást (*ar-ru'yā aṣ-ṣādiqa)* (mutatott nekik).[11]

Ebből a példából világosan kitűnik egy hagyomány két jellegzetes része: a *matn* és az *isnād*, vagyis a konkrét szöveg, az előírás és annak alátámasztása egy konkrét személyekből álló, Mohamedig visszavezethető ún. hagyományozási lánccal (*silsila*). Ez az aggályosság (vagyis a történet szájról szájra járásának felsorolása), mely vizsgált szövegünk esetében is megfigyelhető, egyrészt természetes módon minden vallási témájú íráshoz köthető (főleg ha az a muszlimok számára ennyire fontos történelmi pillanatról ad hírt), másrészt pedig ezzel összefüggésben a közölt tények hitelességének alátámasztását szolgálja. Így például a szerző, *Ibn Hišām* is gyakran hivatkozik ismert nevekre, sőt még törzsüket is megjelöli, vagy adott esetben megadja, hogy a hagyományozó melyik törzs védelme alá húzódott kliens (*mawlā*').[12] Ám olykor elegendőnek bizonyul csupán a közlő megbízhatóságát jeleznie: „… hivatkozva az *ahl al-ᶜilm*"-re, aki a tudósok közül utal valakire, aki a hagyományok jó ismerője.[13] Goldziher szerint a hagyományok vizsgálatakor mind a *szilszila*, mind pedig a *matn* tudományos kritika alá kell essen.[14] Germanus Gyula ennek ellentmondva azt állítja, hogy itt nem szövegkritikáról van szó, mert egy állítás valótlansága még nem lehetett kizáró ok a *ḥadīṯ* hitelessége szempontjából,[15] így a hagyományok közé nem ritkán csodás epizódok is bekerültek. Ezen persze nem kell csodálkozni, hiszen ezek az elemek a szövegkorpusz nem világi jellegét erősítették.

A hitelesség kérdése tehát kulcsfontosságú, még ha azt az iszlám első évszázadaiban nem is mai fogalmaink szerint értették: akkoriban ugyanis egyre-másra születtek a különféle érdekeknek megfelelő történetek; sokszor kérdéses hitelű hagyományokat próbáltak felhasználni egy-egy tett előzetes vagy utólagos igazolásaként. Mind a szunnita, mind a síita iszlám formálódásának idejében (VII–X. század) mindkét „párt" saját álláspontját akarta kodifikálni

---

[11] Az itt bemutatott példa a függelékben közölt forrásszövegből került kiemelésre.

[12] Szövegünkben ez a jelenség a következő helyen érhető tetten:
„Azt mondta *Ibn Ishāq*, hogy hagyományozta neki *Wahb bin Kaysān*, a Zubayr klán *mawlā*'-ja [törzsbe befogadott külső tag], aki hallotta *ᶜAbdallāh bin az-Zubayr*-t, amint mondja *ᶜUbayd bin ᶜUmayr bin Qatādá*-nak – aki a *Layṯ* törzsből való –: 'Mesélj nekünk, *ᶜUbayd*, miként kezdődött a Próféta – béke legyen vele – kiválasztása a prófétaságra (*nubuwwat*), amikor eljött hozzá Gábriel?' – kérdezte *Wahb*."

[13] Az említett *silsila* a Mohamed útjába eső beszélő kövek története alátámasztásaként áll.

[14] Goldziher, *i.m.*, 120.

[15] Germanus Gyula, *Az arab irodalom története*, Gondolat, 1979, 125–126.

mesterségesen előállított hagyományokkal. Így a síiták például elvetnek minden olyan hagyományt, melynek a továbbadói nem Ali (a Próféta fogadott fia) családjából való személyek, minthogy a legjelentősebb *ḥadīṯ*-uk szerint Mohamed halála előtt *Ġadīr al-Ḫumm*-nál megjelölte örökösének Alit. Emellett náluk megjelennek a végső soron nemcsak Mohamedre, hanem Alira mint az isteni tudás Mohameden túli forrására visszavezetett hagyományok is. A kanonizáció szélsőséges példája lehet az a tény, hogy a „Miatyánk" kezdetű keresztény ima ugyancsak fellelhető megfelelően hitelesített *ḥadīṯ*-formában.[16]

Jelen szövegünk esetében szintén lehetséges ezt az utólagos kreációt tetten érni, vagy legalábbis felfedezni bizonyos gyanút a hagyományozás céljait illetően. Az imént (a lábjegyzetben) említett hagyományozási lánc arról a történetről ad számot, amikor Mohamed egyedül lévén a természetben, fák és kövek mellett haladt el, s tipikusan muszlim köszöntést (*as-salām ʿalaykum,* Isten küldötte) hallott, s amikor körbenézett, senkit sem látott maga körül, csak a fákat és a köveket. Ez a hagyomány nyelvtanilag egészen pontosan kifejezi, hogy a kövek adtak ki magukból hangot. Bár Allah is szólhatott a kövek által, a történet meglehetősen pogány ihletésű, s éppen ellentétben áll a Mohamedről szóló, a Koránban fellelhető állításokkal, miszerint ő különbözik a csupán dzsinnek által megszállt különféle jósoktól és költőktől (pl. 7,154; 23,70; 34,4), akik ekkoriban igen jelentős számban voltak jelen szerte Arábiában.

A szöveg az előbb említett köszönési forma mellett egyébként is tele van ma is használatos muszlim szófordulatokkal (*mā šāʾa Allāh* – ahogyan Isten akarja), valamint a legjellegzetesebb formula az Isten küldötte (*rasūl Allah*) állandó kifejezés (a Mohamed név helyett ez az alkalmazott megszólítás a Prófétát illetően) mellett minden alkalommal megjelenő ṣ-l-ʿ-m rövidítés, ami a *ṣallā Allāh ʿalayhi wa-sallam* (szokásos fordítása: béke legyen vele / *peace be upon him*) kifejezés egyszerűsített formája. Nyelvileg még kiemelendő egy tipikusan Koránra utaló formula a szöveg elejéről („az egész világ" kifejezés – *ʿālimīna*), mely Mohamed küldetését magasztos kontextusba helyezi, s megadja neki az emberiség és az egész világ támogatását. Ugyanakkor ez a kifejezés arra is utal, hogy Mohamed elhívatása kapcsán már a kezdettől fogva közvetlen környezete megváltoztatásánál nagyobb méretekben gondolkodott.[17]

[16] Goldziher Ignácz, *Előadások az iszlámról*, Bp., Katalizátor, 2008, 55.

[17] Az *ʿalamūn* „nem más, mint a legtágabb értelemben vett emberiség." Goldziher, *Előadások…*, *i.m.,* 42.

Természetesen jól felismerhető, hogy az olvasásra való többszöri felszólítás után, amikor Mohamed végül engedelmeskedik Gábrielnek, a Korán 96. [Vérrög] szúrájának első sorait idézi: „Hirdess Urad nevében, aki teremtett, vérrögből teremtette az embert. Hirdess! A te Urad a legnagylelkűbb, aki írótollal tanított, megtanította az embert arra, amit nem tudott."[18]

## *A prófétaság az iszlámban*

> Muhammed nem volt az arab nép géniusának kifejezése, hanem épen ellentéte; tana nem az arab társadalom addigi fejlődésének eredménye, hanem egyszerűen mind annak czáfolata és tagadása, a mit az arab nép géniusának ismerünk.

– írja Goldziher Ignác.[19] Mohamed tevékenysége valóban szembement saját korának viszonyaival. A *ǧāhiliyya* kori Arábiát ugyanis a korabeli világ az istentelenség földjének tartotta, ahol a törzsek képesek még saját istenük bálványát is elfogyasztani, amennyiben az nem segített nekik. A pogány arab törzsek gyakran évtizedekig tartó vérbosszú hadjáratokban pusztították egymást, s barbár módon egyesek saját lányaikat élve temették el. Súlyos vádpontok ezek, melyeket a későbbi muszlim emlékezet is csak felerősít, elmélyítve a szakadékot az iszlám vallásossága és a régi idők erkölcstelensége között.

A nomád törzsi társadalommal együtt járó kevés pozitívumot jelentette az ún. *muruwwa*, mely jelenséget a férfiasság, bajtársiasság és vendégszeretet szavakkal fordíthatunk. A VII. század folyamán azonban az Arab-félsziget egyik legdinamikusabban fejlődő városában, Mekkában ezen az erkölcsi elven is csorba esett. A gazdagabb mekkai családok ugyanis megvetették törzsük szegényebb tagjait, holott a törzsi értékrend alapján velük szolidaritást kellett volna vállalniuk. A hagyományos társadalmi viszonyrendszer azonban itt már felbomlóban volt: a városlakó mekkaiak életének központi kérdésévé a pénzszerzés vált, az erkölcsiség másodlagos szerepbe került. Ez volt az az indítóok, ami Mohamedet küldetése elvállalására késztette.

Mohamed fellépése egyfajta spirituális nyugtalanságból fakadó űrt töltött ki.

> Mert bár Allah szemmel láthatólag különleges kegyre emelte a koraisitákat [*Qurayš* törzs], sohasem küldött közéjük Ábrahámhoz, Mózeshez

[18] Ld. Simon Róbert Korán fordítását. E hagyomány – a muszlimoknál általánosan elfogadottaknak megfelelően – a Korán legrégebben keletkezett részét adja Mohamed szájába. Simon Róbert, *A Korán világa*, Bp., Helikon, 1987, 401.

[19] Goldziher, *Az iszlám…, i.m.,* 5.

> vagy Jézushoz hasonló hírnököt, mint ahogy az arabok nem rendelkeztek anyanyelvükön szent iratokkal sem.[20]

Pedig éppen a VII. században a Termékeny Félhold felől megnyíltak Arábia felé a közvetítő csatornák, s a kereskedelmi utakon az árukon kívül más gondolkodású emberek és szokatlan ideológiák is érkeztek. Ez utóbbiak azonban különféle politikai erők nem várt befolyását is magukkal hozták. A korszak két nagy birodalma, Bizánc és Perzsia ugyanis a félszigetet nagyhatalmi küzdőtérnek tekintette, s e küzdelem részeként vallási beállítottságuknak is erőszakkal próbáltak meg érvényt szerezni, ami bizalmatlanságot okozott az arabok körében a kereszténységet, a zoroasztrianizmust és a judaizmust illetően. Mégis, e vallások képviselői egyre nagyobb számban képviselték magukat Arábiában.

Voltak azonban olyanok, akik a magányt választva személyes vallásosságuk kialakítására törekedtek, mely vallásosság erősen táplálkozott a kinyilatkoztatott vallások által kialakított hagyományból.

> Olyan kedélyállapotokról volt szó, amelyek félreismerhetetlenül monoteista meggyőződés és aszketikus életvitel irányába mutattak. Néhány ilyen férfiú nevét megőrizte a történelmi hagyomány. Lényeges azonban, hogy az uralkodó állapotok iránt táplált csendes ellenkezésük nem párosult a lélek benső erejével és ama szükségletével, hogy a tömegeket megnyerjék a meggyőződésüknek. Jámbor, önzetlen hitvallók voltak, akikből hiányzott a lelki ösztönzés a profétikus hivatáshoz.[21]

Korabeli elnevezésük a *ḥanīf* volt, egyik legismertebb képviselőjük pedig a már említett *Waraqa ibn Nawfal*, az iszlám második híve, aki nyilvánvalóan az *Ibn Hišām* által közölt történetbe azért került be, mert értett a vallási jelenségekhez, s mint ilyen kimondta a döntő szót: Mohamed népének (*umma*) prófétája, akit Isten küldött.

Egy másik ḥanīf, *Zayd ibn ʿAmr*, egy hagyomány szerint egy keresztény szerzetestől jóslatot kapott egy arab próféta jövőbeni eljöveteléről. A keresztény iratokból ugyanis a vallásilag műveltebb arabok – így a *ḥanīf*-ok – számára is kitűnt, hogy Jézus a feltámadása után a vigasztaló megérkezésére tett ígéretet (a keresztény értelmezés szerint ez a Szentlélek). „Az evangéliumok szír fordításában a „vigasztaló"-t a *munahhema* szóval adták vissza, s benne Mohamed

[20] Karen Armstrong, *Isten története. A judaizmus, a kereszténység és az iszlám 4000 éve*, Bp., Európa, 1996, 173.

[21] Goldziher Ignác, *Az iszlám kultúrája. Művelődéstörténeti tanulmányok 1–2.*, Bp., Gondolat, 1981, 2. köt., 781.

neve köszönt vissza. Más keresztény arabok a *Paraklétosz* helyett *periklytosz*-t olvastak, melynek arab megfelelője „*Aḥmad*". Ez az Arábiában gyakori név a Mohamedhez hasonlóan annyit tesz, „az, akit dicsérnek".[22] A prófétai legitimáció ezen formája a Koránban is megtalálható, s jelen szövegünkben is helyet kap, amikor *Ibn Hišām* arról beszél, hogy Isten az eddigi prófétákkal előkészítette az utat Mohamed számára. Ezt a keresztények és zsidók (ahogyan a szöveg utal rájuk: *ahl al-kitábayn*, vagyis „a két könyv népe", a Tóráé és az Evangéliumoké) is igaznak vélték és elfogadták. A muszlim álláspont szerint azonban később a keresztény egyház megszervezésekor a hívek meghamisították Jézus üzenetét.

Muszlim vallástudósok általában megkülönböztetik a „próféta" (*nabī*) és a „küldött", vagy „hírvivő" (*rasūl*) szavakat. E két kategória mellett a Korán Jézust mint *masīḥ*-ot (Messiást) emlegeti. Az életrajzíró *Ibn Szaᶜd* (megh. 845) a *rusūl*-ok számát 315-re (beleértve Mohamedet is), míg a *nabī*-k számát ezerre teszi. Más muszlim források szerint azonban a próféták száma eléri a 224 000-et.[23] Mohamed egyébként több próféta-társával is találkozik ún. „égi utazásáról" (*miᶜrāǧ*) szóló *ḥadīṯ*-ban, mely hagyományban az ismertebb próféták hierarchiájáról (tulajdonképpen egyfajta muszlim égi panteonról) is képet kaphatunk.

Mohamed egyébként kezdettől fogva egyetemes üdvtörténeti keretekben gondolkodott, amikor isteni sugallatra meghirdette az új vallást. Az az állítás azonban, hogy ő az ábrahámi ősvallás folytatója, csak 624 körül kezdett alakot ölteni.[24] Eszerint Isten emberek felé irányuló folyamatos üzeneteinek utolsó letéteményese Mohamed, ám alapvető újdonsággal az ő fellépése sem szolgál, mert elődei már mindent elmondtak, amit Isten rajtuk keresztül üzenni kívánt. Eszerint már Ábrahám kialakította a Kába-kő kultuszát azzal, hogy felépítette a szentélyt. Az ehhez kötődő rítust egyébként Mohamed egész életében gyakorolta (*Ibn Hišām* is idéz egy hagyományt, melyben a kő hétszeri körbejárásáról tesz említést), s később az iszlám tanok szerves része lett. A mekkai zarándoklat pogány kori eredete és az ahhoz kapcsolódó általános béke (vérbosszúk beszüntetése), illetve az ájtatosság *ramaḍān* hónapban gyakorolt rítusai szövegünkben is megjelennek, sőt éppen az egyik ilyen vallási elmélyülés vezetett a Próféta istenélményéhez.

---

[22] Armstrong, *Isten története…, i.m.,* 175.

[23] *Encyclopedia of Islam and the Muslim World*, Richard C. Martin (szerk.), London, Macmillan, 2005, 554.

[24] Simon Róbert, *Iszlám kulturális lexikon*, Corvina, é. n., 26–27.

## *A kinyilatkoztatás*

Mohamed első kinyilatkoztatási esete mintapéldája lehet a Rudolf Otto-féle „szent" (vagy ahogyan ő nevezi: *numinózus*)[25] fogalom megnyilvánulásának, minthogy annak szinte minden elemét felfedezhetjük benne. *Ibn Hišām* leírásában Mohamed második találkozása Gábriellel nem tűnik olyan megrendítőnek, mint amit *Tabarī* változatában olvashatunk, amikor kétségbeesésében a Próféta az öngyilkosság gondolatával játszott.[26] E *mysterium tremendum*-élmény után – mely valójában végigkíséri a teljes történetet – viszont Mohamed tanúja lehetett látomása természetfölötti, „egészen más" jellegének is, amikor megpillantotta Gábriel arkangyalt, amint férfi képében két lábát az ég horizontja felé helyezte, s betöltött mindent: Mohamed eleinte ellenállt, s próbált máshová nézni, ám mindenhol csupán Gábrielt látta. Ennél is jobban fejezi ki azonban a „teremtményérzetet"[27] az a fojtogató erő, amit Mohamed akkor érzett, amikor a Gábriellel való első találkozás alkalmával nem engedelmeskedett neki. Következésképp szembesült az isteni haraggal, a fenséges hatalommal (*majestas*). A kényszerítés többször egymás után lejátszódik, Mohamed vitába keveredik az isteni erővel, s ez meglehetősen dinamikussá teszi az egész jelenetet. Otto nyomán itt vélhetjük felfedezni az „energikusság" elemét, mely aktivizálja az ember lelkét.[28]

Az egész eset lenyűgözősége (*mysterium fascinans*) abban nyilvánul meg, hogy önakaratán kívül és talán képességeinek is ellentmondva[29] Mohamed olvasni kezd. „Rejtélyes-félelmetes" titok tárul fel előtte: olyan Istentől kapja a kinyilatkoztatást, mely az embert egy puszta vérrögből formálta, s ez az Isten tanította meg teremtményét a világ dolgaira. Allah egyébként csak részletekben ismertette a Koránt Mohamed számára, s így minden egyes alkalom kínterhes élményt jelentett neki: „egyszer sem kaphattam úgy az igét, hogy ne érezzem, lelkem elszakíttatik tőlem" – állította Mohamed évekkel később.[30]

Mohamed rémületét nemcsak az isteni nagyság magyarázhatta, hanem egy jóval földhöz ragadtabb indok is: Mohamed attól félt, hogy maga is ún. *kāhin*-ná

---

[25] Ezzel a fogalommal Otto az erkölcsi többlet hiányára kíván utalni, mely a „szent" szó esetében nem lehetséges, minthogy az egyértelműen pozitív tartalommal töltődött fel az idők során.

[26] Armstrong, *Mohamed…, i.m.,* 123.

[27] „ama teremtmény érzete, aki elmerül a saját jelentéktelenségében és elenyészik, ha szembe találja magát azzal, aki minden teremtmény fölött áll." Rudolf Otto, *A szent. Az isteni eszméjében rejlő irracionális és viszonya a racionálishoz*, Bp., Osiris, 1997, 19.

[28] *Uo.,* 33.

[29] Mohamed analfabetizmusáról lásd alább.

[30] Armstrong, *Isten története…, i.m.,* 177.

vált. A *kāhin*-ok (gyakran „jós"-ként szokás fordítani) az Ószövetség vándor látnokaival hozhatók párhuzamba, ám megvetésükre az adta az okot, hogy gyakran érthetetlen zagyvaságokkal próbálták meg a tudatlan embereket maguk köré gyűjteni.[31] Érthető volt Mohamed aggodalma, hiszen ő a transzcendens megtapasztalásnak csak ezt a formáját ismerte, s a közvélekedés a *kāhin*-ok és a költők ihletettségét a dzsinnek[32] szeszélyes hatásából eredeztette.[33] Mohamed „maga minden ilyen besorolást visszautasított. Hangsúlyozta: amit ő mond, az több mint jövendölés, és látomásait sem pénzért adja – szent kényszer alatt cselekszik."[34]

Otto a *numinózus* megtapasztalásának utólagos következményeként beszél arról, hogy az ember leértékeli önmagát az isteni abszolút fölény érzésével szemben.[35] Mohamed ezt a „szerénységet" átviszi az emberek világába is, amikor arról beszél, hogy csak *nazīr* („intő") kívánt lenni (Korán 46, 9 vagy 29, 50–51), nem akart magának semmiféle politikai hatalmat. „Én csak hozzátok hasonló ember vagyok, [aki] azt a kinyilatkoztatást kaptam, hogy a ti istenetek az egyetlen Isten." (Korán 41, 6)

Az első kinyilatkoztatás megrázó élménye elől Mohamed felesége, *Ḫadīǧa* ölébe menekült, s az asszony nyújtott neki vigaszt.[36] Igazi lelki társ volt számára: erőt öntött belé, s isteni küldetésének folytatására biztatta. Ám hogy Mohamed ekkor ténylegesen felkészült volna a prófétai szerepre, az korántsem biztos: az első kinyilatkoztatást ugyanis két évnyi hallgatás követte.

## *A Próféta írástudatlanságának kérdése*

Szövegünk központi (3.) részének lényeges eleme az, hogy Mohamed jogosan kapja-e a felszólítást arra vonatkozóan, hogy olvasson,[37] vagy pedig ténylegesen isteni csodának lehetünk tanúi akkor, amikor megnyílnak az ajkai és a Korán

---

[31] Armstrong, *Isten története…, i.m.,* 175.

[32] „Az arab népi hiedelemvilág jó vagy rossz szellemei… [akik] a törzsi társadalomnak megfelelően egyéniséget nélkülöző, csoportos lények, morálisan közömbösek." Simon, *i.m.,* 117.

[33] A „bolond" (*maǧnūn*) értelmű arab szó képzésében összefügg a *ǧinn* szóval.

[34] Hans Küng – Josef van Ess, *Párbeszéd az iszlámról*, Palatinus, 1998, 24.

[35] Rudolf Otto, *A szent. Az isteni eszméjében rejlő irracionális és viszonya a racionálishoz*, Bp., Osiris, 1997, 21.

[36] A prófétai életrajzokat ezek a meglehetősen profán, „életközeli" jelenetek hitelesítik. Számos ilyen közlésből értesülünk arról, hogy Mohamed – kortársaival ellentétben – milyen tiszteletteljesen bánt a nőkkel, s bennük gyakran lelt lelki társra.

[37] *Iqra'*! „Olvass!" / "Recitálj!" / „Hirdess!" *q-r-'*; ebből a szógyökből képződik a Korán („olvasmány") szó is.

előzményét, az Istennél a mennyekben levő *umm al-kitāb*-ot („a könyvek anyját" – a szöveg nem nevezi meg, viszont nyelvtanilag nőnemmel utal rá) kezdi el recitálni. A vonatkozó rész jelentése egyszerűen annyit tesz, hogy „nem olvasok", de úgy is érthette Mohamed, hogy „nem olvasok (mert nem tudok)". Közelebb talán csak akkor kerülünk a megoldáshoz, ha Mohamed életének fejleményeit vesszük figyelembe.

A Koránban például gyakran úgy említik Mohamedet, mint az *ummī* (analfabéta) próféta. Egyes nyugati kutatók azonban azzal érvelnek, hogy Mohamed mint kereskedő minden bizonnyal elsajátította a betűvetés alapjait. Ők az *ummī* szót a Koránban nem Mohamedre, hanem éppen követőire, az arabokra értik, akik akkor még a zsidókkal és keresztényekkel ellentétben nem rendelkeztek szent iratokkal.[38] (Ezek szerint Mohamed az *ummī*-k prófétája.) Hans Küng megállapítja, hogy „az iszlám felfogás szerint Mohamed a Koránt közvetlenül Istentől kapta, így fel sem merülhetnek zsidó vagy keresztény előzmények. Nem valószínű, hogy Mohamed írástudatlan volt, de feltehetően nem olvasta a Bibliát, hiszen a Korán bibliai vonatkozásai meglehetősen pontatlanok és töredékesek."[39]

Egyértelmű válasszal azonban nem szolgálhatunk a kérdés kapcsán, legfeljebb elmerenghetünk azon, hogy Mohamed miért csak többszöri felszólításra kezdett el olvasni, ha már eleve képes volt rá. Bár az is igaz, hogy e kérdésfelvetés nem feltétlenül jogos, hiszen előfordulhat, hogy Mohamed Gábrielre eleinte egy rosszindulatú dzsinnként tekintett, akinek nem kívánt szolgálatot tenni.

A hagyomány egyébként úgy tartja, hogy a Próféta a leveleit tollba mondta, leggyakrabban fogadott fiának, Alinak, aki tanult ember hírében állt. Az szinte elképzelhetetlen, hogy egész életében megjátszotta volna a szerepét. Az *ummī* mint „írástudatlan" jelentéssel bíró szó a muszlimok számára nemcsak a kinyilatkoztatás csodája miatt fontos.

> Szimbolikus jelentése hasonló a kereszténység „szeplőtelen fogantatás" dogmájához, hisz mindkettő az Isten üzenetét az embereknek közvetítő személytől elvárt lelki szegénységet, erkölcsi tisztaságot állítja reflektorfénybe.[40]

## *Isten, a barlang és az angyalok*

A vallási jelenségek elemzése kapcsán arra is érdemes kitérni, hogy a szöveg első felében Isten közvetlenül van jelen, s mint az események direkt irányítója

[38] Armstrong, *Mohamed…, i.m.,* 131.

[39] Küng – Ess, *i.m.,* 53–54.

[40] Armstrong, *Mohamed…, i.m.,* 132.

munkálkodik. A fő esemény – a kinyilatkoztatás – során azonban furcsa módon a háttérbe kerül, s csupán közvetve, Gábrielen keresztül mutatkozik meg a hatalma.

> Az iszlám Gábrielt általánosan a Szent Lélekkel azonosítja, melynek megtestesülése révén Isten az emberhez szólhat. Nem valami festőien bájos angyalfigura tehát, hanem mindenütt jelenvaló, mindenható lény, aki elől nincsen menekvés.[41]

Ezzel a tulajdonságával éppen az isteni mindenhatóságot testesíti meg.

Bár az angyalok az iszlámban nem jutnak olyan fontos szerephez, mint a kereszténységben, a bennük való hit mégis az alapvető hitelvek közé tartozik. Szerepük hasonló a keresztény angyalokéhoz: Istent dicsőítik és küldöttként funkcionálnak az Isten és az ember közti kommunikációban. (Bár léteznek más, speciális feladatokkal ellátott angyalok is.) Az arkangyal, Gábriel pontosan ez utóbbi feladatban tüntette ki magát, s nemcsak Mohamed esetében, hanem már a korábbi próféták idejében is ő vitte Allah üzenetét.[42]

Fontos még megjegyezni, hogy Isten és az isteni hatalom meglehetősen antropomorf képekben kerül kifejezésre, ami ugyebár a hivatalos dogmatikai álláspontnak ellentmond. Az iszlám későbbi teológiai fejleményeiben eleve már az is sok vitára adott lehetőséget, hogy Isten mondhat-e bármit is egy embernek (jelen szövegünk bevezetőjében mind Mohameddel, mind pedig a többi prófétával megtárgyalja Mohamed leküldésének ügyét, kvázi szerződést köt velük, megállapodást [*ʿahd*] kényszerít rájuk), illetve ha mondhat, akkor milyen módon teheti azt. (Mellesleg egy érdekes nyelvtani–filozófiai probléma is felvetődik a szövegben, amikor Isten arról kíván beszámolni Mohamednek, hogy az ő ügyében már szerződést kötött a többi prófétával, akkor Isten saját magáról E/3-ban tesz említést.) Amikor azonban azt olvassuk, hogy Mohamed szívébe bele lett vésve („írva"; passzív alakban) az, amit ki kell nyilatkoztatnia, akkor a cselekvő itt nyilvánvalóan megint Isten kell legyen, aki – még ha átvitt értelemben is, de – olyan emberi cselekvést végez, amihez emberi alak (kéz) szükséges. Furcsának tűnhet az a már említett jelenség is, amikor Gábriel lábainak ágaskodásával betöltötte a horizontot.

Allah az egész szövegen keresztül mint a mindenható tanítómester jelenik meg, akinek a legfontosabb tulajdonsága az, hogy tudást és bölcsességet ad, eligazít, egyezkedik. Az istenség minden vallásból ismeretes civilizációépítő

---

[41] Armstrong, *Isten…*, 176.

[42] Simon Róbert, *Iszlám kulturális lexikon*, Corvina, é. n., 46–47.

tevékenysége nyilvánul meg akkor, amikor Allah a prófétákra ruházza a könyvet (vagy más fordítás szerint: az írást), hogy azok a nála levő örök tudásból, illetve annak tartalmazójából, az *umm al-kitāb*-ból bölcsességet közvetíthessenek az emberiség felé.

A *Tabarī*-féle beszámolóhoz még egy fontos vallási jelenség járul: ott ugyanis Mohamed a *Ḥirā'*-hegyen[43] egy barlangban kapja a kinyilatkoztatást. A barlangnak szinte minden vallásban szimbolikus jelentősége van, Mircea Eliade *axis mundi*-ként határozza meg, melyhez a pogány vallásokban földistenségek is kötődnek. A barlang mint olyan azonban gyakran egybemosódik a hegy szimbolikus szerepével, s talán ez magyarázza, hogy *Ibn Hišām*-nál már nem találunk róla említést, hanem csak a *Ḥirā'* (hegy) kerül megemlítésre. A barlangok utalhatnak a teremtésre, a föld méhére, s ezekkel összefüggésben az életre, ugyanakkor mélységükkel a halál szimbólumai is lehetnek. Átmenetet képeznek a kozmikus régiók, a menny és a föld között.[44] Mohameddel kapcsolatosan is az átmenetről tanúskodnak: valami ugyanis a Próféta barlangbéli látomásával végérvényesen megváltozik. A régi rendszernek hátat fordít, s egy új társadalmi forma kiépítését célozza meg.

[43] Érdekes a *Ḥirā'* szó jelentése: „tanácstalanság". Mohamed a már említett *ḥadīṯ*-ok szerint is gyakran jár ebbe a térségbe, hogy magányosan elmélkedjen.

[44] *Encyclopedia of Religion,* Lindsay Jones (szerk.), Thomson Gale, 2005, 1468.

## *Felhasznált irodalom*

Armstrong, Karen
*Isten története. A judaizmus, a kereszténység és az iszlám 4000 éve*, Bp., Európa, 1996.
*Mohamed. Az iszlám nyugati szemmel*, Bp., Európa, 1998.

Dudlák Tamás: „Szent szöveg, imádság és vallási kommunikáció az iszlámban". Németh Patrik (szerk.): *Otthonunk az ELTE – Az Eötvös Loránd Tudományegyetem kollégista hallgatóinak tanulmánykötete,* Bp., 2012.

*Encyclopedia of Islam and the Muslim World*, Richard C. Martin (szerk.), Macmillan, 2005.

*Encyclopedia of Religion,* Lindsay Jones (szerk.), Thomson Gale, 2005.

Germanus Gyula: *Az arab irodalom története*, Bp., Gondolat, 1979.

Goldziher Ignácz
*Az iszlám. Tanulmányok a muhammedán vallás története köréből*, MTA Könyvkiadó, 1881.
*Előadások az iszlámról*, Bp., Katalizátor, 2008.
*Az iszlám kultúrája. Művelődéstörténeti tanulmányok 1–2.*, Bp., Gondolat, 1981.

Küng, Hans – Ess, Josef van: *Párbeszéd az iszlámról*, Palatinus, 1998.

Otto, Rudolf: *A szent. Az isteni eszméjében rejlő irracionális és viszonya a racionálishoz*, Bp., Osiris, 1997.

Simon Róbert
*A Korán világa*, Bp., Helikon, 1987.
*Iszlám kulturális lexikon*, Corvina, é. n.

## *Függelék*[45]

### A Próféta elküldése – béke legyen vele

Azt mondta *Ibn Isḥāq*:

Amikor Mohamed elérte a 40. életévet, Allah elküldte őt a világ iránti irgalmasságból (*raḥmatan lil-ᶜālimīna*) és örömhírt hozott általa az egész emberiség (*kāffatan lil-nās*) számára. És szerződést (*mīṯāq*) kötött a számára az összes korábban leküldött Prófétával, hogy higgyenek benne és hitelesítsék (*taṣdīq*) őt, és hogy azok támaszai legyenek Mohamednek az őt akadályozókkal szemben. És (Allah) kötelezte a korábbi prófétákat, hogy hirdessék ezt (Mohamed eljövetelét) mindazoknak, akik hisznek bennük és elhiszik (szavaikat). Ők (a próféták) ebből (a szerződésből) annyit teljesítettek, amennyi a kötelességük volt.

Allah erről mondta (a Koránban) Mohamednek – béke legyen vele – midőn Allah megkötötte a szerződést a prófétákkal (azt mondta nekik):

„Nemde adtam nektek könyvet (*kitāb*) és bölcsességet. Aztán majd jön hozzátok egy küldött, aki megerősíti (*muṣaddiq*) azt, amit kaptatok („nálatok van"). Bizony higgyetek benne és segítsétek!"

És kérdezte (Allah):

„Elfogadjátok-e és magatokra vállaljátok-e a kötelezettségemet (*iṣr*) – vagyis amit rátok terheltem a szerződésemből (*ᶜahd*)?"

Erre azt válaszolták (a próféták):

„Elfogadjuk (*aqrarnā*)."

És mondta (Allah):

„Tanúsítsátok, és én is tanú vagyok a tanúk (*šāhidīna*) közül!"

Így szerződést kötött Allah mindegyik prófétával, hogy hitelesítsék Mohamed (küldetését) és támogassák az ellenszegülőkkel szemben. És mindezt

[45] *Sīrat an-nabī li-Abī Muḥammad ᶜAbd al-Malik bin Hišām*, Dār al-turāṯ bi-Ṭanṭā, Egyiptom, 1995, 303–305. A szöveg behúzásainak változása a narráció és a párbeszédek viszonyát hivatott érzékeltetni. A kerek zárójelek közé írt szavak a fordítás eredeti szövegben nem megtalálható tartalmi, értelmi kiegészítését szolgálják, míg a szögletes zárójelek a közbeékelt magyarázatokat tartalmazzák.

(Mohamed eljövetelét) azoknak hirdették, akik hittek bennük és elhitték (szavaikat) a két Könyv (a Tóra és az Evangélium) népéből (*min ahl hāḏayni l-kitābayn).*

Azt mondta Ibn Isḥāq, hogy említette (hagyományozta) Zuhrī, aki ᶜUrwa ibn Zubayr-ra, ő pedig ᶜĀ'išá-ra hivatkozott, aki elmesélte, hogy:

Az első dolog, amivel Allah küldötte – béke legyen vele – elkezdte (Allah) a prófétaságot, az volt, amikor Allah kegyes akart lenni hozzá és irgalmas akart lenni a szolgáihoz (ti., a későbbi muszlimokhoz), s igaz látomást (*ar-ru'yā aṣ-ṣādiqa*) (mutatott nekik). Allah küldötte – béke legyen vele – nem látott más álmot alvás közben, csak olyat, ami úgy jött el, mint a hajnalhasadás. És ᶜĀ'iša szerint Allah megszerettette vele (Mohameddel) az elvonulást, s nem volt olyan dolog, amit a magányba vonulásnál (*ḫalwa*) jobban szeretett volna.

Azt mondta *ibn Isḥāq*, hogy vele ᶜAbd al-Malik ibn ᶜAbdallāh ibn Abī Sufyān ibn al-ᶜAlā, a Ṯaqīf törzs egyik szolgálólányának fia közölte:

Amikor Allah a küldöttét – béke legyen vele – kegyében akarta részesíteni és elindította őt a prófétaság útján, az történt, hogy (Mohamed) a dolgára ment (*ḫarağa liḥāğatihi*) és eltávolodott már annyira, hogy elhagyta a házakat és elért a mekkai szurdokokhoz (*šaᶜāb*) és a folyómedrek mélyedéseihez. Allah küldötte – béke legyen vele – nem haladt el kövek mellett és nem volt ott fa (sem), kivéve, amelyik azt mondta neki: „Béke reád ó, Allah küldötte! (*as-salām ᶜalayka yā rasūl allāh*)" És erre megfordult, délre és északra és maga mögé nézett és nem látott mást, csak fákat és köveket és továbbra is így nézett körbe, nézett és hallgatózott, míg Allah is úgy akarta (egy darabig). Majd pedig Gábriel (*Ğibrīl*) elhozta neki azt, amit Allah kegyelméből elhozott neki. És ez pedig *Ḥirā'*-ban *Ramaḍān* hónapban történt.

Azt mondta *Ibn Ishāq*, hogy hagyományozta neki *Wahb bin Kaysān*, a Zubayr klán *mawlā*'-ja [törzsbe befogadott külső tag], aki hallotta *ᶜAbdallāh bin az-Zubayr*-t, amint mondja *ᶜUbayd bin ᶜUmayr bin Qatādá*-nak – aki a *Layṯ* törzsből való –:

„Mesélj nekünk, *ᶜUbayd*, miként kezdődött a Próféta – béke legyen vele – kiválasztása a prófétaságra (*nubuwwat*), amikor eljött hozzá Gábriel?" – kérdezte *Wahb*.

Erre azt mondta *ᶜUbayd* – s közben én (ti., *Wahb bin Kaysān*) is jelen voltam, amikor mesélte a hagyományt *ᶜAbdallāh bin az-Zubayr*-nak és azoknak, akik az embereknek, akik ott voltak nála:

> „A Próféta – béke legyen vele – kiment *Ḥirā'*-ra minden évben egy hónapra magányos elmélkedésre (*kāna yuğāwiru*), mely az a hónap volt a *ğāhiliyya* [az iszlám előtti korszak neve] idejében, amelyet a Qurayš törzs megszentelt. És Allah küldötte (is) – béke legyen vele – rendszerint minden évben ebben a hónapban vonult vissza (*kāna yuğāwiru*), s közben enni adott azoknak a szegényeknek, akik eljöttek hozzá. Amint ez eltelt és Allah küldötte – béke legyen vele – eltávozott a magányos elmélkedésből (*ğiwār*), az első dolog, amibe belekezdett, az a Kába (meglátogatása) volt. És mielőtt bement volna a házába, hétszer – vagy Allah tudja hányszor (*aw mā šā allāh*) – megkerülte a Kábát. Aztán pedig hazatért, mígnem eljött az a hónap, amelyben Allah megmutatta akaratát és kegyelmét abban az évben, melyben elküldte őt, s a hónap (neve) pedig a *ramaḍān* volt.
>
> Allah küldötte – béke legyen vele – pedig kiment a Ḥirā'-ra, minthogy szokása volt az elvonulás és a családja is vele volt. Amikor aztán eljött az éjszaka, amelyben Allah kegyében részesítette (Mohamedet) és irgalmas volt a szolgáihoz (*ᶜibād*), akkor eljött hozzá Gábriel az isteni paranccsal.

Azt mondta Allah küldötte – béke legyen vele –:

«Miközben aludtam, elhozott nekem egy brokáttakarót (*namaṭ min dībāğ*), amelyben egy könyv (*kitāb*) volt, s azt mondta: 'Olvass! (*iqra'*)', de én mondtam, hogy 'Nem olvasok (*mā aqra'u*)'. Erre fojtogatni kezdett (a brokáttal) (*ġattanī bihi*), hogy már azt hittem, hogy a halál (jött el). Végül elengedett, s mondta, hogy olvassak, de én mondtam, hogy nem olvasok, mire (újból) fojtogatni kezdett vele, hogy már azt hittem, hogy a halál (jött el). Aztán (ismét) elengedett. És (megint) mondta, hogy olvassak, mire én: 'Mit olvassak?' – kérdeztem. Ezt csak azért mondtam, csak hogy szabadulhassak tőle, nehogy még egyszer ugyanazt megtegye velem, amit tett. És azt mondta (Gábriel):

> 'Olvass! Urad nevében, aki teremtett. Megteremtette az embert egy vérrögből (*ᶜalaq*). Olvass! A te Urad a legbőkezűbb, aki megtanította az írást (*'allama bil-qalam*), megtanította az embert arra, amit nem tudott.' (Korán 96, 1–5)

Mondta, és én olvastam ezeket (a Korán verseket), aztán véget ért (az egész) és ő eltávozott. Felébredtem (*hababtu*) az álmomból, és olyan volt, mintha (ezek a versek) a szívembe lettek volna írva könyvként (*kutibat fī qalbī kitāban*). Aztán elmentem onnan (ahol az álmot láttam), mígnem a hegy közepére értem, és egy égből jövő hangot hallottam, amely azt mondta:

'Mohamed, te vagy Allah küldötte, én pedig Gábriel vagyok.'

Ezt mondta, s én pedig felemeltem a tekintetem az égre, s Gábrielt egy ember képében láttam, akinek a két lába egymás mellett volt, mégis betöltötte az ég horizontját (*ufuq as-samā'*), és azt mondja:

'Mohamed, te vagy Allah küldötte, én pedig Gábriel vagyok.'

Ezt nézvén megálltam, s nem léptem sem előre, sem hátra, majd levettem róla a tekintetemet, de bárhova néztem, csak őt láttam. Folyamatosan álltam és nem léptem se előre, se pedig hátra, mígnem *Ḫadīğa* [Mohamed felesége] küldötteket menesztett értem. Azok pedig elérték Mekka legmagasabb pontját, s visszatértek hozzá. Én pedig csak álltam ott a helyemen, aztán (Gábriel) otthagyott engem. És én is elmentem onnan, visszatérvén családomhoz. S mikor visszatértem *Ḫadīğá*-hoz, hozzásimulva (*muḍīfan ilayhi*) a lábához ültem. Ő pedig azt mondta:

*Abū-l-Qāsim* (Mohamed), merre voltál, mert Isten bizony (*wallāhi*) a küldötteimet elküldtem érted, hogy megkeressenek. Azok pedig elérték Mekka legmagasabb pontját, de visszatértek hozzám.'

Erre elmeséltem (mondja Mohamed) azt, hogy mit láttam, s azt mondta (*Ḫadīğa*):

'Örvendj hát (*abšir*) és bizakodj (*uṯbut*), unokatestvérem, mert arra esküszöm, akinek *Ḫadīğa* lelke a kezében (birtokában) van (*wallaḏī nafsu Ḫadīğa biyadihi*), hogy én bizony remélem, te leszel e népnek a prófétája!'»

Majd felkelt (Ḫadīğa), felvette a (kimenő) ruháját, s elindult *Waraqa bin Nawfal*-hoz, aki az ő unokatestvére volt. *Waraqa* már korábban kereszténynyé vált, olvasta a könyveket és hallott (történeteket) a Tóra (*Tawrāt*) és az Evangélium (*Inğīl*) népétől. (*Ḫadīğa* pedig) elmondta neki azt, amit Allah küldötte – béke legyen vele – mondott neki arról, amit látott és hallott. *Waraqa* pedig azt mondta:

«Ó szentséges szentség! (*quddūs*$^{un}$ *quddūs*$^{un}$) Arra esküszöm, akinek *Waraqa* lelke a kezében van (*wallaḏī nafsu Waraqa biyadihi*), bizony, ha igazat mondtál nekem, *Ḥadīğa*, akkor eljött (Gábriel személyében) a Legnagyobb Megbízott (*nāmūs al-ʾakbar*), aki Mózeshez (*Mūsā*) is eljött. Bizony ő e nép prófétája, s mondd neki azt, hogy bizakodjon!»"

Oroszi Gyöngyi

# Műfajok találkozása az *Ezeregyéjszaká*ban

## A tündérmese és a szerelmi történet világa a *Qamar az-Zamán története* című mesében

*Az Ezeregyéjszaka meséi* című gyűjteményes kötet talán az egyik legismertebb terméke az arab irodalomnak szerte a világon. Helyzete az irodalomtörténetben meglehetősen egyedülálló, és nemcsak azért, mert tulajdonképpen éppen annyira része az őt befogadó nyugati kultúrának, mint az arabnak, hanem azért is, mert tudományos kutatása sokkal régebbre nyúlik vissza nyugaton, mint az őt életre hívó Keleten. Mióta a XVIII. század elején megjelent az első, francia nyelvű fordítása, számtalan kutató érdeklődésének középpontjába került, aminek eredményeképpen ma már rengeteg értékes tanulmány áll rendelkezésünkre a tudomány legkülönbözőbb területein.

Az *Ezeregyéjszaká*val kapcsolatos jelen vizsgálódásomat elsősorban irodalomelméleti kérdések vezérlik, azon belül is a műfajelmélet. Ahhoz, hogy munkámat elkezdhessem, meg kell határozni, hogy mit is jelent műfajról beszélni, vagyis, hogy milyen speciális jegyek meghatározása mentén beszélhetünk egy egységes műfajról.[1] A lényeget tekintve azt mondhatjuk, hogy egy műfaj olyan kötött formai tulajdonságokkal rendelkező művek összességét foglalja magában, amelyek osztoznak világlátásukban és a valósághoz való viszonyukban, és ezt meghatározott kifejezési formákkal írják le.[2]

---

[1] Jelen tanulmányomban műfajok alatt a nyugati irodalomelméletben ismert műfajokról beszélek. Az *Ezeregyéjszaka* történeteinek az arab irodalomban ismert műfajok szerinti csoportosítására most nem kerül sor. Elemzésem ily módon való leszűkítése persze felveti annak kérdését, hogy mi értelme van ezeket az alkotásokat olyan keretek közé szorítani, amelyek idegenek tőle. A válasz egyszerű: a művek ilyesfajta vizsgálata a nyugati olvasó számára könnyíti meg a történetek befogadását.

[2] Vö.: Tzvetan Todorov, *Genres in Discourse*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990, 13–26; Tzvetan Todorov, *The Fantastic. A Structural Approach to a Literary Genre*, Ithaca, New York, Cornell University Press, 1975, 3–23; Thomas Kent, *Interpretation and Genre. The Role of Generic Perception in the Study of Narrative Texts*, Lewisburg, Bucknell University

Egy adott műfaj fogalma alatt megfogalmazott tulajdonságok nem előíró jellegűek, csupán viszonyítási pontot adnak az olvasónak. Nem léteznek tehát szorosan kötött előírások, ez pedig azt eredményezi, hogy nem létezik egyetlen egy olyan mű sem (kivéve talán a formailag leginkább kötött ősi műfajokat), amelyik kifejezetten egy meghatározott műfajt képviselne. Mindig akadnak bizonyos jegyek egy műben, amelyek bizonytalanságot okoznak a műfaj pontos meghatározásában. Tanulmányomban ezeknek a bizonytalan pontoknak a létezésében rejlő lehetőségeket használom ki annak érdekében, hogy bemutassam, hogyan dolgoznak össze a műben megtalálható különböző műfaji sajátosságok, valamint, hogy rámutassak ezen sajátosságok felismerésének és értelmezésének fontosságára a mű egésze szempontjából.

Célom tehát nem az, hogy egy konkrét műfaj leírását adjam, ahogyan az megjelenik egy adott műben, hanem, éppen ellenkezőleg, az, hogy a művet a kötött konvencióktól megszabadítva úgy olvassam, hogy az olvasás folyamán azok a jegyek is előkerüljenek, amelyeket korábban esetleg a domináns műfaj[3] elnyomott, vagy amelyek tárgyalása nem került szóba. Ezek az elemek éppen azok, amelyek az értelmezés során gondot okoznak, hiszen nem tartoznak bele abba a műfaji körbe, amellyel az adott művet megnevezik. Jelenlétük azonban nem elhanyagolható, hiszen éppen annyira képezik a mű világának részét, mint azok a nagyobb számban lévő elemek, amelyek végül a mű műfaji megnevezéséért felelősek. Éppen ezért tartózkodom attól is, hogy egy konkrét műfajként utaljak az általam elemzett alkotásra, hiszen nem a pontos megnevezés számít egy mű értelmezése során, hanem a módszer, ahogyan az értelmezést elvégezzük.

Megfigyeléseimet a *Qamar az-Zamán története*[4] című mű elemzése során fogom részletesebben kifejteni. Mivel a művel magával már számtalan kutató foglalkozott akár műfaji szempontokat vizsgálva, akár valamilyen más irányból közelítve meg azt, kiváló alapja lesz elemzésemnek. Különösen azért, mert a szakirodalomból egyértelműen látszik, hogy nincs egyetértés azt illetően, hogy melyik műfajba tartozóként is kezeljék ezt az alkotást. Mia I. Gerhardt,

Press, 1986, különösen 20–21; Jonathan Culler, *Structural Poetics. Structuralism, Linguistics, and the Study of Literature*, Ithaca–New York, Cornell University Press, 1978, 136; Richard van Leeuwen, *The Thousand and One Nights. Space, Travel and Transformation*, London – New York, Routledge, 2007, 9.

[3] Roman Jakobson, „A domináns elem". Uő.: *A költészet grammatikája*, Bp., Gondolat, 1982, 16–25.

[4] „Qamar az-Zamán története". *Az Ezeregyéjszaka meséi,* 2. köt., Bp., Atlantisz Könyvkiadó, 2000, 104–266.

aki *The Art of Story-Telling*[5] című művében tematikus alapon csoportosítja a gyűjtemény darabjait, a tündérmesék sorába veszi Qamar az-Zamán történetét. Peter Heath *Romance and Genre in »The Thousand and One Nights«*[6] című tanulmányában egyértelműen szerelmi történetként kezeli, míg Richard van Leeuwen a görög szerelmi történettel von párhuzamot.[7]

Az előbbi felsorolásból látható tehát, hogy melyek azok a meghatározó műfajok, amelyek befolyásolják Qamar az-Zamán történetének elemzését: a tündérmese és a szerelmi történet. Ez a felsorolás azonban még nem kimerítő, hiszen ha ismerjük az *Ezeregyéjszaka* történelmét, tudjuk, hogy kialakulásában nagyon sok tényező közrejátszott, így például szintén nem elhanyagolható más kultúrák hatása a műre.[8] Ennek fényében érdemes a következőképpen felírni azoknak a műfajoknak a sorát, amelyeket mindenképpen figyelembe kell venni az elemzés során: tündérmese, perzsa szerelmi eposz, görög regény.[9]

Ez a műfaji változatosság nem meglepő, ha figyelembe vesszük, hogy mind a tündérmese, mind pedig a szerelmi történet (akár görög regény, akár perzsa szerelmi eposz) igen nagyszámú azonos elemmel dolgozik. A kérdés csak az, hogy hogyan. A korábban megfogalmazott célkitűzésemmel összhangban, néhány példa segítségével azt fogom leírni, hogy ezek a műfajok külön-külön hogyan alkalmaznak bizonyos elemeket, valamint, hogy ezeknek a műfajoknak az együttes jelenléte milyen hatással van a különböző elemek értelmezésére a kiválasztott történeten belül.

A műfaj már korábban megfogalmazott meghatározásából is látszik, hogy egy minden kérdésre kiterjedő vizsgálatot az elemzés három szintjére lehet sorolni: a szemantikai, a szintaktikai és a nyelvi szintre.[10] Szintaktikai szintről

---

[5] Mia I. Gerhardt, *The Art of Story-Telling. A Literary Study of the Thousand and One Nights*, Leiden, E.J. Brill, 1963.

[6] Peter Heath, „Romance as Genre in »The Thousand and One Nights«" (Part 1), *Journal of Arabic Literature,* 18 (1987), 1–21; Peter Heath, „Romance as Genre in »The Thousand and One Nights« (Part 2)", *Journal of Arabic Literature,* 19 (1988), 3–26.

[7] Leeuwen, *i.m.*

[8] Ezzel kapcsolatban ld.: Muhsin Mahdi, *The Thousand and One Nights: From the Earliest Known Sources*, Leiden, E. J. Brill, 1994, III; Gerhardt, *i.m.*, 9–18; Solymossy Sándor, *Ezeregy éj*, Ethnographia, 30 (1919), 45–73.

[9] A perzsa szerelmi eposz és a görög regény igen nagy hasonlóságot mutat egymással, így a továbbiakban, az egyszerűség kedvéért, a műfajok megkülönböztetésére a tündérmese és szerelmi történet kifejezéseket fogom alkalmazni. Ahol fontos eltérések találhatók perzsa szerelmi eposz és görög regény között, ott visszatérek a pontos megnevezéshez.

[10] Tzvetan Todorov, *Introduction to Poetics*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1981, 13–15.

beszélhetünk, hiszen *kötött formai tulajdonságokkal rendelkező művek* összességéről beszélünk egy műfajon belül, még akkor is, ha nem tudunk egy pontos, minden műre kiterjedő szerkezeti leírást adni.[11] Szemantikai szintről beszélhetünk, mert az értelmezés szintjén jelenik meg az a *világlátás*, amelyet egyes műfajok képviselnek, valamint az értékek, amelyeket kifejeznek. A nyelvi szint pedig az, ahol mindez *meghatározott kifejezési formák*kal alakot ölt.

Jelen tanulmányban nincs arra lehetőség, hogy ezt a kimerítő vizsgálatot elvégezzem, ezért figyelmemet az első, szemantikai szintre fogom összpontosítani, a másik két szintnek csak annyi figyelmet szentelve, hogy felhívjam a figyelmet azokra a pontokra, amelyek összekapcsolódnak a vizsgált szinttel.

Qamar az-Zamán története három jól elkülöníthető részből áll.[12] Az első részben Qamar az-Zamán és Budúr hercegnő – akik egymást nem ismerik és igen távol is élnek egymástól – szembefordulva apjuk akaratával, mindketten visszautasítják, hogy megházasodjanak. Egy idő után makacs ellenállásuk azzal a következménnyel jár, hogy elzárják őket a külvilágtól. Ebben a helyzetben talál rájuk egy-egy dzsinn, akiket megbabonáz szépségük, és akik találkozásukkor nem tudnak megegyezni abban, hogy melyikük is a szebb. Ez a dzsinnek közti ellentét teremti meg az alkalmat arra, hogy Qamar az-Zamán és Budúr hercegnő találkozhasson, hiszen a dzsinnek az alvó hősöket egymás mellé fektetve próbálják meg eldönteni, hogy melyiküknek is van igaza. Végül mivel pusztán küllemük alapján nem tudnak döntésre jutni, Qamar az-Zamánt és Budúr hercegnőt külön-külön felkeltve próbálják meg eldönteni, hogy a két fiatal közül melyik a szebb. Ekkor szeret bele egymásba a két fiatal, igaz, anélkül, hogy egyetlen szót is váltanának egymással. Reggelre kelve mindketten saját szobájukban ébrednek, és a különös éjszakai kalandjukra csak a másik

[11] Néhány mű a szakirodalomból, amellyel érdemes konzultálni a szerkezeti felépítés kérdésében: *1) görög regény:* Tim Whitmarsh, *Narrative and Identity in the Ancient Greek Novel. Returning Romance*, Cambridge, Cambridge University Press, 2011; E.L. Bowie, „The Greek Novel". P.E. Easterling – B.M.W. Knox (szerk.): *The Cambridge History of Classical Literature, The Hellenistic Period and the Empire*, 1. köt., Cambridge, Cambridge University Press, 1985; Simon Goldhill, „Genre". Tim Whitmarsh (szerk.): *The Cambridge Companion to the Greek and Roman Novel*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008; Niklas Holzberg, *The Ancient Novel. An Introduction*, London, New York, Routledge, 2005; *2) perzsa szerelmi eposz:* Richard Davis, „IX. Greek and Persian Romances. Greece". *Encyclopædia Iranica,* 11. köt., fasc. 4., 339–342. *3) tündérmese:* Propp, 13. jegyzetben, *A mese morfológiája*, *i.m.*; *4) kifejezetten az Ezeregyéjszaka történeteivel kapcsolatban:* Heath, 6. jegyzetben *i.m.*; Leeuwen, 2. jegyzetben *i.m.*

[12] Richard van Leeuwen Qamar az-Zamán történetét csak két részre osztja. Mia Gerhardt három részről beszél, hozzátéve, hogy semmiféle kapcsolat nincs e három rész között (Gerhardt, *i.m.*, 286).

ujjáról lehúzott gyűrű a bizonyíték. Qamar az-Zamán – bár édesapja elhiszi történetét – belebetegszik szerelmébe, hiszen mit sem tud kedvese kilétéről, hogy megkereshetné őt. Budúr hercegnőről pedig azt hiszik, megőrült, ezért láncra verik, édesapja pedig kihirdeti, hogy aki kigyógyítja lányát őrületéből, annak adja feleségül. Ebből a patthelyzetből Marzuwán, Budúr hercegnő tejtestvére menti ki a szerelmeseket, hiszen ő az, aki rábukkan Qamar az-Zamánra, és ő az, aki egyesíti a őket.

A második részben a szerelmespár útjai különválnak, és míg Qamar az-Zamán kénytelen kertészként boldogulni, míg lehetősége nem nyílik arra, hogy hazajusson, addig Budúr hercegnő férje távollétében kénytelen férfiruhát ölteni. Budúr hercegnő végül egy királyságba vetődik, ahol a király megkéri, vegye feleségül egyetlen leányát. Mivel Budúr hercegnő nincs abban a helyzetben, hogy ellentmondjon a királynak, megteszi, amit az kért, és kénytelen türelemmel kivárni, hogy a sors ismét összehozza őt kedvesével. A harmadik rész fiuk, Asz'ad, valamint Qamar az-Zamán és második felesége, Haját an-Nufúsz fia, Amdzsad történetét írja le. Vizsgálódásom szempontjából ez a harmadik rész nem játszik fontos szerepet, hiszen sem a szerelmi történet, sem pedig a tündérmese műfajába nem sorolható be. Figyelmemet az első két részre összpontosítom.

A szemantikai szinten vizsgálva a történetet, azt kell megtalálnunk, hogy milyen célt állít hősei elé, és hogy ezt a célt a hősök hogyan érik el. Mindkét műfaj egyfajta egyensúly megteremtésére törekszik, azonban míg a tündérmese hőse biztosan menetel célja felé, addig a szerelmi történet hősének útja bizonytalan. Ugyanígy, amíg a tündérmese hősének becsülete sohasem kerül megkérdőjelezésre, csupán azért, mert ő képviseli azt a fajta társadalmi rendet, amelynek megteremtésére a mese törekszik,[13] a szerelmi történet hősének

[13] Honti János a valós világ eszmei korrekciójaként írja le a tündérmesét; a mesének e jellege természetesen azt is magával vonzza, hogy a történet végére a világ összes fájdalma és igazságtalansága megoldásra kerül. (Honti János, *A mese világa*, Bp., Magvető Kiadó, 1962, 54–55, 106–111.) Ez az első pillanattól világos végkifejlet az, ami jellemzi a tündérmesét; ez az a mód, ami által ki tudja fejezni alapgondolatát: a jó mindig győzedelmeskedik. Bár az *Ezeregyéjszaká*ban ez nem mindig van így, ahogyan azt „Az Ezeregyéjszaka és a tündérmesék világa" című dolgozatomban meg is mutattam, a nem boldog végkifejlettel rendelkező tündérmesék száma a gyűjteményben elenyésző. A mesének ez a végletekig optimista világszemlélete az, ami tulajdonképpen lényegét adja. Azt is mondhatjuk – előreutalva a szintaktikai szintre –, hogy a boldog végkifejlet szerkezeti követelmény. Propp strukturalista elmélete szerint a mese utolsó funkciója a hős házassága és trónra lépése. Természetesen nem minden mese végződik így, léteznek olyan mesék is, amelyekben a hős jutalma pusztán anyagi. De minden esetre ez jól mutatja, hogy a mesék rendre a hős sikerével és életkörülményeinek javulásával végződnek. (Vlagyimir Jakovlevics Propp, *A mese morfológiája*, Bp., Osiris Kiadó, 2005, 64–65.)

becsülete saját cselekedeteitől, döntéseitől függ, hiszen neki a valós világ előírásai és saját vágyainak beteljesítése között kell megtalálnia azt az egyensúlyt, amely végül a cselekmény boldog végkifejletét biztosítja.[14]

Két fogalom került itt szóba, amelyek mind tündérmesében, mind pedig a szerelmi történetben központi szerepet játszanak: egyensúly és becsület. Arra azonban figyelni kell, hogy ezeknek a fogalmaknak az értelmezésében eltérések vannak. Tündérmesei szempontból az egyensúly visszaállításán egy hiány megszüntetését értjük, míg a szerelmi történetben ennek az egyensúlynak az elérése a társadalmi elvárások és az egyéni érdekek közötti harmónia megtalálását jelenti. Igaz, hogy bizonyos szempontból itt is egyfajta hiányról van szó, hiszen a perzsa szerelmi eposz hőse ismeretlen kedvesét keresi, míg a görög regény hősének elvesztett szerelmét kell megtalálnia, azonban mindig előtérben marad a hősnek az a feladata, hogy célját a társadalmi elvárások szabta keretek között valósítsa meg. Sőt mi több, nemcsak a társadalom felé való kötelezettségeiben kell igaznak bizonyulnia, hanem érzelmeiben is: szerelmének tisztának és önzetlennek kell lennie; csak így érhető el a végső egyensúly.[15]

Amíg tehát bizonyos alapvető hasonlóságokat is felfedezhetünk a műfajok között, az a fajta világszemlélet, amelyet tündérmese és szerelmi történet képvisel, gyökeresen különbözik. Ez a különbség pedig abban áll, hogy a tündérmese saját világot teremt, saját szabályokkal,[16] a szerelmi történet pedig megőrzi a valós világot annak minden társadalmi és erkölcsi előírásával. Ebből következik, hogy, míg a tündérmese reményt[17] ad azzal, hogy saját világának

[14] Heath, *Romance as Genre… (Part 1)*, *i.m.*, 13. Vö.: Julie Scott Meisami, *Medieval Persian Love Poetry*, Princeton, New Jersey, Princeton University Press, 1987, 131–132.

[15] Julie Scott Meisami például megmutatja, hogy *Niẓāmī Khusraw u Shīrīn* című eposzában a hőst, Khusrawt, annak ellenére, hogy elnyeri kedvese kezét, és hogy kedvese valóban igaz érzelmeket táplál iránta, hogyan gyilkolják meg a mű végén, amit a szerző egyértelműen annak tulajdonít, hogy Khusraw nem tudott fejlődni a mű folyamán. (Scott Meisami, *i.m.*, 145–158.)

[16] William Bascom írja le *The Forms of Folklore: Prose Narratives* című tanulmányában, hogy hogyan is tesz a tündérmese távolságot saját világa és a valós világ közé nyitó és záróformulák használatával. (William Bascom, „The Forms of Folklore Prose Narratives". Robert A. Segal (szerk.): *Anthropology, Folklore, and Myth*, New York – London, Garland Publishing, 1996, 4.) Honti szintén beszél erről a két világ közötti távolságról, de ő azt is hozzáteszi, hogy a mese folyamán ez a távolság megszűnik, lehetővé téve azt, hogy a hallgató/olvasó élvezhesse a történetet. Azt mondja, hogy ha mese nem tudná ezt a távolságot áthidalni, a mese éppen az ellenkező hatást érné el, mint amelyet elérni igyekszik: az emberek elvesztenék hitüket egy jobb világban. Azt, hogy a mese kezdetén annyira hangsúlyozott távolság megszűnjön, a mese azzal éri el, hogy beszippantja a hallgatót/olvasót a világába és egyedi élménnyé teszi azt számára. Így marad független a valós világtól, de ugyanakkor így mutathat egy jobb képet erről a világról. (Honti, *i.m.*, 106–114.)

[17] Jack Zipes írja, hogy a tündérmesék népszerűsége abban a törekvésben rejlik, hogy az ember

megteremtésével korrigálja a valós világ igazságtalanságát, a szerelmi történet éppen ennek a valós világnak az igazságosságába vetett hitet igyekszik megerősíteni.[18]

Qamar az-Zamán történetében a tündérmesei korrekció nem jut kifejezésre, inkább a szerelmi eposz Végzete munkálkodik. Ennek ellenére nem vethetjük el a tündérmesei világrend jelenlétét a mű egyik részében sem. Ebben a tekintetben egy érdekes kettőség figyelhető meg a történet két részében: tündérmesei világ és valós világ átfedésben vannak, és azok szabályai felváltva érvényesülnek a szereplők életében. Az a fajta ellentét, amely az egyéni és társadalmi értékek között feszül a szerelmi eposzban, a mű első részének az elején jelenik meg, míg a másodikban a végén. Ugyanígy az a biztosság és feszültségmentesség, amellyel a tündérmese hőse menetel célja felé szintén jelen van: az első részben a történet végén, a másodikban pedig az elején találkozunk vele.

A történet elején mind Qamar az-Zamán, mind pedig Budúr hercegnő szembefordul apja akaratával, amikor a házasság kérdésére kerül a sor. Azzal, hogy az örökösök visszautasítják, hogy azt a hagyományt kövessék, amely generációk óta az ország fennállását biztosítja, megbomlik egy rendszer, és veszélybe kerül a hatalom. Ezt a Sahrimán király és vezírje közötti párbeszédek is alátámasztják.

> Tudd meg, ó, király, hogy a házasság az áldásos cselekedetek közül való. Üdvös az, ha megházasítod fiad életedben, mielőtt a trónra ültetnéd[…],[19]

– mondja a vezír, mikor a király első alkalommal beszél neki szándékáról. Majd ezt mondja, amikor Qamar az-Zamán másodszorra is visszautasítja apja kérését:

> […] amikor erről a dologról akarsz vele beszélni, ne titkon szólj vele, hanem országolási napon, amikor jelen van az összes emír, vezír, és az egész katonaság ott van felsorakozva. […] Előttük való szégyenkezésben minden bizonnyal nem fog szembeszállni veled.[20]

Azt, hogy ennek a rendszernek a fenntartása milyen fontos, nemcsak az mutatja, hogy az egész ország ügyévé teszik Qamar az-Zamán házasságának ügyét, hanem

mindig több akar lenni, mindig azon igyekszik, hogy saját személyét vagy társadalmi státuszát fejlessze. Ennek a lehetőséget adja meg a tündérmese azzal, hogy a hős csodás átváltozását mondja el. A hős sikere reményt ad a hallgatónak/olvasónak. (Jack Zipes, *Why Fairy Tales Stick. The Evolution and Relevance of a Genre*, New York, Routledge, 2006, 50–52.)

[18] Heath, *Romance as Genre… (Part2), i.m.*, 9–10, 24–25.

[19] „Qamar az-Zamán története", 105.

[20] „Qamar az-Zamán története", 108.

az is, hogy amikor az harmadszor is visszautasítja apjának akkor már parancsát, börtönbe zárják.[21] Hasonló sorsra jut Budúr hercegnő is, akit édesapja elzár a világtól, hogy így torolja meg engedetlenségét. Ebben a megbomlott egyensúlyi állapotban a hős és kedvese feladata, hogy megtalálja azt a középutat, amely a társadalmi elvárások betartása mellett kielégíti személyes vágyaikat.[22]

A tündérmese vége boldogan zárul. A hős mindig megkapja jutalmát pusztán azért, mert minden esetben helyesen cselekszik, és ha nem is helyesen, de úgy, hogy cselekedete a boldog élet felé sodorja. A szerelmi eposszal ellentétben itt nincs feszültség helyes és helytelen döntés között, nem leng a hős feje fölött esetleges rossz döntésének következménye. Ez az ellentét nagyon jól látszik, ha a mese két részének a végét hasonlítjuk össze. Az alapszituáció mindkettő esetében hasonló: a hős, vagy a hősök, álruhában vannak; csak az egyikük ismeri a másik kilétét, amikor egymás elé kerülnek. Ami lényegesen különbözik a kettőben, azok a körülmények. A második részben Budúr hercegnő tulajdonképpen törtvénytelen házasságban él egy másik nővel és férfiruhában próbál meg elcsábítani egy másik férfit. Ez a helyzet egyértelmű összeütközést teremt a társadalmi normákkal, amit a történet mesélője éreztet is az olvasóval.

Az első történet végén azonban semmi ilyenről nincs szó. Nem érezni azt a fenyegetettséget, amelynek Qamar az-Zamán kiteszi magát, amikor orvosnak öltözve próbál meg kapcsolatba lépni Budúr hercegnővel. Pedig ebben az esetben nemcsak a társadalmi normák megszegése fenyeget büntetéssel, hanem a feladat, amelyet Qamar az-Zamánnak meg kell oldania: ki kell gyógyítania Budúr hercegnőt őrületéből. Ha megbukik a próbán, halállal lakol, mint már sokan mások előtte. Azonban éppen ennek a feltételnek a kiszabása akadályozza meg azt, hogy felelősségre vonják Qamar az-Zamánt amiért csellel jutott Budúr hercegnő elé. Mivel pedig ő maga a hercegnő állapotának okozója, a siker nem vonható kétségbe – egyedül ő képes kigyógyítani a lányt szörnyű állapotából. Ez a helyzet tipikusan tündérmesei, annál is inkább, mert a nehéz feladat megoldása egy kimondottan tündérmesei funkció, vagyis a tündérmesében jelentős szerkezeti szereppel bír.[23]

A második részben, függetlenül attól, hogy mi motiválja az eseményeket, az, hogy Qamar az-Zamán kezéből egy madár kikapja a drágakövet és ő eltéved,

[21] A tanácsterem és a börtönbe zárás szimbolikájával kapcsolatban ld.: Leeuwen, *i.m.*, 67.

[22] Richard van Leeuwen szerint a hősök ellenállásukkal kiszakadnak az eddig őket meghatározó társadalomból, ez a kiszakadás a társadalmi konvenciók kötelékéből pedig szükségszerű, hiszen ez biztosítja, hogy egy új egyensúly álljon fel, egy egyensúly, ami a haladáson, fejlődésen alapszik és, ami biztosítja a család és a hatalom megszilárdulását. (Leeuwen, *i.m.*, 68–69, 75.)

[23] Propp, *i.m.*, 61–62.

miközben üldözi a madarat,[24] egy teljesen egyértelmű eszköz a cselekmény tovább mozgatásának biztosítására, vagyis ebben az esetben arra, hogy kialakuljon a bonyodalom és elkezdődjön cselekmény. Ez jellegzetes tündérmesei használata ennek a motívumnak, hiszen a tündérmesében nem kell mélyebb értelmet keresni egy ilyen motívumnál, mint cselekménymozgató szerepe. Miután Qamar az-Zamán eltéved, kalandok sora vezeti őt végül céljához, kedvese megtalálásához. Kicsit különbözik ettől a helyzet, ha Budúr hercegnő történetét vizsgáljuk, akinek cselekedeteit Qamar az-Zamán távozása után az határozza meg, hogy hogyan próbál kiszolgáltatott helyzetében a társadalmi konvenciókon belül mozogni. Az ő eposzi cselekményébe csatlakozik bele végül Qamar az-Zamán.

A történet végén azt látjuk, hogy Budúr hercegnő mint férfi arra kényszerült, hogy feleségül vegye annak az uralkodónak a lányát, aki nehéz helyzetében segített neki, valamint, hogy Qamar az-Zamán mint kertész érkezik a városba. Ez egy igen nyakatekert helyzet, amely nem tartható fent, és nemcsak azért, mert a hősök úgymond álruhában vannak, hanem, mert társadalmi normák kerülnek fenyegetettségbe cselekedeteik miatt. Haját an-Nufúsz és Budúr hercegnő olyan házasságban élnek, amely nemcsak hogy törtvénytelen, de a hatalom folyamatosságát sem tudja biztosítani. Qamar az-Zamán pedig, megfosztva valós személyétől, még messzebb került attól, hogy eleget tegyen társadalmi kötelezettségeinek, mint a mű elején. Erre a helyzetre a tündérmese világa nem tud választ adni, hiszen egyszerűen nem ismeri azokat a szabályokat, amelyeket a valós világ diktál. A tündérmese csak ezeknek a szabályoknak a felrúgásával, saját szabályainak érvénybe léptetésével fejezhetné be kielégítően a mesét. Ez azonban nem történik meg. A mese világa nem segíti a hősöket, történetük kimenetelének természete saját döntéseiktől függ.

Eddig megtárgyaltuk azokat a fontosabb fogalmakat, amelyek köré mind a tündérmese, mind pedig a szerelmi történet épül: szerelem, becsület, társadalmi elvárások, egyensúlyteremtés és boldog végkifejlet. Azonban szólni kell még a Végzet szerepéről is. Qamar az-Zamán történetének első része erre igen nagy hangsúlyt fektet, már csak azzal is, hogy mind Qamar az-Zamán, mind pedig Budúr hercegnő szépségét a végletekig dicséri. A gazdag leírásokon keresztül Qamar az-Zamán és kedvese tulajdonképpen szétválaszthatatlanná válnak és nem csak abban az értelemben, hogy külső jegyek szinte azonossá teszik őket: „*mindketten egyformák szépségben, bájban, kellemben, tökélyben,*

[24] Ezzel a motívummal kapcsolatban ld.: Leeuwen, *i.m.*, 68; Gerhardt, *i.m.*, 290–292.

*nem tesz különbséget köztük egyikük fiú, másikuk lány volta.*"[25] Meglepő hasonlóságuk szinte elképzelhetetlenné teszi azt, hogy a két szerelmes ne legyen egymásé. Ahogy van Leeuwen is megjegyzi, Qamar az-Zamán és Budúr hercegnő egymás megfelelői mind külsőleg, mind helyzetileg, és ez sorsukat is meghatározza.[26]

Ez egy fontos pont, ahol szemantikai és nyelvi szint találkozik. Mind a tündérmese, mind pedig a szerelmi történet tanítani akar,[27] azonban míg a tündérmese ezt lényegre törően teszi, vagyis didaktikus hangneme szigorú tartalmi formát ad az elbeszélésnek, addig a szerelmi történet a látszólag csupán díszítésnek szolgáló leírásokat is felhasználja üzenete átadásához.[28] Tömören fogalmazva: a tündérmese mindig röviden, lényegre törően fogalmazza meg mondanivalóját, míg a szerelmi történet helyet ad a bonyolultabb művészi megfogalmazásoknak.

Annak alátámasztását, hogy Qamar az-Zamán története – és valójában az *Ezeregyéjszaka* történetei általában – valóban tanítani akar, Heath abban látja, hogy a szóban forgó mű tárgyilagosan közli mondanivalóját.[29] Mint az *Ezeregyéjszaká*ban a legtöbb helyen, a leírások egyértelműek maradnak. Mindig világos, hogy mi történik és mindig egyértelműek a szereplők cselekedetei. Egyedül a külső leírások – hely- és személyábrázolások – csapnak át költői magaslatokba, de ezek is ritkán kívánnak bonyolult értelmezést. Ha a leírások költőivé válnak, jelentésük ismerős az olvasó – az arab olvasó – számára, hiszen az arab irodalom megszilárdult kifejezésrendszerét alkalmazzák. Azonban az, hogy ezek a leírások nem igényelnek bonyolultabb értelmezést, nem azt jelenti, hogy csakis esztétikai funkciót töltenek be. Kétségtelen, hogy

[25] „Qamar az-Zamán története", 125.

[26] Leeuwen, *i.m.*, 64.

[27] Ahogyan azt korábban láthattuk, cselekményének középpontjában az áll, ahogyan a hős megpróbálja megtalálni az egyensúlyt a szerelem és a társadalmi elvárások között. Ahhoz, hogy a hős elérjen a boldog végkifejlethez, meg kell őriznie becsületességét – ez a tanítása a szerelmi eposznak. (Scott Meisami, *i.m.*, 131–179.) Krappe a tündérmese tanítójellegét emeli ki, ami az önfegyelem, a nagylelkűség és más hasonló pozitív tulajdonságok fontosságát hangsúlyozza – tulajdonságokét, amelyekért természetesen a mese végén jutalom jár. (Alexander Haggerty Krappe, *The Science of Folk-Lore*, New York, Lincoln Macveagh, 1930, 13–14.)

[28] Scott Meisami, *i.m.*, 96–130. Különösen: „Azt a fajta egyenes elbeszélőmódot, amely az eposzt jellemzi, a hangsúlyt pedig a cselekményre helyezi, a perzsa szerelmi eposzban felváltja egy olyan narráció, amelyben az elbeszélést terjedelmes leírások kísérik. Ezek a leírások – és különösen azok a részletes képi megjelenítések, amelyek egy adott eseményt mondanak el – mintegy magyarázatként szolgálnak, különösen erkölcsi síkon, a leírt eseményhez." (*Uo.*, 97.)

[29] Heath, *Romance as Genre… (Part 1)*, *i.m.*, 15.

az *Ezeregyéjszaka* szívesen alkalmazza ezeket a csupán esztétikai szereppel rendelkező leírásokat, azonban Qamar az-Zamán története kitűnő példát ad arra, amikor a gazdag leírás szerepet kap a mű értelmezésében. Már említettem, hogy Qamar az-Zamán történetének első felében milyen nagy szerepet játszik Qamar az-Zamán és kedvese szépségének leírása. A gazdag leírások nem a mese esztétikai értékét vannak hivatva kiemelni, hanem fontos szerepet kapnak abban, hogy nyomatékosítsák a történet fő vonulatát: a szerelmesek végzetszerű egymásra találását.

De a Végzet nem csak ezért segíti őket. A szerelmi eposzban a hősöknek ki is kell érdemelni ezt a segítséget azzal, hogy helyesen cselekednek. És valóban, mind Qamar az-Zamán, mind Budúr hercegnő már első találkozásukkor bebizonyítják, hogy szándékaik őszinték és tetteik becsületesek. Mikor a dzsinnek egymás mellé fektetik Qamar az-Zamánt és Budúr hercegnőt, és külön-külön felkeltik őket, hogy megnézzék, hogyan viselkednek egymással, mindketten a legnagyobb tisztelettel vannak alvó társuk iránt.

> Azután Qamar az-Zamán Budúr felé hajolt, hogy megcsókolja. Megrezzent erre Majmúna, a dzsinnlány restelkedésében […] Qamar az-Zamán, amint meg akarta csókolni a lány száját, elszégyellte magát a magasságos Allah előtt, elfordult, s tekintetét elfordítván türelemre intette szívét.[30]

Bár Budúr hercegnő enged szenvedélyének, és jobban kifejezésre juttatja vágyát a szép ifjú iránt, ő is tisztában van azzal, hogy mi a határa az illendő viselkedésnek.

A mű világlátásával kapcsolatban még felmerül a kérdés, hogy miért is kapcsolódhat össze ez a két rész, valamint, hogy miért van szükség még egy harmadikra, hogy lezáruljon Qamar az-Zamán története. Mint tündérmese, Qamar az-Zamán első része kielégítő véget ér azzal, hogy a hős feleségül veszi kedvesét, a második részben pedig láthattuk, hogy Qamar az-Zamán és Budúr hercegnő újra egymásra találnak, és közös életüknek látszólag már semmi akadálya nincs. Egyetlen oka lehet annak, hogy a történet egyik része sem tud lezárulni akár tündérmeséről, akár szerelmi történetről van szó: a mű elején fellépő egyensúlyi állapot felbomlása nem áll helyre. Az vitathatatlan, hogy Qamar az-Zamán és Budúr hercegnő mind a két rész végén egymásra találnak. Az egyensúly hiányát valami más okozza, mégpedig a történet elején fellépő ellentét Qamar az-Zamán és édesapja között, amely a személyes és

[30] „Qamar az-Zamán története", 127.

a társadalmi értékek közötti ellentétet mutatja.[31] Ezt az ellentétet nem sikerült feloldania sem az első, sem a második résznek, hiszen Qamar az-Zamán egyiknek a végén sem kerül vissza otthonába, hogy elfoglalja jogos helyét a trónon, mint házas ember.

Van Leeuwen szerint az a megszilárdulási folyamat, amelyet az első részben láttunk, a másodikban is folytatódik, vagyis a cselekmény nem zárul le.[32] Azt azonban meg kell említeni, hogy míg én két önálló részként kezelem a két történetet, van Leeuwen szerkezetileg egy történetről beszél. Mindenesetre annak igazolására, hogy az első rész szükségszerűen folytatódik a másodikkal, vessük össze Qamar az-Zamán történetének első részét *Tádzs al-Mulúk és Dunja hercegnő – a szerető és kedvese – története*[33] című mesével. Fontos különbség a két történet között, hogy miután a két főhős hallomás vagy egy pillantás útján beleszeret egy ismeretlen hercegnőbe, Tádzs al-Mulúk apja áldásával indul útnak, míg Qamar az-Zamán elhiteti apjával, hogy meghalt. Ez a két eltérő motívum később fontos következményeket von maga után: míg mind a két hős kiszakad az őt addig meghatározó társadalmi keretekből, amit mi sem mutat jobban, mint hogy mindketten másik személyiséget vesznek magukra, addig Tádzs al-Mulúkot édesapja menti meg a végső pusztulástól és ő az, aki segíti a társadalomba való visszailleszkedését, aminek eredményeképpen feleségül is veszi szerelmét, majd boldogan élnek, míg meg nem halnak. Ezzel szemben Qamar az-Zamán visszailleszkedése nem történik meg teljes mértékben, ha figyelembe vesszük azt, hogy az ő esetében hiányzik az apai áldás. A mese végén nem áll vissza az egyensúly, ezért, ahogy van Leeuwen is mondja, a mesének nem lehet vége.

Ennek a megfigyelésnek az elfogadása azonban nehézségbe ütközik, hiszen a tündérmese nem foglalkozik efféle problémákkal, vagyis, tulajdonképpen az első rész a tündérmesei követelményeknek megfelelően zárult le a tündérmesei hiány megszüntetésével: Qamar az-Zamán rátalált kedvesére, és feleségül vette őt. Az látszik tehát, hogy különbséget kell tennünk a különböző részek és azok saját világlátása, valamint a három történetben uralkodó világlátás között. Így azt mondhatjuk, hogy míg külön-külön a történetek kielégítő véget érnek, a legelőször megfogalmazott hiány, a szerelmi eposzban fellépő hiány, még a második rész végére sem oldódik meg. Vagyis, amely probléma

[31] Leeuwen, *i.m.*, 69–70.

[32] Leeuwen, *i.m.*, 66.

[33] „Tádzs al-Mulúk és Dunja hercegnő – a szerető és kedvese – története". *Az Ezeregyéjszaka meséi*, 1. köt., Bp., Atlantisz Könyvkiadó, 1999, 599–612.

megoldása függőben maradt a történet egésze szempontjából, az a szerelmi eposzban fellépő társadalmi és egyéni értékek között fennálló ellentét, amelyet sikeresen csak a harmadik rész zár le:

> […] Ghajúr király elutazott lányával és kísérőivel az ő országába. Magával vitte Amdzsadot, és elvonultak földjükre. Amint megmelegedett birodalmában, Amdzsadot ültette a maga helyére, hogy ő kormányozzon. Qamar az-Zamán pedig fiát, Asz'adot ültette a maga helyébe, nagyatyjának, Armánusznak városába, nagyatyja megelégedésére. Azután Qamar az-Zamán is útra készülődött és elutazott atyjával, Sahrimán királlyal, s meg sem álltak a Khálidán szigetekig. […] Qamar az-Zamán elfoglalta atyja helyét a kormányzásban, s uralkodott, míg el nem érte őket az örömök megszakítója, a társak szétválasztója – de csak Allah a mindenek tudója![34]

A harmadik rész végén Qamar az-Zamán visszatér hazájába, hogy elfoglalja jogos helyét apja trónján.[35] Érdekes, hogy a szerelmi történet világa hogyan használja ki a tündérmese adta lehetőségeket, vagyis az idő múlásának teljes figyelmen kívül hagyását.[36] Sahrimán király már fia születése előtt egy idős ember volt, mégis annyi év elteltével, a mese végén még mindig életben van, hiszen helyét Qamar az-Zamánnak kell átvennie.

Mindezek után azt mondhatjuk tehát, hogy a két világlátás párhuzamosan fut egymás mellett, és ezek különböző módokon befolyásolhatják a történet menetét. Az első két résszel kapcsolatban például, azt, hogy a szereplők hogyan cselekednek az első rész végén, a tündérmesei világrend befolyásolja, a második rész végén pedig a szerelmi történet világa. Azt azonban, hogy véget ér-e ezen a két ponton a cselekmény, a mindhárom elbeszélésen átfutó szerelmi történet világlátása mondja meg.[37]

---

[34] „Qamar az-Zamán története", 265–266.

[35] Érdemes megfigyelni a hatalom öröklésével kapcsolatos nézeteket szerelmi eposzban és tündérmesében: míg a szerelmi eposzban a hősnek saját hazájába kell visszatérnie, és ott saját családjának vérvonalát továbbvinni a hatalomban, addig a tündérmese hőse, ha trónra lép, mindig a hercegnő édesapjának trónját foglalja el, még akkor is, ha ő maga is királyi családból származott. (Vlagyimir Jakovlevics Propp, *A varázsmese történeti gyökerei*, Bp., L'Harmattan Kiadó, 2006, 19, 330–339.) Ennek a jelenségnek a vizsgálata azonban elvinne témámtól.

[36] Azzal kapcsolatban, hogy a mese hogyan kezeli az időt, ld.: Nagy Olga, *A táltos törvénye. Népmese és esztétikum*, Bukarest, Kriterion Könyvkiadó, 1978, 131–132. Érdekes lenne még Bakhtin „kaland-idő" fogalmát megvizsgálni, hogy az mennyire alkalmazható erre a történetre.

[37] Érdekes még rámutatni arra, hogy ezen a motiváción kívül, vagyis, hogy a történetnek még tovább kell keresnie a megfelelő konklúzióját, semmi egyéb nem utal a részek közötti kapcsolatra. Ez felveti a kérdést, hogy érdemes-e Qamar az-Zamán történetének három részével mint összefüggő történetekkel foglalkozni. Az én válaszom erre a kérdésre az, hogy érdemes. Ha nem

A két történet kapcsolatával összefüggésben láthatjuk tehát, hogy hogyan kapcsolódik össze két elemzési szint: a szemantikai és a szintaktikai. Valamint az is világossá válik, hogy hogyan játszik össze két műfaj egyetlen történet alakulásában. Külön-külön szerkezetileg a mű mindkét része a műfaji követelményeknek megfelelően zárul, azonban összességében mégis a szemantikai szint az, ami meghatározza a szerkezet további fejlődését. Kijelenthetjük tehát, hogy egészében véve a szemantikai szinten meghatározott szerelmi eposzi jegyek uralják az elbeszélést, míg részenként ezek a jegyek összedolgoznak a tündérmesei jegyekkel sajátos egyediséget adva ezzel a történeteknek.

Azonban a világgal nemcsak mint fogalommal kell foglalkoznunk, hanem szót kell ejteni róla mint fizikai dologról is. Mi tehát a meghatározó földrajzi környezete az egyes műfajokhoz tartozó történeteknek? Egymás mellé helyezve a három műfajt, folyamatos változást figyelhetünk meg: a perzsa szerelmi eposz valós földrajzi kiterjedése helyet ad a görög regény bár valós, részben mégis absztrakt földrajzának, amely végül a tündérmesében teljesen elveszíti valós vonatkozását. A művet nem szabad időn és téren kívülinek tekinteni,[38] mondja Vladimir Minorsky a *Vīs u Rāmīn, a Parthian Romance* című tanulmányában, ahol azt tűzte ki célul, hogy megvizsgáljon minden olyan hivatkozást, amely fényt vethet a mű keletkezésének körülményeire. Ennek megfelelően gazdag leírást találunk az eposzban szereplő helynevek és személynevek magyarázatával kapcsolatban, amelynek a végén Minorsky azt a következtetést vonja le, hogy a mű földrajzi kerete szilárd, a különböző helynevek említése nem rendelődik alá stilisztikai szabályoknak (pl. metrika).[39]

A görög regényekre a precíz földrajzi hivatkozásokkal ellentétben az jellemző, hogy a valóságnak leginkább csak a látszatát keltik azzal, hogy konkrét helynevekre hivatkoznak. A görög regény világa idegen világ, mondja Bakhtin[40] szinte ugyanazokkal a szavakkal fejezve ki magát, amelyeket Honti János használ, amikor a tündérmesék világáról beszél.[41] De miben áll ezeknek a világoknak

lenne érdemes, a mesék lejegyzője, vagy nagyobb valószínűséggel lejegyzői nem érezték volna annak a szükségességét, hogy a harmadik történet végén egy mind a három részt kielégítő lezárást adjanak.

[38] Vladimir Minorsky, „Vīs u Rāmīn, a Parthian Romance", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies,* 1946/4, 741–763. 745.

[39] *Ua.*, 763.

[40] M. M. Bakhtin, „Forms of Time and of the Chronotope in the Novel". Uő.: *The Dialogic Imagination. Four Essays*, Austin, University of Texas Press, 1996, 101.

[41] Honti, *i.m.*, 20. Persze az nem elhanyagolható különbség, hogy míg Honti az olvasó szemszögéből érti ezt a kijelentést, Bakhtin a hősről beszél.

az idegensége? A tündérmesével kapcsolatban ezt viszonylag könnyű megmagyarázni: jellemző a tündérmesére, hogy nincs olyan pont, ahol meglehetne azt fogni. Vagyis, nincs olyan hivatkozási pont, amely a valós világra utalna. Nincsenek valós földrajzi nevek, sőt gyakran egyáltalán nem is szerepelnek nevek, csak általános megnevezések. És ha még ez meg is történik, a mese nagy hangsúlyt fektet arra, hogy már rögtön az első mondatban elhatárolja magát az ismerős világtól azzal, hogy egy olyan régmúltba helyezi a történetet, amelyet lehetetlen a jelennel összekapcsolni.

És valójában ez történik a görög regényekben is azzal a különbséggel, hogy ott a múlt történeti múlt, amely egyfajta valós keretet ad az elbeszélésnek. Ezt a múltat azonban nem lehet összekapcsolni a jelennel, önmagában áll – elszigetelt. A különböző vidékek gazdag és részletes leírása nem járul hozzá, hogy konkréttá tegye a földrajzi és történelmi környezetet, mivel nincs mivel összekapcsolni ezeket a leírásokat; kontextus nélkül maradnak. A perzsa szerelmi eposz azért képes kapcsolatot építeni a valósággal, mert viszonyítási pontokat ad a leírtak értelmezéséhez. Ezért is tudta Minorsky elemezni a rendelkezésre álló adatokat – a helyeknek, személyeknek földrajzi és történelmi vonatkozása volt. Ez a vonatkoztatási lehetőség azért sincs meg a görög regényben, mert ott a földrajzi kiterjedés szerepe elsősorban technikai: biztosítani kell a cselekmény kibontakozásához szükséges teret.[42] Ebben a tekintetben a tér megszűnik konkrétnak lenni, fizikai valóját csak a szereplők mozgása által lehet megfogni.[43] Ugyanígy az idő is absztrakttá válik: nem számít, mi és mikor történik, vagy, hogy ezek milyen kapcsolatban vannak egymással, pusztán azért, mert minden akkor történik, amikor kell.[44]

Qamar az-Zamán története ebben a vonatkozásban is érdekes változatosságot mutat. A tündérmesékkel ellentétben, itt konkrét személyekkel találkozunk abban az értelemben, hogy minden karakternek neve van. Azonban a görög

[42] Karitón, például, olyan történeti hátteret választott, ami illett a szereplőkhöz és a történethez, nem pedig az utóbbit igazította a történeti háttérhez. (G.P. Goold, „Introduction". Chariton: *Callirohoe*, Cambridge – Massachusetts, Harvard University Press, 1995, 10–12.) Vö.: „*A cselekmény ugyan ismerős és jól körülhatárolható térbeli keretek között, az ókori mediterráneum keleti, hellenizált tájain pereg, de valami időtlen örökkévalóság közegében: Xenophónnak szemlátomást esze ágában sem volt, hogy kora valóságáról tegyen vallomást, […] inkább elszakadva menekülve a realitástól, mintsem belemerülve vagy szembenézve vele – így aztán nem is csoda, hogy művében sehol egy történelmi esemény, sehol egy név, ami útbaigazíthatna.*" (Szepessy Tibor, „Az epheszoszi Xenophón ürügyén az antik regényről". Xenophón: *Anthia és Habrokomész*, Bp., Magyar Helikon, 1975, 98–99.)

[43] Bakhtin, *i.m.*, 99–102.

[44] Bakhtin a véletlen kizárólagos szerepéről beszél. (Bakhtin, *i.m.*, 100–101.)

regényekhez hasonlóan ezeket a neveket nem lehet egy meghatározott történelmi korhoz, vagy helyhez kötni, még akkor sem, ha esetleg bizonyos helynevek ismerősek az olvasó számára. Ez utóbbi azonban nem gyakori Qamar az-Zamán történetében, hiszen Kína említésén kívül nem találkozhatunk valódi helynevekkel. Azonban Kína sem azért tűnnek fel, hogy hivatkozási pontot adjon a valóságban, hanem, hogy távolságot fejezzenek ki. Ilyen szempontból Kína említése érthető, hiszen az *Ezeregyéjszaká*ban szereplő perzsa eredetű történetekben az ismeretlen kedvesbe való beleszeretés motívumát a két szerelmes közötti hatalmas távolság kíséri.

Tehát úgy tűnik, hogy a konkrét történelmi és földrajzi környezet Qamar az-Zamán történetében is háttérbe szorul. Azt, hogy ez tündérmesei befolyásra vagy a görög regény hatására történik-e nehéz eldönteni, hiszen minkét műfaj egyfajta távolság fenntartására törekszik, amely elválasztja a történeteket a jelentől, és magától a valóságtól is. Ugyanezt az eredményt adja az a megfigyelés is, hogy tündérmese a cselekedeteket helyezi a középpontba,[45] a görög regény pedig a szereplők belső világát,[46] hiszen függetlenül attól, hogy a cselekedetek határozzák-e meg a szereplőket, vagy a szereplők határozzák-e meg cselekedeteiket, mindkét esetben háttérbe szorul a pontos hivatkozási pontokkal rendelkező környezet. Láthatjuk tehát, hogy ezt a kérdést nem lehet pusztán a szemantikai szinten eldönteni, mélyebbre kell hatolni a műben ahhoz, hogy a választ megtaláljuk. A szintaktikai és nyelvi szinttel összekapcsolódó karakterábrázolás fényt vethet bizonyos kérdésekre azt illetően, hogy melyik műfaj lehetett nagyobb hatással arra, hogy a történelmi és földrajzi környezet ilyen absztrakt módon jelenik meg Qamar az-Zamán történetében.

A szemantikai szinten láthattuk, hogy tündérmese és szerelmi történet két különböző világban mozog, és ebből már joggal feltételezhetjük, hogy karakterábrázolásuk is, amely saját világukhoz alkalmazkodik, különböző lesz. A szintaktikai szinten, a karaktereket tekintve az a kérdés, hogy hogyan jelennek meg, milyen kapcsolatban állnak a történetet alkotó elemekkel és, hogy hogyan

[45] Propp írja a tündérmesei funkciókkal kapcsolatban, hogy nem az a fontos, hogy ki és hogyan visz véghez egy cselekedetet, hanem az, hogy ez a cselekedet milyen hatással van a mese további fejlődésére. (Propp, *A mese…*, *i.m.*, 29.)

[46] Peter Heath az *Ezeregyéjszaká*ban szereplő szerelmi történetekkel kapcsolatban az érzelmek fontosságát hangsúlyozza. (Heath, *Romance as Genre… (Part 2)*, *i.m.*, 6.) Van Leeuwen a görög regényekből levezetve és Qamar az-Zamán történetére alkalmazva azt írja, hogy a fizikai helyek a hős tapasztalatainak vannak alárendelve; lényegében a hős jellemfejlődésének egyik aspektusát képviselik. Nem az a lényeg tehát, hogy bizonyos dolgok pontosan hol történnek, hanem, hogy azok a helyek, ahol bizonyos dolgok történnek, hogyan fejezik ki a hős belső világát. (Leeuwen, *i.m.*, 74.)

történik ábrázolásuk. A nyelvi szinten pedig vizsgálatuk elsősorban leírásukra és verbális megnyilvánulásaikra koncentrál.

A szemantikai szinten tett eddigi megfigyeléseinket a következő módon foglalhatjuk össze: a tündérmese világa egy szigorú szabályokkal működő világ, egy világ, amelyben a szereplők döntésit is ezek a szabályok határozzák meg, ami pedig azzal jár, hogy a hősök sorsa tulajdonképpen már a mese elején adott. Ezzel szemben a szerelmi történetet a valós világ előírásai határozzák meg, amelyeket a hősöknek be kell tartaniuk boldogulásuk érdekében, ám ők semmi esetre sem kötöttek ezek által az előírások által; a szerelmi történet hősei maguk dönthetnek sorsukról, és azt, hogy hogyan döntenek, elsősorban saját érzelmeik határozzák meg.

És éppen a szereplők ez igen különböző kezelése az, ami még további fontos különbségekre világít rá tündérmese és szerelmi történet között. Amíg a tündérmese hőse szerkezetileg a mese központja, ha úgy tetszik építőköve, addig a szerelmi történet hőse inkább szemantikailag képezi az elbeszélés középpontját. A tündérmese hősének cselekedeteit a szerkezet határozza meg, a hős tulajdonképpen a tündérmese szerkezete által előírt állomásokat járja be, és a mese végén mindig ugyanoda ér. Ezzel ellentétben a szerelmi történet hőse szabad cselekedeteinek megválasztásában, és az ő személyes döntései befolyásolják (döntések, amelyeknek következményei vannak a szerelmi történet világában) a cselekmény alakulását: ha helyesen dönt a hős, sorsa jóra fordul, ha nem, elbukik törekvéseiben.

Ebből következik az is, hogy a szerelmi történet hőse képes fejlődni. A szerelmi történetnek az egyik sajátossága, hogy hőse már öntudattal rendelkezik. Julie Scott Meisami írja a perzsa szerelmi eposszal kapcsolatban, hogy a leírások, a párbeszédek és a monológok, amelyek egyre nagyobb szerepet kapnak ezekben a művekben, a karakterábrázolást segítik;[47] a karakterábrázolást, amely lényegében hiányzik a tündérmeséből, ahol egy-egy kósza külső leíráson kívül, a szereplők belső ábrázolása teljesen hiányzik (nem tudjuk, hogy a szerkezeti követelményeken kívül mi motiválja cselekedeteiket).

Természetesen érdemes összevetni ezt a megfigyelést az általunk elemzett történettel, hiszen gyorsan kiderül, hogy Qamar az-Zamán és Budúr hercegnő személyében nem egészen a szerelmi történetek hőseihez van szerencsénk. Az első részben még akadnak nyomai a szerelmes hősnek, de ezek is eltűnnek, amint a kedves megszerzése csupán egy feladattá lesz és megszűnik az a bizonytalan helyzet, amelyben a hős szerelmese után vágyakozik, nem tudva,

[47] Scott Meisami, *i.m.*, 131.

hogy ki ő, honnan származik, és hogy egyáltalán lesz-e esélye megszerezni őt. Amint Qamar az-Zamán mindezekre a dolgokra választ kap, és Budúr hercegnő megszerzése biztossá válik, a hős átalakul egy tipikus tündérmesei hőssé, akinek cselekedeteit a mesei világ logikája alakítja, és akinek érzelmeit a cselekedetek szorítják háttérbe. Bár Mia Gerhardt Qamar az-Zamán történetét nem sorolja a szerelmi történetek közé, a perzsa eredetű szerelmi történetekkel kapcsolatban ő is megjegyzi, hogy a hangsúly a cselekvésen marad, nem helyeződik át az érzelmekre.[48]

Míg Mia Gerhardt egyszerűnek, egydimenziósnak nevezi a gyűjtemény hőseinek nagy részét, így Qamar az-Zamánt és Budúr hercegnőt is, és ezzel magyarázza sokszor megindokolatlan cselekedeteiket,[49] Richard van Leeuwen kiemeli őket az egysíkúságból, és szabad akaratot, szabad választási lehetőséget tulajdonít nekik, sőt kijelenti, hogy személyiségük fejlődésen megy keresztül a mese folyamán.[50] Vegyünk egy konkrét példát, amellyel mindkét szerző foglalkozik: az első részben, amikor Qamar az-Zamán elindul otthonról, hogy felkutassa szerelmét, édesapjával elhiteti, hogy egy oroszlán széttépte őt, és az szomorúan gyászolja halálát.

Gerhardt a hősnek ezt a cselekedetét szívtelennek és apja iránt mindenféle figyelmet nélkülözőnek bélyegzi, de a tündérmesei hős viselkedésével magyarázza, akinek csak az lebeg a szeme előtt, hogy cselekednie kell, minden más háttérbe szorul. Heath is ugyanígy értelmezi ezt az epizódot azzal a különbséggel, hogy ő a szerelmi eposz hősének megbocsátható cselekedetét látja ebben a tettben, hiszen ha valaki őszintén és erősen szeret, akkor sok minden megbocsátható számára.[51] Ezzel szemben van Leeuwen úgy látja, hogy ennek az epizódnak jelentős szerepe van a történet alakulásában. Meglátása szerint ez egy fontos fordulópont a hős és a társadalom kapcsolatában. Mint formálódó individuum, a hős szimbolikus halálával vágja el végleg kapcsolatát a számára megkötöttséget jelentő környezetétől és indul el saját útján.[52]

A korábban tett megfigyelésekből kiindulva nekem úgy tűnik, hogy ebben az esetben jobban érvényesülnek a szerelmi történet szabályai. Igazából a tündérmesei hős ilyen kigondolt és szándékos cselekedetét semmi nem indokolja. Elfogadható, mert funkcióját betölti a mesében, viszont túlságosan kidolgozott

[48] Gerhardt, *i.m.*, 124. Vö. Scott Meisami, *i.m.*, 87.

[49] Gerhardt, *i.m.*, 289–290.

[50] Leeuwen, *i.m.*, 69, 75.

[51] Heath, *Genre as Romance… (Part 2)*, *i.m.*, 1.

[52] Leeuwen, *i.m.*, 67–68.

egy tündérmeséhez képest, ahol a hangsúly a történet előrehaladásán, nem pedig annak bonyolításán, vagy éppen a cselekedetek megmagyarázásán van. Valóban úgy tűnik, hogy annak kidomborításán van itt a hangsúly, hogy a hős kiszakad a társadalmi kötöttségekből, és saját útját kezdi el járni. Már a mese kezdete óta Qamar az-Zamán fokozatosan szembehelyezkedett édesapjával és a társadalmi elvárásokkal is, de a teljes elszakadását mindezektől szimbolikus halála teszi lehetővé.

Ez azonban csak egy példa volt, ráadásul éppen abból a részéből a mesének, amelyet még a szerelmi történet világlátása irányít. Egészében véve Qamar az-Zamán történetében az első rész első felén kívül a szereplők nem érzelmeiknek, hanem a cselekménynek vannak alárendelve. Még Qamar az-Zamán és Budúr hercegnő szerelme is, amely kezdetben a központban szerepel, a történet első részének második felével tulajdonképpen a háttérbe szorul. Azt mondhatjuk tehát, visszatérve a történelmi és földrajzi környezet kérdésére, hogy, ha figyelembe vesszük azt, ahogy a mű kezeli a szereplőábrázolást, akkor a tündérmese nagyobb hatást mutat, mint a szerelmi történet. Ezek után pedig összefoglalva azt mondhatjuk, hogy az idő, a környezet és a szereplők kezelése Qamar az-Zamán történetében azért absztrakt, mert a hangsúly elsősorban a szereplők cselekedetein, vagyis a történet kibontakozásán van.

Mindent összevetve tehát egyértelműen látszik, hogy tündérmese és szerelmi történet többé-kevésbé ugyanazokkal az elemekkel dolgozik, csak különböző módokon használja azokat. Ez azonban nem szab áthidalhatatlan gátat annak, hogy ezek az elemek egy történet folyamán találkozzanak. Qamar az-Zamán történetében a tündérmese, a görög regény és a perzsa szerelmi eposz elemei szabadon keverednek hol az egyik, hol pedig a másik kerülve előtérbe.

Bár különböző műfaji elemek találkozása egyetlen történeten belül semmi esetre sem különös, sőt természetes jelenség, Qamar az-Zamán történetében ez a keveredés nagyobb zavart idéz elő, mint általában. Mélyebb elemzés nélkül az elemzett mű különösnek hat, annál is inkább, mert a jól bevált módszer annak meghatározására, hogy melyik műfaji jegyek vannak túlnyomó többségben a szövegen belül, ebben az esetben nem működik. A két műfaj kapcsolata és a szövegre való befolyásuk aránya folyamatos mozgásban van, ami megnehezíti a meghatározó jegyek elkülönítését. Ugyanúgy ahogy megnehezíti az is, hogy ez a két műfaj ennyire hasonlít egymásra.

Láthattuk, hogy, amíg csak egyetlen elemzési szinttel foglalkoztunk, a különböző műfaji jegyek elkülönítése viszonylag egyszerű volt. A megfigyelésekből kiindulva megállapítottuk, hogy bár végigfut a művön egy egységes

világszemlélet, a szerelmi történet világszemlélete, ez tulajdonképpen független marad magától a történettől, amelyet a szerelmi történet és a tündérmese világlátása felváltva irányítanak. Ez az egységes világszemlélet a történetet magát csak annyiban befolyásolja, hogy újabb és újabb, bizonyos szintig önálló cselekményszálakat fon egymás után egészen addig, amíg a mű elején fellépő bonyodalom meg nem oldódik; a cselekmény menetére ennek a világlátásnak más hatása nincsen. Jelentős befolyást a történet egyes részeiben uralkodó különböző világlátások fejtenek ki.

És itt kell a szemantikai szintről továbblépni a nyelvi és a szintaktikai szintre, hiszen bizonyos problémák értelmezése csak a különböző elemzési szintek kapcsolatában vizsgálva lehetséges. Ez azonban megbonyolítja az értelmezést, hiszen nemcsak, hogy igen hasonló műfaji jegyek között kell különbséget tenni, hanem azt is látni kell, hogy az egyes szintek a mű egy adott részében eltérést mutathatnak azt illetően, hogy milyen műfaji jegyeket hordoznak magukon. Ez történt, például, a karakterábrázolás esetében. Láttuk, hogy vannak olyan részei is a műnek, ahol bár a szemantikai szinten a szerelmi történet világlátása az uralkodó, a szintaktikai szint a tündérmesének megfelelően kezeli a szereplőket. Mindezek ellenére azonban, ha sikerül a különböző jegyeket felismerni és a helyükön kezelni, a vizsgálat a mű egy sokkal világosabb megértéséhez vezethet. Ahogy a tanulmány elején is kijelentettem, nem az a lényeg, hogy hogyan nevezünk egy adott művet, hanem, hogy hogyan kezeljük azt.

Természetesen elemzésem minden pontja részletesebb kifejtést érdemelne, valamint a megfigyeléseket érdemes kitágítani. A téma tágítása azonban nemcsak az elemezendő kérdések szempontjából lenne érdekes és hasznos, hanem az elemzett művek, és így az elemzett műfajok szempontjából is. Az ilyen irányú vizsgálódás azt jelentené, hogy a gyűjteményben szereplő történeteket nem műfaji szempontból vizsgálnánk, hanem a műfajok kapcsolatának szempontjából. Ezzel lehetővé válna, hogy teljesebb képet alkothassunk az *Ezeregyéjszaká*ban szereplő számtalan műfajt képviselő történetekről.

## *Felhasznált irodalom*


Bakhtin, M.M.: „Forms of Time and of the Chronotope in the Novel". Uő.: *The Dialogic Imagination. Four Essays*, Austin, University of Texas Press, 1996, 84–258.

Bascom, William: „The Forms of Folklore Prose Narratives". Robert A. Segal (szerk.): *Anthropology, Folklore, and Myth*, New York – London, Garland Publishing, 1996.

Bowie, E.L.: „The Greek Novel". P.E. Easterling – B.M.W. Knox (szerk.): *The Cambridge History of Classical Literature. The Hellenistic Period and the Empire*, 1. köt., Cambridge, Cambridge University Press, 1985.

Culler, Jonathan: *Structural Poetics. Structuralism, Linguistics, and the Study of Literature*, Ithaca–New York, Cornell University Press, 1978.

Davis, Richard: „IX. Greek and Persian Romances. Greece" *Encyclopædia Iranica, 9. köt*., Fasc. 4, 339–342. http://www.iranicaonline.org/articles/greece-ix [2013. június 5.]

Gerhardt, Mia I.: *The Art of Story-Telling. A Literary Study of the Thousand and One Nights*, Leiden, E.J. Brill, 1963.

Goold, G.P.: „Introduction". Chariton: *Callirohoe*, Cambridge – Massachusetts, Harvard University Press, 1995, 1–19.

Goldhill, Simon: „Genre". Tim Whitmarsh (szerk.): *The Cambridge Companion to the Greek and Roman Novel*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008.

Heath, Peter

„Romance as Genre in 'The Thousand and One Nights'" (Part 1), *Journal of Arabic Literature,* 18(1987), 1–21.

„Romance as Genre in 'The Thousand and One Nights'" (Part 2), *Journal of Arabic Literature,* 19(1988), 3–26.

Holzberg, Niklas: *The Ancient Novel. An Introduction*, London – New York, Routledge, 2005.

Honti János: *A mese világa*, Budapest, Magvető Kiadó, 1962.

Jakobson, Roman: „A domináns elem". Uő.: *A költészet grammatikája*, Budapest, Gondolat, 1982, 16–25.

Kent, Thomas: *Interpretation and Genre. The Role of Generic Perception in the Study of Narrative Texts*, Lewisburg, Bucknell University Press, 1986.

Krappe, Alexander Haggerty: *The Science of Folk-Lore*, New York, Lincoln Macveagh, 1930.

Leeuwen, Richard van: *The Thousand and One Nights. Space, Travel and Transformation*, London–New York, Routledge, 2007.

Mahdi, Muhsin: *The Thousand and One Nights. From the Earliest Known Sources*, 3. köt., Leiden, E. J. Brill, 1994.

Minorsky, Vladimir: „Vīs u Rāmīn, a Parthian Romance", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies,* 1946/4, 741–763.

Nagy Olga: *A táltos törvénye. Népmese és esztétikum*, Bukarest, Kriterion Könyvkiadó, 1978.

Propp, Vlagyimir Jakovlevics: *A mese morfológiája*, Budapest, Osiris Kiadó, 2005.

„Qamar az-Zamán története". *Az Ezeregyéjszaka meséi,* 2. köt., Budapest, Atlantisz Könyvkiadó, 2000, 104–266. [Ford. Prileszky Csilla]

Solymossy Sándor: „Ezeregy éj", *Ethnographia*, 30 (1919), 45–73.

Scott Meisami, Julie: *Medieval Persian Love Poetry*, Princeton, New Jersey, Princeton University Press, 1987.

Szepessy Tibor: „Az epheszoszi Xenophón ürügyén az antik regényről". Xenophón: *Anthia és Habrokomész*, Budapest, Magyar Helikon, 1975, 97–108.

„Tádzs al-Mulúk és Dunja hercegnő – a szerető és kedvese – története". *Az Ezeregyéjszaka meséi*, 1. köt., Budapest, Atlantisz Könyvkiadó, 1999, 599–612. [Ford. Prileszky Csilla]

Todorov, Tzvetan

*Genres in Discourse*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990.

*Introduction to Poetics*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1981, 13–15.

*The Fantastic. A Structural Approach to a Literary Genre*, Ithaca, New York, Cornell University Press, 1975.

Whitmarsh, Tim: *Narrative and Identity in the Ancient Greek Novel. Returning Romance*, Cambridge, Cambridge University Press, 2011.

Zipes, Jack: Why Fairy Tales Stick. The Evolution and Relevance of a Genre, New York, Routledge, 2006.

Kápolnás Olivér

# Távoli kapcsolat a közeli ellen – Nurhacsi első káni címe

*Ugyanabban az évben [1605] a halha bajud törzs vezetőjének, Darhan bátornak a fia, Enggeder hódolni jött és húsz lovat adott ajándékba. Nurhacsi így szólt: – Ellenséges területen jött ő keresztül azért, hogy a kegyeimet keresse! – majd gazdagon megjutalmazta és útjukra bocsátotta őket. A következő év telének utolsó hónapjában [1607 január] Enggeder az Öt halha megye vezéreinek követeivel együtt érkezett. Tevékkel és lovakkal hódoltak, és Nurhacsinak a kündelen kán [≈magasztos kán] kitüntető címet adták. Innentől kezdve minden évben ajándékokkal jöttek hódolni.*[1]

A fenti részlet a *Mandzsu birodalom megalapításának stratégiája* (*Daicing gurun i fukjin doro neihe i bodogon i bithe)* című műből származik, amelyet császári parancsra 1789-ben nyomtattak ki, hogy az alattvalók megismerjék a birodalom alapításának 1644-ig, azaz Peking bevételéig tartó, mandzsu szemszögből hiteles történetét. A fenti epizód hiányzik a XVII–XIX. századi mongol történeti munkákból, és csak a XX. században jelenik meg említés szinten a modern szakirodalomban.[2] Válasz nem született arra, hogy miért esett ki ez

[1] *Ineku aniya monggo* [10/11] *kalkai bayud aiman i beile darhan baturu i jui enggeder orin morin alibume hengkileme jihe manggi . taizu hūwangdi hese wasimbuhangge . tere dain i gurun be duleme jihengge ainci mini kesi be bahaki sembi dere sefi . ambula šangname bufi unggihe . ishun aniya tuwari jurgun biyade . enggeder geli kalkai sunja aiman i beile i elcin be gaifi . temen morin banjime hengkileme jifi . han be tukiyeme* [11a/b] *kundelen han sehe . tereci aniyadari albabun jafame hengkileme yabumbihebi. Daicing gurun i fukjin doro neihe i bodogon i bithe,* 1789, 3. köt., 10–11. Az esemény megtalálható még a *Mandzsuk igaz történet*ében (*Manju i yargiyan kooli*) is, azzal a lényegi különbséggel, hogy az utolsó mondatban az szerepel, hogy *innentől kezdve megszakítás nélkül, minden évben az összes mongol területről jöttek hódolni* (*tereci babai monggo lakcahakū aniya dari hengkileme yabuha. Manju i yargiyan kooli* (滿洲實錄), 1781, 36.

[2] C. Schepel, „Mongols under Manchu Rule". *Acta Orientalia Nederlandica,* Brill, 1971, 183. (1607 januárjára teszi az eseményt). Pamela Kyle Crossley, *Translucent Mirror. History and Identity in Qing Imperial Ideology,* University of California Press, 1999, 207. (Nézete szerint Enggeder a horcsinok vezetője és tőle 1606-ban kapta a *Kundulen han* címet.) Mark C. Elliot, *The Manchu Way. The Eight Banners and Ethnic identity in Late Imperial China,* Standford University Press,

az esemény a mongol történelmi emlékezetből és a mongolok egy csoportja miért adott káni címet a tőlük idegen Nurhacsinak (1559–1626), aki korának egyik legsikeresebb embere volt. Szinte a semmiből fektette le a későbbi mandzsu birodalom alapjait, amely magába olvasztotta a mongol és a kínai területeket is. A XVII. század elején mindebből csak annyi látszott, hogy van egy új politikai tényező a mongolok szomszédságában.

A XIII. század elején a mongolok Dzsingisz kán vezetésével hatalmas birodalmat hoztak létre, amely az unokák korára már darabokra hullott, de még külön-külön is jelentős hatalomnak számítottak. Különösen a kínai központtal létrehozott Yuan birodalom (1271–1368), amelyet Kubiláj „*bölcs* (*secen*)" kán hozott létre. A XIV. században összeomlott a mongolok hatalma, a dzsingiszidák csak elvileg őrizték meg hatalmukat, erőtlenekké váltak. Ezen változtatott a XV–XVI. század fordulóján az akkori utolsó egyeneságú leszármazott, Batu Möngke kán, akinek a címe *dayan*, azaz *világ* volt, mert trónra kerülésekor azt az áldást kapta, hogy uralkodjon a világon és a népeken.[3] Ő újra a dzsingiszidák hatalma alá hajtotta a belső-ázsiai steppe nagy részét. Halála előtt felosztotta a területeket a fiai között, így újra Dzsingisz kán ivadékai lettek a puszták urai.[4] Föderalisztikus berendezkedést hozott létre, elvben volt egy központ (ez a mai belső-mongóliai csahar (*caqar*) területen helyezkedett el), ami a nagykáné volt, és a különböző területeken uralkodó fejedelmek (kiskánok) elvben az alárendeltjei voltak.[5] A központi hatalom gyengesége miatt ezek a fejedelmek egyre inkább

2001, 56. (Nézete szerint Nurhacsi a halháktól a *Sure Genggiyen han* címet (*Bölcs és Fényességes kán*) kapta.) Gertraude Roth Li, „*State Building before 1644". Cambridge History of China,* 9. köt., 1. rész: *The Ch'ing Dynasty to 1800.* Willard J. Peterson (szerk.), Cambridge, 2002, 31. *Монгол улсын түүх*, А. Очир – Б. Энхтувшин (főszerk.), Улаанбаатар, 2003, 4. köt., 54. (1606-ra teszi az eseményt). Ц. Энхээ, *Лигдэн хутагт хаан,* Улаанбаатар, 2008, 77. (Nézete szerint 1606-ban történt a címadás, Enggeder nála mongol alakban, Энхдара (Engkedara) szerepel.) Nicola Di Cosmo, „Nurhaci's Names". Isabelle Charleaux – Grégory Delaplace – Robert Hamayon – Scott Pearce (szerk.): *Representing Power In Ancinet Inner Asia. Legitimacy, Transmission And The Sacred,* Western Washington University, 2000, 268. Az évszám körüli ingadozás (1606 vagy 1607) oka, hogy az új év 1607-ben január 28-án kezdődött. A követek szokás szerint az újévi ünnepségre érkezhettek, emiatt nagy valószínűséggel 1607 januárjában történt az esemény.

[3] *Dayan ulus-i ejelekü boltuyai kemejü dayan qayan kemen nereyidün. Der Kienlung-Druck des Mongolischen Geschichtswerkes Erdeni-yin Tobci von Sagang Secen,* Erich Haenisch (kiad.), Wiesbaden. 1959, 162. *Ineku šanyan tasha aniya dayan gurun be ejelebukini seme . dayan han seme tukiyefi. Monggo han sai da sekiyen: die Mandschufassung von Secen Sagang's mongolischer Geschichte, nach einem im Pekinger Palast gefundenen Holzdruck in Umschreibung,* Erich Haenisch (kiad.), Leipzig, 1933, 78.

[4] *Монгол улсын түүх,* főszerk, А. Очир és Б. Энхтувшин, Улаанбаатар, 2003, 3. köt., 69. skk.

[5] Johan Elverskog, *Our Great Qing. The Mongols, Buddhism, and the State in Late Imperial China,* Honolulu, University of Hawaii Press, 2006, 17–27.

csak névleg voltak alávetve a nagykánnak, így az egység hiánya miatt ez a struktúra hosszú távon életképtelennek bizonyult a kihívásokkal szemben.

Dajan kánnak összesen 11 fia volt, ebből kettő fiatalon elhunyt. A legidősebb életben maradt gyermeke, Uluszbolod (*Ulusbolod*) és az ő leszármazottai kapták meg a csahar területeket, ők lettek a nagykánok. A hatodik fia, Alcsubolod (*Alcubolod*) kapta meg az *Öt halha megyé*t, ami nem keverendő össze a mai Mongólia területének nagy részét elfoglaló halha területekkel. Eredetileg tizenkét halha megye volt, a hét északi volt a mai Mongólia területén. Az *Öt halha megye* (*tabun otoγ qalq-a* vagy *öbör tabun qalq-a*; mandzsu: *kalkai sunja aiman*) a mai Belső-Mongólia dél-keleti területén helyezkedett el a Ming birodalomtól északra, Mandzsúriától nyugatra, a csaharoktól keletre. Részei: *Dzsarut* (*Jarut)*, *Bárin* (*Bayarin)*, *Hongirad* (*Qonggirad*), *Bajud* (*Bayud*), *Ücsijed* (*Üciyed*).[6] Csak a XV. században költöztek ide az őket alkotó népcsoportok. A XVI. század második felében több sikeres hadjáratot is vezettek a Mennyei birodalom ellen.[7] A halhák már 1594-ben, egy másik mongol népcsoporttal, a horcsinokkal együtt felvették a kapcsolatot Nurhacsival.[8] A XVII. század végétől ezt az *Öt halha megyé*t régi/öreg halhának is nevezik (*qayucin qalq-a*).[9]

---

[6] *Altan kürdün mingyan gegesütü*, Coyiji (kiad.), Öbör Mongγol-un Arad-un Keblel-ün Qoriy-a, 2000, 192. Д. Гонгор, *Халх товчоон,* Улаанбаатар, 1970. 1. köt., 162 skk. A felosztással a probléma, hogy nem kortárs, hanem XVIII. századi mongol forrásokon alapul. A korabeli mandzsu feljegyzésekben előfordul, hogy pl. egymás mellett szerepelnek a halhák, a dzsarutok és a báronik, ami azt mutatja, hogy se a bárin, se a dzsarut nem lehetett a halhák egy-egy része. (*Tongki fuka sindaha hergen i dangse. „The Secret Chronicles of the Manchu Dynasty," 1607–1637 A. D.* The Toyo Bunko, Tokyo, 1955–1963, 4. kötet, 234.) Más helyen azt találjuk, hogy a halháktól a dzsarutokhoz menekültek, lásd: 25-ös lábjegyzet.

[7] Jı Erdeni, Öbör qalq-a tabun ayimaγ qamiγ-a bayiγsan tuqai niγtalalta. *Dumdadu Ulus-un Mongyol sudulul*, 2012/6, 73 skk.

[8] „Kék ló év [1594] első hónapjában a mongol megye vezetője békét kívánt. A horcsinok bejléje, Minggan és a halhák bejléje Lósa keresték a jó kapcsolatot, így külön külön követet küldtek. Ettől fogva a mongol megyék vezetőinek követei szakadatlanul jöttek és mentek." (*niowanggiyan morin aniya niyengniyeri aniya biyade . monggo aiman i dalaha niyalma teni sain i afaha .. horcin i beile minggan . kalka i beile loosa sain i acaki seme . teisu teisu elcin takūraha manggi . tereci monggo i geren aiman i dalaha niyalmai elcin lakcarakū amasi julesi yabubuha . Daicing gurun i fukjin doro neihe i bodogon i bithe*, 1789, 2. kötet, 25.) Az esemény előzménye, hogy 1593-ban Nurhacsi ellen vonult egy koalíciós sereg, amelynek a tagjai között a horcsinok mellett valószínűleg a halhák is képviselték magukat. A seregnek nem volt erős központi irányítása, így a túlerő ellenére nagy vereséget szenvedtek. (*Tongki fuka sindaha hergen i dangse. „The Secret Chronicles of the Manchu Dynasty," 1607–1637 A. D.* The Toyo Bunko, Tokyo, 1955–1963, II. kötet, 14 skk. Qorca & Ceng Ming, *Qorcin tobciyan*, Ündüsün-ü Keblel-ün Qoriy-a, 2001, 223–224.)

[9] Šejanar & Jigmidcerin, *Caqar-un teüke sinjilel*. Öbör Mongγol-un Arad-un Keblel-ün Qoriy-a, 2008, 26.

Erre az időre csak a Bárin és a Dzsarut megye maradt meg, a Hongirad beolvadt a Bárinba, a Bajud és az Ücsijed pedig eltűnt.[10] A továbbiakban a „halha népcsoport" mindig erre a déli halha csoportra fog utalni.

Időközben, a XVII. században vége felé a mongol nagykánok megpróbálták az elvi hatalmukat ténylegesre váltani a nekik elvileg alárendelt és függőségi viszonyban lévő területek felett. Beszédesek Buyan kán (1593–1603) címei: *bölcs* (*secen*): utalás Kubilájra, aki a Yuan-dinasztia alapítója volt) és v*ilág*[11] (*dayan*): utalás Batu Möngke kánra, aki újra egyesítette a mongol területeket. Az életéről nem sokat lehet tudni, de annyi bizonyos, hogy megtalálta Dzsingisz kán állítólagos pecsétjét, amely még a XIV. században veszett el. Ezzel és más szimbolikus tettek mellett fegyverrel is tudatára kívánta adni minden alárendeltjének, hogy a hatalmat nem csak névleg akarja gyakorolni.[12] Buyan kán halála után Ligdan (1604–1634) került a trónra, akinek már a felvett címe sem rejtette véka alá a politikai elképzeléseit: *fenséges, magasztos, tajming,*[13] *bölcs, minden irányban háborúzó és győzedelmes, tajsung,*[14] *istenek-istene, a világon élők Kormuszda*[15] *istene, az arany tankereket megforgató*[16] *tankirály.*[17] Az egyesítési törekvésnek elhanyagolgató volt a támogatottsága, ami nem ment szép szóval, azt megpróbálta erőszakkal, így ír róla a szinte kortárs krónikás:

---

[10] Ji Erdeni, *i.m.,* 74.

[11] Очир – Энхтувшин, *i.m.,* 3. köt., 90. Több mongol forrásban csak a *bölcs* (*secen*) címe szerepel (pl. Az Szagan Secsen *Erdeni-yin tobci*,- (*Der Kienlung-Druck…, i.m.,* 180.) vagy a Luwsandandzan *Altan tobci* nevű művében (Lubsangdanjin, *Altan Tobci,* Coyiji (kiad.), Öbör Mongγol-un Arad-un Keblel-ün Qoriy-a, 1999, 683.), van ahol a *világ* (*dayan*) is megjelenik (*Altan kürdün mingyan gegesütü*, Coyiji (kiad.), Öbör Mongγol-un Arad-un Keblel-ün Qoriy-a, 2000, 131.) de olyan nincs ahol csak a világ címe szerepelne. Probléma, hogy nem maradt fenn sem a pecsétje, sem egyetlen levél amelyet ő írt, vagy neki címeztek volna.

[12] Энхээ, *i.m.,* 48–50.

[13] A kínai 太明 (*tai ming*) kifejezésből ered, ≈ *nagy fényességű*.

[14] A kínai 太宗 (*tai zong*) kifejezésből ered, ≈ *nagy császár*.

[15] Kormuszda az istenek uralkodója a mongol mitológiában.

[16] *Arany tankerék* a buddhista vallásra utal, az *arany tankereket megforgató* pedig buddhista uralkodót jelent, *cakrawarti*, *cakirawarti* stb. alakokban szerepel a mongol művekben, ez a szanszkrit *cakravartin* szóból származik. A XIII. századra visszavezethető mongol államelméleti mű, a ≈ *Legkiválóbb/legelső törvény/rend* (*cayan teüke*) négy uralkodótípust különböztet meg, a legelső a *Cakravar-un qayan* (Caγan teüke, Ligeti Lajos (kiad.). *Mongol nyelvemléktár V. Prekalsszikus emlékek 3. jüan- és ming-kori szövegek klasszikus átírásban,* Bp., ELTE Belső-ázsiai Intézet, 1967, 68–69.)

[17] *Sutu boyda dayiming secen . jüg-üd dayin büged ilaγuyci . tayisung . tngri-yin tngri . delekei dakin-u qormusda . altan kürdün-i orciyuluysan nom-un qayan.* Lubsangdanjin, i.m. 684.

> [Ligdan kán] az elődök hagyományát folytatva a világi és vallási hatalmat egyformán építette, de mivel közeledett az ötszáz [évnyi][18] veszedelem korszaka [≈ világvége],[19] Dajan kán leszármazottai, a kánok nemzettsége, akik a hat nagy népcsoportban (ulus) szétszóródva éltek és a szolgák nagy tömege is gyakran ellenállt a központi hatalomnak, így Ligdan nem tudta őket békés eszközökkel a hatalma alá hajtani. Majd, ahogyan egy régi példázat mondja, ha harag szállja meg az uralkodót, akkor tönkreteszi az uralmát, ha harag szállja meg az elefántot, akkor szétrombolja a karámját, így homályosította el a düh Ligdan fényességes elméjét és hódoltatta erőszakkal a hat nagy népcsoportot.[20]

Ligdan tizenéves korában, 1604-ben lépett trónra, ekkor természetesen még nem látszott a jövő, a források szűkössége miatt nehéz is rekonstruálni lépéseit, az biztos, hogy magát az összes mongol urának, a Dzsingiszi birodalom örökösének tekintette, erre utal, hogy több levelében magát a *40 tümen* mongol vezetőjének említi,[21] ami annyit jelent, hogy az összes mongol ura.[22] Egyesíteni kívánja a területeket, az új birodalomhoz egy új fővárost is alapít (*Fehérváros*, *Cayan qota*).[23] Ligdan irányítása alatt lévő területek közvetlenül

---

[18] A mandzsu értelmezés alapján nem *ötszáz veszedelem korszaka*, hanem *ötszáz évnyi veszedelem korszaka*, és a *veszedelem korszakát* mint az utolsó időt, mint a világ végét kell elképzelni *(sunja tanggū aniyai dubei forgon. Monggo han sai da sekiyen…, i.m.,* 109.)

[19] Az ötszáz veszedelem korszaka többször is előfordul a mongol történeti hagyományban, pl. Padmaszambhava (VIII. században élt indiai buddhista tanító, aki Tibetbe ment téríteni) egyik jóslata is kapcsolatos ezzel: Amithába újjászületése ekkor százezer ember életét fogja megmenteni (*Monggo han sai da sekiyen…, i.m.,* 109–110.)

[20] *Uridus-un yosuyar qoyar törö-yi tegside bayiyulun atala . tabun jayun cöb-ün cay oyir-a boluysan tula jiryuyan yeke ulus-tur tarqaju sayuysan dayin qayan-u ür-e qad-un uruy-ud ba qar[a]liy-un yeke ulus-tur törö-ece eteged üile yabudal olan boluysan-dur . tayibing törö-ber erke-dür-iyen oroyul-un yadayad . ülibesü erten-ü qayucin üliger-dür qayan kilinglebesü törö-yügen ebdemüi . jayan kilinglebesü qota-yügen ebdemüi kemegsen metü . qayan-u gegen sedkil-dür u[n]tuyun törögsen-iyer jiryuyan yeke ulus-i tayibing [=dayicing] törö-ber quriyayad . Der Kienlung-Druck…, i.m.,* 181.

[21] *Daicing gurun i fukjin doro...., i.m.* 7. köt., 1. Ш. Нацагдорж, *Халхын түүх,* Улаанбаатар, 1963, 22.

[22] A 40 tümen mongol kifejezés az XVII. századi mongol történeti művekben gyakran előfordul, a mongolság egészére utal. Pl. Dzsingisz a 40 tümen mongol kánja lett (*Der Kienlung-Druc…, i.m.,* 63.), mikor Togon Temür kán, a Jüan birodalom utolsó császára elmenekült Kínából, akkor a 40 tümen mongolját siratta (*Qad-un ündüsün quriyangyui altan tobci*, Sh. Choimaa (kiad.), Ulaanbaatar, 2002, 63. Togon Temür kán *Siralmas éneke* – melyben az elveszett hatalmát és a 40 tümen mongolját siratja – megjelent magyarul, ebben *negyvenezer mongol*ként szerepel Weöres Sándor fordításában (*A mongol irodalom kistükre*, Kara György (szerk.), Bp., Európa, 1971, 52.)

[23] Нацагдорж, *i.m.,* 20.

a halhák szomszédságában voltak, így így adódik az a felvetés, hogy Enggeder és az öt halha megye többi vezetője úgy gondolhatta, hogy jobb egy távoli, jelképes kán, akivel gyenge a kapcsolatuk, mint egy közeli, aki veszélyt jelent a kimondatlan függetlenségükre. Nem mondják ki önállóságukat, hanem csak egy másik uralkodó elvi hatalmának védelmébe helyezik magukat, emiatt menesztenek követet Nurhacsihoz és adják neki a káni címet, így tudják kifejezni a függetlenségüket a mongol nagykántól. Azonban a források hiányosságai miatt ezt az állítást nem lehet minden kétséget kizáróan bizonyítani. Az biztos, hogy korábban arra nem volt precedens, hogy egy mongol terület egy idegen vezetőnek adott volna káni címet. Bárhogy is volt, a halhák és Ligdan kapcsolata a későbbiekben nem volt felhőtlen. Mikor 1625-ben Ligdan át szeretne vonulni seregével a területeiken, az öt megye közül csak a hongiradok engedélyezték ezt.[24] Végül 1627-ben megtámadta a halhákat, ekkor többen is Nurhacsi utódjánál, Hung Tajdzsinál kerestek menedéket.[25] Ezzel az eseménynyel kapcsolatban a szomszédos Aohan (*aoqan*) megye vezetője azt írja Hung Tajdzsinak, hogy *A csahar kán [Ligdan] szétrombolja a saját uralmát, meg sem ismerve a saját rokon népét, az öt halha megyét elpusztította, akik semmi bűnt sem követettek el*[26] Ebből úgy tűnik, hogy a szomszédos mongolok szemében egyértelmű, hogy a halhák Ligdan hatalma alá tartoznak. Feltételezhető, de nem bizonyítható minden kétséget kizáróan, hogy épp ettől kívántak korábban megszabadulni.

A halha megyék vezetői pillanatig sem gondoltak arra, hogy ténylegesen behódoljanak, csak egy címet adtak és ajándékokkal kedveskedtek Nurhacsinak, csak névleg, elvben ismerték el őt az uralkodójuknak. Azonban velük szemben nagyon sokan nem csak névleg, hanem gyakorlatilag is alávetették magukat Nurhacsinak.[27] Voltak, akik nem a behódolást, hanem a szövetségkötést

[24] Qorca & Ceng Ming, *Qorcin tobciyan*, Ündüsün-ü Keblel-ün Qoriy-a, 2001, 235.

[25] 1627 tavaszán „menekültek érkeztek a halha mongoloktól és az alábbiakat adták elő: – A csahar kán [Ligdan] sereggel betört, a mi halha területeinket elfoglalta. Dzsarutokhoz és horcsinokhoz menekültek tőlünk. Aki ellenállás nélkül behódolt, azt nem bántották, akik ellenálltak, azokat lemészárolták." *(kalka i monggo ci ukanjujifi alame . cahar han cooha tucifi . meni kalka be gemu gamaha . jarut . korcin i baru burulaha . afahakū dahaha niyalma be ujihe . afaha niyalma be waha seme alaha.) Tongki fuka sindaha ..., i.m.* 4. köt., 6.

[26] *Caqar-un qayan . öber-ün törö-ben ebdejü . törögsen töröl-iyen ülü taniju . yala ügei tabun otoγ qalq-a-yi ebdegsen. Arban doloduyar jayun-u emün-e qayas-tu qolboydaqu mongyol üsüg-ün bicig debter*, Li Boo Wen (kiad.), Öbör Mongγol-un Baγacud Keüked-ün Keblel-ün Qoriy-a, 1997, 21.

[27] Három példa erre:
1. „A mi seregünk [=mandzsu seregek] a Sahaliyan folyó menti területet megtámadta, fényes

választották, ezt gyakran kölcsönös eskük és túszok küldése, házasságkötések erősítették meg.[28] Sem a behódolok, sem a szövetségre lépők nem adtak

haditettet hajtott végre majd mikor visszatért, akkor a „Kutyaküldő," a Nooroi és a Sirehin területek behódoltak, majd a harmadik évben [1618] ezek negyven vezetője, több mint száz családdal együtt a harmadik év tizedik hónapjában behódolni jöttek." (*musei cooha sahaliyan ula i aiman be dailafi . gungge mutebufi amasi merire de . indahūn takūrara . nooroi . sirehin . ere ilan golo be elbime* [46/47] *dahabuha . tere goloi dehi dalaha niyalma . tanggū funcere boigon be gaifi . ilaci aniya juwen biyade dahame jihe.) Daicing gurun i fukjin..., i.m.* 5. köt., 46–47.)
2. „A Yargū nevű járás főnöke, Hūlahū megölte a testvérei családját, majd a szolgáit és alattvalóit vezetve behódolt Nurhacsinak, aki Hūlahū fiát, Hūrgant a saját családtagjává tette és fiaként nevelte." *(yargū i gašan i hūlahū gebungge amban ini ahūn deu i uksun i niyalma be wafi . jušen irgen be gaifi dahame jihe manggi taizu sure beile terei jui hūrgan be ini gioro hala de dosimbufi . jui seme ujifi.) Manju i yargiyan kooli (滿洲實錄), 1781, 72.)* Az idézet a mandzsu család belső használatára készült műből származott, ugyanez az esemény a nagyközönségnek szánt műben így hangzik: „A Yargū erőd vezetője, Hūrhū minden emberével behódolt majd a fiát, Hūrhant Nurhacsi fiává fogadta és nevelte, a Gioro családnévvel jutalmazta és őrnek alkalmazta." *(yargū sancin i dalaha niyalma hūrhū . geren be gaifi dahanjiha manggi . taizu hūwangdi . ini jui hūrhan be jui obume ujifi . gioro hala sangnafi . hiya sindaha) Daicing gurun i fukjin..., i.m.*2. köt. 5a.)
3. „Régóta az a szokás, hogy bőkezűen adnak hivatalokat és jutalmakat azoknak, akik a birodalmak alapításakor minden erejüket megfeszítve segítettetek. Későbbi korok is dicsőítik őket, a nevük örökre fennmarad. Baldaci, te a Jingkiri folyó mentéről származol, őszintén és szilárdan voltál a hűségedben. Minden évben elküldted a lakhelyed javait. Mikor nézeteltérésed támadt az ismerőseiddel, akkor fogtad a testvéreidet és az egész családoddal együtt behódolva érkeztetek [a mandzsu uralkodóhoz]." *(julge ci ebsi doro toktobume . geren i hūsun be tucibume baitalara de hafan šang be hairandarakū gungge be huwekiyebumbi . amala jalan de algimbume . gebu be enteheme tuwabumbi . baldaci si daci jingkiri ulai niyalma . dahaki seme mujilen be hing seme jafafi . aniya dari baci tucire jaka be benjimbihe . hoki dolo eherere jakade . sini ahūda deode be gaifi uhei uksun i dahame jihe.)* Részlet Baldaci sztéléjéről (1654), jelenleg a Pekingben, a Kőfaragás Múzeumában (Beijing Art Museum of Stone Carvings, 北京石刻艺术博物馆介绍) őrzik, felirata publikálatlan.

[28] Erre egy példa: „A Yehe, Hada, Ula és Hoifa törzsek közös követet küldtek [Nurhacsinak] ezzel az üzenettel: - A mi hibánkból vereséget szenvedett a seregünk, elvesztettük a becsületünket. A hibánkat ki szeretnénk javítani, hajadonokat adnánk, vejet kérnénk neki és békében élnénk. A Yehék vezetője (bejléje), Buyanggu a húgát Nurhacsinak, Gintaisi bejle pedig a lányát szeretné Nurhacsi második fiának, Daisannak adni. Miután Nurhacsi ígéret tett, egy lovat szerszámoztak fel nyereggel, fékkel, majd egy páncélt és sisakot tettek rá málhának, majd ajándékba adták neki. Marhát és fehér lovat öltek, áldozatot mutattak be az Égnek és egy csésze bort, egy földrögöt, húst, vért és csontot tettek egy-egy tálba és feláldozták ezeket. A négy törzs vezető egymás után így tettek fogadalmat: – Ha nem adjuk oda a menyt, és nem fogadjuk a vejt, ha nem élünk békében, akkor ehhez a földröghöz hasonlóan szétmállva, ehhez a csonthoz hasonlóan kifehéredve, ehhez a vérhez hasonlóan kiszáradva pusztuljunk el! – Ha hűségesen kitartunk elhatározásunk mellett, akkor ilyen bort igyunk, ilyen húst együnk és éveink száma nagy legyen. Majd Nurhacsi is esküt tett: Ha megtartjátok az eskütöket, akkor békében fogtuk élni. De ha nem tartanátok meg az esküt, akkor három éven keresztül foglak benneteket figyelni! Ha nem lesztek békében velem, akkor megtámadlak benneteket!" *(yehe . hada . ula . hoifa . uhei elcin takūrafi wesimbuhengge*

címet Nurhacsinak, a halhák cselekedete egyedülálló volt. Az, hogy nem lettek Nurhacsi alattvalói, az is mutatja, hogy 1619-ben katonai szövetséget kötött a halha vezetők egy csoportja Nurhacsival egy Mingek elleni támadáshoz,[29] miközben egy másik csoportjuk a Mingek oldalán harcolt.[30]

Korábbról nem ismert olyan példa, hogy valaki vagy valakik egy magasabb rangúnak adtak volna címet. Vallási vezetőtől viszont gyakran kaptak címet világi vezetők, pl. a tümet Altan kánt (1507-1582) a *tökételes Brahman, nagy hatalmú csakravarti tankirály* címmel tüntette ki Szönam Gyaco, aki cserébe a *dalai láma* címet kapta tőle 1578-ban,[31] (a Dalai lámákat ettől kezdve nevezik dalai-nak). Abatai kán (1554–1588) pedig a *vadzsra kán* címet kapta a Dalai lámától.[32] A ming császártól is lehetett címet kapni, pl. Altan kán tőle kapta a *Shunyi wang* (顺义王) címet.[33] A mongol kánok trónra kerülésével kapcsolatban hallgatnak a források, nem lehet tudni, hogy milyen szertartás keretében történt ez a XV–XVI. században.

Nurhacsi az első uralkodó volt a családban, apja nem volt kán és a környezetében a többi fejedelem közül is csak egynek volt káni címe, amiről nem lehet tudni, hogy az honnan származott. A címeket mindenki kénye-kedve szerint vette fel,[34] illetve a Ming császártól is kaphattak, pl. Nurhacsit még 1595-ben

*. meni waka de cooha gidabuha . gebu bijaha . ereci julesi . muse dasame acafi . jui bume urun gaime sain i banjiki . yehe i beile buyanggū ini non be taizu hūwangdi de buki . beile gintaisi . ini sargan jui be taizu hūwangdi i jacin jui daišan de buki seme baime wesimbuhe manggi . taizu hūwangdi angga aljafi . morin de enggemu hadala tohohoi* [27a/b] *uksin saca acifi jafan benefi . geli ihan suru morin be wafi . abka de weceme . arki emu hūntaha . boihon emu farsi . yali senggi giranggi emte moro dobori duin gurun siran siran i gashūme hendume . gashūha amala . jui bume urun gaime sain i banjirakū oci . ere boihon i gese ucubume . ere giranggi i gese šarame . ere senggi i gese meijeme bucekini . daci dubede isitala gūwaliyarakū oci . ere arki be* [27/28] *omime . ere yali be jeme aniya se ambula bahame banjikini seme gashūha manggi . taizu hūwangdi inu gashūme hese wasimbuhangge . suwe gashūha gisun de isibume sain i banjici wajiha . ere gisun de isiburakū ohode . bi ilan aniya otolo tuwambi . sain i banjirakū oci dailambi sehe ..) Daicing gurun i fukjin..., i.m.*2. köt. 27–28.)

[29] Qorca & Ceng Ming, *i.m.,* 231. Az eskü leírása: *Tongki fuka sindaha..., i.m.,* 1. köt., 196 skk.

[30] Нацагдорж, *i.m.,* 22.

[31] *Qotala esrua yeke kücün-ü cakrawarti nom-un qayan. The Jewel Translucent Sutra: Altan Khan and the Mongols in the Sixteenth Century,* Johan Elverskog (kiad.), Brill, 2003, 161, 272.

[32] *Wcirai qayan. The Jewel Translucent Sutra…, i.m.,* 295.

[33] *Mongyol-un teüke*, B. Oyunbilig & Bayilduγci (főszerk.), Öbör Mongγol-un Yeke Suryaγuli-yin Keblel-ün Qoriy-a, 2008, 138.

[34] Erről érzékletes, bár valószínűleg kissé túlzó képet fest a XVIII. század végén összeállított Mandzsuk igaz története: „Abban az időben [XVI. század második fele, Mandzsúriában] minden tartomány (gurun) zűrzavarba süllyedt. [...] A rablók és a tolvajok csoportokba verődtek, mint a rajzó méhek. Mindenki saját magát kánnak, bejlének vagy ambannak nevezte. A falvak

tüntette ki a Ming császár egy címmel, de ez nem volt káni.[35] Tehát nem volt egy kialakult szertatása a kánválasztásnak, azaz inkább kánná kinevezésnek, mert a szó valódi értelmében választás nem létezett. 1616-ban Nurhacsi megalapítja a Kései-Jin (後金) dinasztiát, aminek az uralkodója lesz, Nurhacsit *az összes bejle és előkelő hódolattal egy tiszteleti címmel tüntette ki*.[36] 1636-ban Nurhacsi utódját Hung Tajdzsit az kánjukká választják a Góbitól délre lakó mongolok. Az összegyűlt előkelők egy beadványban kérték fel Hung Tajdzsit, hogy legyen az uralkodójuk.[37] További kutatás igényel annak a tisztázása, hogy az 1616-os és az 1636-os kánválasztások ténylegesen az 1607-es káni cím adományozás mintáját követték-e. Annyi bizonyos, hogy minden esetben az alattvalóktól, azaz alacsonyabb rangúaktól nyerte el a mandzsu uralkodó az uralkodói címét. Ezt az is megerősíteni látszik, hogy már a korai mandzsu történetírásban is a dinasztia ősapját a későbbi alattvalói emelték uralkodójukká, a későbbi művekben is változatlanul megmarad ez a rész.[38]

Egy politikai tettet a következményekből lehet megítélni. Nurhacsi 1616-ig szinte kizárólagosan használta a *kündelen kán* címet,[39] majd a *genggiyen*[40] [fényes, fényességes] *kán* címet kapta az előkelőitől, akik úgy érzeték, hogy nincsen kánjuk,[41] azaz az ő szemükben a mongoloktól kapott cím semmit sem

és nemzettség vezetői egymás között háborúskodtak, a testvérek egymást öldösték. A családok és az erős, hatalmas emberek is a gyengéket és korlátoltakat elnyomták, kirabolták és megölték. Hatalmas káosz volt." (*tere fonde babai gurun facuhūn ofi* [...] *hūlha holo hibsui ejen i gese der seme dekdefi meni meni beye be tukiyefi han . beile . amban seme gašan tome ejen . mukūn tome uju ofi ishunde dailame afame . ahūn deo i dolo wame . uksun geren . hūsun etuhun niyalma . yadalinggū budun be gidašame durime cuwangname . ambula facuhūn bihe . Manju i yargiyan kooli* [滿洲實錄], 1781, 20–21.)

[35] Roth Li, *i.m.,* 29.

[36] *Geren beile ambasa gingguleme wesihun colo tukiyehe. Daicing gurun i fukjin doro neihe i bodogon i bithe*, 1789. 5. kötet, 1. Az esemény részletesebb leírása: *Tongki fuka sindaha..., i.m.* 1. köt. 67.

[37] *Cing ulus-un dotoyadu narin bicig-ün yamun mongyol dangsa ebkemel-ün emkidkel,* Sing Yüng Pü (főszerk), Öbör Mongγol-un Arad-un Keblel-ün Qoriy-a, 2003, 1. köt., 7–8.

[38] Jun Matsumura, *The Founding Legend of the Qing Dynasty Reconsidered. Memoirs of the Research Department of The Toyo Bunko,* 55, 1993, 47, 49, 52–53.

[39] Di Cosmo, *i.m.,* 269–270.

[40] A cím hosszabb változata: *Fényességes kán, akit az ég nevezett ki, hogy uralkodjon az összes birodalom felett! (Abka geren gurun be ujikini seme sindaha genggiyen han.) Tongki fuka sindaha..., i.m.* 1. köt., 67.

[41] „A birodalom előkelői és nagyjai összegyűltek és így tanácskoztak: – Mert nincs kánja a mi birodalmunknak naggyá lett az ínség, de az ég minket bőségben akar éltetni! Ezért adjunk uralkodó címet az ég által éltetett, de ínségbe jutott országunkat kegyekkel elhalmozó, ügyesen irányító kánnak!" (*gurun i beise ambasa . geren gemu acafi gisureme . musei gurun han akū*

ért. Az új címe mellett pár év alatt kikopott a korábbi a *kündelen* kán megnevezés, de kezdetben arra is akad példa, hogy párhuzamosan használták őket, pl. Ligdan kán egy 1619-ben kelt levelében *kündelen genggiyen* kánnak szólítja őt.[42] Sokatmondó, hogy Enggeder egy 1623-ben írt levelében nem *kündelen*, hanem *gegen* kánnak szólítja meg Nurhacsit,[43] ami a mandzsu *genggiyen* szó mongol tükörfordítása. A *kündelen* kán cím csak a kortárs feljegyzésekben[44] és az uralkodócsalád belső használatára készült *Mandzsuk igaz történeté*ben (*Manju i yargiyan kooli*) szerepel, az alattvalók számára készült *Mandzsu birodalom megalapításának stratégiája* (*Daicing gurun i fukjin doro neihe i bodogon i bithe*) című műben *taizu hūwangdi*-nak [=dinasztia-alapító császár] nevezik meg őt. Tehát Nurhacsi használta ezt a címet, ami mutatja, hogy fontosnak tartotta, de 1616-tól fokozatosan lecserélte, az új címét erősebbnek vélte.

Enggeder életpályájáról nem sok adat maradt fent. A mongol forrásokban csupán a neve és rövid családfája szerepel.[45] 1617 tavaszán feleségül kapta Nurhacsi öccsének a lányát, Sundai gegét.[46] 1619-ben a halhák követeként jelenik meg[47] (valószínűleg máskor is volt ebben a megbízásban, de erről feljegyzés nem maradt fenn). 1621-ben Enggeder öccse a családjával, háznépével és ingóságaival együtt megérkezik a mandzsu udvarba, behódolt.[48] 1623 előtt Enggeder megkapja az összes mongol bejszéje címet.[49] 1636-ban elhunyt, erről

*banjime joboho ambula ofi . abka musei gurun be jirgabukini seme banjibuhabi dere . abkai banjibuha yadara joboro gurun be gosire mergen ujire faksi han de . amba gebu hūlaki seme geren hebdeme gisureme toktobufi.) Tongki fuka sindaha..., i.m.* 1. köt., 67.

[42] *Tongki fuka sindaha..., i.m.* 1. köt., 195.

[43] A levelet idézi: Li Bao Wen, Namka 1996, *17duyar jayun-u ekin-dü qolboydaqu 43 qubi mongyol bicig = Öbör Mongyol-un neyigem-ün sinjilekü uqayan,* 1996/1 (80), 87.

[44] Az 1607 és 1636 között, napi szinten vezetett mandzsu udvari feljegyzések (kínai neve: *Chiu Man-chou Tang* (*CMCT*)) fennmaradtak (Chieh-hsien Chen, *Manchu Archival Materials,* Taiwan, 1988, 14. skk.). A XVIII. századi feldolgozott változat kiadása: *Tongki fuka sindaha..., i.m.*

[45] *Altan kürdün..., i.m.,* 201.

[46] [1617] *juwe biyade monggo gurun i kalkai enggeder taiji de amba genggiyen han i deo i jui be sargan buhe. Tongki fuka sindaha..., i.m.,* 1. köt., 77.; Evelyn S. Rawski, *Ch'ing Imperial Marriage. Marriage and inequality in Chinese society,* Rubie Sharon Watson – Patricia Buckley Ebrey, Oxford, University of California Press, 1991, 177.

[47] [1619] *monggo gurun i sunja tatan i kalka i geren beise i elcin enggeder efu isinjifi boode bihe. Tongki fuka sindaha…, i.m.,* 1. köt., 190.

[48] [1621] *juwan duin de . monggo i bayot gurun i darhan baturu beile i jui . enggeder efu i deo monggol taiji . juse sargan . adun ulha . ini harangga gūsin booi jušen be gajime ukame jihe. Tongki fuka sindaha…, i.m.,* 1. köt., 326.

[49] [1623] *enggeder efu aniya araha doroi han de hengkileme jihe . ere gemu monggo gurun i beise. Tongki fuka sindaha…, i.m.,* 2. köt., 627.

a régi mandzsu feljegyzésekben 1636-nál a negyedik hónap tizenhatodik napján az alábbi bejegyzés található:

> Enggeder efu[50] betegségben elhunyt. Ő régen az északi[51] mongol halha-bajud törzs bejljének, Darhan bátornak volt a fia. Genggiyen kán [Nurhacsi] idejében az uralkodó kitüntette őt, mert ő volt az első, aki ellenséges területeken átvágott, hogy tiszteletét tegye. Később a kán az öcsének, Surhacsinak[52] a lányát, Sundai gegét adta hozzá feleségül. Parancsnoki (总兵官) rangot adott neki és egy várost, népet, szolgákat, szolgálókat, birtokot, aranyat, ezüstöt, tarka- és virágmintás selymet, mindenféle használati tárgyat adott neki és nagy megtiszteltetésként bejsze címmel jutalmazta.[53]

Enggederről egy másik forrás is tudósít, *A mandzsu nemzettségek és családok leírása*, (*Jakūn gūsai manjusai mukūn hala be uheri ejehe bithe*, 1744), e szerint:

> Enggeder efu, teljesen sárga zászlóhoz[54] tartott és a Sira mörön vidékén lakott. A [mandzsu] birodalom alapítása idején a nemzettségét vezetve mindenki mást megelőzve hódolt be, majd a harmadik rangú hivatalt kapott. Az uralkodócsaládból származó lányt kapott, így az efu címmel lett kitüntetve. A behódolt nemzettségéből egy járást szerveztek. Erőszakkal szerezték a szolgákat. Miután Enggeder meghalt az őszintén engedelmes címet kapta.[55]

---

[50] Efu: az uralkodói családba beházasodott férfi.

[51] Nincs magyarázat, hogy mit jelent itt ez az északi (*amargi*) szó. Az északi halhák alatt a Góbitól északra lakó halhákat (kb. a mai Mongólia) lehetne érteni, de ők az idézett forrásban *aru i kalka* néven szerepelnek (itt az *aru* mongol szó a mandzsuban, északot jelent) *amargi kalka*ként soha.

[52] A Surhacsi helyett Darhan Bátor bejle fia áll, ami nyilván elírás. Lásd: 44. lábjegyzetet.

[53] [1636] *juwan ninggun de enggeder efu nimeku de akū oho . enggeder efu dade amargi monggo i kalka i bayot tatan i darhan baturu beile i jui bihe . genggiyen han i fonde . dain i gurun be duleme tuktan fukjin jugūn arame hengkileme jihe seme . han saišafi . deo darhan baturu beile i jui sundai gege bebufi . sumingūwan i hergen obufi . emu hoton . irgen . jušen . aha . tokso . aisin . menggun . alha . gecuheri . niyalmai baitalara ai ai jaka be yooni bufi . ambula kunduleme beise i jergi de ujihe. Régi mandzsu feljegyzések* (*Fe mangju dangse*), CMCT, Facsimile: 舊滿洲檔, Taiwan, 1969. 4753 (10. kötet). Szerkesztett változata azonos szöveggel: *Tongki fuka sindaha…, i.m.,* 6. köt., 1011.

[54] A mandzsu a zászlós rendszert 1615-ben hozták létre, közigazgatási és hadszervezeti egységet takar. 8 mandzsu zászló volt, a teljesen sárga volt a legelőkelőbb. Elliot, *i.m.,* 56–63.; Roth Li, *i.m.,* 36.

[55] *Sira mūren ba i borjigid hala . enggeder efu . gulu suwayan i niyalma . jalan halame sira mūren i bade tehe bihe . fukjin doro neihe fonde . harangga aiman be gaifi yaya onggolo baime dahame jihe manggi . ilaci jergi jingkini hafan obuha . gungju bufi efu fungnehe . gajiha aiman i urse be*

Se ebben, se a korábbi idézetben nem szerepel, hogy Nurhacsi tevékenyen részt vett volna *kündülen kán*i címének felajánlásában. Tehát ennek az eseménynek már Enggeder halálakor sem volt hatása, valószínűleg ezért hallgatnak róla a források. Enggeder úgy tűnik fel mintha egyszerűen behódolt volna, ahogy sokan mások tették.

Enggeder mandzsuvá vált, a mandzsuk szolgálatába álló családjának ő volt az első nemzedéke. 1655-ben egy sztélét is emeltek a sírjánál, hogy tetteit hirdesse az utókornak. Enggeder késői leszármazottai is a mandzsu császárok oldalán harcoltak, még a XIX. században is.[56] A Bajud megye a XVII. században megszűnt, így nem volt, aki megírta volna a Bajudot történetét és Enggeder tettét megörökítse az utókornak.

Kitekintés: 1634-ben meghalt Ligdan kán, aki az utolsó dzsingiszida uralkodó volt. A mongolok feletti hatalmat jelképező szimbolikus tárgyak a mandzsu uralkodóhoz, Hung Tajdzsihoz kerültek, akit 1636-ban a Góbitól délre lakó mongolok uralkodójukká emeltek. 1691-ben a Góbitól északra lakók a nyugati mongoloktól (ojrátoktól) félve a mandzsu uralkodó védelmét keresték, behódoltak neki. Végül a XVIII. század közepén a mandzsuk fegyverrel hódoltatták az ojrátokat, így szinte az összes mongolok lakta terület a fennhatóságuk alá került. A mandzsu uralkodók sosem hivatkoztak az 1607-ben kapott *kündelen kán*i címükre, mint legitimációs forrásra. Visszatekintve azt lehet mondani, hogy ez volt az első komolyabb lépés a mongol és mandzsu kapcsolatok terén, de a kortársak ebből nem éreztek semmit.

Összefoglalva, 1607-ben Nurhacsi káni címet kapott a befolyási övezetén túl lakó mongolok egy csoportjáról, akik ezzel feltehetőleg a függetlenségüket kívánták hangsúlyozni a mongol nagykántól, Ligdantól. A közeli, fenyegető veszélyt egy távoli, laza kapcsolattal kívánták kivédeni. Hosszú távon a terv kudarcot vallott, 1627-ben Ligdan bevonult a halha területekre. Nurhacsi udvartartása szemében nem volt túl nagy jelentősége ennek a címnek, így ők 1616-ban egy újabbat adnak, s ez fokozatosan kiszorította a korábbit, ami így csak egy rövid epizód a történelemben, később sem hivatkoztak rá a mandzsuk. Enggeder, aki következtében járt a Góbitól délre lakó halhák és Nurhacsi között, beházasodott a mandzsu uralkodói családba, területet és címeket kapott, mandzsuvá vált, így ő és a műve is kiesett a mongol történeti emlékezetből.

---

*niru banjibufi . erei jušen maitu de bošobuha . enggeder akū oho manggi . amcame tob ijishūn gebu buhe . Jakūn gūsai manjusai mukūn hala be uheri ejehe bithe,* 1744, 66. fejezet.

[56] *Eminent Chinese of the Ch'ing Period,* Arthur W. Hummel (szerk.), Washington, 1943, 224–225.

A *Carte le d'Empire Chinois du Japan* (1855, metszette: Thierry) részlete.

**A. Kirin-(aula)**: Girin hegy (*Girin ayula*), innen nem messze volt a régi mandzsu főváros (*Hetu ala*), amely 1625-ig volt a központ.

**B. Tchagan-Khotun**: *Fehérvár* (*Cayan qota*), Ligdan alapította főváros, körülötte vannak a csahar területek.

**C. Sira r.**: Sárga-folyó (*Sira mören*), nem azonos a Sárga-folyammal. Enggeder nemzettségének a folyó mentén volt a szállásterülete. A halhák is ezen a vidéken éltek.

**D. Peking**: 1644-ben foglalták el a mandzsuk, ekkortól kezdve a mandzsu birodalom fővárosa.

**E. Moukden**: Mukden, a mai Shenyang. 1625–1644 között főváros.

**F. Ourga**: a mai Ulánbátor (XVIII. században vált jelentőssé).

## *Felhasznált irodalom*

**Elsődleges irodalom**

*Altan kürdün mingyan gegesütü,* Coyiji (kiad.), Öbör Mongγol-un Arad-un Keblel-ün Qoriy-a, 2000.

*A mongol irodalom kistükre*, Kara György (szerk.), Bp., Európa, 1971.

*Arban doloduyar jayun-u emün-e qayas-tu qolboydaqu mongyol üsüg-ün bicig debter,* Li Boo Wen (kiad.), Öbör Mongγol-un Baγacud Keüked-ün Keblel-ün Qoriy-a, 1997.

Caγan teüke, Ligeti Lajos (kiad.), *Mongol nyelvemléktár V. Preklasszikus emlékek 3. jüan- és ming-kori szövegek klasszikus átírásban,* Bp., ELTE Belsőázsiai Intézet, 1967, 62–84.

*Cing ulus-un dotoyadu narin bicig-ün yamun mongyol dangsa ebkemel-ün emkidkel,* Sing Yüng Pü (főszerk.), Öbör Mongγol-un Arad-un Keblel-ün Qoriy-a, 2003.

*Daicing gurun i fukjin doro neihe i bodogon i bithe*, 1789.

*Der Kienlung-Druck des Mongolischen Geschichtswerkes Erdeni-yin Tobci von Sagang Secen,* Erich Haenisch (kiad.), Wiesbaden, 1959.

*Jakūn gūsai manjusai mukūn hala be uheri ejehe bithe,* 1744.

Lubsangdanjin, *Altan Tobci,* Coyiji (kiad.), Öbör Mongγol-un Arad-un Keblel-ün Qoriy-a, 1999.

*Manju-yin yargiyan kooli* (滿洲實錄 Manzhou Shilu), 1781.

*Monggo han sai da sekiyen. die Mandschufassung von Secen Sagang's mongolischer Geschichte, nach einem im Pekinger Palast gefundenen Holzdruck in Umschreibung,* Erich Haenisch (kiad.), Leipzig, 1933.

*Qad-un ündüsün quriyangyui altan tobci*, Sh. Choimaa (kiad.), Ulaanbaatar, 2002,

*Régi mandzsu feljegyzések* (*Fe mangju dangse*). Facsimile: 舊滿洲檔, Taiwan, 1969.

*The Jewel Translucent Sutra: Altan Khan and the Mongols in the Sixteenth Century,* Johan Elverskog (kiad.), Brill, 2003.

*Tongki fuka sindaha hergen i dangse. „The Secret Chronicles of the Manchu Dynasty," 1607–1637 A.D.* The Toyo Bunko, Tokyo, 1955–1963.

**Másodlagos irodalom**

*Arban doloduyar jayun-u emün-e qayas-tu qolboydaqu mongyol üsüg-ün bicig debter*, Li Boo Wen (kiad.), Öbör Mongyol-un Bayacud Keüked-ün Keblel-ün Qoriy-a, 1997.

Chieh-hsien Chen: *Manchu Archival Materials,* Taiwan, 1988.

Crossley, Pamela Kyle: *A Translucent Mirror, History and Identity in Qing Imperial Ideology,* University of California Press, 1999.

Di Cosmo, Nicola: „Nurhaci's Names". Isabelle Charleaux – Grégory Delaplace – Robert Hamayon – Scott Pearce (szerk.), *Representing Power In Ancinet Inner Asia. Legitimacy, Transmission And The Sacred,* Western Washington University, 2000, 261–280.

Elliot, Mark C.: *The Manchu Way. The Eight Banner and Ethnic Identity in Late Imerial China,* Stanford University Press, 2001.

Elverskog, Johan: *Our Great Qing. The Mongols, Buddhism, and the State in Late Imperial China,* Honolulu, University of Hawaii Press, 2006.

*Eminent Chinese of the Ch'ing Period,* Arthur W. Hummel, (szerk.), Washington, 1943.

Ji Erdeni: „Öbör qalq-a tabun ayimay qamiy-a bayiysan tuqai niytalalta", *Dumdadu Ulus-un Mongyol sudulul*, 2012/6 (40).

Li Bao Wen, Namka: „17 duyar jayun-u ekin-dü qolboydaqu 43 qubi mongyol bicig", *Öbör Mongyol-un neyigem-ün sinjilekü uqayan,* 1996/1 (80).

Matsumura, Jun: „The Founding Legend of the Qing Dynasty Reconsidered", *Memoirs of the Research Department of The Toyo Bunko,* 55, 1993.

*Mongyol-un teüke*, B. Oyunbilig & Bayilduyci (főszerk.), Öbör Mongyol-un Yeke Suryayuli-yin Keblel-ün Qoriy-a, 2008.

Qorca & Ceng Ming: *Qorcin tobciyan*, Ündüsün-ü Keblel-ün Qoriy-a, 2001.

Rawski, Evelyn S.: *Ch'ing Imperial Marriage. Marriage and inequality in Chinese society,* Rubie Sharon Watson – Patricia Buckley Ebrey (szerk.), Oxford, University of California Press, 1991.

Roth Li, Gertraude: „*State Building before 1644". Cambridge History of China,* 9. köt., 1. rész. *The Ch'ing Dynasty to 1800,* Willard J. Peterson (szerk.), Cambridge, 2002.

Schepel, C.: „Mongols under Manchu Rule". *Acta Orientalia Nederlandica,* Brill, 1971, 181–187.

Šejanar & Jigmidcerin, *Caqar-un teüke sinjilel,* Öbör Mongyol-un Arad-un Keblel-ün Qoriy-a, 2008.

Д. Гонгор, *Халх товчоон,* Улаанбаатар, 1970.

*Монгол улсын түүх,* főszerk, А. Очир és Б. Энхтувшин, Улаанбаатар, 2003.

Ц. Энхээ, *Лигдэн хутагт хаан,* Улаанбаатар, 2008.

Ш. Нацагдорж, *Халхын түүх*. Улаанбаатар, 1963.

Vörös Erika

# Az anyagi és a transzcendens világ egysége a Tenkawa-szentély Benzaiten-kultusza alapján

A japán eszmerendszer egyik legszembetűnőbb jellegzetessége a vallási szinkretizmus, amelynek jegyében a japán nép már a korai időktől fogva arra törekedett, hogy az őshonos hiedelmeket és a kívülről átvett vallásos elképzeléseket összhangba hozza egymással.

Jellegzetes példája ennek a Szaraszvatí nevű indiai istennő alakjában, valamint szerepkörében bekövetkezett változás, amelynek hatására az istenség egészen egyedülálló ábrázolásmódja és kultusza alakult ki Japánban. A hagyományos japán elképzelések, a hinduizmus, valamint a buddhizmus összefonódásának hatására a tudományok, művészetek és ékesszólás gyönyörű nőként ábrázolt istensége a bőségért és jólétért felelős, kígyó társaságában, vagy kígyó alakban megjelenő Uga-Benzaitenné változott.

Az egyoldalú „szerencseisten" aspektus mellett létezik ugyanakkor egy ezoterikusabb értelmezése is az istenalaknak, amelyben az anyagi és transzcendens világ egységének gondolatából adódóan az istennő által biztosított jótetemények is több szinten közelíthetőek meg. Ennek egy sajátos példáját nyújtja a Nara-tartománybeli Tenkawa-szentély Benzaiten kultusza. Mivel az ehhez kötődő vallásos elképzelésekre irányuló kutatás még az elején jár, e tanulmány keretei között mindössze arra vállalkozhatunk, hogy az írás második felében felvázoljuk a kultusz néhány olyan vonását, amely a munka jelenlegi fázisában látható.

Ahhoz azonban, hogy ezt megértsük, mindenekelőtt azt a folyamatot kell áttekintenünk, amely az istennő egyedülálló szerepkörének kialakulásához vezetett.

## *Kígyó és lant: Egy istennő alakváltozásai Japánban*

Benzaiten az egyik legősibb indiai istennő, Szaraszvatí alakjára vezethető vissza. Eredetileg a Himalájából eredő, azonos nevű folyót személyesítette meg, amely különböző tektonikus mozgások következtében egy bizonyos korban eltűnt a föld felszínéről, a közhiedelem szerint azonban tovább folyik a föld alatt. Anyaistennő-szerű alakjához a hívők virágzásért, élelemért, jólétért, termékenységért, és főleg inspirációért imádkoztak, amely a termékenységnek egy kevésbé konkrét aspektusával áll összefüggésben: a kreativitással. Az inspirált gondolat motívumával is összefüggésben állhat, hogy Szaraszvatít Váccsal, a beszéd istennőjével is azonosították. A beszéd ugyanis nem más, mint a tudás egyik kifejeződése a világban, csakúgy, mint a tudományok és a művészetek. Ezért válhatott az istennő mindezek pártfogójává.[1] Nemcsak akadémikus, de spirituális tudást is kell értenünk ezen, amely a beszéden és művészeteken keresztül, imák és himnuszok révén fejeződik ki, jelenik meg a földi világban. Összefoglalhatjuk tehát úgy, hogy Szaraszvatí a magasabb rendű tudásból származó isteni sugallat, és mindaz, ami azt ebbe a világba hozza.

Ábrázolásában a magasabb rendű tudást jelképező lótusztrónon ül. Kettő, vagy négy karja lehet, amelyekben a tiszta tudást, vagy a Védákat szimbolizáló könyvet, a spiritualitás erejét jelző kristályolvasót, valamint a tudás kifejeződését szimbolizáló indiai lantot, *vínát* tart. Lúddal (illetve hattyúval) vagy pávával együtt ábrázolják. Azt tartják ugyanis, hogy ha a lúdnak tejjel összekevert vizet adnak inni, akkor képes egyedül a tejet meginni, így a jó és rossz közötti különbségtételt szimbolizálja. A páva ellenben a büszkeség jelképe és arra int, hogy a külső megjelenést soha ne helyezzük előtérbe a végső igazsággal szemben.

## *Szaraszvatí alakja a buddhizmusban*

Szaraszvatít számos más indiai istenséggel együtt a buddhizmus is beemelte a védelmezői közé. A legfontosabb szöveg, amelyben alakja megjelenik az Aranyfény-szútra (Szuvarnaprabhászóttama-szútra, japán: Konkōmyō-saishōō-kyō金光明最勝王経, vagy Konkōmyō-kyō金光明経), egy IV. századból származó mahájána szútra, amelyben már megfigyelhetőek az ezoterikus

[1] Catherine Ludvik, „Researching Benzaiten". Patricia Fister – Hosokawa Shūhei (szerk.): *Japanese Studies Around the World 2006. Research on Art and Music in Japan – A Colloquy with Foreign Scholars Resident in Japan*, Kyoto, International Research Center for Japanese Studies, 2007, 13–35. 15–16.

buddhizmus bizonyos jellegzetességei. Ide sorolható többek között a *lókapálá*k (*shitennō* 四天王), valamint a hindu istennők, Szaraszvatí, a szerencseistennő Laksmí és a földistennő Drdha szerepeltetése varázsigéikkel (*dhárani*).[2]

A szútra elsődleges témája az állam védelme. Fejezetei a *lókapálá*k és más istenségek védelmét ígérik azoknak az uralkodóknak, akik a buddhizmust támogatják. Mivel a szútra összeállításának idején, a Gupta-kortól (IV–VI. sz.) a buddhizmus már elvesztette domináns pozícióját Indiában, a készítők egyik feltételezhető célja az volt, hogy támogatást szerezzenek és tartsanak meg ebben a történelmi közegben. Ennek köszönhető valószínűleg, hogy a népszerű hindu istennők, valamint az általuk ígért, különböző természetű jótéteményekrévén nem csak az uralkodókhoz, de különböző rétegekhez is kívántak szólni. Ez szolgálhat magyarázatul arra is, hogy a segítség a korábbi szútráktól eltérően egyre inkább anyagi természetet kezd ölteni. A buddhizmus köznép körében való elterjedésével elsősorban a hinduizmusból beemelt istenségek, vagy *dévá*k feladatköre volt, hogy megfeleljenek a világiasabb természetű elvárásoknak.[3]

A Szaraszvatíról elnevezett fejezetben (Szaraszvatí-parivarta) az istennő megfogadja Buddhának, hogy a Tan és a szútra fenntartásának érdekében ékesszólással, jó memóriával és bölcsességgel áldja meg azokat, akik a szútrát hirdetik, hallgatóságát pedig szintén bölcsességgel, kreativitással, valamint a különböző művészetekben és mesterségekben való jártassággal. Ezt követően elmagyarázza egy rituális fürdő végrehajtását, amely által elérhető a tökéletes megvilágosodás.[4]

Szerepe tehát hasonló, mint a Védákban, ezúttal a Tan hirdetéséhez szükséges ékesszólásra és bölcsességre vonatkoztatva. Érdemes megjegyezni, hogy az istennő hinduizmusban betöltött szerepével összhangban sem az anyagi vagyon, sem a mezőgazdasági termékenység adománya nem Szaraszvatítól származik a szútrában. Az előbbi a Laksmíval, az utóbbi a Drdhával foglalkozó fejezet tárgyát képezi. Az általa ígért segítség ugyanakkor nem pusztán világi, de világfeletti elemeket is tartalmaz csakúgy, mint a többi istenség esetében. A kettő nem áll ellentétben egymással: a világi jellegű jótéteményekamelyeket a szútra hallása okoz, mind a Buddha megvilágosodásából erednek. Ez foglaltatik benne a szútrában, amelyen keresztül az ki tudja fejteni áldásos

---

[2] Kanaoka Shūyū 金岡秀友, *Mikkyō no tetsugaku* 密教の哲学, 2001[2], Tōkyō, Kōdansha Gakujutsu Bunko, 2001, 26–30.

[3] Suzuki Takayasu, „The Characteristics of »the Five chapters on the Various Gods and Goddesses« in the Suvarṇaprabhāsa", *Journal of Indian and Buddhist Studies,* 56/3 (2008), 1178–1186.

[4] A szútra három kínai fordítása olvasható a Chinese Buddhist Electronic Text Association honlapján: http://tripitaka.cbeta.org/T16n0663; http://tripitaka.cbeta.org/T16n06634; http://tripitaka.cbeta.org/T16n06635

tevékenységét. A világi és transzcendentális célok tehát nem zárják ki egymást és nem állnak ellentétben egymással. A buddhizmus végső célja, a megvilágosodás az érző lények jólétével is összefüggésben áll.[5]

## *Szaraszvatí Japánban*

Szaraszvatí alakja a buddhizmuson keresztül került be Kínába, elsősorban az Aranyfény-szútrán keresztül. Nevét Biancaitian-ként 辯才天 , az „ékesszólás istennőjeként" fordították kínaira.

A szútra Yijing 義淨 (635–713) nevéhez fűződő fordításában az istennő nyolckarú formában jelenik meg.[6] A kezeiben tartott eszközök: az intenzív koncentrációt jelképező íj és nyíl; a tudatlanságot elvágó kard; a vágy, a viszolygás és a tudatlanság feletti győzedelmeskedést szimbolizáló háromágú szigony; a megvilágosodás útjában álló akadályokat elhárító szekerce; a tudat szilárdságát jelképező *vadzsra* (gyémántjogar); a tankerék és a kószáló gondolatokat megkötő lasszó. Catherine Ludvik kutatásai során kimutatta, hogy a nyolckarú forma valószínűleg az Indiában egyre inkább elterjedt, „harcos istennőkhöz" fűződő kultuszra vezethető vissza. Ennek hatására jelenhetett meg Szaraszvatí is olyan formában a szútrában, amely hagyományos ábrázolásmódjával szemben megfelelőbb volt a Dharma védelmezőjeként betöltött szerepnek. A kínai és japán ábrázolások elsősorban ezt a leírást vették alapul.[7]

Szaraszvatí a VII–VIII. században került Japánba az Aranyfény-szútrával. A szöveg az ország védelmére irányuló témája miatt hamarosan az egyik legfontosabb szútra lett. A japánul Benzaitennek 弁才天 nevezett istennőt azonban kezdetben alig ábrázolták önmagában. Egyik oka lehetett ennek, hogy a buddhizmus bekerülésének időszakában az ország gazdasági stabilizálása állhatott az első helyen, így a szerencse, a vagyon istennője, a szintén az Aranyfény-szútrával Japánba érkezett Laksmí (Kichijōten 吉祥天) élvezett elsőbbséget.[8]

---

[5] Suzuki Takayasu, „Linking the Buddha's Attainment of Supreme Enlightenment to the Welfare of Beings in the Suvarṇaprabhāsa", *Journal of Indian and Buddhist Studies,* 58/3 (2010), 1108–1109.

[6] A Taishō kiadású buddhista kánon három kínai változatát rögzíti az Aranyfény-szútrának, különböző szanszkrit eredetiknek megfelelően: *Dharmakséma* fordítása, T.16. 663; *Baogui* 寶貴fordítása, T. 16. 664; *Yijing* fordítása, T.16. 665.

[7] A japán lantot, *biwát* tartó, kétkarú ábrázolás (*Myōon-ten* 妙音天 ), amely jobban megfelelt az eredeti hindu ábrázolásoknak, a *shingon* szövegeken és mandalákon (Anyaméh-világ Mandala) keresztül került be Japánba, szintén kínai közvetítéssel. Ludvik, *i.m.*, 19.

[8] Nakajima Ayaka 中島彩花, „Chūsei Benzaiten mandara ni miru shinbutsu no kagen: Tenkawa

Az ábrázolások száma viszont nem csak jelentősen megnőtt a japán középkortól, de alakjában is egyedülálló változásokat figyelhetünk meg.

## *Benzaiten kami alakban*

Habár a japán ókorban Benzaitent szinte kizárólag más istenek kísérőjeként ábrázolták, a Kamakura-kortól (1185–1338) hirtelen ugrásszerűen megnőtt az önálló ábrázolások száma. Ekkorra már az eddig előtérben álló Kichijōten alakja elkezdett háttérbe szorulni. Benzaiten alakjának előretöréséhez az is hozzájárulhatott, hogy a felemelkedő *bushi* osztály számára megfelelőbbnek bizonyult az Aranyfény-szútrában fegyverekkel ábrázolt, védelmező szereppel felruházott Benzaiten. A hatalmi harcokból, valamint a mongol fenyegetésből (XIII. sz.) adódó bizonytalan helyzet is segíthette a folyamatot.

A Kamakura-kor volt az időszak, amikor a *honji-suijaku* elv[9] az ezoterikus buddhizmusnak köszönhetően széles körben elterjedt Japánban. Ennek a folyamatnak a részeként nem csak a buddhákat és bódhiszattvákat, de azok kísérőit, a hindu eredetű istenségeket is megfeleltették különböző őshonos istenségeknek (*kami* 神). Folyóisten eredete miatt Benzaitent a helyi vízisteneknek feleltették meg.

A Benzaiten-kultusz szoros kapcsolatban állt az ezoterikus buddhizmussal. Mind a *shingon*, mind a *tendai* hegyre helyezte ugyanis a központját, így különösen fontos volt számukra, hogy az őshonos hegyi isteneket, valamint a vízellátást biztosító vízisteneket irányzatuk védelmezőiként beemeljék panteonjukba. A Benzaitent tisztelő szentélyek így kivétel nélkül olyan, folyók, tavak, vagy a tenger közelében fekvő területekre épültek, amelyek már régtől fogva kultikus jelentőséggel bírtak: vízzel és heggyel összefüggő természetistenek lakhelyei voltak, amelyeket könnyen azonosíthattak a folyóistennő Benzaitennel.

Benzaiten vízistenekkel való azonosításából következik, hogy alakja hamarosan összefonódott a kígyó, illetve sárkány képével. A vízzel és heggyel összefüggésben álló istenek ugyanis Japánban többnyire kígyó alakját vették

Benzaiten zuzō o chūshin ni" 中世弁才天曼荼羅にみる神仏の化現・天川弁才天図像を中心に, *Joshibi Daigaku Kenkyū Kiyō* 女子美大学研究紀要, 39 (2009), 128–138.128.

[9] Az az elképzelés, amely szerint a buddhák a lények megmentésének érdekében különböző alakokat öltve – így Japánban a *kami*k alakjában – jelennek meg a világban. A buddha a valódi lényeg (*honji* 本地), a vele azonosított *kami* pedig annak csak adott időben, adott helyen működő megnyilvánulási formája (*suijaku* 垂迹).

fel.[10] Ennek a folyamatnak egy részeként hozta összefüggésbe a *tendai* irányzat Benzaiten alakját a kígyó alakú vízistenek képviselőjének tekinthető Uga-jinnal, vagy Uka-no-kamival 宇賀神.

## *Uga-jin*

Az Uga-jin, vagy Uka-no-kami nevű isten eredete a mai napig homályos. Kígyó alakban ábrázolják, általában öregember fejjel, néha azonban – feltehetően a Benzaitennel való azonosítás következtében – női formában is megjelenik. (1. kép) Gabona-istenként, ebből adódóan pedig a jólét és szerencse *kami*jaként tisztelik. Nevét a Japán Nyelvi Nagyszótár az *uke* 食, „élelem" kifejezésre vezeti vissza, a név valódi eredete azonban egyelőre teljes mértékben még nem tisztázott.[11] Többnyire a krónikákban megjelenő Uka-no-mitama nevű istenre vezetik vissza. Ez az élelemmel és gabonával összefüggésbe hozott istenség a *Kojiki* krónika (712) szerint Susanootól és a hegyisten Ōyamatsumi lányától született, bátyja a szintén jó termésről gondoskodó Ōtoshi-gami 大歳神.

A japán hitvilág több élelem- és gabona-istent is ismer, amelyek alakja az idők során egyre inkább összeolvadt. Ilyen a *Nihongi*ban szereplő Ukemochi, a *Kojiki*ben azonos szerepben megjelenő Ōgetsu-hime, vagy az Ise-szentélyben tisztelt, Amaterasunak élelmet biztosító Toyouke-bime. Uka-no-mitamát a szintén gabonaisten Inarival is azonosítják, akinek alakja szintén több istenség egyesítésének köszönhető.

Habár a krónikák nem utalnak rá, hogy az említett istenségek kígyó alakúak lettek volna, a népi vallásosság szintjén a kígyó képe szorosan összefonódott

[10] A hagyományos japán elképzelések szerint a kígyó az ősök lelkének megtestesítőjeként, illetve mint hegy- és vízisten jelenik meg leggyakrabban, amelyet többnyire összefüggésbe hozhatunk valamilyen módon a termékenységgel. Mindezekről az elképzelésekről máig fennmaradt népszokások, régészeti leletek, a *Kojiki* és a *Nihongi* krónika, valamint a *fudoki*k (tartományi évkönyvek) feljegyzései tanúskodnak. Sajnos a jelen írás terjedelme nem teszi lehetővé a kígyó alakjához fűződő hagyományos elképzelések részletesebb tárgyalását. A témáról lásd Yoshino Hiroko 吉野裕子, *Nihonjin no shiseikan. Hebi shinkō no shiza kara* 日本人の死生観・蛇信仰の視座から, Tōkyō, Kōdansha Gendai Shinsho 講談社現代新書, 1982.; Uő., *Hebi. Nihonjin no hebi shinkō* 蛇・日本人の蛇信仰, Tōkyō, Kōdansha Gakujutsu Bunko講談社学術文庫, 1999. A kígyókultuszra utaló Jōmon-kori leletekről: Edward Kidder, „Agriculture and Ritual in the Middle Jōmon Period", *Asian Perspectives,* 11(1968), 12–41. A kígyóról, mint az ősök szelleméről: William P. Fairchild, „Shamanism in Japan", *Folklore Studies,* 21 (1962), 1–122. Néprajzi szempontból: F.J. Daniels, „Snake and Dragon Lore of Japan", *Folklore*, 71/3 (1960), 145–164.; Morris Edward Opler, „Japanese Folk Belief Concerning the Snake", *Southwestern Journal of Anthropology,* 1/2 (1945), 249–259.

[11] *Nihon kokugo daijiten I.* 日本国語大辞典, Tōkyō, Shōgakukan 小学館, 1972, „Uga-jin" szócikk.

a termékenységgel. Uga-jin ezért helyi, vagy több gabonaisten alakjának összeolvasztásából létrejött istenség lehet, amely a *shin-butsu shūgō*nak[12] köszönhetően a víz és termékenység jelképeként került bele Benzaiten ábrázolásába.

Nem Uga-jin lehetett azonban az egyedüli kígyóalak, amely Benzaiten kultuszára hatást gyakorolt. Nem hagyhatjuk figyelmen kívül az indiai eredetű *nágá*k szerepét sem, akiknek alakja a buddhizmuson keresztül gazdagította az őshonos kígyóistenekhez fűződő elképzeléseket.

## *A kígyó alakja a buddhizmusban*

Az indiai népi vallásosságban a *nágá*k, ezek a kígyószerű lények – akiket kobraként, félig ember, félig kígyó alakban, vagy emberként a vállaikból kinövő kobracsuklyával ábrázolnak – a természet, mindenekelőtt pedig a víz erőit szimbolizálják. Földalatti, drágaköves palotákban, vagy vizekben élnek: folyók, kutak, tavak őrzőiként jelennek meg. Esőhozóként a termőföldek vigyázóiként is tisztelték őket. Az adott terület védelmezőjeként megjelenő *nága* virágzást és jólétet hoz az embereknek, amennyiben megfelelő tiszteletben részesül, ennek hiányában azonban katasztrófákat és szerencsétlenségeket képes rájuk küldeni, amely kettősség a természeti erők kiszámíthatatlan természetével állhat összefüggésben.

A *nágá*k alakját a buddhizmus is átvette. Számos történet mesél arról, hogy a Buddha jó útra térít egy, az embereknek ártó, helyi *nágá*t, aki attól kezdve a buddhizmus védelmezőjeként jelenik meg.[13] A legismertebb történet a *nága*-király Mucsilindáról szól, aki hétszer körültekerve, majd csuklyáját a feje fölé emelve védelmezte meg a Buddhát az esőtől, mialatt az a megvilágosodást követően egy fa alatt meditált. Amellett, hogy a történetek a buddhizmus erejét hirdetik, a helyi természetistenek beemelése a buddhizmusba elősegítette, hogy a monasztikus természetű buddhizmus az egyszerűbb emberek számára is megközelíthetőbb legyen, valamint a számukra elsődleges jelentőséggel bíró világi célok eléréséhez is segítséget nyújtson.

A *nágá*k nem csak a Buddha védelmezőiként, de ereklyéinek őrzőiként is szerepelnek. Erről tanúskodik az a történet is, amelyben Asóka, a buddhista uralkodó hiába próbálja megszerezni a *nágá*k tulajdonában lévő Buddha-ereklyét,

---

[12] Az *shintō* istenek és buddhák hitének összeegyeztetése többek között a *honji-suijaku* elmélet által.

[13] Lowell W. Bloss, „The Buddha and the Nāga. A Study in Buddhist Folk Religiosity", *History of Religions,* 13/1(1973), 36–53. 43–44. – A szerző a Tang-kori kínai zarándok, Xuanzang (602–664) feljegyzéseire hivatkozik.

végül be kell látnia, hogy nem tudja felülmúlni őket a Buddha tiszteletében.[14] A relikviák ugyanakkor a Buddha megvilágosodásának erejét hordozzák, akárcsak a tanítások, a *nágá*k ezért tanítások őrzőiként is megjelennek. Nágárdzsuna (kb. 150–250), a *madhyamaka* irányzat (japán: *sanron* 三論) megalapítója a hagyomány szerint a *nágá*któl kapott olyan *pradzsnyápáramitá-szútrá*kat, amelyeket még a történelmi Buddha bízott a megőrzésükre, amíg a világ fel nem készül a befogadásukra.

A *nágá*k alakja Kínában összeolvadt a sárkányéval, a *nága*-királyok így sárkánykirály (japán: *ryūō* 竜王) alakban éltek tovább, majd Japánba is ebben a formában kerültek be a buddhizmus közvetítésével. A sárkánykirályok elképzelése Japánban a helyi kígyó-istenek kultuszával is összefonódott, segítve ezzel a buddhizmus meghonosodását az országban. A buddhista iskolák számára ugyanis nagy jelentőséggel bírt, hogy az őshonos isteneket beillesszék világképükbe. Mivel sok irányzat a hegyekre települt, a magaslatok és vizek gyakran kígyó alakban megjelenő istenei kiemelt szerepet játszottak ebben a folyamatban, ahogy az a buddhista esőhozó szertartásokban is kifejeződést nyert.

## *A sárkánykirályok szerepe a buddhista esőhozó szertartások során*

A buddhista jellegű esőhozó szertartások a kínai ezoterikus buddhizmusra vezethetőek vissza, amelyhez Faxian 法顯 (kb. 337–422) és Xuanzang 玄奘 (kb. 602–664) kínai zarándokok leírásai szolgálhattak alapul az esőt kontrolláló, így a szerzetesek közösségének jólétet hozó *nágá*król.[15]

Japánban a VIII. századtól a Nara-tartománybeli Murō-hegy 室生山barlangja lett a kormány által szponzorált esőhozó szertartások elsőszámú helyszíne. A hagyomány szerint a hegy régtől fogva a sárkányhoz kötődő kultuszok színhelye volt. Később a császári palotában található Shinzen'en 神泉苑 tava vált az esőhozó szertartások központjává. Bár esőhozó szertartások feltehetően a buddhizmus előtt is lehettek, a IX. század vége és XII. század közepe között a *shingon* irányzat szerezte meg ezek monopóliumát. Ennek alapjául olyan Kūkai életrajzok szolgáltak, amelyek a *shigon* irányzat és a Shinzen'en, valamint a Murō-hegy sárkánya között fennálló kapcsolatot, és ezzel az irányzat egyedülálló rituális képességeit hangsúlyozták.

A *shingon* szövegek egy 827-ben Kūkai által a palotában végzett esőhozó szertartásra hivatkoznak. A Go-yuigō című szöveg Kūkai szavait idézi, amely

[14] Bloss, *i. m.* 50–51.

[15] Brian O. Ruppert, „Buddhist Rainmaking in Early Japan. The Dragon King and the Ritual Careers of Esoteric Monks", *History of Religions,* 42/2 (2002), 143–174. 148–150.

szerint a Shinzen'en tavában élő sárkány nem más, mint a Murō-hegy sárkánya, Zennyo 善如, aki eredetileg az Anavatapta-tó sárkánykirályainak egyike.[16] A legenda szerint Kūkai esőhozó szertartása során Zennyo egy kilenc *shaku* (kb. 272,7 cm) hosszúságú sárkány fején lovagló, nyolc *sun* (kb. 24,2 cm) hosszúságú arany sárkány alakjában jelent meg neki, amelyet mindössze néhányan láttak a vele jelen levő tanítványai közül. A szöveg azzal zárul, hogy amennyiben a sárkány elhagyná a tavat, a tó kiszáradna, és az egész országra kiterjedő szűkölködést hozna magával.[17]

A Murō-hegy sárkányának azonosítása az Anavatapta-tó *nága*-királyával világossá teszi, hogy az esőhozó szertartások azokon a történeteken alapulnak, amelyekben a Buddha megtéríti, és a saját szolgálatába állítja a *nágá*kat. Azáltal továbbá, hogy a szöveg az ország virágzását Zennyótól teszi függővé, az állam számára kiemelt jelentőségűvé emeli annak tiszteletét. A Kūkai és tanítványai, valamint a sárkánykirály között fennálló kapcsolat hangsúlyozásával a *shingon* irányzat szoros kapcsolatot tudott kialakítani az állammal.

Az esőhozó szertartások a X. sz. közepétől a Shōu-gyō-no-hō 請雨経法 nevű rítus alapján zajlottak. A négy-hét napig tartó szertartás során különböző oltárokat állítottak fel többek között a két mandalával, vagy Kūkai képével. A központi oltáron elhelyezett mandalán Sákjamuni Buddha is megjelent bódhiszattvákkal és sárkánykirályokkal körülvéve, a mellette kiterített mandala pedig öt sárkánykirályt ábrázolt. Erre Buddha-relikviákat, esőhozó szútrát, a Shinzen'en vizét tartalmazó edényt és egyéb rituális tárgyakat helyeztek. A szertartás során mágikus kéztartások (*mudra*) és formulák (*dháraní*) révén a *nágá*knak prédikáló Buddhát vizualizálták, hogy azok képesek legyenek megszabadulni szenvedéseiktől, és esőt hozni az emberek javára. A szertartás során helyet kaptak szútra-recitálások, felajánlások is. Amennyiben az első négy napon nem sikerült meghozni az esőt, a hátralévő három napon a szertartást vezető pap egyedül, az éjszaka közepén végzett el egy szertartást. Ennek során egy kisebb és egy nagyobb sárkány figurát készített. A kisebbet papírba, majd aranylapokba csomagolta, a fejébe pedig Buddha-ereklyét helyezett. A kisebb figurát a nagyobba helyezve a tó melletti barlangban, vagy a tavon található kis szigeten felajánlotta azt a sárkánykirálynak.[18]

---

[16] Az azonos néven szereplő sárkány a buddhizmus nyolc sárkánykirályának egyike, amelyek a Lótusz-szútrában Buddha tanítását hallgatják. Az Anavatapta-tó (japán: Munetsu-chi 無熱池) a buddhista kozmológia szerint a világ középpontjában fekszik, földi manifesztációjának pedig a Manaszarovár-tavat tekintik a Himalájában.

[17] Ruppert, *i. m.* 160–161.

[18] Ruppert, *i.m.*, 157–158.

Látható, hogy a szertartás hatékonyságát Sákjamuni Buddhára vezetik visszsza, aki a *nágá*k megtérítésével segít azoknak megszabadulni szenvedéseiktől, hogy áldáshozó tevékenységet fejthessenek ki az emberek javára. Különösen figyelemre méltó az a momentum, hogy a szertartás során egy Buddha-ereklyét helyeznek a sárkány figura fejébe. A hagyomány szerint ugyanis a *nága*-király fejében mágikus drágakő található. A szertartásból kitűnik, hogy az ezoterikus buddhizmus a *nágá*k által őrzött Buddha-ereklyékkel azonosította a sárkány-király kincsét. Ez az úgynevezett „kívánságteljesítő drágakő", vagy *csintámani* (*nyoi hōju*如意宝珠). A Buddha-ereklyék ugyanakkor nem csak eszmei értékkel, de konkrét gyakorlati hatékonysággal is bírtak az ország virágzásához elengedhetetlen esőhozó szertartások során.

Az esőhozó szertartások a víz jelentőségéről tanúskodnak, amely szükségessé tette a vízzel összefüggésben álló, őshonos istenek beemelését a buddhista iskolák kultuszába. A folyamat során jelentős szerep jutott a *nágá*k alakjának, amelyeket az őshonos istenekkel azonosítottak. A *nágá*k megtérítéséről szóló történetekre alapozva így hangsúlyozni tudták a buddhizmus természeti erők kontrollálására irányuló képességét. Az elemeket uraló *nágá*kra, vagy sárkányokra a Buddha-ereklyék révén lehetett hatást gyakorolni, az ereklyék ereje azonban a Buddha megvilágosodásán alapult, amely a „kívánságteljesítő drágakő" szimbólumában nyert kifejeződést.

A *nágá*k alakja az őshonos kígyóistenekkel karöltve a Benzaiten-tiszteletbe is beolvadt. Az erről tanúskodó egyik legfigyelemreméltóbb leírás az Enoshima-szentély eredetét leíró szövegekben maradt fenn.

## Benzaiten alakjának összefonódása a *nágá*kkal

Az Enoshima-szentélyben a krónikákban színre lépő, vízzel és tengeri utazással összefüggő három istennőt tisztelik.[19] A régi időkre visszavezethető hiedelem szerint azonban a szigeten egy sárkány él, amely az ősi kígyó-kultusszal áll összefüggésben. A Benzaiten-kultusz kialakulásának folyamatáról ad hírt az Enoshima Engi című, 1047-ben keletkezett mű, amelyet egy Kōkei皇慶 (997?–1049) nevű *tendai* szerzetesnek tulajdonítanak.

A leírás szerint a falusiak régóta szenvedtek a folyó mentén fekvő tóban élő, ötfejű sárkánytól. 552-ben együttérzéstől hajtva Benzaiten előhívta az Enoshima szigetet a Sagami-öböl mélyéről, amelyre különböző csodálatos jelenségektől övezve szállt alá. A sárkány szerelemre gyúlva iránta feleségül kérte, Benzaiten azonban kiváló ékesszólása révén az értésére adta, hogy értelmetlen a kérése,

[19] Tagori-hime-no-mikoto, Tagitsu-hime-no-mikoto, Ichikishima-hime-no-mikoto.

mivel testben és lélekben is egymás ellentétei: Benzaiten az együttérzésre tett fogadalmat, a sárkány ellenben folyamatosan károkat okoz a falunak. A sárkány szégyenében megígérte, hogy a rossz cselekedetekkel felhagyva ezentúl Bentent fogja követni, majd déli irányba (Benzaiten lakóhelye felé) fordulva dombbá változott. Ezt a mai napig Tatsu-no-kuchi-yamának 龍の口山, „Sárkányszáj-hegynek" hívják.[20]

A történet feltűnő hasonlóságot mutat a buddhizmus azon történeteivel, amelyekben a Buddha, vagy követői megtérítik a kígyó, vagy sárkány alakban megjelenő természetisteneket. A sárkány ez esetben feltehetően a falubelieknek károkat okozó Kashio-folyó zabolázatlan erejével áll összefüggésben.

A szöveg Munetsuchi 無熱池 (Anavatapta) *nága*-király harmadik lányaként nevezi meg Benzaitent.[21] Érdekes összecsengés, hogy az eredeti Szaraszvatí-folyó a Himalájában eredt, azon a helyen, ahol az Anavatapta-tóval azonosított Manaszarovár-tó is található. A hagyomány szerint a tóból négy mitikus folyó ered, amelyek az egész emberi világot ellátják vízzel.

A történetből kitűnik, hogy Benzaiten alakjának sárkánnyal és kígyóval való összefonódásában a vízzel való kapcsolat révén szerepet játszottak a *nága*-khoz fűződő elképzelések is. Az elképzeléshez a *tendai* irányzat fő szövegében, a Lótusz-szútrában szereplő sárkánykirály lányának alakja is hozzájárulhatott, és azzal is összefüggésben állhat, hogy Benzaiten nem csak kígyók és sárkányok társaságában, de később maga is kígyó alakban jelent meg.

## *Benzaiten alak- és szerepváltása a japán középkorban*

Mindezek hatására az istennő alakja számos változáson ment keresztül. Az Aranyfény-szútrában leírt, nyolckarú forma a XIII. századra Uga-Benzaitenné 宇賀弁財天 változott. Ez az ábrázolás azokon az apokrif **szö**vegeken alapul, amelyeket „Benten három szútrájának" (Benten sanbukyō 弁天三部経) neveznek. A szútrák a Kamakura-kor elején íródtak Japánban, és olyan gyakorlatokat tartalmaznak, amelyek révén Benzaiten segítségével rövid idő alatt boldogsághoz juttató érdemek szerezhetőek.[22]

---

[20] Robert A. Juhl, *The Goddess, the Dragon and the Island. A Study of the Enoshima Engi*.

[21] Láttuk, hogy az Anavatapta-tó sárkányát a *shingon* irányzat Zennyóval, a Murō-hegy sárkányával azonosította.

[22] A három szöveg a következő: Bussetsu saishōgokoku Ugaya tontoku nyōihōju daranikyō (仏説最勝護国宇賀耶頓得如意宝珠陀羅尼経, „A Buddha által tanított dháraní szútra az ország leghatékonyabb védelméről, Ugaya azonnal hozzáférhető, kívánságteljesítő drágaköve által"), Bussetsu sokushin hin den fukutoku enman Uga shinshō bosatsu byakuja jigen sannichi jōjūkyō (仏説即身貧転福徳円満宇賀神将菩薩白蛇示現三日成就経, „A Buddha által tanított

A szövegekben az istennő nyolckarú formában jelenik meg, amelyekben a baloldalon lándzsát, drágakő kereket, drágakő íjat, és kívánságteljesítő drágakövet tart, a jobb oldalon kardot, botot, kulcsot és drágakő nyilat. Az Aranyfény-szútrában szereplő balta, *vadzsra* és lasszó tehát lecserélődött a botra, „kívánságteljesítő drágakőre" és kulcsra. Ezek által az attribútumok által Benten jóléttel való kapcsolata kapott hangsúlyt. A fején található *shintō* kapu (*torii*) mögött összetekeredett, emberfejű kígyó alakjában jelenik meg Uga-jin. (2. kép)

A „Bussetsu saishōgokoku Ugaya tontoku nyōihōju daranikyō" a kíséretében említi a tizenöt, vagy tizenhat *dōji*t 童子 (gyerekkísérőt), amelyek a Kamakura-kortól ábrázolásokon is megjelennek. A gyerekkísérők mindegyike egy-egy olyan területet szimbolizál, amelyen Benzaiten segítsége érvényesül, feladatuk pedig az istennő jótéteményeit eljuttatni az emberek felé.

Ahogy az ábrázolásokból is kitűnik, az Aranyfény-szútrában még a bölcsesség istennőjeként megjelenő Benzaiten szerepköre lassan megváltozott. A termékenységet szimbolizáló kígyóval, valamint a „kívánságteljesítő drágakövet" őrző *nágá*kkal való kapcsolatának köszönhetően Benzaiten a jó termés, bőség és jólét istennője lett. A folyamat a buddhizmus köznép körében való elterjedésével is összefüggésbe hozható, amelynek hatására a vallás iránt támasztott követelmények is megváltoztak, így a kultuszban előtérbe kerültek a világiasabb jellegű célok.

Az Edo-korban (1600–1868) a zarándoklatok nagyközönség körében való elterjedésének, valamint a kereskedelem és pénz előretörésének hatására Benzaiten alakja a pénzzel is összefüggésbe került. Már a Muromachi-korban (1333–1600) kialakult a „hét szerencseisten" koncepciója, amelyek közé Benzaitent is beemelték.[23] Mindennek köszönhetően a nevében is változás ment végbe: a „képességet, tehetséget" jelentő *zai* írásjegyét (才) az azonos olvasatú, „vagyont" jelentő írásjegy (財) váltotta fel.

Úgy tűnik, hogy a középkortól Benzaiten-kultuszában az evilági célok kerültek előtérbe, amely a világi hívők buddhizmus iránti elvárásainak volt hivatott megfelelni. Nem ez lehetett azonban az egyedüli értelmezése az istennő alakjának. Az anyagi és transzcendens világ azonosságát hirdető ezoterikus

szútra arról, hogyan változtassuk a szegénységet három nap alatt tökéletes boldogsággá jelen életünkben, az isteni hadvezér és bódhiszattva, Uga fehér kígyóként való megjelenése által"), Bussetsu Ugajinnō fukutoku enman daranikyō (仏説宇賀神王福徳円満陀羅尼経, „A Buddha által tanított dháraní szútra a tökéletes boldogság Uga-jin király általi eléréséről").

[23] Az embernek váratlanul az ölébe hulló „szerencse" helyett megfelelőbb volna talán a jólétre, bőségre vonatkozó kifejezést alkalmazni a hét istenségre.

buddhizmus filozófiáján alapulva az istennő egyedülálló kultusza alakult ki a *shugendō*ban 修験道,[24] amelynek egyik sajátos példája a Benzaiten első számú tiszteleti helyének tekinthető Tenkawa-szentélyhez kötődik.

## *A Tenkawa-szentély Benzaiten-kultusza*

A Tendai tanítások elméletét tartalmazó gyűjteményben, a *Keiran Shūyōshū*ban 渓嵐拾葉集 (XIV. sz.) található *Benzaiten Engi*辨財天縁起 szerint Japán első számú Benzaiten-szentélye a Nara-tartománybeli Tenkawa-jinja 天河神社, amely az Ōmine-hegységben 大峰山 fekvő Tenkawa-faluban található.[25] A terület az itt emelkedő hegy, a Misen 弥山 és az Ama-no-gawa 天川 nevű folyó révén régtől fogva összekapcsolódott a vízhez és kígyóhoz kötődő ősi hiedelmekkel.

A hagyomány szerint a Tenkawa Benzaiten eredete En-no-Ozunóig 役小角, a *shugendō* alapítójáig vezethető vissza, aki mielőtt az Ōmine-*shugendō*t megalapította volna, itt végzett szellemi gyakorlást. Amikor En-no-Ozuno a Sanjō-ga-take 山上ヶ岳 csúcsán olyan, erős mágikus erővel rendelkező istenért imádkozott, aki a földön élők minden baját képes elhárítani, először Benzaiten, majd Jizō bódhiszattva jelent meg neki. Ezek az együttérző alakok azonban nem voltak elég erőteljesek számára, ezért tovább folytatta a gyakorlást. Ennek hatására jelent meg végül Kongō Zaō Gongen, akiből az Ōmine-hegy védőistene lett. Benzaiten ekkor Tenkawába költözött, ő lett a Tenkawa-szentély istene.[26] A hely, amelynek belső szentélye (*oku-miya* 奥宮) a Misen csúcsán található Ōmine központjának (*hongū* 本宮) számít, így jelentős szerepet tölt be az Ōmine-*shugendō*ban.

A Benzaiten ábrázolások közül is kiemelkednek a Tenkawa Benzaiten ábrázolások, amelyek jelentős része nyolckarú Uga-Benzaitenként ábrázolja az istennőt. A legfigyelemreméltóbb képek azonban azok a Tenkawa Benzaiten Mandalák 天川弁財天曼荼羅, amelyeken az istennő maga is kígyó alakban jelenik meg.[27]

---

[24] Az őshonos japán vallásos elképzelések, a japán samanizmus, a taoizmus, valamint az ezoterikus buddhizmus összefonódásával kialakult hegyi aszketizmus.

[25] Nakajima, *i.m.*, 129; *Keiran shūyōshū* 渓嵐拾葉集, SAT Taishō shinshūdaizōkyō tekisuto deetabeesu大正新脩大藏經テキストデータベース.

[26] Masuda Hidemitsu 増田秀光 (szerk.), *Shugendō no hon. Kami to hotoke ga yūgō suru sankai mandara* 修験道の本・神と仏が融合する山界曼荼羅, Tōkyō, Gakushū Kenkyūsha学習研究社, 2005[7], 36–37, 155–156.

[27] Jelenleg négy példány ismert, amelyek a következő helyeken találhatóak: két példány a Nara-tartománybeli Sakurai-városban 桜井 található Hase-dera Nōman-in templomában 長谷寺

A képeken kisebb eltérések tapasztalhatóak egymáshoz képest, többek közt a főalak színében, vagy az alakok elhelyezkedésében, alapjában véve azonban a következőképpen írhatóak le.

A mandala tetejét három hegycsúcs foglalja el, mindegyiken egy-egy lángnyelvektől vagy dicsfénytől övezett drágakő. A mandala középpontjában a tíz karral ábrázolt Benzaiten áll előkelő öltözékben, emberi testtel, ám három kígyófejjel ábrázolva. Tíz karja közül kettőt a melle előtt összeillesztve tart, kettővel a teste előtt szútra-tekercset fog. Két pár karjával a válla és a csípője magasságában kívánságteljesítő drágakövet, ezek között pedig jobb oldalon egy fedeles, gömb alakú tárgyat, baloldalon pedig rizsbálát tart. Mellette két repülő istennő, a lábainál pedig szintén két alak helyezkedik el. Feltűnő a képen a kívánságteljesítő drágakövek szokatlanul nagy száma, amely nem csak a hegycsúcsokon, Benzaiten kezeiben, fejein és nyakán jelennek meg, de különböző formációkba rendezve elszórtan az egész képen, erőteljesen hangsúlyozva az stennő által kifejtett jótéteményeket. Körülötte látható a tizenhat *dōji* hátasállataikkal és attribútumaikkal. Alatta és két oldalán megjelenik ezen kívül három kígyófejű, embertestű alak is. Egyes példányokon láthatóak ezeken kívül félig állat, félig ember istenségek férfi–női párba állítva, valamint különböző állatok. (6. kép)

A képek ezoterikus természete, valamint a vonatkozó szakirodalom korlátozott volta miatt az ábrázolások értelmezése különösen nehéz. Az értelmezéshez az 1337-ben íródott *Kinpusen himitsuden* 金峰山秘密伝 című írás[28] nyújthat segítséget, amelyet egy Monkan 文観nevű (弘真, 1278–1357) *shingon* szerzetesnek tulajdonítanak. A szöveg részletesen foglalkozik a yoshinói Tenkawa-szentély Benzaiten-kultuszával, Kongō Zaō Gongen Kinpusen hegyhez kötődő, valamint Kumano Gongen kumanói tiszteletével egyetemben. Habár a szöveg teljes fordítása, valamint az azon alapuló filológiai munka is még az elején jár, a hozzáférhető részletek és vonatkozó szakirodalom alapján megkísérelhetünk képet nyerni a kutatás várható eredményeiről, azaz a Tenkawa-szentély egyedülálló Benzaiten-kultuszáról.

---

能満院 (Az egyik Rinken琳賢 alkotása 1546-ból, a másik egy Takuma Hōgannak 詫間法眼 tulajdonított példány a Muromachi-korból); egy példány a Shiga-tartománybeli Ōtsu-városban 大津található Ishiyama-derában石山寺, egy másik Muromachi-kori példány pedig a Kōya-hegyi Shinnō-inben高野山親王院.

[28] A cím jelentése: A Kinpusen („Aranyormú hegy") titkos átadása. A Kinpusen az Ōmine-hegyvidékben található hegység.

## *A hármasságok szerepe a Tenkawa Benzaiten Mandalák ábrázolásában*

A képen kiemelt jelentősége van a hármas számnak. Nem csak az istenalak három fejében és a három hegycsúcson köszön vissza, de a kívánságteljesítő drágakövek is sokszor hármas csoportokat alkotnak. A Három Kincs, vagy a Buddha három testének (*trikája*, japán: *sanjin* 三身)[29] elképzeléséből látszik, hogy a hármas számnak fontos szerepe van a buddhizmusban. A *tendai* irányzatban azonban még egy szempontból jelentőséget nyert a hármas szám: a kettősségek feloldásának vonatkozásában.

Az ezoterikus buddhizmusban központi elképzelés volt a nem-kettősség (japán: *funi* 不二) fogalma, azaz a relatív és végső igazság lényegi azonossága, amely a Két Világ Mandalában (*ryōkai mandara* 両界曼荼羅) is visszatükröződik:[30] a Gyémántvilág a végső igazság elpusztíthatatlanságának jelképe. Dainichi bölcsességét szimbolizálja, akinek megvilágosodása olyan szilárd és minden szenvedést összetörő, akár a gyémánt. Az Anyaméhvilág ennek a relatív, anyagi világban való működését, Dainichi együttérzését fejezi ki: az összes buddha és bódhiszattva belőle jelenik meg, hogy a lényeket a megvilágosodás felé vezesse, hasonlóan ahhoz, ahogy az anyaméh táplálja, neveli a magzatot, és mindent magába foglal. E két ellentét egyesüléséből épül fel a világ, a valóság teljessége, amelyet a transzcendens buddha, Dainichi (Mahávairócsana) szimbolizál. A két mandalában tehát a végső és relatív igazság, a transzcendens és anyagi világ azonossága fejeződik ki. (3–4. kép)

A kettősség mellett a hármasság (*sanbu* 三部) is jelentős szerephez jutott, különösen a *tendai* irányzatban. A mandalákra vonatkoztatva ez úgy mutatkozott meg, hogy a Gyémánt- és Anyaméhvilág mellé a kettő egységének birodalmát is beemelték (*szusziddhi*, „megvalósítás", japán: *soshitsuji* 蘇悉地).[31]

---

[29] A Három Kincs a Buddha, a Dharma (Tan) és a Szangha (a gyakorlók közössége). A három buddha-test a buddha földi megjelenése (*nirmánakája, ōjin* 応身), a meditációs tárgyként szolgáló test (*szambhóga-kája, hōjin* 報身) és a buddha végső természete (*dharmakája, hosshin* 法身).

[30] A mandala kozmikus erők jelképes ábrázolása. Tágabb értelmében isteni világok, vagy a világegyetem, mint makrokozmosz kétdimenziós megjelenítése. Emberi szinten, mikrokozmoszként pedig a bennünk rejlő erőkkel állíthatók párhuzamba. Mivel a buddhizmus szerint minden létforma, beleértve a buddhákat és bódhiszattvákat is, tudatállapotokat szimbolizál, a mandala ezeknek a potenciális erőknek a felébresztését segíti azáltal, hogy képi formában megjeleníti azokat, így egyfajta pszichológiai térképként szolgál a meditációban végrehajtott belső utazáshoz.

[31] Ez a három megfelel a három *tendai* átadási hagyománynak, vagy beavatásnak: Gyémánt-világ, Anyaméh-világ és Soshitsuji.

A *shugendō*ban elterjedt gyakorlat volt, hogy a szent hegyeket buddha-világokkal, vagy mandalákkal azonosították, amely a Két Világ Mandalában kifejeződő, anyagi és transzcendens világ egységének gondolatából adódott. Mivel az ezoterikus buddhizmus szerint nem csak a buddhák és bódhiszattvák magasabb tudatállapotok kifejezői, de minden jelenség – beleértve az anyagi világot is – a Dainichivel szimbolizált abszolút tudat megnyilvánulása, a külső világ a belső világ megfelelőjének, metaforájának tekinthető. Ez alapján minden lényben és jelenségben benne rejlik a buddha-természet, a buddhák világa lényegében megfelel az emberi világnak, a természeti világ pedig azonosítható a mandalával. A két mandala valamennyi buddhája és bódhiszattvája így a hegyekben lakozik, és minden szirt, kő és fűszál buddha testének részévé válik. Az ezen a területen vándorló gyakorlók tehát nem csak meditációban, vizualizáció során léphettek be a mandalába, hanem fizikai valójukban is. Azáltal, hogy a gyakorlás során a mandalában ábrázolt, önmagukban rejlő szellemi erőket kifejlesztették, átvitt értelemben találkoztak az ezeket jelképező buddhákkal és bódhiszattvákkal, a belső út így egybeesett a külsővel.

Az 1180-körül keletkezett *Shozan Engi* 諸山縁起 leírásából tudjuk, hogy a Két Világ Mandalát a fizikai világban a Kii-félsziget hegyeinek 紀伊山地[32] feleltették meg: Yoshinót a Gyémánt-világ, Kumanót pedig az Anyaméh-világ mandala megjelenésének tekintették a földön.[33] A középkortól a *shugendō* szervezeti rendszerének kialakulásával Kumano a *tendai*hoz kötődő Honzan-ha 本山派, Yoshino pedig a *shingon* irányzathoz kötődő Tōzan-ha 当山派 felügyelete alá tartozott. A két terület között elhelyezkedő Ōmine-hegyet a két mandala egységének szimbólumaként, a nem-kettősség világaként értelmezték (*tai-kon ryōbu no mine* 胎金両部の峰). (5. kép) Ezért nyert kiemelt jelentőséget a Tenkawa-szentély, amely az egyik fő csúcshoz, a Misenhez kötődik.

A *Kinpusen Himitsuden*ben a következőt olvashatjuk ezzel kapcsolatban:

> 今此大辨才功德天女者此兩部冥會秘尊蘇悉地妙體也。(…) 此吉野熊野中為不二神體也。[34]

[32] Az Ōmine név tág értelemben jelentheti a Yoshinótól Kumanóig húzódó hegyvidéket (Ōmine-sanmyaku), szűk értelemben pedig a Sanjō-ga-take nevű hegyet.

[33] Az 1180 körül íródott *Shozan Engi* („A hegyek karmikus eredete") című műben található leírás a legkorábbi példa a hegyek mandalaként való értelmezésére. Allan G. Grapard, „Flying Mountains and Walkers of Emptiness. Toward a Definition of Sacred Space in Japanese Religions", *History of Religions,* 21/3 (1982), 195–221. 210–211.

[34] *Kinpusen himitsuden* 金峯山秘密伝, Kindai dejitaru raiburarii 近代デジタルライブラリー http://kindai.ndl.go.jp/info:ndljp/pid/952642, 88.; Nakajima, *i.m.,* 132.

> E nagy, ékesszólás-érdemű istennő [Benzaiten] nem más, mint e két világ [a Gyémánt- és Anyaméhvilág] mélységes egységének titkos tiszteltje, a *szuszidhi* [*soshitsuji*] csodálatos testet öltése. (…) Ez Yoshino és Kumano között a „nem-kettősség" isteni megnyilvánulási formája.

A szöveg a nyolckarú ábrázolásokon az istennő középen tartott kezeiben fogott kardot és drágakövet is a két mandalára vezeti vissza:

> 八臂中左右第一者劒寶珠。此兩部曼荼羅總體亦定慧不二表示也。即智劒此金剛界大智總體。左寶珠即大悲胎藏悲生總體也。[35]

> Nyolc karja közül jobb és bal oldalon az elsőkben kard és drágakő. Ez a két világ mandala teljességének, valamint az elmélyülés és bölcsesség „nem-kettősségének" [egységének] kifejeződése. Azaz, a bölcsesség kardja a Gyémánt-világ tökéletes bölcsességének megjelenése. A baloldali drágakő nem más, mint a nagy együttérzés Anyaméhének, a könyörületességnek a megjelenése.

A kard tehát a tudatlanságot elvágó bölcsesség (*pradzsnyá*) kardjaként a Gyémánt-világot, az ékkő az együttérzés (*mahá-karuná*) jelképeként az Anyaméh-világot szimbolizálja. A Két Világ Mandalán keresztül így a létezés teljessége benne foglaltatik Benzaiten alakjában, a Tenkawa Benzaiten Mandalán ábrázolt három hegycsúcs pedig Yoshino (Gyémántvilág), Kumano (Anyaméhvilág) és a Misen (*szuszidhi*) megjelenítésével a kettősségek egyesülését szimbolizálja a nem-kettősség birodalmában.[36]

## *A kívánságteljesítő drágakő*

Vizsgáljuk meg ezek után a „kívánságteljesítő drágakő" szimbólumát. A drágakő régtől fogva fontos szerepet játszott Japánban. A *tama* kifejezés (玉、珠、魂、霊) egyszerre jelenthet drágakövet, és lelket, éltető erőt is, amelyből kifolyólag feltehetően samanikus szertartásokban is szerepet játszott.[37] A drágakőhöz fűződő képzetek később összeolvadtak a kontinensről származó elképzelésekkel, köztük a buddhizmus kívánságteljesítő drágakövének szimbólumával, amely a sárkánykirály alakjával is összefüggésben állt.

[35] *Uo.* 92.; Nakajima, *i.m.*, 132.

[36] A három hegycsúcs ábrázolása a *shugendō* hegyek esetében általánosan elterjedt gyakorlat is volt. A középkorra még a Fuji-hegy ábrázolásain is három hegycsúcsot jelenítettek meg, függetlenül attól, hogy a valóságban hány hegycsúccsal rendelkezik. Nakajima, *i.m*, 132.

[37] Akima Toshio, *The Myth of the Goddess of the Undersea World and the Tale of Empress Jingū's Subjugation of Silla*, Japanese Journal of Religious Studies, 20/2–3(1993), 95–185, 175–178.

A drágakő kiemelt szimbólum a buddhizmusban. „Kívánságteljesítő drágakő" formájában minden áldással ellátja az érző lényeket. Neve arra utal, hogy éppen úgy segít, ahogy arra az adott lénynek szüksége van. A drágaköveket gyakran hármas csoportokban rendezik el (*sanben hōju* 三弁宝珠), amely a hármasságok fent leírt jelentőségével áll összefüggésben. A kívánságteljesítő drágaköveket a népi vallásosság szintjén elsősorban a világi szükségleteket kielégítő kincsként értelmezik, halmozott megjelenése a képen így Benzaiten bőséget hozó szerepének hangsúlyozására is visszavezethető. Az ékkő szimbóluma mögött azonban mélyebb értelmezés is rejlik. A Buddha tanításait, vagy a buddhaság elérésére és minden érző lény megmentésére irányuló tudatot (*bódhicsitta*, japán: *bodaishin* 菩提心), jelképezi, mivel ez az, ami az érző lények javát a legmagasabb szinten szolgálja.

Japánban még egy szempontból jelentőséget nyert azonban a „kívánságteljesítő drágakő" szimbóluma, méghozzá politikai szempontból.

Láttuk, hogy a drágakövet a Buddha-ereklyékkel is azonosították, amelyeknek nagy szerepe volt az ország jólétével is összefüggésbe hozott esőhozó szertartásokon. Brian O. Ruppert tanulmánya rávilágít, hogy a „kívánságteljesítő drágakőnek" a XI. századra fontos szerepe lett a császári udvarban az uralkodó érdekében végzett szertartásokon is. Mindezt csak erősítette az a folyamat, amelynek során a buddhista *csintámani* elképzelése összeolvadt a drágakőhöz fűződő hagyományos elképzelésekkel, így hamarosan a három császári regália[38] egyikének, a Yasakani no magatamának 八尺瓊の勾玉, vagy „görbe ékkőnek" a képével is.

Ez a folyamat a Kamakura-kor (1185–1333) végére, valamint az Északi és déli dinasztiák korára (1336–1392) esett, azaz a japán történelem azon időszakára, amikor a mongol fenyegetés, a császári hatalom ingatagsága, valamint a császári házon belüli viszályok felértékelték minden hatalmi szimbólum szerepét. A Buddha-ereklyék, és minden drágakő birtoklása a hatalmat erősítette, ezért nagy szerepük lett az ellenségek legyőzésére irányuló szertartásokban is.[39]

Fontos megemlítenünk ezért, hogy a *Kinpusen himitsuden* szerzőjének tartott Monkan azon Godaigo császár 後醍醐天皇 (1288–1339) személyes híve volt, aki elsősorban a Kamakura-sógunátus elleni, császári hatalom visszaállítására irányuló törekvéseiről ismert. Ezen szándéka miatt nem csak őt, de Monkant is

[38] A három császári regáliát, a tükröt, kardot és a görbe ékkövet a krónikák szerint Amaterasu Napistennő ajándékozta unokájának, Niniginek, amikor az a Földre szállt, hogy az első császár őse legyen. A három regália nagy szerepet játszik a császár trónra lépési szertartása során.

[39] Brian O. Ruppert, „Pearl in the Shrine. A Genealogy of the Buddhist Jewel of the Japanese Sovereign", *Japanese Journal of Religious Studies,* 29/1–2 (2002), 1–33.

száműzték, mivel a szerzetes a sógunátus megbuktatása érdekében is bemutatott szertartásokat. A Kamakura-sógunátus bukása után Godaigo visszatérhetett ugyan Kiotóba, de mivel a leendő Muromachi-sógunátust megalapító Ashikaga Takaujival is ellentétbe került, végül Yoshinóban hozott létre egy, a kiotói udvarral párhuzamosan fennálló császári udvart. A területen található Tenkawa falu története is összefonódott ezzel a déli dinasztiával.

Nem csodálkozhatunk ezek után, hogy Monkan többi írásához hasonlóan a *Kinpusen himitsuden*ben is nagy szerephez jutnak a Buddha-ereklyék és „kívánságteljesítő drágakövek".[40] Az is érthetővé válik, hogy a Tenkawa-szentélyben tisztelt istenségek közé a yoshinói és kumanói istenségek (Kumano-za-daijin 熊野座大神, Yoshino-za-daijin 吉野座大神) mellé beemelték a déli dinasztia négy császárának szellemét is. Érdemes megemlíteni ennek vonatkozásában a *Kinpusen himitsuden* leírását egy Benzaitent vizualizáció által megidéző meditációs gyakorlatról:

> 觀想。前有金峰大山。其中有一寶山。山頂上有七寶莊嚴宮殿。中有大壇。壇上有寶蓮華。其上有[illegible]三字變成三辨寶珠。寶珠卽舍利。放無量光明遍照法界能息一切災厄。光中雨一切珍寶。百味飲食名衣上服一切所須隨衆生願樂悉令充足。亦光中雨釼輪弓箭摧破國家怨敵降伏衆生作障。光中雨寶蓮華。華中出聲說微妙法。四辨八音遍法界。聞者悉發大心。卽海中諸山河白龍青龍等佐助寶珠增威光雲發。天雨善風雨生長天下萬物。此卽海中龍宮寶珠竝精進。峰寶珠冥合不二故此寶珠變成大辨才天女。身白肉色頂商戴白蛇。其頭老翁。八臂具足。(…)[41]

A leírás összefoglalása a következőképpen adható meg. A gyakorlat során a gyakorló először egy „aranyormú hegyet" idéz fel maga előtt, amely akár a Kinpusenre is vonatkozhat. Abban elképzel egy Drágakő Hegyet, amelynek csúcsán egy hét drágakővel ékes palota áll, benne egy oltárral. Az emelvényen egy lótusz, azon pedig három szanszkrit írásjegy helyezkedik el, amelyek három kívánságteljesítő drágakővé változnak. A három drágakő nem más, mint a Buddha-ereklyék. Ezek mérhetetlen fényt árasztanak, amely képes enyhíteni minden szenvedést. A fényben minden drágaság esőként hull: étel, ital, ruházat, s minden, ami képes kielégíteni az érző lények összes kívánságát. Emellett különböző fegyverek, kardok, íjak és nyilak, amelyek legyőzik az ország ellenségeit és meghódoltatnak minden lényt, amely akadályt képez. A fényben esőként

[40] Abe Yasurō 阿部泰郎, „Monkan chosaku seikyō no saihakken: sanzon gōgyōhō ho tekisuto fuchi to sono isō" 文観著作聖教の再発見—三尊合行法のテクスト布置とその位相, *Hikaku jinbungaku kenkyū nenpō* 比較人文学研究年報, 7 (2008), 117–132.

[41] *Kinpusen himitsuden*, *i.m.*, 111–112.

hullnak drágaköves lótuszok is. A lótuszokból áradó hang a Tant hirdeti, amelyet hallva minden lényben felkél a megvilágosodás szándéka. A tengerben lévő sárkánykirály palotájában ugyanakkor szintén találhatóak drágakövek, amelyek által bőséges eső és szél segíti minden létező születését és növekedését az Ég alatt. A sárkánykirály palotájában és a hegyen lévő drágakövek a nem-kettősségben elválaszthatatlan egységet képeznek, ezért a drágakövek Benzaitenné változnak. Az istennő teste fehér, nyolc karral rendelkezik, a fején pedig öregember-fejű fehér kígyó található.[42]

Az oltáron található három szótag a Gyémánt-világot, az Anyaméh-világot, és Benzaitent jelképezi. Ezeket a szöveg a Buddha-ereklyékkel, illetve „kívánságteljesítő drágakövekkel" azonosítja. Az általuk árasztott fény nem csak anyagi, és a Tan hirdetése révén transzcendens javakat „esőzik", de a mű történeti–politikai hátterének megfelelően az országot védelmező fegyvereket is. A leírás a drágakövek révén összeköti a hegyet a sárkánykirály palotájával, és azonosítja az ereklyéket a *nágá*k által őrzött, termékenységet hozó kinccsel is. A Buddha-ereklyék tehát nem csak termékenységet és jólétet hoznak az országnak, de védelmet, valamint transzcendens tudást is, amely képességek mind Benzaiten alakjában egyesülnek.

Mivel a Buddha-ereklyék ereje végső soron a Buddha megvilágosodására vezethető vissza, így azok egyben a Buddha tanítását is szimbolizálják. Összhangban áll mindez az Aranyfény-szútra tanításával is, amely szerint mindazon javak forrása, amelyekkel a *dévá*k megsegítik a szútra hallgatóit, végső soron a Buddha megvilágosodásában rejlik, ezért minden áldás – legyen az spirituális, vagy anyagi – a tudat tiszta állapotának köszönhető, amelyet szintén a drágakő jelképez. A drágakő így szellemi és anyagi értéket is egyaránt képvisel.[43]

## *Összefoglalás*

Az őshonos elképzelések és a buddhizmus kölcsönhatásának köszönhetően Benzaiten egyedülálló kultusza alakult ki Japánban. Alakja, amely tanvédő istenségként közvetítő szerepet játszik a buddhák és az emberek világa között, nem

[42] Nakajima, *i.m.*, 133.

[43] A sárkánykirály drágaköve által előidézett, lényeket tápláló eső, valamint a drágakő Buddha tanításával való azonosítása érdekes párhuzamba állítható a Dharma esőjének szimbólumával, amely a Lótusz-szútrában található. A hasonlat szerint a Tant hirdető Buddha hasonló egy univerzumot beterítő esőfelhőhöz, amely egyszerre, egyenlő módon hullajtja alá tápláló esőjét a földre, amelyből minden növény a maga szükségletének megfelelően vesz.

csak világi célok elérésében nyújt segítséget, de közbenjárása révén a buddhákat szolgálja, akiknek a célja a végső megvilágosodáshoz vezetni a lényeket. Ahogy az Aranyfény-szútra is leírja: kinek-kinek a saját megvalósítási szintjének, igényeinek megfelelően segít, akárcsak a „kívánságteljesítő drágakő."

A téma még további, kiterjedt kutatásokat igényel, amelyben segítségünkre lehet a *Kinpusen himitsuden* című szöveg kiterjedt filológiai vizsgálata. Az eddigi eredmények alapján látható, hogy a mű sajátos kozmogóniát teremt, amelynek egyik központja az Ōmine-hegységben található Tenkawa-szentély. Az itt tisztelt Benzaiten alakjában egyesül anyagi és transzcendens világ, emellett magában őrzi nem csak az őshonos kígyó-istenekhez, de a kincset őrző *nágá*k alakjához fűződő elképzeléseket is. Az azonban, hogy mi ez a kincs – az életadó víz, az élet fenntartásához szükséges anyagi javak, mágikus erővel bíró Buddha-ereklyék, a bennük megnyilvánuló szellemiség, vagy maga a buddha-tudat – mindig a hozzá fordulóktól függ.

## *Felhasznált irodalom*


Abe Yasurō阿部泰郎: „Monkan chosaku seikyō no saihakken. sanzon gōgyōhō ho tekisuto fuchi to sono isō" 文観著作聖教の再発見—三尊合行法のテクスト布置とその位相, *Hikaku jinbungaku kenkyū nenpō* 比較人文学研究年報, 7 (2008) , 117–132.

Akima Toshio: „The Myth of the Goddess of the Undersea World and the Tale of Empress Jingū's Subjugation of Silla", *Japanese Journal of Religious Studies,* 20/2–3 (1993), 95–185.

Bloss, Lowell W.: „The Buddha and the Nāga. A Study in Buddhist Folk Religiosity", *History of Religions,* 13/1 (1973), 36–53.

Daniels, F.J.: „Snake and Dragon Lore of Japan", *Folklore*, 71/3 (1960), 145–164.

Fairchild, William P.: „Shamanism in Japan", *Folklore Studies,* 21 (1962), 1–122.

Getty, Alice: „Uga-jin. The Coiled-Serpent God with a Human Head", *Artibus Asiae,* 8/1 (1940), 36–48.

Grapard, Allan G.: „Flying Mountains and Walkers of Emptiness. Toward a Definition of Sacred Space in Japanese Religions", *History of Religions,* 21/3 (1982), 195–221.

*Jinguangming zuishengwang jing* 金光明最勝王經. *Taishō shinshū Daizōkyō* 大正新修大蔵経, 16/665. Ford. Yijing義淨. http://tripitaka.cbeta.org/T16n0665 [2013. június 1.]

Kanaoka, Shūyū 金岡秀友: *Mikkyō no tetsugaku* 密教の哲学, Tōkyō, Kōdansha Gakujutsu Bunko 講談社学術文庫, [2]2001.

*Keiran shuyōshū*渓嵐拾葉集. SAT Taishō shinshū daizōkyō tekisuto deetabeesu, SAT大正新脩大藏經テキストデータベース. http://21dzk.l.u-tokyo.ac.jp/SAT/ddb-sat2.php?s=&mode=detail&useid=2410_,76

Kidder, Edward: „Agriculture and Ritual in the Middle Jōmon Period", *Asian Perspectives,* 11 (1968), 12–41. http://scholarspace.manoa.hawaii.edu/handle/10125/16776?show=full. [2012. február 12.]

*Kinpusen himitsuden*金峯山秘密伝, Kindai dejitaru raiburarii近代デジタルライブラリー http://kindai.ndl.go.jp/info:ndljp/pid/952642 [2012. szeptember 23.]

*Kojiki* 古事記. Tsugita Masaki 次田真幸 (szerk.), Tōkyō, Kōdansha Gakujutsu Bunko 講談社学術文庫, [38]2001.

*Konkōmyōkyō* 金光明経. *Kokuyaku issai kyō Indo senjutsu-bu kyōshū-bu 5ken* 国訳一切経印度撰述部経集部　5巻, Daitō shuppan, 1928–1944.

*Lótusz-szútra,* Bp., Farkas Lőrinc Imre Kiadó, 1995. [Ford., bev., magy. Porosz Tibor]

Ludvik, Catherine: „Researching Benzaiten". Patricia Fister – Hosokawa Shūhei (szerk.): *Japanese Studies Around the World 2006. Research on Art and Music in Japan – A Colloquy with Foreign Scholars Resident in Japan*, Kyoto, International Research Center for Japanese Studies, 2007, 13–35.

Nakajima Ayaka 中島彩花: *Chūsei Benzaiten mandara ni miru shinbutsu no kagen. Tenkawa Benzaiten zuzō o chūshin ni* 中世弁才天曼荼羅にみる神仏の化現・天川弁才天図像を中心に, Joshibi Daigaku Kenkyū Kiyō 女子美大学研究紀要, 39 (2009), 128–138.

*Nihonshoki – Fudoki* 日本書紀・風土記. Naoki Kōjirō 直木孝次郎 – Nishimiya Kazutami 西宮一民 – Okada Seishi 岡田精司 (szerk.), Tōkyō, Kadokawaten 角川書店, [8]1985. (Nihon koten bungaku 日本古典文学 2.)

Opler, Morris Edward: „Japanese Folk Belief Concerning the Snake", *Southwestern Journal of Anthropology,* 1/2 (1945), 249–259.

Ruppert, Brian O.

„Buddhist Rainmaking in Early Japan. The Dragon King and the Ritual Careers of Esoteric Monks", *History of Religions,* 42/2 (2002), 143–174.

„Pearl in the Shrine. A Genealogy of the Buddhist Jewel of the Japanese Sovereign", *JJRS,* 29/1–2 (2002), 1–33.

Shintani Takanori 新谷尚紀, *Kamigami no Genzō. Saishi no shōuchū* 神々の原像・祭祀の小宇宙, Tōkyō, Rekishi Bunka Raiburarii 歴史文化ライブラリー, 2000.

*Shugendō no hon. Kami to hotoke ga yūgō suru sankai mandara* 修験道の本・神と仏が融合する山界曼荼羅. Masuda Hidemitsu 増田秀光 (szerk.), Tōkyō, Gakushū Kenkyūsha 学習研究社, [7]2005.

Suzuki Takayasu
„The Characteristics of »the Five chapters on the Various Gods and Goddesses« in the Suvarnaprabhāsa", *Journal of Indian and Buddhist Studies,* 56/3 (2008), 1178–1186.
„Linking the Buddha's Attainment of Supreme Enlightenment to the Welfare of Beings in the Suvarnaprabhāsa", *Journal of Indian and Buddhist Studies,* 58/3 (2010), 1102–1109.

Yoshino Hiroko 吉野裕子
*Nihonjin no shiseikan. Hebi shinkō no shiza kara* 日本人の死生観・蛇信仰の視座から, Tōkyō, Kōdansha Gendai Shinsho講談社現代新書, 1982.
*Hebi. Nihonjin no hebi shinkō* 蛇・日本人の蛇信仰, Tōkyō, Kōdansha Gakujutsu Bunko講談社学術文庫, 1999.

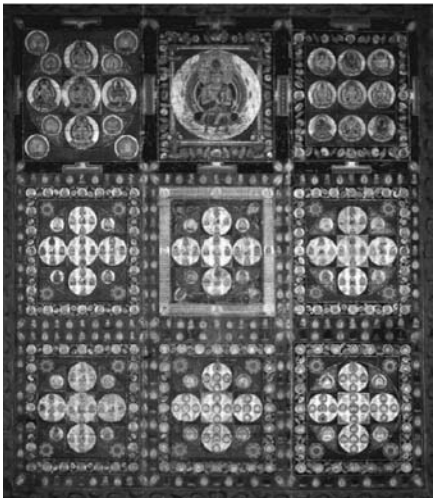
## *Képek jegyzéke*

1. Uga-jin szobor. Inokashira-park, Benzaiten-dō, Musashino-város, Tokió. http://plaza.rakuten.co.jp/tuyama429/diary/200905190000/
2. Uga-Benzaiten szobor. Chikubushima-szentély, Shiga-tartomány http://ameblo.jp/my-you/entry-11039857778.html
3. Gyémántvilág-mandala. http://www.toji.or.jp/mandala.shtml
4. Anyaméhvilág-mandala. http://www.toji.or.jp/mandala.shtml
5. A Kii-félsziget hegyeinek megfeleltetése a mandalákkal. Allan G. Grapard, „Flying Mountains and Walkers of Emptiness. Toward a Definition of Sacred Space in Japanese Religions, *History of Religions*, 1982, 21/3, 195–221.
6. Tenkawa Benzaiten mandala. Hase-dera Nōman-in, Sakurai-város, Nara-prefektúra, Rinken alkotása, 1546. http://0bbs.jp/kyuuri/img526_1

## *Képek*

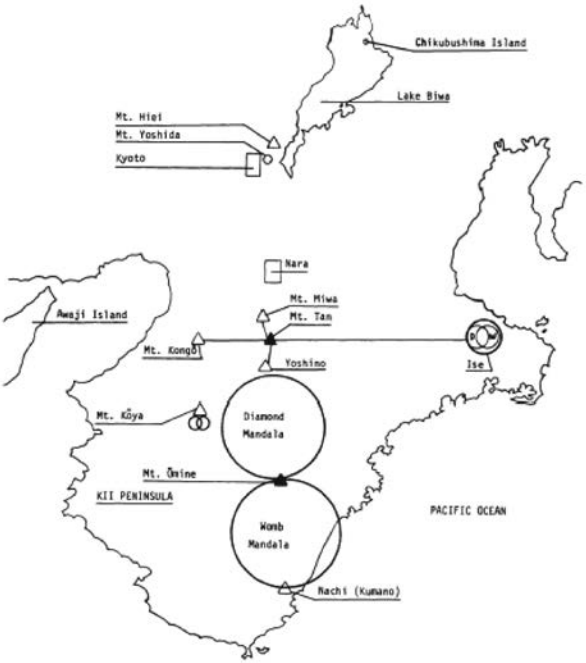
**1. kép** Uga-jin szobor
Inokashira-park, Benzaiten-dō, Musashino-város, Tokió
Forrás: http://plaza.rakuten.co.jp/tuyama429/diary/200905190000/

**2. kép** Uga-Benzaiten szobor
Chikubushima-szentély, Shiga-tartomány
Forrás: http://ameblo.jp/my-you/entry-11039857778.html



**3. kép** Gyémántvilág-mandala
http://www.toji.or.jp/mandala.shtml

**4. kép** Anyaméhvilág-mandala
http://www.toji.or.jp/mandala.shtml




**5. kép** A Kii-félsziget hegyeinek megfeleltetése a mandalákkal
Forrás: Allan G. Grapard, „Flying Mountains and Walkers of Emptiness. Toward a Definition of Sacred Space in Japanese Religions, *History of Religions*, 1982, 21/3, 195–221.

**6. kép** Tenkawa Benzaiten mandala
Hase-dera Nōman-in, Sakurai-város, Nara-prefektúra, Rinken alkotása, 1546
Forrás: http://0bbs.jp/kyuuri/img526_1

Csendom Andrea

# A könyv szerepe az Edo-kori társadalom átalakulásában

## A Régi szedett nyomtatás Japánban 1590–1640 között

### *Bevezetés*[1] *– Olvasmányok felől közelített történelem*

Hogyan használhatunk fel társadalomkutatáshoz nyomtatással kiadott szövegeket? Számos lehetséges válasz létezik erre a kérdésre, ám gyakran inkompetenciával vádolják azt a kutatót, aki addig nem autentikus forrásként értékelt, például irodalmi művet próbál kutatását alátámasztó történeti forrásként felhasználni. Japánban azonban, az 1990-es évek körül kibontakozott új történészeti megközelítésnek egyik fő irányvonalát adja az a módszer, amely a kora-újkori nyomdatechnika fejlődése nyomán létrejött, nagy tömegek érdeklődésére számot tartó nyomtatványok: történelmi dokumentumok (kormányzati iratok, naplók, levelek), szépirodalmi művek és klasszikusok (*koten*古典), könyvjegyzékek (*shoseki mokuroku* 書籍目録 ), oktatásai anyagok (*ōraimono* 往来物), a klasszikusok magyarázatai (*chūshakusho*注釈書) és népszerű könyvek (*gesaku*戯作) elemzésével, valamint másolatokból és egyéb fennmaradt kiadványból próbál történelmi tényekre következtetni.[2]

[1] A japán történelemi események évszámát a japán történelmi felosztás szerinti évszámmal, *nengo*-val, majd azt követően zárójelben, a nyugati időszámításban adjuk meg. A japán történelmi felosztás szerinti középkor: *chūsei* 中世(a Heian-kor utolsó évtizedeitől az Azuchi-Momoyama korig) és kora-újkor: *kinsei* 近世 (Edo-kor) szavakat is ebben az értelemben használjuk.

[2] Yokoda Fuyuhiko 横田冬彦, „A Tsuredzuregusa Edo-kori irodalmi alkotás-e? – A könyvtörténetben megjelenő olvasó elhelyezése" [Tsuredzuregusa ha Edo Bungaku ka: Shomotsushi ni okeru Dokusha no Tachiba 徒然草は江戸文学か―書物史における読者の立場]..*Történelmi szemle* [Rekishi Hyōron 歴史評判] 605 (2000/9), Különszám [Tokushū 特集], 2–18. Yokoda korszakalkotó cikkében azt állítja, hogy amennyiben a Tsuredzuregusát a szerzője felől közelítjük meg, a középkorban keletkezett műnek, azonban amennyiben az olvasója és népszerűsége felől közelítjük, kora-újkori műnek kell tekintenünk. Ilyen szempontból az olvasó reakciójára, annak

Míg a korábbi, részben persze még ma is élő megközelítések más, az addigi társadalomkutatási módszerekben főként egy általában magas rangú személy, filozófus, történelmileg ismert személy által írt elméleti művet és autográfiákat tartottak primer forrásoknak, addig az új megközelítés az általános olvasóra és annak reakciójára koncentrál. Hogyan élhettek az átlagemberek (*shomin* 庶民), milyen közös értékrenddel rendelkeztek, hogyan alkothatták meg saját világképüket, hogyan formálhatták a kort, amelyben éltek és más fontos kérdésekre próbálnak történészek fényt deríteni.

A nyomtatványok széles skálájú elterjedésének a kora-újkorban üzletággá váló nyomdászat fejlődése nyitott teret. Az Edo-korban a könyv ugrás szerűen megemelkedett példányszámban való nyomtatásával immár nem csak az uralkodó osztály (*chisha* 治者), de az alárendelt osztályok (*hichisha* 被治者) tagjai számára is elérhetővé vált a művelődés, így számos módon képessé váltak kifejezni a véleményüket[3], ami egyúttal megteremtette a társadalmi alapját Japánban a középkorból a kora-újkorba való átmenetnek is. A könyv XVII. századi nagymértékű elterjedését azonban megelőzte egy átmeneti időszak, amelynek kulcsszerepet tulajdoníthatunk a későbbi művelődési és önművelési kultúra kibontakozásában. Ez az időszak éppen egybeesett a Háborúzó Fejedelemségek korának végével, az új, Tokugawa korszak kezdeti szárnycsapásaival és a szedett nyomtatás megjelenésével. Mennyiben határozta meg az adott korszellemet az 1590 és 1640 között kibontakozó nyomódúcos nyomtatási technika, és hogyan előlegezte meg egy új kor társadalmát? Tanulmányunkban ennek az átmeneti kornak a nyomdászatát, annak társadalmi vonatkozásait, külfölddel való kapcsolatát, különböző nyomtatványtípusokon keresztül fogjuk elemezni. A régi szedett nyomtatás történeti bevezetése után, a régi szedett nyomtatványok (*ko-katsujihan* 古活字版) típusaira, azoknak történelmi szerepére, a középkor olvasójától a kora-újkori olvasó felé tartó átmenetre helyezzük a hangsúlyt. Végül, az Edo-kor további szakaszának nyomtatásáról, annak társadalomara gyakorolt hatásáról, a dúcos nyomdászat visszaszorulásának okairól teszünk egy kis kitekintést. Mindezek alapján igyekszünk rávilágítani a könyv japán történelemben elfoglalt meghatározó szerepére,

történelmi szerepére is választ adhatunk ebből az Edo-korban rendkívüli népszerűsége nyomán sokszor újranyomott sikerműből. Yokoda ezen megállapításával új módszerét teremtette meg a XX. század végén kibontakozó japán történelem- és ideológiakutatásnak.

[3] Wakao Masaki 若尾政希. „Az Ukiyo Monogatari elemzéséből kiolvasható korszellem – A kora-újkori önértelmezés és a mese" [Ukiyo Monogatari kara Jidai wo Yomu: Kinseijin no Shisō Keisei to Monogatari『浮世物語』から時代を読む―近世人の思想形成と物語り].. *Történelmi szemle* [Rekishi Hyōron 歴史評論], 694, (2008/2), *Különszám: Irodalmi művek felől értelmezett történelem* [Tokushū: Bungaku Sakuhin kara Yomitoku Minshū Sekai特集/ 文芸作品から読み解く民衆世界], 14–23.

egyben bebizonyítani, hogy az Edo-korban kibontakozó ún. *Tenka Taihei* (天下泰平), vagyis a 'Lecsendesült Ország, Nagy Béke' korának megteremtésében és fenntartásában a könyvnek mint a kormányzat által felhasznált irányítási, tanítási, és más funkcióban kikapcsolódási eszköznek óriási szerepe volt, aminek tömegesedése már az Azuchi-Momoyama kor végén elkezdődött és az elit, majd katonai réteg után, lassan eljutott a köznép felsőbb osztályaiig. Bár a kora-újkorban a fatáblás nyomtatás válik meghatározóvá, mégis a könyv széles körű elterjedésének mintegy előzményeként tekinthetünk a régi nyomódúcos nyomtatási technikákra, amelynek alfajai nyomán a japán nyomdászat remekművei születtek.

## *Ko-katsujihan: „régi" nyomódúcos nyomtatás*

### A régi nyomódúcos nyomtatás történeti áttekintése

Japánban a könyv sokszorosításának első próbálkozása a Nara-korban kibontakozó kézi másolás (*shahon* 写本) volt, ám nem sokkal később, a Heian-korban megjelenik, a középkorban pedig népszerű válik a fatáblával (*hangi* 版木) való nyomtatás is. Azonban a Sengoku-korba, egyben a középkor utolsó szakaszába lépve, az addigiaktól teljesen eltérő nyomdászati típussal ismerkednek meg a japánok. A *ko-katsujihan*[4] rövid ideig, hozzávetőlegesen mindössze 1590 és 1640 között válik irányadó nyomdászati típussá, így az addigi fatáblás nyomtatási technikát egy időre szinte kiszorítva, egyedi alkotásokat eredményezett. A XVI. század végén majdnem azonos időben érkezett Japánba az európai és koreai mintájú nyomódúcos technika (1. táblázat), amelyek forradalmi újításokat hoztak a japán nyomdatörténetbe. Az új technikákkal kiadott könyveket tekinthetjük ugyanis az első, a köznép felé is utat nyitó nyomdászati típusoknak. Az addigi, szinte teljes egészében kanjival nyomtatott szövegek helyett, ebben az időben kezdtek el kanji–kana kevert (*wakan konkōbun* 和漢混淆文) vagy csupa kana szöveget nyomtatni. Az új típusú nyomtatási technika gyors elterjedésének és népszerűségének okát Kawase ennek a típusú nyomatnak az újdonságában és ritkaságában látja.[5] Emellett megemlíthetjük azt a tényt, hogy a kana írással nyomtatott szövegeket a kevéssé művelt *shomin* rétegek is el tudták olvasni, így amint a könyvkultúra nagyobb mérteket öltött, az új olvasórétegek igényeinek megfelelő kiadás is elkezdődött.

[4] A *ko-* (古), vagyis 'régi' jelzőt a Meiji-korban kibontakozó, európai mintájú ún. *katsuji* (活字), szedett nyomtatástól való megkülönböztetésre használja a szakirodalom.

[5] Kawase Kazuma川瀬一馬, *Bevezetés a japán kiadástörténetbe* [Nyūmon Kōwa, Nihonshuppanbunka-shi入門講話日本出版文化史], Japan, 1983, Nihon Editā Sukūru Shuppanbu, 135.

| Gutenberg (1450) | Korea (1403) fém nyomódúcok[6] | Kína (868) fatáblás nyomtatás |
|---|---|---|
| Valignano (1590): európai típusú nyomtatógép Japánban | Toyotomi Hideyoshi: Bunroku no yaku (1593) hadizsákmány: *Hideyori-han* | Bi-Sheng (jap. Hisshō): 1040-es évek agyag nyomódúcok |
| *Kirishitan-han* (Keresztény nyomatok) 1590–1614 | Goyōzei császár: *Bunroku-chokuhan* és *Keichō-chokuhan* | Fa nyomódúcok, kb. 30.000 darab (1298) |
| *Amakusa hon* (Amakusai könyv) 1591–97 | Tokugawa Ieyasu: *Fushimi-han* és *Suruga-han* | Japánban az 1640-es évektől kínai fatáblás hagyomány (*Kinsei Mokuhan* ) |
| *Nagasaki hon (Nagaszaki könyv)* 1597–1611 | Honami Kōetsu: *Saga-hon* | Kis mértékben, de továbbélnek a fa nyomódúcok (*Kinsei Mokukatsuji*) |

**1. táblázat** A japán szedett nyomtatást ért kontinentális hatások

Európában Gutenberg az 1450-es évek körül találta fel a mozgatható betűkkel való nyomtatást. Másfél évszázaddal később, Tenshō 18. évében (1590) egy olasz származású jezsuita hittérítő, Alessandro Valignano közvetítésében ez a Gutenberg féle, nyugati típusú nyomtatógép Japánba is eljutott. Bár Koreában már jóval korábban használtak mozgatható fém nyomódúcokat, ezek Japánba mégis szinte az európai nyomtatási technikával egy időben, Bunroku 2. évében (1593), Toyotomi Hideyoshi 豊臣秀吉 Koreai-félsziget ellen folytatott háborújának (Bunroku no yaku 文禄の役) mintegy hadizsákmányaként kerültek át.

Bár az eljárás hasonló mindkét nyomtatási technika esetében, mégis más körökben más célokkal terjedtek el Japánban. A jezsuiták által kiadott könyvek, a keresztény nyomatok (*kirishitan-han* キリシタン版) hittérítő céllal készültek és viszonylag szűk rétegeket érintettek. Ellenben a koreai típusú nyomatoknak több változata ismert, amelyek lassan Japán szerte ismertté váltak. Ezek közül is kiemelkedő a Hideyoshi fiáról, Hideyoriról 秀頼 elnevezett *Hideyori-han* 秀

[6] A koreai nyomódúcokkal jelen tanulmányban nem foglalkozunk bővebben, azonban érdemes megemlíteni, hogy a Koreai-félszigeten a nyomtatás rendkívül fejlett volt, kb. 300 féle nyomódúcról tudunk, amelyek nem csak fa és egyszerű öntött fém, de agyag, vas, bronz, lopótök stb. anyagokból is készültek. Bong Seong Gi 奉成奇, *Rövid értekezés a koreai régi nyomódúcokról* [Hanguk e Hwaljja tehan Soko 韓國에活字대한小考]. Bővebben a Koreai–japán régi könyvek konferenciája (Nikkan Kotenseki Kenkyū Kōryūkai日韓古典籍研究交流会 Nemzeti Irodalomkutató Intézetben, Tokióban 2014. január 24.) konferenciaanyagának 11–32. oldalán.

賴版, valamint, mivel Hideyoshi Goyōzei tennónak 後陽成天皇 ajándékozta a dúcokat, a császár által kiadatott *Keichō-chokuhan* 慶長勅版[7] is egyik remeke az eredeti koreai dúcokkal nyomtatott szövegemlékeknek. Nem hanyagolható el Tokugawa Ieyasu 徳川家康, az Edo-bakufu alapítójának rajongása sem a nyomódúcok iránt, akinek nevéhez két nyomattípus kötődik. Végül, a japán szedett nyomtatás e korszakának technikája továbbfejlődött, és bár a kontinensről érkezett technikák hatását mutatva, de azoktól eltérő, egyedi japán stílust és külön irányt képvisel a *Saga-hon* 嵯峨本, amelyet a későbbi könyvpiacot megalapozó populáris nyomtatok elődjének is tekinthetünk.

*Keresztény nyomatok*

A Jézus Társaság már jóval a keresztény nyomatok kiadását megelőzően, hittérítő szándékkal megjelent Japánban. A XVI. század végére azonban, a Japánban végzett hittérítői munka legfőbb akadályát Valignano a nyelvi korlátokban látta. Úgy gondolkodott, hogy céljuk eléréséhez szükség van nyelvtanulásra és oktatásra, ehhez pedig helyben nyomtatott szövegek szükségesek. Bungo no kuni-ban (ma Oita prefektúra) már korábban felállítottak egy vallásos nevelőintézetet, a Collegiót. Az itt tanult keresztény japánok közül hárman indultak el tanulmányútra Európába, és már 1586-ban megrendeltek egy Gutenberg féle nyomdagépet. Ez a ma Amakusa no Koreijo múzeumban található nyomdagép négy évvel később érkezett meg Japánba, és szinte azonnal elkezdődött vele a nyomtatás Kadzusában. Itt nyomtatták ki az első keresztény nyomtatot is a Tenshō 19. évében (1591) Santosu no gosagyō no uchi nukigaki サントスの御作業のうち抜書 címmel.

Ha nem számítjuk a nyomdagép Szigetországba érkezése előtt kiadott néhány kiadványt, a japán keresztény nyomatokat 1590 és 1614 közé datálhatjuk. A feltételezések szerint a Japánban kiadott nyomatokból eredetileg ötven típus létezett, ám ezek közül ma csak harminckét típus ismert. Ezek két csoportba sorolhatóak: a latin betűs és a japán hiragana–katakana–kanji írással nyomtatott szövegek. A nyomatok nyelve és írásrendszere a nyomda helye és a nyomtatás ideje szerint úgy különül el, hogy az Amakusában nyomtatott könyvek 1591–97 között főként latin betűs japán nyelvű szövegek, míg az 1597–1611 között Nagaszakiban nyomtatott szövegek inkább japán kanji–kana írással készültek. Ezen kívül ismert négy olyan latin nyelvű típus, amelyeket Japánon kívül, Goán

[7] A chokuhan勅版 olyan nyomattípus, amit a tennó közvetlen parancsára adnak ki. A japán történelemben viszonylag kevés létezik belőlük, ezért kiemelkedő fontosságúnak tekinthetjük, hogy szedett nyomtatással adták ki őket.

és Makaón nyomtattak.[8] A könyvkötészeti minta is európai hatásokat tükröz, mivel a hátoldalán összefűzött, minden egyes oldalt kihasználó *gatteihon* 合綴本[9] típust használták.

A keresztény könyvtípus viszonylag rövid időn belüli, több városban történő nyomtatása és a különböző írásrendszerek használata két fontos tényre hívja fel a figyelmünket. Először is, mivel csak egyetlen nyomdagéppel rendelkeztek, a jezsuita hittérítők megtettek mindent annak biztonságáért. Hideyoshi már az 1500-as évek végén kiadott különböző rendeleteket a keresztények üldözésére, ezért a Jézus társaság az eredeti nyomda, Kadzusa helyett biztonságosabb helyet keresett. Így került később Amakusából Nagaszakiba is a nyomdagép, majd a Keichō 15. éve (1611) után kiadott nyomatok készítésének helye nem beazonosítható.

Másodszor, a nyomtatás írásrendszerének kérdése egy nagyon izgalmas kutatási terület. A világon egyedülálló, a XVI. századi latin írásrendszerrel papírra vitt idegen, japán nyelvű szöveg, ezért ma japán nyelvészeti kutatásokra használják. Ezekkel, a leginkább az Amakusa könyvre jellemző stílusú szövegekkel hármas célja volt a hittérítőknek: egyrészt a japánok latin oktatása, másrészt a hittérítők japán nyelvtanulásának segítése és végül a hittérítés. [10]

## *A latin betűs kirishitan-han*

A latin betűs keresztény nyomatok a korabeli portugál kiejtéssel leírt japán nyelvet tükrözik vissza. Ekkor jelent meg például az első japán szótár is, a Japán-Portugál Szótár (Nippo Jisho 日葡辞書, Keichō 8, 1603). Kiadták az *Aesopus meséit*[11] (Esopo no Fabulas イソポのファブラス) (1. kép) is, ami azért is nagyon érdekes, mivel akár szóban tolmácsolva is könnyen befogadható történetet vittek papírra. Ebből pedig arra következtethetünk, hogy a hittérítők

[8] Gonoi Takashi 五野井隆史, *A japán keresztény kultúra* [Kirishitan no Bunka キリシタンの文化], Yoshikawa Bunkō, 2012, 184–187.

[9] Ellenben az Edo-korban népszerűvé váló, a fatáblás nyomtatásra épülő japán stílusú könyvre (*wahon* 和本) legjellemzőbb könyvkötészeti módszerrel, a *fukurotoji*val 袋綴じ. A *fukurotoji* esetében a papírlap egyik oldalára nyomtatnak csak, majd a lapot kettéhajtva az oldalmargók mentén összefűzik (a japán stílusú fűzés [*watoji* 和綴じ] négy helyen történik a könyv jobb oldalmargóján: *shishingan* 四針眼) . Így ez a könyvészeti stílus szellős, az egyes oldalak belső oldala *fukuro*, 'zacskó' szerűen nyitott hatást keltő könyvet eredményez.

[10] Gonoi, *i.m.,* 172.

[11] Az alcím remek példája a portugál kiejtésű japán szövegnek: *Latinuo vaxite Nippon no cuchito nasu mono nari* (mai japán átiratban: Ratengo wo washite nippon no kuchi to nasu mono nari ラテン語を和して日本の口となすもの也).

felolvasták ezeket a szövegeket. Bár az Edo-kor második felében, a korabeli világviszonylatban is rendkívül magas arányú az írni-olvasni tudók száma Japánban, olyannyira hogy a legalsóbb osztályokig elterjed az írásbeliség, ebben az időszakban azonban még nem az olvasás, hanem a felolvasó-körök igazán elterjedtek, valamint a történetmondók, akiknek előadásai köré csoportok gyűltek össze és hallgatva ezeket a történeteket informálódtak a világ eseményiről. Vagyis, a jezsuita hittérítők tisztában voltak a japán kulturális hagyományokkal és alkalmazkodni kívántak hozzájuk.

Aesopus meséi azon ritka keresztény nyomatok közé tartozik amelyek a keresztény vallás betiltása, és a külföldiek Nagaszakiba való kitoloncolása után is fennmaradnak, sőt a Keichō-Genna évektől Kanei 16. évéig (1639) japán *ko-katsujihan*ként, majd Banji 2. évétől (1659) fatáblás (*seihan* 製版), képpel ellátott könyvként ismét kiadják immár Isoho Monogatari 伊曾保物語 címmel. A későbbi változatból az eredeti keresztény nyomattól, a latin betűs Esopo no Fabulas-tól eltérően, a hittérítésre utaló előszó és utóirat teljesen hiányzik, és a könyv szerkezeti felépítését is megváltoztatták. Míg a keresztény változat a hittérítőknek készült tanulási és felolvasási szándékkal, addig a későbbi japán, kana írással kiadott szöveg a japán olvasó önálló olvasásának megkönnyítését tarthatta elsődlegesnek.[12] Aesopus történetei így a kereszténység betiltása után széles néprétegekhez jutottak el. Bár az Edo-kori olvasók nem igen lehettek tisztában azzal a ténnyel, hogy a történetek eredetileg keresztény hittérítők tolmácsolásával kerültek Japánba, mégis különös az a tény, hogy a katonai kormányzat nem tiltott be egy ilyen, viszonylag veszélyesnek mondható művet. Hamada az Esopo no monogatari újra és újrakiadása, valamint a kiadás engedélyezése körül politikai érdekeket vél felfedezni, amennyiben az Aesopus meséinek tartalma illeszkedhetett a korabeli oktatáspolitikába.[13]

### *A kana típusú kirishitan-han*

A japán keresztény nyomatok másik típusa a főként Nagaszakiban nyomtatott, japán írásrendszerre alkalmazott nyomattípus. Első ránézésre ezeknek a nyomatoknak a folyóírásra emlékeztető szövegképe nem tűnik nyomtatott szövegnek, azonban egyértelműen betűszedéssel készültek. Méghozzá úgy, hogy szótagkapcsolatokat vagy egy-egy szótagot formába öntöttek és így

[12] Hamada Yukiko濵 田 幸 子, „Az Isopo no monogatari és annak recepciója az Edo-korban" [Isopo no Monogatari to Edo Jidai ni okeru Sono Juyō ni tsuite 伊曾保物語と江戸時代におけるその受容について]. *The Bukkyo University Graduate School review Compiled by the Graduate School of Literature* (38), Japan, Bukkyo University, 2010, 57–61.

[13] Hamada, *i.m.,* 63.

válogatták össze őket a nyomtatáshoz.[14] Ez az egyik oka annak is, hogy a korábbi gyakorlattal ellentétben, nem kanji, hanem a kana szótagírással való nyomtatást részesítették előnyben. Főként a gyakran előforduló kana kapcsolatokat,[15] mint például *riya*, *ari*, *beshi* stb. szavakat, szótagokat nyomtatták összetett kanákkal, ám idővel ezek száma csökkent a keresztény nyomatokban.[16] A Contemptus Mundi esetében, amelyet japánra Kontemutsusu-munchi こんてむつすむん地 (2. kép) címen fordítottak, jól megfigyelhetők az összetett írásjegyek. A főcím első két szótagja a *-ko* hiragana egyik régi változata[17] és az *-n* hiragana összetételéből kialakított *ko-n* egy dúc, míg a következő *-te* és *-mu* szótagokat különálló dúcokkal vitték papírra. A Kontemutsusu-munchi eredetileg egy Gotō Thome Sōin nevű hittérítő nevéhez köthető, aki Keichō 1. évében (1596) Kontentsusu Munji コンテンツス・ムンジ címmel adta ki latin betűs japán szövegként. Majd a példánkban bemutatott utánnyomott változat, Harada Antonio, egy japán keresztény munkásságához köthető, aki Keichō 15. évében (1610) Kiotóban utánnyomta több másikkal egyetemben, így a róla elnevezett Harada-hon is a keresztény nyomatok egyik alfajának tekinthető.

A keresztény nyomatok viszonylag rövid idő alatt eltűntek a japán nyomtatástörténetből, de hatásuk rendkívül jelentős. Habár a vallási téma és az idegen nyelvű szöveg befogadási nehézségeiből adódóan nem juthattak el széles néprétegekig, mégis ezek voltak az első olyan nyomtatott, méghozzá nyomódúcokkal nyomtatott könyvek, amelyek célközönsége nem az uralkodó osztályokból, hanem az egyszerű emberek soraiból került ki. Kulturális szempontból, az *Aesopus meséi*hez hasonlóan, immár nem keresztény nyomatként, hanem japán történetként, illetve a japán irodalomban, előadóművészetekben idézett klasszikusként továbbélve, a köznép etikájának megteremtésében is szerepet

[14] Shirai Jun 白井純, „A keresztény nyomatok összetett hiraganáiról" [Kirishitanhan no Renmenkatsuji ni tsuite キリシタン版の連綿活字について]. *Journal of Asian and African Studies* 76 (2008), 6.

[15] A nyomtatott szövegekben megjelenő, a kézírást utánzó folyóírással egybe kivésett szókapcsolatok, *renmentai-katsuji* 連綿体活字.

[16] Shirai, *i.m.*, 7–12. 1598–1600 kiadott négy keresztény nyomaton keresztül bizonyítja, hogy az összetett kanák (*renmenkatsuji* 連綿活字) gyakorisága 95,5 %-ról (1598) 83,6%-ra (1600) csökkent.

[17] A *furui, ko*古, 'régi' jelentésű kínai írásjegy kana formája. Később az Edo-korban válik igazán népszerűvé a ma *hentai-ganá*-nak 変体仮名 nevezett kana-stílus, amely a különböző kanák más-más kanji-ból való levezetésével esztétikai hatást elérve tette érdekesebbé a szöveget. Bővebben a *hentai-ganák* típusairól ld. Kodama Kōta 児玉幸多, *A folyóírás példatára* [Kuzushiji Yōreijiten くずし字用例辞典], Japan, Tokyotō Shuppan 1981, 1237–1305.

játszhatott. S habár nem tudatosulva, de ezek a történetek lassanként egyre szélesebb rétegekhez jutattak el egy kis szeletet Európából.

## Japán nyomódúcos kiadványok

A keresztény nyomatok hittérítő és vallási tartalmuk, írásrendszerük, valamint a sorozatos betiltások nyomán valójában csak igen szűk rétegeket tudtak közvetlenül írásban megszólítani, ellentétben a koreai mintára kibontakozó, ám később továbbfejlődő és szerteágazó japán stílusokat eredményező fém-, valamint fadúcos nyomtatási technikákkal, amelyek utat nyitottak az üzletszerű könyvkereskedelem kibontakozása felé.

A japán nyomódúcos kiadványok több csoportba sorolhatók, amelyek között vannak teljes egészében kanjival, valamint kana írással nyomtatott szövegek is. Ez utóbbi egyben megelőlegezi a későbbi Edo-kori iparszerű könyvtermelést, mivel a kevéssé művelt, csak a kana írást ismerő, *shomin* csoportot is meg tudta szólítani. Igaz, a középkor nagy részében a kolostorok irányították a nyomtatást, ám a középkor végén egy szűk értelmiségi csoportban már megjelenik a haszonra törekvő nyomtatás első példája. A hiragana dúcos nyomtatással próbálkozó Torigai Dōseki 鳥養道晰 nevéhez köthető *Kurumayahon* 車屋本 egyike volt az első ilyen kiadványtípusoknak. Torigai bár egyfajta új irányt képviselt, mégis minden üzleti érdeke ellenére, még mindig az arisztokrácia, a *kuge* ízlését próbálta megszólítani díszes daloskönyvekkel, de ritka *ko-katsuji* kiadványai közé tartozik a Tsureduregusa és a Genji Monogatari.[18] Az ilyen típusú, üzletágszerű könyvkiadás ebben a korban még viszonylag ritka volt, ezért is kell egyfajta átmenetként tekintenünk a japán nyomdászat XVI. század végétől a XVII. század mintegy közepéig tartó időszakra. Míg a *Kurumayahon*hoz hasonló üzletszerű könyvkiadás csak ekkor kezdett kibontakozni, a nyomtatás fővonala még mindig a kolostorokban zajlott, ugyanakkor a kuge igényeitől eltávolodva, a katonai kaszt, a *buke* rendeléseit kezdte teljesíteni.

[18] Kawase, *i.m.,* 152.

*Koreai nyomódúcokkal nyomtatott kiadványok*

A koreai fém nyomódúcok, Toyotomi Hideyoshi Bunroku no yaku, vagy koreaiul Imdzsinnek nevezett Koreai-félsziget elleni háborúja során kerültek át Japánba. A Csoszon kori Koreában nagyon magas szintre fejlődött a dúcos nyomtatás, ezért a kezdeti japán nyomódúcos nyomtatást meghatározta a kontinensről érkező minta.

A koreai mintájú és a keresztény nyomatok között már első ránézésre is szembetűnő a különbség, hiszen csupa kanjiból állnak a nyomatok (3–5. kép), ezért a mai ismereteink felől közelített dúcos nyomtatáshoz hasonlíthatjuk. Megjelennek tipográfiai újítások is, amelyek különböznek az addigi szedett nyomatoktól. Ezek a segédvonalak és képek, amelyekkel érdekesebbé és esztétikusabbá kívánták tenni a puszta szöveget.

A koreai fém nyomódúcok a nyomódúcos nyomtatás igazi virágkorát indították el Japánban. Az eredeti koreai fémdúcokkal azonban csupán keveset nyomtattak, amelyek közül is kettőt érdemes kiemelnünk. Híres Hideyori nyomat a Teikan zusetsu 帝鑑図説, egy, uralkodók művelődését segítő, kínai eredetű történetnek az első nyomódúcokkal készített kiadása Keichō 11. évéből (1606) (3. kép). Hideyoshi, bár sokkal inkább érdeklődött a teaszertartás, mint a nyomtatás iránt, mégis tisztában volt a nyomódúcok értékével, éppen ezért is történhetett, hogy Gōyōzei tennónak ajándékozta a dúcokat. Gōyōzei tennó ezekkel a dúcokkal kiadatta a szerkezetében a *Hideyori-han*ra rendkívül hasonlító, *Keichō-chokuhan*t 慶長勅版. A Keichō 2–10. években virágkorát élő *chokuhan*, vagyis olyan nyomat, amelyet a császár közvetlen parancsára adnak ki,[19] nagyméretű, jól olvasható kanjival szedett szövegeiről híres, mint például a Kangakumon 歓学問, vagyis „A tanulás ösztönzése" címet viselő, Keichō 2. évéből (1597) származó irat. Tévedés lenne azonban azt hinni, hogy csupán a vezető rétegek szűk körét érintette a koreai mintájú nyomtatás. Bár túlzottan nem terjedt el és viszonylag rövid ideig volt csak népszerű, mégis a koreai dúcok mintájára készülő betűket használva korabeli nemesek, orvosok, és gazdagabb kereskedők is megpróbálkoztak ezzel a fajta nyomtatási technikával is.[20]

[19] A nyomódúcos kiadások közül ide tartozik még a *Bunroku-chokuhan* 文禄勅版 és a Gomizuno tennó 後水尾天皇 nevéhez köthető *Genna-chokuhan* 元和勅版 is, ami az első bronz betűkkel nyomtatott kiadvány.

[20] Kawase, *i.m.*, 149.

## A Tokugawa Ieyasu nevéhez köthető fadúcok

Tokugawa Ieyasu rajongása a könyv, konkrétan a szedett nyomtatással készült könyvek iránt közismert. Miután Ieyasu Hideyoshi révén megismerte a koreai típusú nyomódúcokat, az azok mintájára készítetett fadúcokkal kiadatta a *Fushimi-han* 伏見版 típusú könyveket, majd később ezek mintájára egyedi japán dúcokat készíttetve jött létre a *Suruga-han* 駿河版. A két típus nyomódúcaiban bár eltér, felépítésüket tekintve igen hasonló szerkezetű könyvek.[21]

Az elbeszélések szerint, a döntő Sekigaharai csata idején, Tokugawa Ieyasu százezer darab koreai mintájú fa nyomódúcot ajándékozott a Fushimiben tartózkodó Sanyō Genkitsu 三要元佶 nevű szerzetesnek. Genkitsu később a kiotói Enkōjiban 円光寺 tovább folytatta a szedett típusú nyomtatást *Fushimi-han* néven.[22] Genkitsu olyan katonai és politikai tartalmú nyomatokat adott ki ezekkel a dúcokkal, mint például a kínai klasszikus, a Rikutō 六韜 a Keichō 9. évéből (1604) (4. kép).

Ieyasu dúcos nyomtatási tevékenysége azonban nem merült ki ennyiben. A kiotói fatáblás Suruga nyomat már az 1500-as évek közepétől ismert volt Japánban, azonban a nyomódúcos nyomtatású Suruga nyomat, vagyis *Suruga-han dōkatsuji* 駿河版銅活字 Ieyasu nevéhez köthető. Ieyasu 1609-ben Surugában kialakított visszavonult kormánya (*ōgosho* 大御所) idején folytatta a nyomódúcos nyomtatást, ezért a korabeli híres filozófusnak, Hayashi Razannak 林羅山 parancsot adott arra, hogy készítsen eredeti japán nyomódúcokat. Ezekkel az immár mindenféle idegen elemet nélkülöző japán fémdúcokkal nyomtatták például a Keichō 20. évében (1615) nyomtatott Daizō Ichiranshūt 大藏一覽集 (5. kép), ami az Ieyasu által kiadott egyetlen buddhista könyv.

A *Fushimi-han* és a *Suruga-han* szerkezetében emlékeztet az előzőekben bemutatott koreai típusú fémdúcokkal nyomtatott szövegekhez. Eltérnek azonban abban, hogy a japán írásrendszerre alkalmazott kínai írásjegyekkel dolgoztak, ezért más esztétikai hatást értek el, és jobban alkalmazkodtak az Ieyasu által létrehozni kívánt egységes ország politikájához.

---

[21] A koreai és japán nyomódúcos kiadványokat tipográfiailag viszonylag nehéz megkülönböztetni, ha azonban megnézzük az eredeti dúcokat, a különböző nyomdatechnikai eljárásokhoz alkalmazkodva, a japán dúcokon megjelenő írásjegyek alacsonyabban vannak vésve, míg a koreai, valamint a kínai dúcok írásjegyei magasabban.

[22] Kawase, *i.m.,* 154.

## *A műalkotásként is helytálló Saga-hon*

A harmadik típusú japán dúcos nyomat, amelyet jelen tanulmányban kiemelünk, a Keichō–Genna (1596–1624) évek között népszerű, egyben a japán könyvészet legszebbjeként emlegetett *Saga-hon* 嵯峨本. A Saga könyvészeti stílus Honami Kōetsu 本阿弥光悦 kalligráfus, kézműves nevéhez köthető, aki állítólag gyönyörű betűiről is híres volt, ezért a kézírását — mint ahogy a keresztény nyomtatás kanáinál — kiöntötték és így szótag és szótagkapcsolat alapú dúcokat készítettek. Sumi no Kura Soan 角倉素庵 patronálásával főként buddhista iratokat adtak ki ezzel a nyomtatási technikával, de találunk köztük régi irodalmat is, mint az Ise monogatari 伊勢物語 Keichō 13. évéből (1608) (6. kép), vagy daloskönyveket, amelyeket Utaibon 謡本 néven ismerünk a Keichō évekből (1600-as évek első fele). A *Saga-hon* nyomtatási eljárásának egyediségét többek között az adja, hogy mielőtt Kōetsu kézírását kinyomtatták volna, magát a különleges minőségű papírt egy alsó képpel látták el.[23] Valamint a szövegbe illesztett kép is műremek, hiszen a japán tematikájú *yamato-e*[24] stílusban fatáblával készült, nem is beszélve a papír minőségéről, színezéséről és más számos tipográfiai különlegességéről.

A Kōetsu kézírásával készült nagyszámú kana nyomat látszólag széles tömegek számára tette elérhetővé az addig szinte csak nehezen értelmezhető, kínai, *kanbun* szövegként létező irodalmat. Azonban ezeket a szövegeket, amelyek alapvetően a régi klasszikusok újranyomásai voltak, hiába vitték egyszerűbb írásrendszerrel papírra, a kevésbé művelt, egyszerűbb emberek számára értelmezhetetlenek maradtak. Iriguchi Atsushi egyenesen úgy gondolja, hogy szedett nyomatként nem sok haszon lehetett ezekben a könyvekben, mert előállításuk nagyon sok időt és energiát igényelt. Ha azonban úgy értelmezzük ezt a folyamatot, mint a középkori kultúra átültetését az új kor technikai újításaira, értékelendő.[25] Maga az ötlet viszont, hogy kana nyomtatványokkal

[23] Ennek az eljárásnak a neve *kirazuri* 雲母摺, amely csillogó por felvitelével a háttér ragyogását éri el. Az *ukiyo-e* készítésénél is népszerű technika.

[24] 大和絵. A kínai stílusú, vagy kínai hatásokat tükröző *kara-e* 唐絵 ellenében, az eredeti japán esztétika kifejezésére törekvő képstílus, ami a IX. század végén indult útjára, és a Heian-kor végére kiteljesedett a *kuge* körében. A kínai típusú képpel szemben hétköznapi témákat, mint a nemesek privát életét is megörökítette. Később a XIV. századot követően a Tosa iskola hatására irányzattá vált és különleges tájképeiről is ismert.

[25] Elhangzott Iriguchi Atsushi 入口敦志, *A régi szedett nyomtatás ébredése* [Ko-katsuji no Reimei 古活字の黎明] című előadásán, A koreai-japán régi könyvek konferenciáján [Nikkan Kotenseki Kenkyū Kōryūkai 日韓古典籍研究交流会] a Nemzeti Irodalomkutató Intézetben, Tokióban 2014. január 25-én.

kereskedjenek, felkeltette a városi kereskedők érdeklődését, és az első nagy sikerű, nem a klasszikusokat, hanem aktuális eseményeket feldolgozó Oszaka Monogatarit 大阪物語 az első kiadásában kana betűkkel szedett nyomatként adták ki.[26] Később a szedett nyomtatást bár felváltotta a fatáblás nyomtatás, a nyomtatás popularizálódását mégis az első kiadásban betűszedéssel nyomtatott Oszaka Történettel kezdődő városi irodalomban, majd az azt új színnel megtöltő, fatáblával sokszorosított *kanazóshi*k[27] világában, mint a Kiyomizu Történetben 清水物語 Kanei 15. évéből (1638), vagy a már két-háromezer példányban nyomott[28] Gion Történetben 祇園物語 (7.kép) Kanei utolsó évéből (1644) vélhetjük felfedezni.

## *A „tömegkultúra" felé*

### A közép- és kora-újkor társadalmi fordulópontja és az írásbeliség

A nyomtatásban rejlő lehetőségeket a jó érzékű kereskedők természetesen nem magából az akkor még szinte nem létező, később közemberekre specializálódott könyvpiac élénküléséből, sokkal inkább a Tokugawa bakufu által kialakított társadalmi rendszerből olvashatták ki. A társadalmi változásoknak két fő irányvonalát kell itt kiemelnünk. Az egyik a *heinō bunri* 兵農分離, a katonák és a földművesek kasztjának szétválasztása alapján létrejött új társadalmi rendszer, a másik pedig az ennek hatására az emberekben végbemenő ideológiai átalakulás.

Először is a *heinō bunri rei* 兵農分離令, vagyis a katonaság és a parasztság (beleértve a többi, fegyvert nem viselő réteget) elválasztásának rendelete nyomán létrejövő, szigorú társadalmi osztályok a harcos–földművelő–kézműves–kereskedő (*shinōkōshō* 士農工商) kategóriák, véget vetettek az addigi társadalmi osztályok közötti átjárhatóságnak. Vagyis annak az állapotnak,

[26] Kawase, *i.m.,* 163. Kawasén kívül Iriguchi is felveti előadásában (ld. 25-ös lábjegyzet), hogy az Oszaka Történetet, amely az Oszakai Téli Háború (Fuyu no Jin) és Nyári Háború (Natsu no Jin) megtörtént eseményeiből dolgozik, az események után nagyon hamar kiadták. Továbbá az Oszaka történet különböző nyomatváltozatai között csak régi szedett nyomatokból hat féle létezik, ezekből is kilenc kiadvány született. Ezek a tények is a nyomtatás, mint információközvetítő médium fejlődésére mutatnak rá.

[27] 仮名草子. A kora-újkor olyan irodalmi műfaja, amely kana írásjegyekkel divatos meséket, vagy aktuális eseményeket, igaz történeteket könnyed, egyszerűen áttekinthető formában jelenített meg.

[28] Nagatomo Chiyoji 長友千代治, „Kora-újkor. *Vándor könyvesbolt, Kashihonya, Olvasó*" [Kinsei. Gyōsho Honya, Kashihonya, Dokusha 近世=行商本屋・貨本屋・読者]. *Kokubungaku Kaishaku to Kanshō,* 45(10), 1980, 94.

hogy egy katona egyben földművelő is lehetett. Az új, egységes államban így a lakosság körülbelül nyolcvan százaléka a paraszt (*hyakushō* 百姓) társadalmi osztály (*mibun* 身分) kategóriájába esett.

A második, a nyomtatás üzletággá válását megalapozó társadalmi és ideológiai átalakulás a *heinō bunri* egyik következményének tekinthető, ez pedig az irodalmi kultúra, vagy a *moji shakai* 文字社会 megjelenése. A legtöbb kutató, ahogy Amino is egyetért azzal, hogy az írni-olvasni tudás tömeges elterjedése a középkor és kora-újkor fordulópontján ment végbe. A pénzhasználat elterjedésével, az új gazdasági környezetben elengedhetetlenné vált az egyszerű emberek írni-olvasni tudása, aminek kiindulópontját a *heinō bunri* rendelettel kettéválasztott társadalomban valamint az uralkodó és uralt rétegek közötti kommunikációban kell felfedeznünk. Vagyis az új, katonailag fölülről irányított *bakuhan* 幕藩 típusú feudális államban, ahol míg az adott régiót (*han*藩) vezető feudális úr (*daimyō* 大名) a városban (*jōkamachi* 城下町) kellett tartózkodjon, a vidéken maradt vezetőkkel, ők pedig a parasztokkal, levelezés útján tartották a kapcsolatot. Ily módon az új irányítási forma többé nem a szó, hanem a betű lett.[29] Aoki hozzáteszi, hogy a falvakban a tanulás iránti igény nem merült ki a közéleti tevékenységben. Jōkyō 5. évéből (1688) tudunk olyan adatról, amely bizonyítja, hogy *rengá*kat 連歌 írtak falusi emberek,[30] míg néhány évtizeddel korábban a versekkel való kikapcsolódás csak a felsőbb társadalmi rétegeket érintette. Ha összegezve tekintünk erre a folyamatra, egyértelmű, hogy a könyv, vagyis az írás mint kommunikációs csatorna népszerűvé válásának útját a társadalmi átalakulás, az írni-olvasni tudás előnnyé válása alapozta meg. Kijelenthetjük, hogy mivel a Nara és a Heian-korban a könyv minden formája csak az arisztokráciát érintette, ezt az igényt bőven kielégítette a kézi másolás és a kismértékű fatáblás nyomtatás. A középkorra már a katonai kasztig eljut az írásbeliség, ezzel együtt fejlődik a fatáblás nyomtatás és egyre szélesebb körökben megjelenik a nyomódúcos nyomtatás. Az Edo-korban kirobbanó könyvkultúra a *shomin* felső rétegétől, az Edo-kor végére az egészen alsó rétegekig eljut, a nyomdászat pedig üzletággá válik.

[29] Amino Yoshihiko 網野善彦, *A japán irodalmi kultúra különlegességéről* (Nihon no Mojishakai no Tokushitsu wo megutte 日本の文字社会の特質をめぐって), idézi Aoki Michio 青木美智男, „A kora-újkori irodalmi kultúra és a falusi írásoktatás: A Nagano-ken történeti áttekintő kora-újkori része és Amino Yoshihiko munkássága által ösztönözve" (Kinsei no Mojishakai to Sonraku de no Moji Kyōiku wo megutte: Naganokenshi Tsūshihen Kinsei to Amino Yoshihikoshi no Kingyō ni Shigeki Sarete 近世の文字社会と村落での文字教育をめぐって —「長野県史」通史編近世と網野善彦氏の近業に刺激されて—). *Shinano* 『信濃』 *Shōtokushū* 小特集 Kinsei no Sonraku Bunka 「近世の村落文化, 42 (2) 1990, 1–3.

[30] Aoki Michio i.m 3–4.

## A nyomódúcos nyomtatás visszaszorulása

Máig vitatott kutatási terület, hogy miért szorult vissza ekkor a dúcokkal való nyomtatás, és miért vette át annak helyét a fatáblás nyomtatás, ezért talán jelen tanulmány sem tud rá kielégítő magyarázatot adni. Tény, hogy a nyomódúcos eljárással készült nyomatok igen népszerűek voltak a felsőbb körökben, a keresztény nyomatok pedig azzal a céllal születtek, hogy az alsóbb rétegek között is terjesszék őket. A *ko-katsuji* nyomtatás visszaszorulásában az 1640-es évektől megnövekedő írni-olvasni tudó réteg, a falvak felsőbb rétegeinek szerepét emelhetjük ki, mivel ezek a rétegek a kora-újkor elejétől nagy mennyiségű nyomtatványra (információra) tartottak igényt, ezt pedig a nyomódúcos nyomtatással képtelenség volt követni. Egy-egy dúcos könyv kinyomtatásához rengeteg munkára és anyagi forrásra volt szükség, nem is beszélve arról, hogy több tízezer kanji közül kellett összeválogatni a megfelelőeket. Emellett Kawase úgy gondolja, hogy egy-egy újranyomásnál, bár újra fel tudták használni a nyomódúcokat, a már elhasználódott dúcokkal nyomott könyvek nem voltak olyan jó minőségűek, mint az új dúcokkal nyomtatottak, ezért vesztettek értékükből.[31] Nagamoto ezzel ellentétben éppen azt állítja, hogy bár kis példányszámban olcsóbb volt előállítani a szedett nyomatokat, de a könyvkereskedők felismerték, hogy a nagy példányszámú fatáblás nyomtatás később visszahozza az árát, így jó üzleti lehetőségeket rejt. Nagamoto szerint tehát nem az olvasók számának emelkedése eredményezett nagyobb példányszámot, hanem éppen fordítva, a kereskedelmi haszonra törekvés indított el egy társadalmi folyamatot.[32] Mindezek mellett a fatáblás nyomtatás sikerét alátámasztó nyomdászati érvként hozhatjuk fel a szövegbe illesztett kép (*sashie* 挿絵) és szöveg összhangját megteremtő vésési technikát, ami nem sokkal később, a XVIII. században olyan rendkívül sikeres kiadványokat eredményez, mint a *kusazōshi*nak 草双紙 nevezett, a gyermekektől a felnőttekig minden korosztály igényeit kielégítő szórakoztató könyvtípus.

A nyomdászati érdekek és a társadalmi átalakulás mellett a könyvkultúra kialakulásának, egyben a dúcos nyomtatás visszaszorulásának okai között megemlítendő, hogy ekkor válik a könyv a bakufu politikájának eszközévé is. A sóguni kormányzat ugyanis, a harcos osztály új erkölcsét is a kor gondolkodását meghatározó *shushigaku*ban 朱子学[33] és a tanulás ösztönzésében

[31] Kawase Kazuma I.m.171.

[32] Nagatomoc, *i.m.*, 93–94.

[33] Az ezredforduló utáni Kína meghatározó bölcseleti irányzata az előző korok hagyományait nagymértékben magába olvasztó Song-kori neokonfucianizmus. Ennek legjelentősebb alakja

kívánta megalapozni, ehhez pedig szüksége volt a könyvre mint a tanulás és tanítás elsődleges eszközére. A gyors, tömeges sokszorosításnál pedig nem a szedett nyomtatás esztétikusságát, hanem a fatáblás nyomtatás praktikusságát részesítették előnyben. Hasonlóan politikai okai voltak a keresztény nyomatok eltűnésének is, mivel az új neo-konfuciánus politikába nem fért bele a kereszténység. Nem feltétlenül vallási szempontból, sokkal inkább lehet beszélni gazdasági és hatalmi ellenállásról.[34] Már 1614-ben kiadtak egy vallást tiltó rendeletet, amelynek hatására a keresztény nyomatok teljesen eltűntek, viszont maga a kereszténység rejtőzködő vallásként tovább funkcionált. A végső leszámolás a japán kereszténységgel az 1637-ben kirobbant Shimahara, más néven Amakusa lázadás apropóján történt. A lázadás alapja az éhezés volt, ám mivel sok keresztény is részt vett benne, a kereszténységet egy népfelbujtó, potenciális lázadást keltő, veszélyes vallásként ítélte meg már nem csupán a hatalom, de a vezető, harcos osztály nagy része is. Ezért ettől az időszaktól elkezdődött a keresztények üldözése és a visszatérítés a hagyományos japán vallásokhoz.

A nyomódúcos nyomtatás több lépcsős visszaszorulását tehát az új politikai berendezkedés útján létrejött kora-újkori társadalmi szerkezettel magyarázhatjuk. Nem csak a keresztény nyomatok, de az 1640-es éveket követően maga a dúcos nyomtatás is visszaszorul, amint a nyomtatás üzletággá válik, és a későbbiekben három központja lesz: először Kiotó (Genroku bunka 元禄文化), majd Oszaka, és az Edo-kor közepétől a főváros, Edo (Kasei bunka 化政文化).

a komplex világmagyarázati modellt kidolgozó Zhu Xi (朱熹), japánul Shushi, vagyis Shu mester (朱子), akinek nevét a Tokugawa-kor kezdetétől kiemelkedő jelentőségű *shushigaku* viseli. A *shushigaku* elméleti részével e tanulmány keretei között nem áll módunkban bővebben foglalkozni, elegendő e helyen annyit megjegyezni, hogy az alapvetően konfuciánus morál-bölcseleten nyugvó, majd Zhu Xi által is jelentősen újraértelmezett tanítást az Edo-kor gondolkodói (akik közül többen a sóguni kormányzat alkalmazásában álltak), nagymértékben a kor igényeihez idomították.

[34] A kereszténység és az újonnan felálló rendszer ideológiai ütközőpontjaival, valamint a kereszténység nyomdatechnikán kívüli, Japánra gyakorolt hatásaival jelen tanulmányban nem foglalkozunk, itt viszont annyit mindenképp érdemes megemlíteni, hogy az új feudális berendezkedés, valamint a Japán mint *Shinkoku* 神国 ('Istenek országa' más elnevezésben a Tízezer istenség országa) elmélet szöges ellentétben áll a keresztény világképpel, Isten és ember felfogásával. Bővebben ld. például Sonehara Satoshi 曽根原理, „A keresztények, a ságunok és a tennō" [Kirishitan, Tōshō Gongen, Tennō キリシタン・東照権現・天皇]. *A japán gondolkodástörténet (3), Kora-újkor* [Nihon Shisōshi Kōza (3) Kinsei 日本思想史講座(３)近世], Perikan-sha, 2012, 33–70.

### Az érett Edo-kor nyomtatása

A szedett nyomtatás visszaszorulásáról beszélünk ugyan, de az eltűnéséről nem. Az 1640-es éveket követően a japán típusú nyomódúcokkal való nyomtatás tovább él, ám nem a tömegtermelésre specializálódik, hanem például egy-egy *han* fontos dokumentumainak nyomtatására szolgál, mint például a Hikonehan-ból származó, máig jó állapotban megőrzött *Hikonehan mokukatsuji* 彦根藩木活字 (1867). Jelentős tudományos iratok, például a konfuciánus Shōgaku 小学 Keiō 2. évében (1653) kiadott változata, vagy értékálló, utánnyomást nem igénylő szótárak nyomtatására továbbra is a *kinsei mokukatsuji*t 近世木活字használták. Mint üzletág és viszonylag egyszerű nyomtatási forma viszont, a kora-újkori fatáblás nyomtatás (*kinsei mokuhan*近世木版) veszi át a nagy példányszámú nyomtatás funkcióját. Egy-egy *hangi*ról körülbelül ezer példány volt nyomtatható, majd elkopott a tábla és újra kellett vésni. A fatábla újra és újravésése miatt, az utánnyomott változat sokszor kis eltéréseket mutat az eredetihez képest, azonban a szedett utánnyomatokkal ellentétben, egyáltalán nem keltette a régi könyv hatását, így téve jól eladhatóvá a kiadványokat. A *seihan* nyomtatás rendkívül népszerű, érdekes és olcsó könyveket eredményezett, teret nyitva egy lenyűgöző és hatalmas irodalmi kultúrának, amelyről a Meiji-korban Japánba érkezett nyugati utazók is ámulattal számoltak be útinaplóikban.

## *Összegzés – A könyv és a társadalom*

A nyomtatott könyv példányszámának ugrásszerű emelkedésével szinte egy időben, a *ko-katsuji* kor kezdetén, egyben a középkor végén megjelenik egy új foglalkozás: a *kashihon-ya* 貸本屋. Kezdetben a módosabb rétegektől hasznot remélő vándor könyvkereskedő, a határa vett könyvcsomaggal a városokat és falvakat járva könyveket árult, vett és alacsony áron néhány hétre kölcsönbe adott. A *kashihon-ya* árukészletében idővel már nem csupán nehezen olvasható klasszikusok, hanem kanával írt könyvek is megjelennek. Ilyen formán a korabeli Japánban igen értékesnek számító könyv, lassan a hétköznapi emberek mindennapjainak részévé vált.

A kora-újkori könyvkultúra társadalmilag hangsúlyos szerepére nem csak a *kashihon-yá*hoz hasonló könyvkereskedelem országos méretűvé válása hívja fel a figyelmet. A mai napig családi ereklyeként őrzött, szamuráj vagy egyszerű paraszti ősök által a családi könyvtár állományáról készített könyvjegyzékek tanúskodnak arról, hogy egyrészt utódaiknak tanulási eszközként, másrészt a környéken élőknek kölcsönözve, egyfajta kollektív információforrásként is

használták az Edo-kori könyveket.[35] A kora-újkor könyvkultúrája egy olyan széles spektrumú kulturális teret hozott létre, amely egy-egy térségnek azonos tudásanyagot biztosítva, országos méreteket öltött, így egyfajta kommunikációs csatorna szerepét töltötte be.

A japán nyomtatás fejlődésének rövid áttekintése és a dúcos nyomtatás meghatározó szerepének bemutatása után talán a következő párhuzamokat állíthatjuk: dúcos nyomtatás és egy átmeneti kor; Edo-kor és egységes könyvkultúra. A régi nyomódúcos nyomtatás nem csak előzményeként szolgált a kereskedelmi célú nyomdászat létrejöttének, de a könyvészet, egyben az írásrendszer leegyszerűsítésével elindította azt a társadalmi folyamatot, amely egységes írott kultúrát hozott létre, így az azt megalapozó fatáblás nyomtatást nélkülözhetetlenné tette az Edo-kori társadalmi érintkezésben.

[35] KOBAYASHI Fumio 小林文雄, „A kora-újkori »könyvtáros ház« társadalmi funkciójáról" [Kinsei Kōki ni okeru Zōsho no Ie no Shakaiteki Kinō ni tsuite 近世後期における『蔵書の家』の社会的機能について]. Történelem [Rekishi 歴史], 76 (1999), 38. Jelen tanulmány szerzője is napi kapcsolatban van hasonló könyvjegyzékekkel a Hitotsubashi Egyetemen.

## *Felhasznált irodalom*

*A kora-újkor kultúrája és a szedett nyomtatás* [Kinsei no Bunka to Katsujibon 近世の文化と活字本: Kirishitan-han, Fushimi-han, Sagabon キリシタン版・伏見版・嵯峨本], Japan, Tenri Gallery, 2004.

*A szedett nyomtatás története és technikája* 1 [Katsuji no Rekishi to Gijutsu 1 活字の歴史と技術1], szerk. Katō Mikata 加藤美方, Japan, Jurisha, 2005.

*Az Edo-kor nyugati tudománya* [Edo Jidai no Seiyōgaku 江戸時代の西洋学], Japan, Tenri Gallery, 2007.

Aoki Michio青木美智男: „A kora-újkori irodalmi kultúra és a falusi írásoktatás: A Nagano-ken történeti áttekintő kora-újkori része és Amino Yoshihiko munkássága által ösztönözve" [Kinsei no Mojishakai to Sonraku de no Moji Kyōiku wo megutte: Naganokenshi Tsūshihen Kinsei to Amino Yoshihiko-shi no Kingyō ni Shigeki sarete近世の文字社会と村落での文字教育をめぐって　―「長野県史」通史編近世と網野善彦氏の近業に刺激されて―]. *Shinano*『信濃』*Shōtokushū* 小特集 Kinsei *no Sonraku Bunka*「近世の村落文化」, 42 (2) , 1–16.

Endō Junichi 遠藤潤一: *Tanulmány az Isopo Meséről* [Isopo Monogatari no Kenkyū いそぽ物語の研究. Caxtonshū to Kokatsujibon, Amakusahon Caxton集と古活字本・天草本]. Tokushima Daigaku Gakugei, Jinbungakkadai, 30 (1980), 1–21.

Fukaya Katsumi深谷克己: *Japán Története (9): a Shinōkōsho világa* [Taikei Nihon no Rekishi (9), Shinōkōsho no Yo大系日本の歴史９士農工商の世], Japan, 1988, Shōgakkan.

Gonoi Takashi 五野井隆史: *A japán keresztény kultúra* [Kirishitan no Bunka キリシタンの文化], Yoshikawa Bunkō, 2012.

Hamada Yukiko濵　田　幸　子: „Az Isoho no monogatari és annak recepciója az Edo-korban" [Isoho no Monogatari to Edo Jidai ni okeru Sono Juyō ni tsuite伊曾保物語と江戸時代におけるその受容について]. *The Bukkyo University Graduate School review Compiled by the Graduate School of Literature* (38), Japan, Bukkyō University, 2010, 57–71.Ike Susumu 池享: *Tanulmány a Japán Közép és Kora-újkor közötti átmenetről* [Nihon Chū-kinsei Ikōron日本中近世移行論], Dōseisha Chūseishiriizu 6, Japan, Dōseisha, 2010.

*Jesuit Missions in Japan: Original Letters and Reports 1663-1688*. Maeda Itoku Kai Foundation, Japan, Yushodo, 1975.

Kawase Kazuma川瀬一馬: *Bevezetés a japán kiadástörténetbe* [Nyūmon Kōwa, Nihonshuppanbunka-shi入門講話日本出版文化史], Japan, 1983, Nihon Editā Sukūru Shuppanbu.

Kobayashi Fumio 小林文雄: „A kora-újkori »könyvtáros ház« társadalmi funkciójáról" [Kinsei Kōki ni okeru Zōsho no Ie no Shakaiteki Kinō ni tsuite近世後期における『蔵書の家』の社会的機能について]. *Történelem* [Rekishi歴史], 76 (1999), 25–43

Kodama Kōta児玉幸多: *A folyóírás példatára* [Kuzushiji Yōreijiten くずし字用例辞典], Japan, Tokyotō Shuppan, 1981.

Konta Yōzō 今田洋三: *Az Edo-kor könyvesboltja* [Edo no Honyasan 江戸の本屋さん], Japan, Heibonsha, 2009.

Maeda Ai前田愛: *A kora-újkori olvasó színre lépése* [Kinseidokusha no Seiritsu 近世読者の成立], Japan, Iwanami Shoten, 1973, 2001.

Nagatomo Chiyoji 長友千代治:

*Az Edo-kori kiadványok* [Edo Jidai no Shomotsu to Dokusho 江戸時代の書物と読書], Japan, Heibonsha, 2001.

*Az Edo-kori könyvek elterjedése* [Edo Jidai no Tosho Ryūtsū江戸時代の図書流通], Japan, Bukkyo Daigakku, 2002.

„Kora-újkor. Vándor könyvesbolt, Kashihonya, Olvasó" [Kinsei=Gyōsho Honya, Kashihonya, Dokusha近世=行商本屋・貸本屋・読者]. *Kokubungaku Kaishaku to Kanshō,* 45(10) ,1980, 92–106.

Nakamura Yoshio 中村康夫: *Ismeretek a japán könyvről* [Washo no Samazama 和書のさまざま]. CD－ROM, Japan, Kokubungaku Shiryōkan 国文学研究資料館 .

Satow, Ernest Mason: *The Jesuit Mission in Japan: 1590-1610.*, Private Edition, 1888.

Shirai Jun 白井純: „A keresztény nyomatok összetett hiraganáiról" [Kirishitanhan no Renmenkatsuji ni tsuite キリシタン版の連綿活字について], Journal of Asian and African Studies 76 (2008), 5–20.

Sonehara Satoshi曽根原理: „A keresztények, a sógunok és a tennó" [Kirishitan, Tōshō Gongen, Tennōキリシタン・東照権現・天皇]. *A japán gondolkodástörténet (3), Kora-újkor* [Nihon Shisōshi Kōza (3) Kinsei 日本思想史講座 (3) 近世], Perikan-sha, 2012, 33–70.

Suzuki Toshiyuki 鈴木俊幸: *Az Edo-könyv – A kibyōshiból kiovasható edói könyvkiadás* [Edo No Hondzukushi: Kibyōshi de Yomu Edo no Shuppanjijō江戸の本づくし ― 黄表紙で読む江戸の出版事情], Japan, Heibonsha, 2011.

Wakao Masaki 若尾政希:

*A „Taiheki yomi" korszak* [Taiheiki Yomi no Jidai「太平記読み」の時代], Japan, Heibonsha Sensho 192, 1999.

„Az Ukiyo Monogatari elemzéséből kiolvasható korszellem – A kora-újkori önértelmezés és a mese" [Ukiyo Monogatari kara Jidai wo Yomu: Kinseijin no Shisō Keisei to Monogatari『浮世物語』から時代を読む―近世人の思想形成と物語り], *Történelmi szemle* [Rekishi Hyōron 歴史評論], 694, (2008/2), Különszám: Irodalmi művek felől értelmezett történelem [Tokushū: Bungaku Sakuhin Kara Yomitoku Minshū Sekai特集/文芸作品から読み解く民衆世界], 14–23.

Wang Caiquin 王彩芹: „Az első japán Gutenberg típusú nyomtatógép történelmi szerepe" [Nihonhatsu no Gutenberugu Insatsuki no Rekisitekiigi 日本初のグーテンベルグ印刷機の歴史的意義], *Shūen no Bunka Kōshougaku Shiriizu 2,* Amakusa Shoshima no Bunka Kōshougaku Kenkyū, 2011, 91–100.

Yayoshi Mitsunaga 彌吉光長:

*Az Edo-kori kiadás és az emberek* [Edo Jidai no Shuppan to Hito 江戸時代の出版と人], Japan, Kiikuniya Shoten, 1980.

*Kiadatlan művek alapján értelmezett japán kiadástörténet (4), Edo kiadástörténete: Irodalmi és társadalomtörténeti megközelítés* [Mikan Shiryō ni yoru Nihon Shuppan Bunka (4), Edo Shuppanshi: Bungeishakaigakuteki Ketsuron未刊史料による日本出版文化 第四巻、江戸出版史ー文芸社会学的結論], Shoshishomoku Shiriizu 26, Japan, Yuma Shobou, 1989.

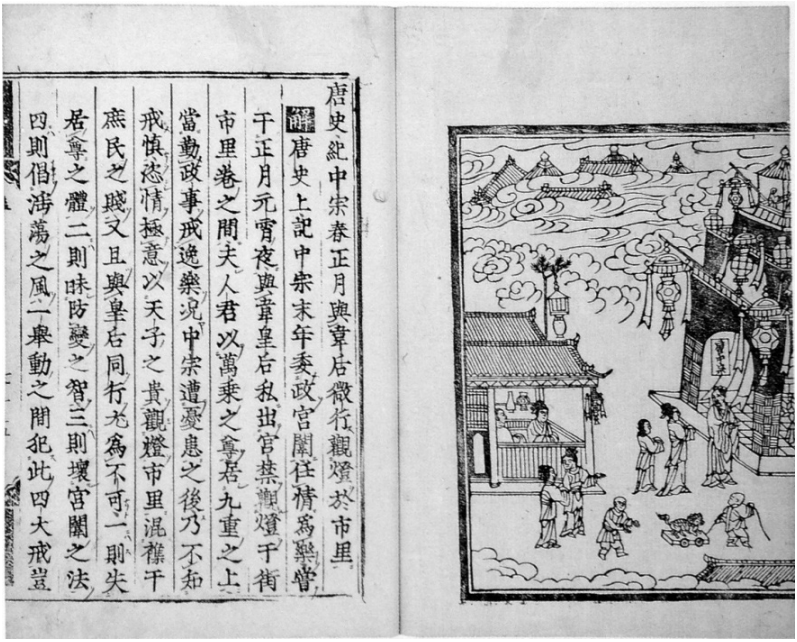
Yokoda Fuyuhiko横田冬彦: „A Tsuredzuregusa Edo-kori irodalmi alkotás-e? – A könyvtörténetben megjelenő olvasó elhelyezése" [Tsuredzuregusa ha Edo Bungaku ka: Shomotsushi ni okeru Dokusha no Tachiba徒然草は江戸文学か―書物史における読者の立場], *Történelmi szemle* [Rekishi Hyōron 歴史評判] 605 (2000/9), Különszám [Tokushū特集], 2–18.

## *Képek*

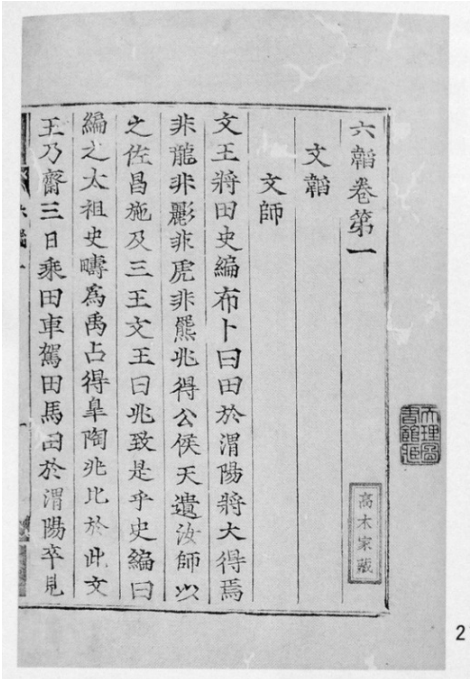
**1.kép:** ***Esopo no Fabulas*** (Isopo no fabulasu,イソポのファブラス). Bunroku 2, 1593, Amakusa *kirishitan-han* キリシタン版 (később japán *seihan* változat: Isoho monogatari 伊曾保物語, Banji 2, 1659 után több változat). A kép forrása: Satow Ernest Mason: *The Jesuit Mission in Japan. 1590–1610*, Private Edition, 1888.

**2.kép:** ***Kontemutsusu-munchi*** こんてむつすむん地 (Contemptus Mundi) Keichō 15 (1610) Harada Antonio, Kiotó / Nagaszaki (eredeti. Keichō 1, 1596, Amakusa), *kirishitan-han* キリシタン版. A kép forrása: *A kora-újkor kultúrája és a szedett nyomtatás* [Kinsei no Bunka to Katsujibon 近世の文化と活字本: Kirishitan-han, Fushimi-han, Sagabon キリシタン版・伏見版・嵯峨本], Japan, Tenri Gallery, 2004.

**3.kép:** ***Teikan zusetsu*** 帝鑑図説, *Hideyori-han* 秀頼版, Keichō 11 (1606). A kép forrása: *A kora-újkor kultúrája és a szedett nyomtatás* [Kinsei no Bunka to Katsujibon 近世の文化と活字本: Kirishitan-han, Fushimi-han, Sagabon キリシタン版・伏見版・嵯峨本], Japan, Tenri Gallery, 2004.



**4.kép:** ***Rikutō*** 六韜 , *Fushimi-han* 伏見版, Keichō 9 (1604) . A kép forrása: *A kora-újkor kultúrája és a szedett nyomtatás* [Kinsei no Bunka to Katsujibon 近世の文化と活字本: Kirishitan-han, Fushimi-han, Sagabon キリシタン版・伏見版・嵯峨本], Japan, Tenri Gallery, 2004.


六韜卷第一

文韜

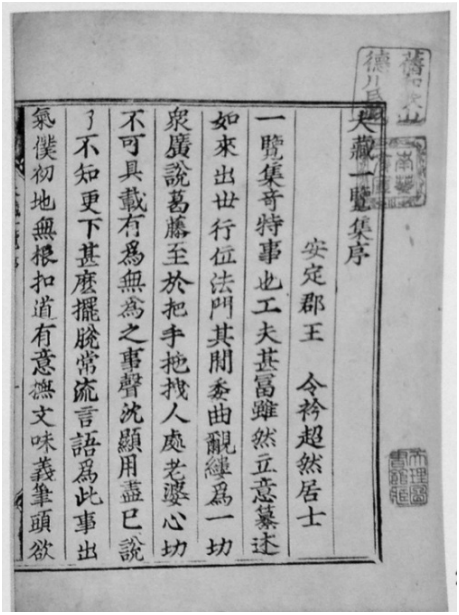
文師

文王將田史編布卜曰田於渭陽將大得焉非龍非彲非虎非羆兆得公侯天遣汝師以之佐昌施及三王文王曰兆致是乎史編曰編之太祖史疇爲禹占得皐陶兆比於此文王乃齋三日乘田車駕田馬田於渭陽卒見

高木家藏

2

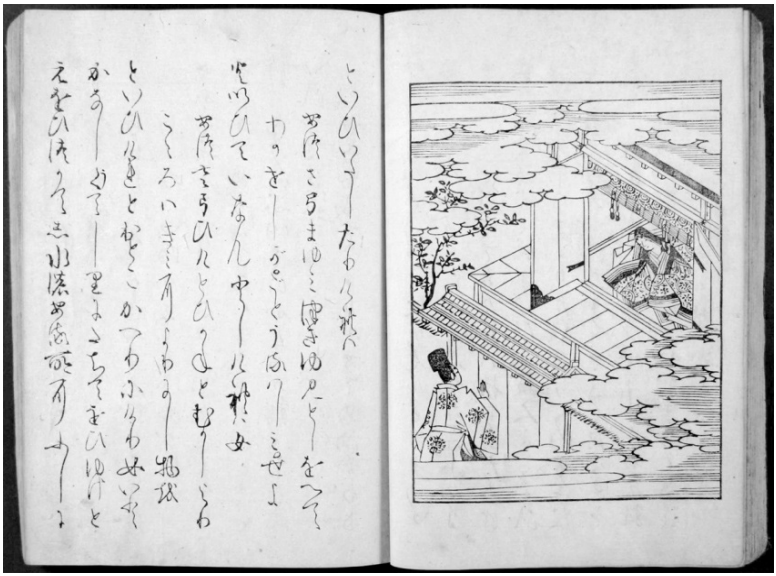
**5.kép:** ***Daizō Ichiranshū*** 大蔵一覧集, *Suruga-han* 駿河版, Keichō 20 (1615) . A kép forrása: *A kora-újkor kultúrája és a szedett nyomtatás* [Kinsei no Bunka to Katsujibon 近世の文化と活字本: Kirishitan-han, Fushimi-han, Sagabon キリシタン版・伏見版・嵯峨本], Japan, Tenri Gallery, 2004.


大藏一覽集序

安定郡王　令衿超然居士

一覽集奇特事也工夫甚富雖然立意纂述
如來出世行位法門其間委曲觀縷爲一切
衆廣說葛藤至於把手抱我人處老婆心切
不可具載有爲無爲之事聲沈顯用盡已說
了不知更下甚麼擺脫常流言語爲此事出
氣僕初地無根扣道有意無文味義筆頭欲

**6.kép:** ***Ise monogatari*** 伊勢物語, *Saga-hon* 嵯峨本 , Keichō 13 (1608). A kép forrása: A Waseda Egyetem Összegyűjtött Japán és Kínai Klasszikusainak Online Adatbázisa [Waseda Daigaku Kotenseki Sōgō Detabesu 早稲田大学古典籍総合データーベース] http://www.wul.waseda.ac.jp/kotenseki/html/he12/he12_04353/index.html



**7.kép: Gion Monogatari** 祇園物語, *seihan* 製版, Kanei 21 (1644). A kép forrása: A Waseda Egyetem Összegyűjtött Japán és Kínai Klasszikusainak Online Adatbázisa [Waseda Daigaku Kotenseki Sōgō Detabesu 早稲田大学古典籍総合データーベース] http://archive.wul.waseda.ac.jp/kosho/he13/he13_01214/

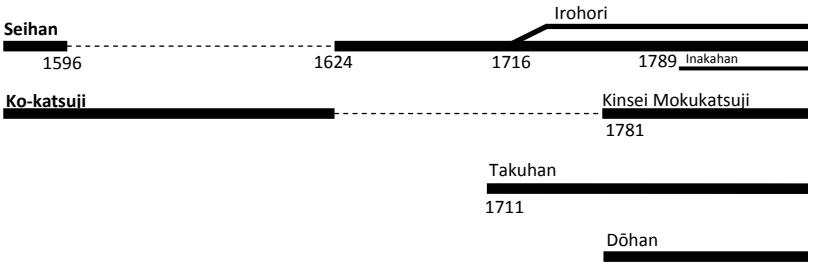
## *Melléklet*

(Csendom Andrea : A könyv szerepe az edo-kori társadalom átalakulásában: A Régi szedett nyomtatás Japánban 1590-1640 között)

**Az Edo-kori nyomtatás fejlődéstörténete (nyomdatechnikai áttekintés)**

| Időpont | Nyomdatechnika | Tulajdonságok |
|---|---|---|
| **A középkor végéig, kora-újkor eleje** | **Seihan** 製版 (Gyakujibori 逆字彫り, a nyomással megegyező irányba vésett fatábla, ami nyomtatáskor fordított betűket eredményez) | Nem üzleti célú nyomtatás |
| **Keichō-Kanei évek (1596-1647)** | **Ko-katsujihan** 古活字版 (régi szedett nyomat) | Nem üzleti célú nyomtatás |
| **Kanei évek után (1624)** | **Seihan** (Hidarihan 左り版, az olvasási iránynak megfelelő vonássorrendű nyomat) | Üzleti célú nyomtatás |
| **Shōtoku évek után (1711)** | **Takuhan** 拓版 (dörzsöléses technikájú nyomat), más néven Shōmenhan 正面版 (az írásjegy a kézírás jellegét hangsúlyozza) | Kínai típusú könyvek divatja |
| **Kyōhō reform (1721)** | **Shuppan kinrei** 出版禁令 (Kiadást tiltó rendelet) | A kiadói céhek hivatalosítása, szerzői jog megjelenése |
| **Kyōhō évek után (1730)** | **Irohori** 色彫り (színes nyomat) | Énekes, verseskönyvek |
| **Tenmei évek után (1781)** | **Dōhan** 銅版 (bronz táblás nyomat) | Nyugati tudományok divatja |
| | **Kinsei Mokukatsujihan** 近世木活字版 (kora-újkori fatáblás nyomat) | Amatőr kiadók, kis példányszám, kritikus tartalom |
| **Kansei évek után (1789)** | **Inakahan** 田舎版 (vidéki nyomat) | Vidéki kultúra fejlődése |

## Idővonalon ábrázolva



Nyeste Zsolt

# Az emberi kapcsolatok Higuchi Ichiyō műveiben

## *Bevezetés*

Tanulmányom témája annak vizsgálata, hogy az első modern japán írónőnek is nevezett Higuchi Ichiyō, az általam választott öt elbeszélésében milyen módon ábrázolja a Meiji-kori Japán társadalmi és politikai változásainak az emberi kapcsolatokra és a nők helyzetére gyakorolt hatását.

Jelen tanulmány a 2005-ös, Károli Gáspár Református Egyetemen írt MA-szakdolgozatom továbbgondolása, amely részletesen kifejtve foglalkozik azokkal a történeti változásokkal, amelyek ismerete kiemelkedően fontos a modernizáció során bekövetkező változások megértéséhez és értékeléséhez. Éppen ezért most csak a legfontosabb fogalmakat, eseményeket említem meg.[1]

## *A nők helyzete a Meiji-korban*

A modernizáció és Japán nyitása a Nyugat felé azt eredményezte, hogy alig pár év alatt az országot elárasztotta a külföldi szellemiség, gondolkodásmód, megjelentek (szinte minden alap nélkül) a különféle politikai irányzatok (pl. liberalizmus, konzervativizmus), a kereszténység, az új szokások, valamint olyan gazdasági elképzelések is, amelyek Japánban addig ismeretlenek voltak (elsősorban az iparosítás).

Jóllehet, mindebből a férfiak vették ki a részük, a nők életében is történtek változások, eleinte elsősorban a külsőségekben, például a ruházkodásban és a hajviseletben. Emellett kibővültek a tanulási és a munkavállalási lehetőségeik. Természetesen mindezek csak egy szűkebb társadalmi réteget érintettek, és több idő kellett hozzá, hogy meggyökeresedjenek.

[1] Minderről bővebben: Nyeste Zsolt, „A nők helyzetének változása a modernizáció során (1868-1912)". Mesterszakos szakdolgozat. Bp., Károli Gáspár Református Egyetem, 2005.

A különféle politikai eszmék között természetesen megjelent a nemek közti egyenjogúság eszméje, a női emancipáció kérdése, amely több évtizeden át megosztotta az embereket és számos vita forrása volt.[2] A kereszténység megjelenése szintén az egyenlőséget hirdette férfi és nő között, de legalábbis sokkal pozitívabban ítélte meg a nőket, mint a konfucianizmus és a buddhizmus. Nem meglepő, hogy a haladó szellemű Meiji-kori politikusok és gondolkodók szinte kivétel nélkül megkeresztelkedtek.

A változásokkal szemben azonban továbbéltek az Edo-kori hagyományok, amelyek kétszáz év alatt megszilárdultak, olyannyira, hogy bizonyos mértékig még napjainkban is tovább élnek. Természetesen mindez a nők megítélésére is igaz volt.

Az Edo-korban a nők életét legfőképp az Kaibara Ekken *Onna daigaku* című műve (*A nők nagy iskolája*) határozta meg, amely nevelési és viselkedési útmutatóként szolgált a nők számára, és jól tükrözte a velük kapcsolatos elképzeléseket. A korszak jelszava a *danson johi* volt (tisztelet a férfinak, alázat a nő részéről). A nők szerepe a háztartás vezetésére és a gyereknevelésre korlátozódott és mindig a férfiaknak tartoztak engedelmességgel: gyermekként az apjuknak, asszonyként a férjüknek. Negyvenéves korukig szinte el sem hagyhatták az otthonukat. Mindenben sokkal keményebben ítélték meg őket, mint a férfiakat, akár házasságtörésről, akár a válásról volt szó. Házasságtörés esetén a nők büntetése halál volt, a válást pedig lehetetlen volt kezdeményezniük, legfeljebb elmenekülhettek egy kolostorba. A férj ellenben könnyedén elválhatott, és az ilyen eset is a nőre és annak családjára vetett rossz fényt: a közvélemény mindig a nőben kereste a hibát.

A Meiji-korba átlépve az átlagemberek életét továbbra is ezek a hagyományok szabták meg, de az újonnan formálódó kormány sem tartotta szükségesnek a nők helyzetének javítását. A nőnevelés célja a *ryōsai kenbo* (jó feleség, bölcs anya) volt, és jóllehet, a tanulási és munkalehetőségek kibővültek, a kormány továbbra sem szorgalmazta, hogy a nők részt vegyenek a közéletben.

Az új törvények[3] szintén arra szolgáltak, hogy bebetonozzák a nők másodrangú helyzetét.[4]

---

[2] A nők egyenjogúsága csak a II. világháború után valósult meg, 1946-ban.

[3] 1870-es törvény, amely a feleségek és ágyasok közötti megkülönböztetéseket eltörölte, az 1871-es népességnyilvántartó intézkedés, amely lehetővé tette a férfiak számára, hogy ők nevezzék meg, ki a törvényes hitvesük, illetve az 1898-as Meiji Polgári Törvénykönyv, amely az apa teljhatalmát iktatta törvénybe.

[4] Természetesen az ehhez hasonló kijelentések csak a nyugati szemléletet tükrözik. Nyugati szemmel mérve a japán változások meglehetősen konzervatív újításoknak tűntek csupán,

Ebben az érdekes, sok szempontból átmeneti időszakban bukkant fel a fiatalon elhunyt kimagasló tehetség, Higuchi Ichiyō, akit férfi kortársai magukkal egyenrangúnak ismertek el.

## *Higuchi Ichiyō és művészete*[5]

Higuchi 1872-ben született alacsony rangú szamurájcsaládban. 12 éves korában véget ért számára a kötelező oktatás, ám sikerült rávennie a szüleit, hogy beiratkozhasson a Haginoya költőiskolába. Ám alig volt 17 éves, amikor a családi üzlet tönkremenetele és bátyja halála után édesapját is elveszítette és ő maga lett a családfő. Hogy eltartsa anyját és húgát, mosást és varrást vállalt. Egy kortársa, Miyake Kaho írói sikerén[6] felbuzdulva úgy döntött, ő is nekikezd az írásnak. Ezt akkoriban ideális elfoglaltságnak tartották a nők számára, hiszen csak egy külön szobát igényelt.

Mivel úgy vélte, szüksége lesz egy mentorra, felkereste Nakarai Tōsuit, aki folytatásos regényeket írt újságokba. Nakarai próbálta átformálni Higuchi stílusát a népszerűség érdekében, ám ez az irodalmi színvonal csökkenését jelentette volna. Higuchi, naplóbejegyzései szerint is, szerelmes volt a férfiba, ám egy idő után mégis eltávolodott tőle, ebben nagy szerepe volt a férfi állítólagos szertelen életmódjának és annak, hogy megindult a pletyka, miszerint viszonyuk van egymással.

Az első művek mesterkéltsége, bonyolult irodalmi célzásai után fokozatosan kialakította a maga egyedi, klasszicizáló stílusát, amely többek közt Murasaki Shikibu és Ihara Saikaku hagyományait követte.[7]

Műveiben nagyon sokszor visszaköszön a késői Edo-kor hangulata, ám, mint azt később látni fogjuk, már az új korszak szellemisége is megjelenik bennük.

---

holott ha japán viszonylatban vizsgáljuk a problémát, a Meiji-kor során létrejött változások, ti. a nők helyzetében a korábbi szigorú megkötésekhez képest radikális változást jelentettek. Amit mi nyugati szemmel radikálisnak tartunk, az japán szemmel a közvélemény számára elképzelhetetlenül merész dolog lett volna, ezért is buktak el például a radikális egyenjogúsági mozgalmak, mert szinte senki nem támogatta őket.

[5] Higuchi életéről részletesebben angolul Robert Lyons Danly, *In the Shade of Spring Leaves. The Life and Writings of Higuchi Ichiyo, A Woman of Letters in Meiji Japan*, New Haven, CT, Yale University Press, 1981. és Margaret Mitsutani, „Higuchi Ichiyō. A Literature of Her Own", *Comparative Literature Studies,* 22/1, *East-West Issue,* 53–66; japánul Shioda Ryōhei, *Higuchi Ichiyō*, Yoshikawakobunkan, 1986. (*Jinbutsu Shosho*)

[6] 1888. *Yabu no uguisu* (Fülemüle a bozótban)

[7] Thein Alfréd, „Icsijo Higucsi". Uő. (szerk.): *Mai japán dekameron,* Bp., Nyugat, 1936, 67–68.

Higuchi az, aki hosszú idő után először foglalkozik a társadalom perifériáján élő emberek életével a regényeiben, elbeszéléseiben, melyek rengeteg önéletrajzi elemet is tartalmaznak. Mivel az élete során sok költözést megélt író többek közt a Yoshiwara-negyed, Edo híres vigalmi negyede közelében is élt egy darabig, az ott lakók életét és szokásait is megörökítette leghíresebb műveiben.

Jelen vizsgálatban öt elbeszélését, kisregényét választottam ki, amelyek a következők:

*Yamiyo* (1894)
*Ōtsugomori* (1894)
*Nigorie*[8] (1895)
*Jūsan'ya* (1895)
*Wakaremichi* (1896)

## *Az emberi kapcsolatok az Edo- és a Meiji-korban*

Az Edo-korban uralkodó konfucianizmus hatására a társadalom minden szintjét az alá-fölérendeltségi viszonyok szőtték át, amelyek a Meiji-korban is változatlanul továbbéltek. E rendszer öt különböző emberi kapcsolatot tartott számon:

– szülő–gyermek
– úr–szolga
– férj–feleség
– idősebb testvér–fiatalabb testvér
– barátok

Ezen öt kapcsolatból egyedül csak az utolsó feltételezett egyenlő feleket.

Higuchi legtöbb művében, ahogy a fentebb már említettekben is, egy-egy kitörési kísérletnek lehetünk szemtanúi, amelyek során a főhősnő megpróbál szembeszállni a kor társadalmi normáival, ám e határátlépési kísérletek sosem járnak sikerrel: az O-Ran (*Yamiyo*) által megtervezett merénylet kudarcot vall, O-Mine (*Ōtsugomori*) csak rövid időre tud segíteni beteg nagybátyján, O-Rikivel (*Nigorie*) nagy valószínűséggel féltékeny volt szeretője végez, O-Seki (*Jūsan'ya*) feláldozza magát a családja jólétéért, O-Kyō (*Wakaremichi*) pedig eladja magát és egy gazdag ember szeretője lesz.

[8] Higuchi egyetlen magyarul is megjelent műve, *Borongó felhők* címmel, bár a *Zavaros víz* helyesebb lenne.

## *Yamiyo – Egy bosszú története*

Az *Éj sötétje* egy klasszikus bosszútörténetnek indul, és mint ilyen, azt feltételezhetnénk, hogy Higuchi a már megszokott Edo-kori hagyományokat folytatja. A szépséges O-Ran, a lecsúszott előkelőség, akinek apja az új, Meiji-kori kormány tagja, egy botrány miatt elvesztette pozícióját és az öngyilkosságba menekült, egy elhagyott házban tengeti napjait két szolgálójával. Vőlegénye, Namizaki, szintén híres közéleti szereplő, az apa halála óta egyre jobban hanyagolja a lányt, végül pedig kiderül, más valakivel tervez házasságot. O-Ran közben egy baleset révén megismeri Naojirót, a fiatal csavargót (Namizaki kocsija üti el a lány kapuja előtt), és miután értesül jegyese terveiről, miszerint megházasodik ugyan, de O-Rant szeretné maga mellett tartani szeretőként, a lány bosszút esküszik, és a feladattal megbízza Naojirót, kihasználva a fiú iránta érzett szerelmét. A merénylet azonban nem sikerül, így Naojiro elbujdokol, itt fordul át a bosszútörténet paródiába, hiszen az Edo-kori hős szamurájok ilyenkor szeppukut követtek el, hogy megőrizzék a becsületüket, de O-Ranéknak is egyszerűen nyoma vész. Sokak szerint ez a furcsa befejezés is híven tükrözi, hogy Japánban egy új kor köszöntött be, új erkölcsökkel, melyek jóval silányabbak, hiszen ilyen alávaló dolgokat is megengednek maguknak az emberek.

Az antihős, gyáva Naojirón kívül nézzük csak meg O-Rant, aki a bosszúját mással hajtatja végre, ellenszegülve ezzel a hagyományoknak! Szembeszegül a normákkal, miszerint a nő csak egy alávetett valaki és a férfi saját kénye-kedve szerint azt teheti vele, amit csak akar, de rossz eszközt választ. Talán gyávaságból? Korábban nem fordulhatott elő ilyen.

Emellett a háttérben a Meiji-kori új politikai rendszer is felvillan, O-Ran apjával és Namizakival kapcsolatban, akik az újonnan, nyugati mintára formált parlament tagjai.

Mindezeket figyelembe véve a *Yamiyo* híven tükrözi mindazt a rosszat, amely az új korral jár: az erkölcsök leromlását, és a gátlástalan haszonlesést, amely immár az emberek tetteinek a mozgatórugója, akik nem ismerik az erényt, és képesek céljaikért feláldozni másokat.

## *Ōtsugomori – A szegénység*

*Az év utolsó napja* a cselédlányok életét mutatja be, és ábrázolásmódja jóval realisztikusabb, mint Higuchi korábbi novelláié. Központi témája a szegénység ábrázolása, amellyel Higuchi eddig mindig csak érintőlegesen foglalkozott.

Főhőse, a fiatal és szép O-Mine odaadóan ragaszkodik nagybátyjáékhoz, akik annak idején felnevelték őt, ezért cselédnek áll. Szerencsétlenségére a város egyik leggazdagabb és egyben legzsugoribb családjához kerül, ahol a szőrszálhasogató úrnő, a cselédek rémálma, pokollá teszi az életét. A lány, a tökéletes cseléd mintaképe azonban tartja magát elhatározásához és háborgás nélkül végzi a dolgát. Közben nagybátyja megbetegszik és súlyos adósságokat halmoz fel. A család a lány segítségét kéri, hogy egy csekély összeggel segítse ki őket, arra apellálnak, hogy a gazdáék úgyis mérhetetlenül gazdagok, biztosan nem okoz nekik problémát, hogy egy kis előleget adjanak. Ám az úrnő, az utolsó napon, az év végén, a nagy újévi készülődés közepette elutasítja a lányt és elmegy otthonról. O-Mine unokaöccse pedig már ott is van a pénzért. A lány kétségbeesésében elemeli a kért összeget a ház pénzesládájából. Ám tettét nem leplezik le, ugyanis a ház pazarló fia később kiüríti a pénzesládát és meglép a tartalmával.

A novella egyik fő témája az úr–szolga viszony: a tökéletes cseléd és a végletesen kicsinyes, zsugori úrnő szembeállításában érezhetünk némi túlzott didakticizmust, ám ennek ellenére értékes forrásanyagot jelent a korabeli munkásnők életéről.

A másik vonal, amely körül a regény cselekménye is mozog, a lopás, és ennek kapcsán egy alapvető erkölcsi problémát vet fel: Kinek engedelmeskedjen O-Mine? Úrnőjének vagy a nagybátyjának, akit atyjaként szeret? O-Minét mindkét irányba kötelezik az elvárások. De hogyan rangsorolja őket? Az elbeszélés szerint a gyermeki hűség előbbre való mindennél, ezért sem lepleződik le a lány tette, és a cselédeket gyötrő úrnő is „megbűnhődik".

Ám a novella befejezése azért kétséget ébreszt az olvasóban: kiderül, hogy a lopással csak pár hónappal tudta a lány késleltetni nagybátyjáék bukását, hamarosan úgyis felmerül ugyanez a probléma. A másik dolog pedig a gazdáék fiának, Ishinosukénak a szerepe. Maga Higuchi veti fel, hogy mi van, ha csak azért vitte el a többi pénzt, hogy a lány tettét fedezze. Ha pedig így van, mi lesz a lánnyal?

## *Nigorie – Az örömnegyedek nyomorúsága*

A regény Higuchi egyik korábbi művével, a *Takekurabé*val együtt az örömnegyedek lakóinak életét mutatja be, korántsem olyan romantikusan és idealizáltan, mint azt más írók tették. Az ő Yoshiwarájában az élet nyomorúságos, kilátástalan, és az ember az alkalmi sikereknek is súlyosan megfizeti az árát.

O-Riki, a fiatal kurtizán élete látszólag sikertörténet: fiatal, szép és a Kikunoi teaház nagy forgalmat köszönhet neki. Ám a remek karrier lehetősége nem elégíti ki a lányt: búskomor és csak a halálra gondol, iszik és önpusztító életet él. Szerelmét, Genshichit romlásba taszította: a férfi minden pénzét a lányra költötte, emiatt egy nyomorúságos kunyhóban tengeti a napjait kisfiával és féltékeny feleségével. O-Riki elutasítja, hiszen már nincs vagyona, ám mégis vágyakozik rá. Hiába jön egy új vendége, Yūki Tomonosuke, O-Riki nem sokat tesz a férfi figyelmének felkeltéséért, de éppen ez a közönye, életuntsága az, ami vonzza a férfit.

Higuchi ebben a novellában is az eddigi irodalmi hagyományokat figurázza ki: az örömnegyedekkel oly szorosan egybeforrt *shinjū*, a kettős szerelmi öngyilkosság fogalmát: a pénzüket elherdáló férfiak és kurtizán szeretőik választották ezt a megoldást számos korábbi regényben és színdarabban. Ez esetben azonban nem így történik: az elkeseredett Genshichi, miután feleségét és fiát is elvesztette, végez a lánnyal, majd magával is. A tradíciók ilyen kiforgatása szintén értelmezhető úgy, hogy az új korszak beköszöntét jelenti.

## *Jūsan'ya*[9] *– Egy szerencsétlen házasság*

Az utolsó előtti novella, amellyel jelen tanulmányban foglalkozom, sokak szerint Higuchi leglíraibb műve, amely egy fiatal asszony pokoli házasságát ábrázolja, és az utolsó menekülési kísérletet, amikor is O-Seki felkeresi a szüleit, hogy engedélyezzék a válását, ám végül visszatér a férje házába, és lemond személyes boldogságáról, hogy ne nehezítse meg szüleinek és öccsének a sorsát.

Higuchinak talán e novella pár oldalában sikerül a lehető legtöbbet megragadnia a korból. Megismerjük belőle a kor házassági szokásait, láthatjuk a formálódó Meiji-kormány tisztviselőinek ragyogó karrierjét, éles ellentétbe állítva a szegény sorsú emberekkel.[10] O-Seki és Harada Isamu házasságával az eltérő társadalmi rétegek közötti házasság buktatóit ismerhetjük meg, ugyanakkor azt is, hogy a válás továbbra is lehetetlen volt a nők számára, elsősorban a családi nyomásnak köszönhetően.

[9] A novella címe a kilencedik holdhónap 13. napjának estéjére utal, amikor az őszi hold tiszteletére holdnéző ünnepségeket rendeztek. Az ünnepség eredetileg Kínából származik, és a holdistennő, Chang'e részére ajánlottak fel különféle ételeket, és a Chang'e-mítoszok egyik változata szerint az istennő a férje elől menekült a Holdra. Érdekes, hogy Higuchi elbeszélésében épp a holdnéző ünnep idején menekülne el férje elől egy asszony, megérne egy külön tanulmányt.

[10] Timothy J. Van Compernolle, „Happiness Foreclosed. Sentimentalism, the Suffering Heroine, and Social Critique in Higuchi Ichiyō's »Jūsan'ya«", *Journal of Japanese Studies,* 30/2, 353–381. 363.

Amikor O-Seki megérkezik szüleihez, azok épp azt emlegetik fel, hogy milyen szerencsések is, hogy vejük révén biztosítva van a jövőjük és fiuk karrierje is. A fiú, Inosuke az utolsó akadály, amely végül vissza tudja tartani a nőt: O-Seki úgy érkezett a szüleihez, hogy már abba is beletörődött, nem látja többé a kisfiát, hogy dolgoznia kell és megveti mindenki nem csak őt, de szüleit is, férje lelki terrorját azonban már képtelen volt tovább elviselni. Ám öccse karrierje Harada támogatásának köszönhető, és az asszony nem tudná elviselni, hogy Inosuke élete miatta menjen tönkre.

Higuchi e novellájában mutatkozik meg az írónő remek drámai érzéke. Ha megvizsgáljuk, az elbeszélés szerkesztésmódja inkább egy színdarabéhoz hasonlít: néhány óra alatt rengeteg sorsfordító dolog történik, O-Seki épp akkor érkezik meg, amikor szülei felemlegetik szerencséjüket, a nő pedig épp válni szeretne. A szereplők párbeszéde is inkább egy színdarab monológjaira emlékeztet, és célja a helyzet pontos körülírása, nem pedig a hitelesség, ellentétben a *Wakaremichi* életszerű dialógusaival. Amikor pedig O-Seki hazatér, „véletlenül" épp volt szerelme, Rokunosuke húzza a riksát, amiben ül.

Roku O-Sekivel ellentétes pályát fut be: jól menő kereskedőből lezüllik. Bukásának oka, ahogy az O-Sekiben is megfogalmazódik, talán a csalódás lehetett, mikor a lányt szülei férjhez adták a vagyonos Haradához. Erre Roku is megnősült, ám kicsapongó életvitelével nem tudott felhagyni, így rövid időn belül elhagyta a felesége, ő maga pedig egy nyomorúságos kis fogadó emeletén húzza meg magát és riksahúzásból él. Az ő sorsában is a letűnt Edo-kor köszön vissza: a romantikus álmodozásnak már nincs helye, Harada, a gátlástalan férj, a sikeres hivatalnok az, aki számára hely van a világban.

Higuchi együttérzéssel szemléli hősei sorsát, ám a pesszimista vég elkerülhetetlen. Viszont éppen a szépítgetés hiánya miatt olyan eleven és megrázó, ahogy bemutatja, mire számíthat egy szegény sorból származó lány, és úgy általában, a nő, ha férjhez megy, hiszen nem más, mint valami letét, amely a családja jólétét szavatolja. Ezt mondja ki O-Seki apja: bármennyire is szereti a lányát és együtt érez vele (még sír is), az anyagi biztonság fontosabb számára, ezért lebeszéli a válásról. Első hallásra emiatt talán antipatikusnak tűnhet az apa figurája, ám az író olyan árnyaltan ábrázolja, hogy az olvasó is megérti, egy ilyen helyzetben tényleg nem lehet másképp cselekedni, és kénytelen-kelletlen, igazat ad neki.

## *Wakaremichi – Egy barátság vége*

Az *Elváló utak* egy férfi–nő barátság megszűnésének története. O-Kyō fiatal és szép dolgozó nő, aki varrásból próbálja fenntartani magát. Kichizō tizenéves

fiú, akit torz növése miatt sokan gúnyolnak, esernyőkészítéssel foglalkozik. Mély érzelmi kötelék alakul ki köztük, mintha testvérek lennének, ám a lány egyre nehezebben bírja a nyomort, és végül úgy dönt, beadja a derekát és az egyszerűbb utat választja: egy gazdag férfi ágyasául szegődik. Kichizō pedig ezt árulásként éli meg.

Bár a mű központi alakja a fiú, O-Kyō alakjában ismét egy olyan nőalak jelenik meg, aki próbál szembeszállni a kor normáival: igyekszik egyedül eltartani magát, és hogy ez akkoriban mennyire nem volt jellemző, mi sem mutatja jobban, mint a pletykák, amelyeket terjesztenek róla, miszerint szeretője/szeretői vannak, akik kitartják. Egyedül Kichizō áll ki mellette, és később épp emiatt csalódik hatalmasat a lányban: O-Kyō eladta magát, a szabadság helyett a pénzt választotta. A fiú nyilvánvalóan nem képes felfogni, milyen helyzetben is volt a lány, hiszen még csak gyermek, de épp a gyermeksége (és torz külseje), a tény, hogy nem teljes értékű ember, az, aminek köszönhetően kettejük kapcsolata baráti, tehát egyenlő rangú félként léteznek benne. Közvetetten ez is arra utal, hogy a nők a Meiji-korban továbbra is másodrendű lények voltak csupán, egy torz gyerekkel egyenértékűek. Boldogulni is csak a szépségüket felhasználva tudnak, és a személyes boldogságuk itt sem számít: a legfőbb szempont az anyagi jólét, önmagukat teljesen feladják.

O-Kyō figurája sok szempontból nagyon modern (mondhatni emancipált), hiszen el tudja tartani magát, anélkül, hogy a „szokásos" női karrierek (feleség, cseléd, apáca, prostituált) közül kelljen választania. Ám a korabeli társadalomban ilyennek nincs helye, ezért a lánynak is fejet kell hajtania az elkerülhetetlen előtt. A történet, Higuchi utolsó befejezett munkája, két kis töredékből lett összegyúrva (Higuchi minden művéhez sok vázlatot írt), és a női szereplő is e két vázlat hősnőiből: egy varrónőből, akit elhagy a szerelme és egy fodrászlányból, aki az anyjáról gondoskodik. E két alakból jött létre O-Kyō, akinek múltjáról mit se tudunk, ezáltal még rejtélyesebbnek tűnik fel előttünk.[11] E novellában is felbukkannak önéletrajzi elemek: Higuchi életében szintén volt egy időszak, amikor elgondolkodott azon a lehetőségen, hogy egy vagyonos férfi kitartottja lesz.[12]

## Higuchi nőképe

A novellákból látszik, hogy Higuchi a elsősorban a társadalom perifériáján élő emberek életével foglalkozott írásaiban, és nőalakjai is kivétel nélkül innen

[11] Mitsutani, *i.m.*, 58–60.

[12] Danly, *i.m.*

kerültek ki. Ha kissé alaposabban megvizsgáljuk, öt fő csoportot különböztethetünk meg (a fent említett novellák egyenként, részletesen mutatják be az egyes csoportokat, és az azokat körülvevő légkört). Ezek pedig:

– Az örömnegyedek lakói: kurtizánok, gésák
– Cselédek, háztartási alkalmazottak
– Lecsúszott előkelőségek, akiket osztályuk kivetett magából
– Szegény sorsú családból származó lányok
– Munkásnők

Az elbeszélésekben szereplő nők további két csoportba sorolhatók, ha azt nézzük, hogyan viszonyulnak a korszak normáihoz, a nőkkel szemben támasztott elvárásokhoz. Egy részük passzívan tűri a csapásokat, elfogadja a sorsát, és bár egy alkalommal megpróbálnak szembeszegülni (ez képezi a novellák konfliktusát), hamar beletörődnek a sorsukba: O-Seki visszatér a férjéhez, O-Mine pedig feltétel nélkül elfogadja, hogy Ishinosuke segített neki és ezért örök hálával tartozik majd a férfinak, ha a visszatér.

A másik csoport tagjai azok a nők, akik folyamatosan, egész lényükkel lázadnak, ám ez a lázadás, mely gyökeresen szembefordul a társadalmi renddel, nem lehet hosszú életű: a nők akarata vagy megtörik és behódolnak a közösség nyomására, vagy elveszítik életüket, vagy egyszerűen nyomuk vész. Gondoljunk itt O-Kyōra, aki rövid önálló élet után szerető lesz, O-Rikire, aki független, öntudatos nőként éli életét, ám féltékeny szeretője végez vele, vagy O-Ranra, aki végezni szeretne hűtlen jegyesével, majd a sikertelen merénylet után rejtélyes módon eltűnik. Az, hogy érdekeiket, ha csak rövid ideig is, de érvényesíteni tudják, egyedül a szépségüknek köszönhető,[13] ami szintén sok mindent elárul: a korabeli Japánban a nők legfőbb értékének a szépséget tekintették, ez volt az egyetlen tőkéjük, amellyel meg tudták alapozni a jövőjüket. Ám, mint Higuchi művei is mutatják, ha egy nő a saját boldogulása érdekében próbál manőverezni, elbukik, hiszen megsérti a normákat. Viszont, mivel az írónő mindegyik írásában ilyen ütközési pontokkal foglalkozik, és legtöbbször mélyen együtt érez hősnőivel, felvetődik a kérdés, hogy Higuchi e történeteken keresztül vajon nem a korabeli helyzet tarthatatlanságára akarta-e felhívni a figyelmet.

## *Nő és férfi kapcsolata*

A hősnők és a férfiak kapcsolatát illetően háromféle viszonyt tudunk megkülönböztetni:

[13] Higuchi nőalakjai szinte mindig fiatal, kivételes szépségű lányok, asszonyok.

1. A klasszikus alá-fölérendeltségi viszony. A házasságban mindig ez a felállás: O-Seki és Harada Isamu, valamint a *Nigorie* Genshichije és annak felesége O-Hatsu. A feleség teljesen ki van szolgáltatva a férj kényének-kedvének, a viszony keserű. A férfi nyűgnek tekinti az asszonyt, élete megkeserítőjének, a nő pedig áldozat. Higuchi szemében tehát a házasság (a korabeli szokások szerinti házasság!) csak a boldogtalanság forrása lehet. De ide tartozik a szülő–leány és a fiútestvér–lánytestvér kapcsolat is, ahol a nőtől mindig elvárják az engedelmességet, és hogy családtagjaiért áldozatot tudjon hozni.

2. Egyenlő kapcsolat: egy ilyen van, a barátság férfi–nő között. Ilyen O-Kyō és Kichizō vagy O-Riki és Yūki viszonya. A két esetben az a közös, hogy a két nőre nem nőként, hanem egyszerű emberi lényként tekintenek. Yūkit hidegen hagyja O-Riki, a nő, csak a történetei érdeklik és ami vonzóvá teszi, az a sorsa, az életuntsága. Kichizō pedig, testalkata miatt is, nem számít teljes értékű embernek (férfinak), így kerülhet azonos szintre egy amúgy másodrangú lénnyel, O-Kyōval. Férfi és nő viszonya tehát sosem lehet egyenlő, csak néhány elenyésző esetben.

3. Fordított erőviszonyok: domináns, erős nő és gyenge férfi. Az ilyen nőkre a *Nigorie* c. novellában egy nagyon találó kifejezés szerepel: *shiro-oni,* azaz fehér ördög. A fehér, mint olyan a nők számára legkívánatosabb arcszínt jelöli, amelyet gyakran az erőteljes arcfestéssel akartak elérni. Ugyanakkor van benne valami túlvilági: akár a férfiakat gyötrő női démonokra is asszociálhatunk. Ugyanúgy tönkreteszik az embert. Tökéletes példa erre a nevezett elbeszélésben O-Riki és Genshichi, vagy a *Yamiyo* O-Ranja és Naojiro.

Ha e három csoportot nézzük, ismét arra jutunk, hogy a nők számára egyetlen választási lehetőség van: engedelmeskedni a férfinak és alávetni magukat. A második eset csak alig fordulhat elő, és akkor is hamar megszűnik, a harmadik pedig, ha fenn is áll, rövid életű, és az ilyen nőkre vagy erőszakos halál vár, vagy egyszerűen nyomuk vész, ezzel helyreáll a világ rendje. De ugyanez áll a többi hősnő kitörési kísérleteire, amiről már szó volt korábban: elbuknak, mert tettük szembeszáll a normákkal.

## *Összegzés*

Ha Higuchinak csak a fentebb tárgyalt öt elbeszélését is ragadjuk ki, látható, hogy az írónő meghökkentő életszerűséggel ábrázol egy olyan társadalmi réteget, amellyel idáig alig foglalkoztak. Öt novellájából ennek a rétegnek szinte minden kis szeletét megismerhetjük. Különösen fontos, hogy főképp női sorsokkal foglalkozik, amelyeket végre az előző korok romantikájától és illúzióitól

megfosztva, a maguk valójában mutat meg. A nők sorsa, hogy a férfiaknak alávetve éljenek: a házasság pokol, a feleségek egyetlen feladata a gyermekszülés; a szolgálólányok élete csak a tűrésből áll; az örömnegyedek korábban idealizált lakói pedig kiégetten tengetik üres életüket. De ha valaki arra vetemedne, hogy nő létére önállóan eltartja magát, azt a környezete nem nézi jó szemmel és előbb-utóbb visszakényszerítik a neki szánt pozícióba.[14] Higuchi megmutatja, hogy a nők korabeli helyzete tarthatatlan, hiszen mindannyian szenvednek e megalázó helyzetben, és hiába a modernizáció és a nyugatosodás, hiába merül fel az egyenjogúság kérdése, hiába zajlanak a viták a különböző fórumokon ezekről a kérdésekről, a társadalom alsó rétegeiben (amely a népesség legnagyobb részét jelenti) nyoma sincs ezeknek a változásoknak. Higuchi a műveiben olyan problémákat vet fel, amelyekkel a korabeli reformerek nem foglalkoztak, és ami igazán érdekes, hogy az írónő alig olvasott nyugati irodalmat és a feminista mozgalmaktól is elzárkózott; ezért az ő esetében a már említett „nyugati nézőpont" sem kerülhet szóba véleménye megalkotásakor. Tehát amire mások a Nyugatról átvett eszmék segítségével jöttek rá, azt Higuchi ugyanúgy felfedezte, csak egy saját, japán szemszögből megközelítve, és jobban árnyalva: a nők ekkor még csak a felismerésnél tartottak, a Nyugat pedig már rögtön a megoldást is rájuk akarta kényszeríteni, nem volt idő saját megoldás kidolgozására. De ez is magyarázza, miért idegenkedtek maguk a japánok is a női egyenjogúságtól, és jó pár évtizedbe telt, mire erre a kérdésre a megfelelő, japános megoldást megtalálták. Érdemes lenne a japán nőkérdés vizsgálatakor az ilyen megközelítéseknek is nagyobb figyelmet szentelni.

[14] Leslie Winston, „Female Subject, Interrupted in Higuchi Ichiyō's »*The Thirteenth Night*«", *Japanese Language and Literature,* 38/1 (2004), 1–23. 20.

## *Felhasznált irodalom*

Danly, Robert Lyons: *In the Shade of Spring Leaves. The Life and Writings of Higuchi Ichiyo, A Woman of Letters in Meiji Japan*, New Haven, CT, Yale University Press, 1981.

Higuchi Ichiyō: *In finsterer Nacht und andere Erzahlungen*, Michael Stein (kiad.), München, Iudicium Verlag GmbH., 2007.

Higuchi Ichiyō. [Higuchi írásait szerkesztette:] Tsubouchi Yuuzo, Tōkyō Chikuma Shobō, 2000. (*Meiji no bungaku* 17.)

Keene, Donald: „Higuchi Ichiyō", Uő.: *Some Japanese Portraits*, Kodansha America, 1978, 187–192.

Mitsutani, Margaret: „Higuchi Ichiyō. A Literature of Her Own", *Comparative Literature Studies,* 22/1, *East-West Issue,* 53–66.

Nyeste Zsolt: „A nők helyzetének változása a modernizáció során (1868–1912)". Mesterszakos szakdolgozat. Bp., Károli Gáspár Református Egyetem, 2005.

Shioda Ryōhei: *Higuchi Ichiyō*, Yoshikawakobunkan, 1986. (*Jinbutsu Shosho*)

Thein Alfréd: „Icsijo Higucsi". Uő. (szerk.): *Mai japán dekameron,* Bp., Nyugat, 1936, 67–68.

Van Compernolle, Timothy J.: „Happiness Foreclosed: Sentimentalism, the Suffering Heroine, and Social Critique in Higuchi Ichiyō's »Jūsan'ya«", *Journal of Japanese Studies,* 30/2, 353–381.

Winston, Leslie: „Female Subject, Interrupted in Higuchi Ichiyō's »The Thirteenth Night«", *Japanese Language and Literature,* 38/1 (2004), 1–23.

Almády Bertalan

# A konfucianizmus újjászületése a modern Kínában

A konfucianizmus már több mint két évezrede formálja Kínát: a Mester szavai mind az átlagemberek, mind a hatalom számára útmutatást kínálnak. A tanítás persze végig jelen volt a kínai tudatban, azonban koronként más-más szerepet töltött be. A Han-kortól (i. e. 206–i. sz. 220) kezdődően a hivatali vizsgák a konfuciánus klasszikus könyvek tartalmának szó szerinti tudását és bizonyos részleteknek a hagyomány szerinti továbbgondolását és elemzését kérték számon a vizsgázótól. Bár hivatalosan a konfucianizmus volt az állameszme, az uralkodókat valójában inkább legistáknak nevezhetnénk, azonban a konfucianizmus valahol mindig jelen volt Kínában. Még akkor is, amikor minden tradicionális kínai eszmét negatívan ítélt meg a tömeg; akkor is, amikor Mao alatt a kommunista párt a Mester emlékét is el akarta tüntetni; és ott van napjaink rendkívüli tempóban modernizálódó Kínájában is. Sőt, napjainkban különösen: az ezredforduló után egészen különös trend figyelhető meg Kínában, egyfajta „konfuciánus újjászületés". De hogy is lett ismét releváns az ősi tan? Valóban az eredeti filozófiához való visszanyúlásról van szó, vagy más érdekek vezérlik ezt a folyamatot? Mi lehet ennek a tendenciának a jelentősége? Tanulmányom ezekre a kérdésekre igyekszik válaszokat keresni.

Bár az eredeti tanítás az első évezred végére háttérbe szorult a taoizmus és a buddhizmus mellett, a neokonfuciánus mozgalom hatására – ha kissé megváltozott formában is, de – sikerült fennmaradnia. Az igazi csapás a XX. században érte a konfucianizmust: a Kínai Kommunista Párt a szocializmus nevében igyekezett „megtisztítani" a kínai társadalmat a „burzsoá" és „feudális" befolyástól, ezt többek között a hagyományok eltiprásával kívánta elérni. Bár Mao Zedong (Mao Ce-tung) eleinte pozitívan ítélte meg a konfucianizmust,[1]

[1] „Miért nem lett Konfuciusz kommunista? Azért, mert akkoriban a tömeg nem akarta, hogy kommunista legyen; azt akarták, hogy tanár legyen. De ma a tömeg azt akarja, hogy kommunisták legyünk." Xu Quanxing, „Kongzi yu Mao Zedong. Gujin weida 'jiaoyuan'" [Confucius and Mao

az 1966-tól Mao 1976-os haláláig tartó kulturális forradalom gyakorlatilag a hagyomány teljes megfojtását szorgalmazta: a kommunisták szemében Konfuciusz alakja úgy jelent meg, mint olyasvalakié, aki Kínát a feudalizmusba rángatja vissza. A Kong család sírkertjéből kiásták, majd felakasztották a mester utódainak holttestét. A forradalmárok igyekeztek mindent meggyalázni és elpusztítani, ami Konfuciuszra emlékeztet. Ennek templomok, kincsek, szobrok, emlékművek és szent írások (különösen a Konfuciusz szülővárosában, Qufuban találhatók) estek áldozatul. Az iskolákban is igyekeztek mindent elkövetni a tradicionális értékek revíziója érdekében: egy akkori középiskolás így emlékszik vissza a történtekre: „1974 márciusa környékén egy egész hónapon át a legista iskola és a konfucianizmus küzdelméről tanultunk. A tankönyvünk kritizálta a konfucianizmust, és nekünk is mind kritizálnunk kellett azt a dolgozatunkban."[2] Egy másik, az eseményeket átélő személy így nyilatkozott: „…a négy régi[3] elleni kampány idején láttam, amint az antikváriumokból elkoboztak régi szobrokat és képeket Konfuciuszról."[4] A korabeli médiumok – újságok, magazinok, rádióadások, a párt Központi Bizottságának dokumentumai, folyóiratok, tankönyvek – mind kíméletlenül elítélték Konfuciuszt és tanításait.

A kulturális forradalom időszakában a párt a vörösgárdisták segítségével érezhetően mindent megtett a konfuciánus tradíciók eltiprása érdekében, azonban 1976-ban – Mao halálával – véget ért ez a folyamat. Mao utódja, Deng Xiaoping nem követte elődje politikáját, azonban attól teljes mértékben, nyíltan nem is határolódott el. Nem is nagyon tehette volna, hiszen ezzel aláásta volna saját hatalmának legitimitását. Míg Mao életének korai periódusát pozitívan ítélték meg, addig uralkodásának utolsó fázisát kifejezetten negatívan. Deng Xiaoping rezsimjének célja nem az volt, hogy visszaállítsa Kínát a kulturális forradalom előtti állapotba, hanem hogy Kínát új, vezető pozícióba juttassa a világban. Ehhez azonban stabilizálnia kellett a politikai és a társadalmi környezetet. Ezt két lépésben tette meg: először többszázezer politikai bűnök miatt elítélt személyt rehabilitált, majd elítélte magát a kulturális forradalmat és annak főbb alakjait, a „négyek bandáját" (*si ren bang* 四人幫 – Yao Wenyuan, Jiang Qing, Zhang Chunqiao, Wang Hongwen) is. Ezek után további lépéseket tett

Zedong: Great "teachers" of the past and present], *Kongzi yanjiu [Confucius Research]* (1993). Idézi: Shiping Hua – M.E. Sharpe (szerk.), *Chinese Political Culture. 1989–2000*, 2001, 32.

[2] Tong Zhang – Barry Schwartz, „*Confucius and the Cultural* Revolution. A Study in Collective Memory", *International Journal of Politics, Culture and Society,* 1997(2), 189–212. 199.

[3] *si jiu* 四舊 – 'régi szokások', 'régi hagyományok', 'régi kultúra', 'régi ötletek'

[4] Zhong – Scwartz, *i.m.*, 199.

a konfuciánus értékek megerősítése érdekében: restaurálta a vörösgárdisták által kifosztott szentélyeket, és a vandálokat keményen megbüntette – némelyiküket halállal. Cselekedetei nem voltak hiábavalóak: Konfuciusz presztízse még a kulturális forradalom előtti időknél is magasabbra emelkedett. Innentől nem elavult filozófiaként, hanem a jelenkorban is morális relevanciával bíró tanításként tekintettek a konfucianizmusra.

Ahogy Kína egyre inkább piacgazdasággá vált, úgy lett egyre fontosabb újra a konfucianizmus. Persze az összefüggés nem a gazdaság növekedése és a konfucianizmus között keresendő, hanem a gazdasági növekedés, az azzal járó problémák és e problémáknak a társadalom stabilitására gyakorolt hatásaiban. A hirtelen meglódult gazdaság hatására óriásira nőttek a jövedelmi különbségek az országban. A környezetszennyezés problémája is ebben a korban jelent meg Kínában, nem is kis mértékben. A hivatali korrupció ekkor vált (újra) óriási gonddá és kiábrándultság okává a kínai társadalomban. Mindezen tényezők hatására a köznépnek a pártba és a marxista ideológiába vetett hite mára megrendült, ami pedig társadalmi instabilitáshoz vezethet: ezt a vezetés mindenképp el akarja kerülni. Továbbá a morális vákuumot keresztény szekták, a Falun Gong és szélsőségesen nacionalista eszmék kezdték betölteni: a kormány szemében ezek mind veszélyt jelenthetnek az ország stabilitására nézve. Elindult a keresés egy alternatív „filozófiáért", mely a nép szemében nem összeférhetetlen a párt hivatalos, marxista meggyőződésével. A legtermészetesebb megoldást a konfucianizmushoz, legalábbis annak bizonyos kiragadott elemeihez való visszanyúlás jelenti. A konfucianizmus a marxizmushoz hasonlóan fontosnak tartja a materiális jólétet, míg ódzkodik a metafizikától, vagy mondhatnánk, a vallásosságtól. Talán azért sem voltak sikeresek a kulturális forradalom idején azok a kampányok, melyek az egyén családhoz való kötődésének fontosságát lealacsonyították, míg a párthoz való kötődést szorgalmazták, mert ezek összeférhetetlenek a kínaiakba mélyen beivódott konfuciánus gondolkodásmóddal. A hangsúlyt a tanítás azon szegmenseire helyezik, melyek szellemében a párt tagjai mint a korrupció elleni harc és az átlagember jóléte mellett elkötelezett személyek jelenhetnek meg: ilyen például az etikus viselkedés, az önfegyelem és önfejlesztés, az egyszerű életvitel öröme, a szociális stabilitásra törekvés, a szociális hierarchia léte és a hatóságok tisztelete. Természetesen azok az elemek, amelyek ellentmondanak a párt nézeteinek, vagy esetleg veszélyeztetik a fennálló rendet, nem kapnak említést. Ilyen például a konfuciánus Menciusz „demokratikusnak" is nevezhető gondolata, mely szerint a népnek jogában áll a gonosz vagy inkompetens uralmat megdönteni.

Mindennek következtében a párt ma nyíltan felvállalja és népszerűsíti a konfuciánus értékeket. Hu Jintao, a Kínai Népköztársaság elnöke és a párt főtitkára 2005 februárjában az Országos Népi Gyűlés ülésén Konfuciusztól idézett („a harmónia valami, ami becsben tartandó").[5] Egy évvel ezután a párt Központi Bizottsága bejelentette azt a nagyon ambiciózus (és igencsak homályos) célját, hogy 2020-ig egy „szocialista harmonikus társadalmat" (*shehui zhuyi hexie shehui* 社会主义和谐社会) kíván létrehozni. A cél eléréséhez vezető lépcsőfokokként igencsak általános teendőket neveztek meg, mint például az emberi jogok megszilárdítása, az osztályok közötti jövedelemkülönbség csökkentése, több és jobb munkalehetőség, a közszolgáltatások minőségének növelése, fejleszteni a pozitív morális hagyományokat, a harmonikus interperszonális kapcsolatokat, valamint a társadalmi rendet, hatékonyabban felhasználni a természeti kincseket, és így tovább. Végül, az utolsó pontban Karl Marx „mindenkinek a hozzájárulása alapján" kommunista alapelvét említik, mint azt a társadalomszervező elvet, amelyhez közeledni kell.

2006-ban a Kínai Központi Televízió műsorán – egy másik programon belül – megjelent a „Yu Dan betekintése a *Lunyu*be" (*Yu Dan lunyu xinde* 于丹《论语》心得) névre keresztelt egyhetes sorozat. A műsorban Yu Dan 于丹, a klasszikus kínai irodalom szakértője és egyetemi professzor a *Lunyu* jelentését igyekszik elmagyarázni hétköznapi, a tömegek számára is érthető nyelven. Miután a műsor nagy sikert aratott, Yu Dan hasonló címen kiadott egy könyvet előadásainak témájáról. A könyv elsöprő sikert hozott: több mint négymillió példányt adtak el, ezzel elérte az eladási listák csúcsát.[6] A műsor és a könyv azonban több tudósból[7] is heves kritikát váltott ki: állításuk szerint Yu Dan nem fest teljes képet a konfucianizmusról, sőt, gyakran eltorzítja annak tanításait. Az író elismerte, hogy sok mindent kihagy, azonban ezt azzal magyarázza, hogy a tanításnak nem minden része releváns a mai kínai társadalom számára.

Szintén 2006-ban egy Jilin tartománybeli börtön megnyitott egy „Konfuciusz tantermet", melyben az elítéltek a rehabilitációs folyamat részeként tanulmányozzák a klasszikus konfuciánus műveket. A tanterem mellett a cellákba tévéket is beköttettek, melyeken Konfuciusztól származó idézeteket szólaltattak meg. Az előbb említett Yu Dan is tesz látogatásokat kínai börtönökben, ahol a konfuciánus értékekről tart előadásokat. A börtön igazgatója szerint

[5] Daniel A. Bell, „Confucius, we say", *The Guardian,* 2006.10.16.

[6] A könyv magyarul is megjelent, lásd Yu Dan: *Konfuciusz szívből,* Háttér Kiadó, 2009.

[7] Lásd: Chitralekha Basu, „Erudite confusion", *China Daily,* 2009.06.09., 19.

a tradicionális kínai kultúra tanulmányozásával az elítéltek gyakorolják az erényeket és a helyes viselkedésmódot.[8] 2007 februárjában Wen Jiabao miniszterelnök is referált a konfuciánus tradícióra, amikor kijelentette: „Konfuciusztól Sun Yat-senig, a kínai nép tradicionális kultúrája számos értékes elemmel rendelkezik". Említette például „a harmóniát különböző nézőpontok képviselői között és a közös létet az Égalattiban."[9]

A konfuciánus értékrendet és a harmonikus társadalmat az elmúlt években többször is a lehető leglátványosabban propagálta a kommunista párt. Nagyon szemléletes példákkal szolgálnak a 2008-as pekingi olimpiai játékok és a rendezvényt körülvevő események. Az olimpiai láng világkörüli útját a kínai kormány a „Harmónia Útjának" titulálta[10], ami igencsak ironikus, ha figyelembe vesszük a számtalan ellentétet és vitát, mely felszínre került az esemény kapcsán. Azonban ennél is érdekesebb lehet, ha visszagondolunk az olimpiai játékok nagyszabású nyitóceremóniájára, melyet élőben, a világ majd minden pontján, több százmillió ember követett. Az egyik produkció során egy nagy kórus vonult be a stadionba. A kórus tagjai jellegzetes, Konfuciusz tanítványai által viselt ruhákban, bambusztekercsekkel a kezükben kántáltak idézeteket a *Lunyu*ből (pl. „Mindenki a négy tenger között barátnak tekintetik"). Mindeközben a kommentátor arról beszélt, Konfuciusz miképpen elmélkedik a harmonikus társadalom eléréséről. Ezután egy következő produkcióban kezdetleges kínai nyomtatást reprezentáló emelkedő és süppedő nyomódúcokat láthattunk, melyek egy ponton kirajzolták a harmónia (*he* 和) írásjegyet.

Az olimpiai játékok lecsengésével nem ért véget a párt Konfuciuszt és a harmóniát népszerűsítő programja. 2009-ben az állami kézben lévő China Film Group Corporation (*Zhongguo Dianying Jituan Gongsi* 中国电影集团公司) nagy költségvetésű filmmel rukkolt elő, melynek címe *Konfuciusz* (*Kongzi* 孔子), és a mester életéről szól. A filmre – vagy inkább a film vetítésének körülményeire – a nemzetközi közvélemény is figyelmes lett 2010 januárjában, amikor a népszerű amerikai filmet, az *Avatar*t sok kínai moziban nem engedték levetíteni, hogy többször játsszák a „nevelő célzatú" *Konfuciusz*t. 2011-ben Kína egyik szimbolikus helyén, a pekingi Tiananmen téren, a Kínai Nemzeti Múzeum északi kapujánál egy 9,5 méter magas szobrot emeltek Konfuciusznak. A Nemzeti Múzeum három év renoválás után 2011 tavaszán nyitott ki újra,

[8] Liu Yu, „Will Confucianism Help to Rehabilitate Criminals?", *Beijing Review,* 2006.12.28.

[9] Timothy Garton ASH, „Confucius can speak to us still – and not just about China", *The Guardian,* 2009.04.09.

[10] *Former gymnast Li Ning lights Olympic cauldron*, 2008.08.09.

immár a kommunista párt mai irányvonalának megfelelő szimbolikával és üzenetekkel: a múzeum kiállítása dicsőíti a régi kínai civilizációt, és elveti a kulturális forradalmat.

Kína nemcsak saját határain belül használja Konfuciuszt nemzeti szimbólumként: külföldön is igyekszik terjeszteni a mester kultuszát. A legnagyobb, kínai kultúrát terjeszteni kívánó intézethálózat is a régi filozófus nevét viseli: a Konfuciusz Intézetek ma már közel száz országban vannak jelen. Érdemes megemlíteni még a „Konfuciusz Békedíjat": 2010-ben a Nobel-békedíjat a bebörtönzött disszidensnek, Liu Xiaobónak utalták. A kínai kormány ezt ellenséges gesztusnak tekintette, ezért létrehozta saját „Nobel-békedíját". Bár maga a díjalapítás lényegében sikertelen volt (a nyertes Lien Cheng tajvani értelmiségi és volt Kuomintang-politikus nem vett tudomást a díjról még az után sem, hogy megnyerte), az eset jól tükrözi a Kínai Kommunista Párt azon célját, hogy a lehető legtöbb helyen használják Konfuciusz nevét.

Az elmúlt években egyre nagyobb érdeklődés övezi a konfucianizmus megismerésére irányuló programokat, melyek nagy számban jelennek meg különböző célcsoportok számára. Indulnak osztályok óvodásoknak, ahol a gyerekek a klasszikusokat memorizálják és mondják fel, növekvő számban jelennek meg konfucianizmusról szóló kurzusok az egyetemeken (a marxista filozófiaórák rovására), de még üzletemberek számára is indulnak tanfolyamok.

2012–13-ban Hu Jintao tisztségeit átvette Xi Jinping, és a „harmonikus társadalom" helyét átvette a „kínai álom". Ez ugyan nem hangzik konfuciánusnak, inkább az „amerikai álom" neologizmusra hasonlít, ám úgy vélem, ez nem jelent jelentős változást a párt konfuciuszi politikájában: a társadalom stabilitását veszélyeztető tényezők (hatalmas különbségek a jövedelmek között, környezetszennyezés, hivatali korrupció) továbbra is jelen vannak Kínában, és továbbra is szükség van egy egységesítő filozófiára.

Látható, hogy a konfucianizmus mint ideológia kiváló támpillére a Kínai Kommunista Pártnak. Természetes, hogy erre az ősi tanításra esett a választás, hogy betöltse az egyre kevésbé népszerű kommunista ideológia által hátrahagyott teret: a konfucianizmus nem teista bölcselet, ráadásul kevés ideológiai „csavargatással" összhangba hozható a marxizmus eszméjével. Azonban úgy tűnhet, hogy a kormány Konfuciusz alakját inkább csak a saját céljainak elérésére használja, minthogy valóban egy kulturális fordulatot akarna végrehajtani. Ha ez így van, akkor a párt saját szerkezetére nézve miféle változásokat hozhatna a konfucianizmus? Úgy vélem, ha a „valódi" újraértelmezését keressük a konfucianizmusnak, akkor azt nem a Kínai Kommunista Pártban kell

keresnünk, hanem attól független mozgalmakban, melyek azonban a jövőben akár hatással is lehetnek az előbbire.

Az úgynevezett újkonfuciánus mozgalom az 1919. évi május 4. mozgalom hatására jött létre: a tradicionális Kínát és a nyugati eszméket dicsőítő tömegek mellett voltak, akik inkább a konfucianizmus megreformálását, újraértelmezését szorgalmazták, mintsem annak a teljes eliminálását a kínai tudatból. A mozgalom hosszú utat járt be, túlélte a huszadik század különösen felbolydult évtizedeit (tagjai gyakran – különösen a kulturális forradalom idején – külföldre emigráltak). Az ezredforduló tájékán létrejött az újkonfucianizmus harmadik hulláma. Az úgynevezett „bostoni konfucianizmus" gyökereit Tu Weiming 杜維明 harvardi professzor egyik téziséhez (*Cultural China: The Periphery as the Center*) köthetjük, mely szerint mára a kínai kultúra esszenciája valószínűleg Kínán kívül található. Robert Cummings Neville szerint a konfucianizmust sikeresen lehetne nyugaton is adaptálni, mivel az nem kötött a kínai kultúrához vagy tradíciókhoz, mint ahogy a kereszténység is eltávolodott zsidó gyökereitől, és már másutt is gyakorolják azt.

Ma is inkább a szárazföldi Kína területén kívül találhatjuk a valódi konfucianizmussal foglalkozó szervezeteket. Ilyen például a hongkongi „Konfuciánus Akadémia" 孔教學院, melynek öt fő küldetése: a kínai nép egységének megteremtése érdekében a konfucianizmust a legfőbb kínai vallássá tenni; Konfuciusz mester születésnapját ünnepnapnak nyilváníttatni Hongkongban; a világ különböző pontjain konfuciánus templomok létrehozása; az általános és középiskolai tananyagba a konfucianizmus beiktatása; Hongkongot a konfucianizmus központjává tenni. A Yiguan dao 一貫道 egy konfuciánus, taoista és kínai buddhista elemeket vegyítő „szekta", amely ma Tajvan harmadik legnépszerűbb vallása a buddhizmus és a taoizmus után. Persze a szárazföldi Kínában is működik néhány hasonló szervezet: a Shenzhen Kongshengtangot 深圳孔圣堂 Zhou Beichen 周北辰 alapította 2009-ben Shenzhen városában: az intézetben rendszeresen folytatnak rituálékat és terjesztik a konfucianizmust. Érdemes még megemlíteni a Yidan Xuetang 一耽学堂 nevű, 2001-ben alapult önkéntes csoportot, melynek célja szintén a konfuciánus értékek közvetítése. A csoport fő tevékenysége a konfuciánus klasszikusok olvasása reggelente a parkokban.

Ha a bostoni konfuciánusok és az egyéb konfuciánus társaságok nem is mind a Kínai Kommunista Pártra akarnak hatást kifejteni, Jiang Qing 蒋庆 modern kínai konfuciánus gondolkodó már kifejezetten egy alternatív haladás vonalát vázolja fel Kínában, melyet a *Politikai konfucianizmus – a kortárs konfucianizmus fordulata, sajátosságai és fejlődése* (政治儒学－当代儒学的转向、特质

与发展) című könyvében fejt ki. Rendszere nyilvánvalóan a jelenlegi *status quo* egy alternatíváját vázolja fel: nem is meglepő, hogy öt évet kellett várnia, míg megkapta az engedélyt a kiadására. A *Chunqiu* egyik kommentárjára, a *Gongyang zhuan*ra támaszkodva egy hármas tagolású parlamentáris rendszert vázol fel, s mindegyiknek meg is szabja működését és felállását: mondhatjuk, hogy egy teljes politikai berendezkedést dolgozott ki. A parlament három háza a „Nemes Emberek Háza" 通儒院, a „Nép Háza" 庶民院 és az „Állam Háza" 国体院. A házak a montesquieu-i hatalmi ágak szétválasztásához hasonlóan egymásra támaszkodva gyakorolják a hatalmat. Jiang és más konfuciánus értelmiségiek egyre több figyelmet kapnak a kormánytól, és gyakran találkoznak is vezető kormányhivatalnokokkal.

Hogy mindez hová vezet, azt persze nem lehet előre megmondani. Az egyértelmű, hogy a Kínai Kommunista Párt egyre távolabb kerül az eredeti, valóban kommunista gondolkodásmódjától. A jelenlegi kínai berendezkedést is inkább „vadkapitalistának" lehetne nevezni, mintsem kommunistának. A valóság kezd eltávolodni a meghirdetett, a párt létrehozását eredetileg szorgalmazó eszméktől: ez ideológiai és szervezetbeli változásra késztetheti a Pártot. Hogy a Népköztársaságban létre fog-e jönni valaha a nyugati értelemben vett demokrácia intézménye, azt egyelőre csak találgatni lehet, azonban nem lehet kizárni, hogy a közeljövőben történni fog valamiféle változás, ha csak formálisan is. Talán az sem elképzelhetetlen, hogy a jövőben a kormányzó pártot „Kínai Konfuciánus Pártnak" nevezik majd: hogy ez ideológiaváltással – például Jiang-féle rendszer bevezetésével – járna-e, vagy csak a *kommunista* szó, mint a múltból ott ragadt, a huszonegyedik században már elavultnak vélt ideológiai jelző eltüntetésére szolgálna, kérdéses. Deng Xiaopingnek még a kulturális forradalom előtti mondása ma is jól jellemzi a rendszert: „nem számít, hogy a macska fehér vagy fekete, ha elkapja az egeret".

## *Felhasznált irodalom*[11]

Ash, Timothy Garton: „Confucius can speak to us still – and not just about China", *The Guardian,* 2009.04.09. http://www.guardian.co.uk/commentisfree/2009/apr/09/confucius-revival-china

Basu, Chitralekha: „Erudite confusion", *China Daily,* 2009.06.09., 19.

Bell, Daniel A.: „Confucius, we say", *The Guardian,* 2006.10.16. http://www.guardian.co.uk/commentisfree/2006/oct/16/danielbell

*Former gymnast Li Ning lights Olympic cauldron*, 2008.08.09. http://torchrelay.beijing2008.cn/en/journey/beijing/news/n214518885.shtml

Hua, Shiping – Sharpe, M.E. (szerk.): *Chinese Political Culture. 1989–2000*, 2001.

Yu, Liu „Will Confucianism Help to Rehabilitate Criminals?", *Beijing Review,* 2006.12.28. http://www.bjreview.com.cn/forum/txt/2006-12/22/content_51768.htm

Zhang, Tong – Schwartz, Barry: „*Confucius and the Cultural* Revolution. A Study in Collective Memory", *International Journal of Politics, Culture and Society,* 1997(2), 189–212.

[11] A tanulmányban közölt webes hivatkozások elérhetőek voltak 2013. június 2-án.

Rigó Márta

# Kína puha hatalma és retorikája a külkapcsolatok fejlesztésében

A kínai külpolitikát sokan sokféleképpen próbálták már bemutatni, példaként említve a *Zhongguo* szemléletet, mint a „középső birodalmi" lét meghatározó aspektusát a kínai külpolitikai lépésekben. Azonban az elemzések nagy többsége csekély figyelmet szentelt a *puha hatalom* szerepének az államok közötti kapcsolatokban, a legtöbb szerző a *kemény hatalmat* és a realista iskola tanait vette alapul, amelyek szerint a gazdasági és katonai erő dominál az államok világában.

Írásomban éppen e téren kívánok újfajta megközelítést nyújtani, vagyis a Kínai Népköztársaság puha hatalmi tényezőit megvizsgálva, kitérve a külkapcsolatokban megnyilvánuló retorikájára, egy újfajta szemléletet próbálok bemutatni, amely a realizmus talaján mozog, konstruktivista jellemzőkkel párosulva.

## *A puha hatalom*

A mai felgyorsult, globalizált világban az államok már nem szemmel jól látható veszélyforrásoknak vannak kitéve, hanem láthatatlan ellenségeknek, mint például a terrorizmus és a nemzetközi bűnözés. Azonban vannak olyan biztonsági kihívások, amelyeket egy adott állam saját maga hoz létre, akár direkt vagy indirekt módon. Az első ilyen konfliktusforrás a nyersanyagokkal való szűkös ellátottság lehet, amely arra készteti az államot, hogy gazdaságának fenntartása érdekében új kapcsolatokat alakítson ki, nem törődve a többi nemzetközi szereplő helyzetével. Egy másik, az állam által generált biztonsági kihívás a katonaság folytonos modernizációja, amely a *John Hertz* nevével fémjelzett biztonsági dilemma kérdéskörére épül, nevezetesen, hogy egy állam hadseregének növelése és modernizációja a másik félben félelmet ébreszt, és ez arra ösztönzi, hogy ő is fegyverkezésbe kezdjen, ami így tovagyűrűző hatást vált

ki. Ezek ellensúlyozására, vagyis a kemény hatalom adta eszközök frusztrációt keltő jellemzőinek felpuhításához az államnak használnia kell a puha hatalom adta lehetőségeket, hogy elkendőzze, illetve segítse az államot valódi érdekeinek elérésében. A sikeres külpolitika receptje így nem más, mint a kemény és puha hatalom eszközeinek egyensúlyba hozása, amely még mindig a realista iskola tanainak igazolhatóságát mutatja a XXI. században is, vagyis az erő és hatalom szerepét az államok közötti kapcsolatokban, de burkolt formában, a konstruktivizmus leplébe csavarva.

Maga a puha és kemény hatalom kifejezések – mint ismeretes – *Joseph Nye* amerikai politikatudós nevéhez fűződnek, aki így fogalmaz:

> a puha hatalom azon képesség, hogy kényszer vagy kifizetések helyett inkább a vonzerő kialakításával érjük el céljainkat. Amikor rábírsz másokat arra, hogy azt akarják, amit magad is akarsz, nem kell annyit költened jutalmakra és büntetésekre annak érdekében, hogy mások irányodba elmozduljanak. A kemény hatalom egy ország katonai és gazdasági erejéből fakadó kényszerítő ereje. A puha hatalom egy országnak kultúrája, politikai eszméi és stratégiáiból fakadó vonzó mivolta.[1]

*Herbert Irving Schiller* amerikai médiakritikus, szociológus és író, aki a világ kulturális életében megfigyelhető amerikai dominanciát elemezi írásaiban, lényegében amerikai kulturális imperializmusról beszél a puha hatalmi tényezők kapcsán. Az imperializmus ezen változatában az Egyesült Államok nem használ katonai erőt, vagyis fegyver nélküli hódításról beszélhetünk. Ez a fajta imperializmus a médiával, márkás árucikkekkel és egyéb közvetítőkkel éri el a politikai és gazdasági ellenőrzést és dominanciát a különböző régiókban. Az egyetemes értékek hirdetésével, a demokratikus jogok és normák követelésével megtéveszti a társadalmakat, a globális tudat kialakításával az embereket elválasztja kulturális gyökereiktől. Célpontban azok a fiatalok állnak, akik az amerikai termékeket a modernséggel kapcsolják egybe. Ez egyrészről hozzájárul az amerikai exporttermékek behozatalának igényléséhez, másrészről az új generációban egy Amerika-barát réteg alakul ki. Ezek az eszközök és lépések sokkal hatékonyabbak, célravezetőbbek és kevésbé direktek, mint az erőszakos *hard power* alkalmazása. A régi imperializmushoz képest az is megkülönböztető jegy, hogy nemcsak az uralkodó osztályt, az elitet célozza meg, hanem a társadalom alsó rétegeit is, alulról építkezik, mivel a felülről

[1] Joseph S. Nye, „The Decline of Americas Soft Power", *Political Science Quarterly,* 119/2 (2004), 255–270. 256.

jövő kényszer ellenállást válthatna ki. David Rothkopf[2] 1997 nyarán a *Foreign Policy*ben megjelent cikkében[3] a kulturális imperializmust integrációt formáló erőként jellemezte, és úgy vélte, hogy egy közös kultúra kialakításával a konfliktusok elkerülhetővé válnának az államok között. Gondolatát Samuel P. Huntington *Civilizációk összecsapása* című könyvére vezeti vissza, amelyben a jövőbeli válságokat a civilizációs törésvonalak mentén képzeli el. A közös kultúra természetesen az amerikai lenne, vagyis kell, hogy legyen, mivel véleménye szerint Washington politikai, gazdasági és biztonsági érdekei egybeesnek a világéval, illetve az amerikai kultúrát tartja a leginkább toleránsnak és fejlődőképesnek a jövőben.

## *A kínai soft power és retorika*

A Kínai Népköztársaság érdeklődése a puha hatalom adta lehetőségek iránt már az 1990-es években körvonalazódott, az első cikk ezzel kapcsolatban 1993-ban jelent meg. Ennek ellenére többen azon a véleményen vannak, hogy a kínai *soft power* több mint kétezer éves múltra tekint vissza, mivel Sunzi, a híres kínai hadvezér és stratéga a *Háború művészete* című könyvében már tett utalásokat arra nézve, hogy miként kell győzelmet elérni anélkül, hogy nagy károkat és sérülést szenvednénk.[4] Felsővezetői szinten a 2000-es évek hozzák meg az áttörést, itt is kiemelve a Kínai Kommunista Párt 2002-ben rendezett XVI. kongresszusát. Az ennek végén kiadott beszámoló jól tükrözi a változó kínai szemléletet, mégpedig, hogy a mai világban a kultúra összefonódott a gazdasággal és politikával, ami demonstrálja jelentősebb helyzetét és szerepét az össznemzeti erő (CNP) versenyében.[5] A CNP egy

> kínai társadalomtudósok által kidolgozott többdimenziós és többrétegű mutató, összehasonlításra alkalmas viszonyszám, valamint számítási módszer a nemzetek összesített erejének mennyiségi és minőségi jellemzésére. Négy alrendszere van: a kemény erő, a puha erő, a koordinált erő és a külső erő.[6]

---

[2] 1993-ban a Clinton-adminisztráció nemzetközi kereskedelemért és fejlesztésért felelős államtitkára.

[3] David Rothkopf, „In Praise of Cultural Imperialism", 1997.

[4] Alan Hunter, „Soft power. China on the global stage", *The Chinese Journal of International Politics,* 2009/2, 373–398. 378–379.

[5] Jiang Zemin, „Political Report to the 16th CCP Congress, November 8. 2002."

[6] Rácz Lajos, „A Kínai Fegyveres Erők Fejlesztése a Regionális és a Globális Biztonság Tükrében", 2009.

Ezenkívül azonban több oka lehet, hogy Peking elkezdett foglalkozni a puha erő kiaknázásával. Elsőként a kínai gondolkodást emelném ki, amelynek régi, szerves része a *yin* és a *yang,* vagyis a férfi és a nő, az aktív és a passzív, a kemény és puha egymáshoz való viszonya. Ezek a kínai felfogásban egymás kiegészítői, és csak együtt tudnak egységet alkotni. Peking számára természetes és logikus, hogy a politikai és a katonai erő mellé az egyensúly megteremtéséhez szükség van a *soft power* adta lehetőségek kiaknázására is. Másodikként Kína sajátosságára kell felhívni a figyelmet: az ország nagy kulturális háttérrel, örökséggel rendelkezik, amelynek a visszaállítása elsőrendű feladat, hogy Kína újra elfoglalhassa az őt megillető helyet a világban. Emellett az ezredforduló óta Kína gyorsütemű gazdasági növekedése nyomán több állam Kínával kapcsolatos retorikájában negatív beállításban, „sárga veszedelemként" jelenik meg az ország, ennek ellensúlyozására és a pozitív országimázs felépítéséhez is szükség van a *soft power* igénybevételére. Említhetünk belső problémákat is, amelyek arra ösztönözték a kínai vezetést, hogy a kultúrát egy nemzetegységesítő szerepkörben tüntessék fel, amely olyan kihívásokra próbál választ adni, mint a társadalmon belüli növekvő gazdasági és szociális ellentétek vagy a környezet állandó romlása. Érdekes kitérni arra a gondolatra is, hogy a puha hatalom segítségével Kína a fejlődő világ vezetője lehet, ami egyfelől a gazdasági diplomáciában gyökerezik a segélyek és alacsony kamatozású hitelek folyósításával, másfelől pedig a kínai fejlődési modellben, amely új mintát jelenthet a fejlődők számára.

Manapság összefoglalóan – Joshua Cooper Ramo, a *Time* egykori vezetőszerkesztője után – „pekingi konszenzusként" említik a fejlődők új receptjét, amely választ próbál adni a washingtoni konszenzus[7] megbukott politikájára. A pekingi konszenzus nemcsak gazdasági, hanem politikai, társadalmi és szociális jellemzőkkel is bír, amelyeket Ramo három tételben fogalmaz meg. Első tételében kiemeli, hogy a kínai fejlődési modell az innováción és a technológia fejlődésén alapszik, amely először a mezőgazdaságban jelent meg, és onnan terjedt tovább a gazdaság további ágazataira. Második tétele szerint ez a fejlődési modell a fenntarthatóságot és egyenlőséget prioritásnak tekinti, s figyelmet szentel olyan kihívásoknak, mint a környezetszennyezés vagy a társadalmi különbségek. Harmadikként pedig a külpolitikában

[7] A Konszenzus 10 pontja: költségvetési deficit, közületi kiadások rangsora, adóreform, kamatlábak, valutaárfolyam, kereskedelempolitika, közvetlen külföldi beruházás, privatizáció, dereguláció, tulajdonjogok. A Washingtoni Konszenzusról bővebben: Szakolczai György, „A Washingtoni konszenzus, és ami utána következik", 2005.

az önmeghatározást tartja a legfontosabbnak, amellyel Kína képes volt új modellt létrehozni az amerikaival szemben.[8]

A kínai diplomáciai eszközök változásával párhuzamosan, vagyis a *soft power* figyelembe vételével a külkapcsolatokban, új retorika alakult ki a kínai külpolitikában. Először a *„béke és fejlődés"* szlogen jelent meg, amely a Kelet és a Nyugat közötti békét és az Észak és Dél közötti fejlődést szimbolizálja. 2003-tól a *„békés felemelkedés"* jelszóval Peking azt kívánta hangsúlyozni, hogy gazdasági növekedése mindenki számára hasznot hoz. Az elmúlt 30 évben fontos szerepet játszott a kínai politikában a képességek elrejtése a külvilág elől, a kínai felemelkedéstől való nemzetközi rettegés tabuvá tette a nagyhatalmi ambíciók említését. A *békés felemelkedés* fogalmát Zheng Bijian ültette be a kínai retorikába 2003 novemberében, amivel Pekinget felelősségteljes, békepárti és fenyegetőzésektől mentes államnak állítja be. A Bo'aoi Fórumon elhangzott beszédében kiemelte, hogy kormánya nem fogja az 1939 előtti Németország példáját követni: nem fog erőszakkal természeti kincseket rabolni és hegemóniára törni, nem célja a nemzetközi *status quo* megváltoztatása, hanem részese akar lenni a globalizációnak, gazdasági lehetőségeket biztosítva az összes államnak. Később éppen az ellenérzések tompítása érdekében a fenyegetően értelmezhető „felemelkedés" helyett *„békés fejlődésről"* kezdtek beszélni. Manapság azonban mindezek a szlogenek hátrébb szorultak, helyettük a *„harmonikus világ"* került előtérbe, amely Kínát mint a fejlődő világ növekedésében érdekelt hatalmat állítja a központba, alapot teremtve ezzel a kínai befektetések számára a világnak ebben a szegmensében. A Kínai Népköztársaság az utóbbi időben a maga külpolitikájáról a fenyegetés helyett az *„odafigyelő diplomácia"* képét igyekszik kialakítani – Kínát felelősségteljes nagyhatalomként törekszik bemutatni a nemzetközi porondon, miközben az elhúzódott iraki és afganisztáni háborúk aláásták az Egyesült Államok nemzetközi tekintélyét. Az így megnyíló teret próbálja Peking betölteni olyan exportképes kínai termékekkel, mint a konfuciuszi eszmék, a zöld tea és Jackie Chan. Peking a puha erőben rejlő lehetőségek kiaknázásával igyekszik megteremteni globális legitimitását, anélkül, hogy az állam jelentős belpolitikai változásokon menne keresztül. Egyfajta ellenpólusként is kíván funkcionálni Washingtonnal szemben: a harciassággal, szankciókkal és az arroganciával ellentétben kínai oldalról a béke, az államok szuverenitásának védelme, a kötelezettségmentesség áll. A *soft power* felhasználása növeli a kínai politika hitelességét, erősíti az állam tekintélyét és fokozza az együttműködést Peking irányába.

[8] Joshua Cooper Ramo, „The Beijing Consensus", London, The Foreign Policy Center, 2004.

Az Egyesült Államokban Uncle Sam az, aki az amerikai ideológiát és kultúrát megjeleníti. Kínában ezt a szerepet Konfuciusz mellett Cheng Ho (Zheng He) tölti be, aki már Kolumbusz előtt hét hosszú tengeri hajóutat tett az 1400-as évek elején, és utazásai során a Föld különböző pontjaira jutatta el a kínai selymet és porcelánt. Az ő alakjában jelenik meg Peking mint olyan erő, amely a régió összes népének hasznot szállít.

Kína kulturális vonzereje több tényezőre vezethető vissza. Az elképesztő gazdasági növekedés struktúráját és mechanizmusát, ahogy már említettem, több állam modellként használja. A kínai *soft power* másik fontos eleme a harmincmillió fős kínai szórványnépesség a Dél-kínai-tenger mentén, amely a kínai kultúra magjának tekinthető a térségben.

A pozitív kínai országimázs kialakításának folyamata 1994-ben kezdődött el, Franciaországban a kínai kultúra évével. Azóta egyre több kínai minisztérium foglalkozik a kínai kultúra külföldi terjesztésével, amely mára a diplomácia szerves részévé vált. Intézményesített, folyamatosan működő formában is megjelent a kínai hagyományok és viselkedési formák megismertetése és terjesztése világméretekben, mégpedig a Konfuciusz Intézetek nyelvtanulási programjaival és előadásaival. Ezek segítségével Kína kultúrája piacképes exportcikké vált. A Konfuciusz Intézetek számának növelése mellett Peking egy ambiciózusabb tervet is dédelget: a világ nagy részén elérhetővé kívánja tenni a CCTV 9-et,[9] olyannyira, hogy az a CNN-nel vetélkedhessen.

A valódi áttörést azonban nem a szóban forgó intézmények felállítása hozta el Peking számára, hanem a 2008-as olimpiai játékok sikeres megrendezése. Az egész világ Kínára figyelt, hogy képes lesz-e megfelelő feltételeket biztosítani, megépíteni a hiányzó stadionokat és megbirkózni a szmoggal, amely még az utolsó hónapokban is fenyegette az olimpiát. A várakozásokkal ellentétben mindennel sikerült időben elkészülni. Bátran mondhatjuk, hogy a világ szemében a Kínáról alkotott kép megváltozott, pozitívvá alakult.

A Konfuciusz Intézetek bővebb ismertetése elkerülhetetlen ahhoz, hogy a szerző fentebb megfogalmazott gondolatát alátámassza, mely szerint a puha hatalom használata nem más, mint a realista iskola államérdekből használt kemény hatalmának kendőzött változata. Az intézetek fiatal múltra tekintenek vissza: az első kísérleti intézmény megnyitásáról 2004-ben írtak alá szerződést az üzbegisztáni Taskentben, és az első hivatalos intézetet 2004. november 2-án avatták fel Szöulban. Azóta világszerte egyre több intézet nyílt, a mai napig megközelítőleg 843 Konfuciusz Intézet és Konfuciusz Tanterem

[9] Kína angol nyelvű televízió csatornája.

(kisebb fiókintézmény) jött létre a kínai állam segítségével, amelyeknek legnagyobb hányada az amerikai kontinensen található. Az intézetek központja Pekingben működik, felettes szervük a kínai oktatási minisztérium alá tartozó Kínai Nyelvoktatási Tanács, közismertebb nevén a Hanban. A Hanban beleegyezése és jóváhagyása nélkül egy Konfuciusz Intézet sem nyílhat a világon, ezáltal nyilvánvaló, hogy az intézetek a kínai kormány meghosszabbított kezét testesítik meg, nemcsak kulturális, hanem kormányszervként is kell őket jellemeznünk. Az intézményi felépítésen kívül a földrajzi elhelyezkedés is fontos információt ad a kínai külpolitika irányairól. Az intézetek különböző kontinenseken történő megoszlása előre vetíti Peking nagyhatalmi terveit, mivel míg az amerikai és európai kontinensen összesen 641 intézet található, addig Ázsiában csak 127, ami által megkérdőjeleződni látszik a *csak* a régiós vezető szerepre való vágyakozás.[10] Ennek újabb alátámasztására a Konfuciusz és a Goethe Intézetek számát hasonlítanám össze, ami azért bírhat jelentőséggel, mert Németország a II. világháború óta szándékosan kerüli a bármilyen nagyhatalmi pozícióra való törekvés látszatát. Ezt a német intézetek száma is jól tükrözi, mivel a világos összesen 187 nyelvi és kulturális intézet került felállításra.[11] Ezenkívül a kormány politikájának egy másik jellemzőjére világít rá, hogy sok intézet olyan egyetemeken került felállításra, amelyek kutatással, egészségüggyel, technológiával kapcsolatosak, s amelyek a KKP számára is jelentőséggel bírnak. Természetesen ez nem azt jelenti, hogy a Konfuciusz Intézetek nem bírnak nagy kulturális közvetítő erővel, ám egyértelmű, hogy a kultúra és a nyelv használatának politikai jelentősége is van.

## *A kínai soft power kérdőjelei*

Kérdésként vetődik fel, hogy tud-e a kínai nyelv kellő vonzerővel rendelkezni a fiatalok számára, hogy hasonló folyamatot indítson el, mint az Egyesült Államok az angol nyelv kapcsán. A kínai nehéznek és megtanulhatatlannak tűnik, ha összevetjük az angol nyelvvel, nemcsak az angol nyelvtani rendszere miatt, hanem amiatt is, hogy míg az angol latin ábécét használ, 27 betűvel, addig a kínai több ezer írásjegyet ismer, s a szótagoknak öt zenei hangsúlyuk lehet. Így a mindennapi életben nem biztos, hogy masszív érdeklődésre tehet szert, azonban az üzleti életben még pozitív jövő előtt állhat.

A kínai puha hatalom további korlátja, hogy Kína a Lenovo számítástechnikai cégen kívül még nem rendelkezik olyan világmárkával, amely vetélkedni

[10] http://english.hanban.org/

[11] http://www.goethe.de/uun/adr/wwt/est/enindex.htm

tudna nyugati társaival. S ez nemcsak a *high-tech* iparágban jellemző, hanem akár a ruházati vagy autóipar terén is. A kínai *soft power* sikeréhez mindezekre nagy szüksége lenne, hiszen ezek nélkül csak közvetlen úton tudják a világ lakosságát megszólítani, pedig a „rejtett mód" sokkal célravezetőbb lehetne.

Ha a kínai katonai modernizációt vesszük figyelembe, az átláthatóság hiánya és az évről évre növekvő katonai büdzsé – amely miatt nem tudunk teljes képet kapni a kínai haderőfejlesztésről – frusztrációt kelthet bennünk. Sokak számára aggodalomra ad okot Kína ereje, amely ma sokkal nagyobb, mint száz évvel ezelőtt, illetve az az ellentmondás, hogy korunkban a biztonsági kihívások csökkennek, mégis növekvő katonai költségvetésekkel találkozunk a világ minden országában. Ennek fényében Peking békés céljai, illetve *status quo* hatalom volta megkérdőjeleződik a világ szemében, de leginkább regionális szinten, ahol példaként Tajvanra és a Dél-kínai-tenger szigeteire történő igényeit hozzák fel. Emellett a revizionista hajlamot növelhetik a belső problémák, ellentétek és elszakadási törekvések, amelyek megoldásaként Peking egy nemzeti egységet teremtő katonai akciót indíthat. Az egyik legnyugtalanítóbb kérdés pedig az, hogy Kína meddig tud és akar elmenni, hogy érdekeit érvényre juttassa.

Ezeken kívül még két dolgot emelnék ki, reflektálva az olyan hangzatos kifejezésekre, mint a „pekingi konszenzus" vagy a „harmonikus világ". A pekingi konszenzus modellként való alkalmazhatóságáról jelen írás keretei között nem kívánok szólni, azonban a téma szempontjából fontosnak tartom kiemelni, hogy ha a fejlődő világ modellként kívánja követni a Kínai Népköztársaság által „felállított" princípiumokat, akkor ez valódi kihívást jelenthet a washingtoni konszenzussal szemben, ami azt jelenti, hogy Peking amerikai értékeket kérdőjelez és támad meg.[12] Ha ez bekövetkezne, akkor Peking elvesztené azt a pozitív képet, amelyet eddig próbált kialakítani, nevezetesen, hogy felemelkedésével nem kívánja megváltoztatni az eddigi világrendet. A harmonikus világ retorikai kifejezéssel pedig olyan hiányosságok merülnek fel, hogy fontos kérdésekre – hogyan tudná az új harmonikus világnézet újraformálni a mai világrendet, miként lenne elérhető ez az újfajta világ? – nem ad választ.[13] Ez két dolgot jelenthet: a hiányát egy nagy kínai *soft power* stratégiának, vagy annak a régi tételnek a bizonyítékát, hogy mindig könnyebb ellenzékben lenni és kritizálni, mint a problémákra valóban válaszokat keresni. Kína szempontjából mindkét verzió belpolitikailag értelmezhető. Feltételezhető, hogy a belső problémák

[12] Young Nam Cho – Jong Ho Jeong, „China's soft power. Discussions, resources and prospects", *Asian Survey,* 48/3, 2008, 453–472. 464.

[13] Li Mingjiang, „China debates soft power", *The Chinese Journal of International Politics,* 2008/2, 287–308. 306.

orvoslására hívták életre újra a konfucianizmus eszméit, de a 2000-es években felerősödő Kína-ellenesség miatt kellett ezeket az eszméket világszerte hirdetni, hogy a belső béke kialakítása nyugodt nemzetközi térben történhessen meg. Ez egyben azt is jelenti, hogy a kínai *soft power* nem lehet sikeres és versenyképes az amerikaival, mivel az amerikai álom egybeforrasztó erejével, a márkák és a média területén található dominanciával szemben a konfuciánus eszmék nem tudnak ellensúlyt teremteni. Az ellensúly akkor jöhetne létre, ha Kína feladná a konfucianizmust, a kultúrája teljesen meghasonulna, mivel csak így lenne képes az üzleti életben új fortélyok bevezetésére vagy olyan márkák kialakítására, amelyek csak a luxusról szólnának. Ez azonban egyet jelent a kínai *soft power* alapjának teljes lerombolásával, a kultúra megtagadásával és a nyugati értékrend átvételével.

## *Felhasznált irodalom*


Burgh, Hugo de: *Kína: barát vagy ellenség,* HVG Könyvkiadó, Budapest, 2008.

Chen, Sean – Feffer, John: „China's Military Spending. Soft Rise or Hard Threat?", 2010. http://www.fpif.org/articles/chinas_military_spending_soft_rise_or_hard_threat [2012.12.10.]

Friedman, Thomas: „The Lexus and the Olive tree, Farrar, Straus and Giroux", Anchor Books, 1999.

Galeota, Julia: „Cultural Imperialism. An American Tradition." http://www.thehumanist.org/humanist/articles/essay3mayjune04.pdf [2012.12.1.]

Hunter, Alan: „Soft power. China on the global stage", *The Chinese Journal of International Politics,* 2009/2, 373–398.

Huntington, Samuel P.: *The Clash of Civilisations and the Remaking of World Order,* Simon & Schuster, 1996.

Jiang Zemin: „Political Report to the 16th CCP Congress, November 8. 2002." http://english.peopledaily.com.cn/200211/18/eng20021118_106985.shtml [2013.02.18.]

Jordán Gyula: „A kínai soft power kérdéséhez", 2010 neb.kezek.hu/letoltes.php?letolt=203 [2013. január 4.]

Leonard, Mark: *Mit gondol Kína?* Bp., Gondolat Kiadó, 2008.

Li Mingjiang: „China debates soft power", *The Chinese Journal of International Politics,* 2008/2, 287–308.

Nye, Joseph S.: „The Decline of Americas Soft Power", *Political Science Quarterly,* 119/2. (2004), 255–270.

Ramo, Joshua Cooper: „The Beijing Consensus", Lodon, The Foreign Policy Center, 2004. http://fpc.org.uk/fsblob/244.pdf [2013.02.18.]

Rácz Lajos: „A Kínai Fegyveres Erők Fejlesztése a Regionális és a Globális Biztonság Tükrében", 2009. http://www.chinanetwork.hu/portal/downloads/MAGYAR/publikacio/2008%20tanulmanyok/2-04-Racz.pdf [2012.12.10.]

Rothkopf, David: „In Praise of Cultural Imperialism", 1997. http://www.foreignpolicy.com/Ning/archive/archive/107/praiseofcultrual.pdf [2012.12.3.)

Sévenier, Gaëlle: „American Cultural Imperialism. Gift or Threat?" http://gsevenier.online.fr/culturalImperialism.html [2012.12.10.]

Szakolczai György: „A Washingtoni konszenzus, és ami utána következik", 2005. http://www.bla.hu/profs/tagok_cikkei/Szakolczai_Gyorgy/A19.pdf [2013.02.18.]

Tomlinson, John (1991): *Cultural Imperialism. A Critical Introduction,* London, Continuum, 1991.

Yoshihara Toshi – Holmes, James R.: „China's Energy-Driven »Soft Power«", *Orbis – A Journal of World Affairs,* 52/1. (2008), 123–136.

Young Nam Cho – Jong Ho Jeong: „China's soft power. Discussions, resources and prospects", *Asian Survey,* 48/3, 2008, 453–472.

*

Goethe Intézet: http://www.goethe.de/uun/adr/wwt/est/enindex.htm [2013.02.23.]

Hanban: http://english.hanban.org/ [2013.02.23.]

Szálkai Kinga

# Törökország és Közép-Ázsia kapcsolatainak alakulása a Szovjetunió felbomlását követően

## *Bevezetés*

Ahogyan a török európai uniós csatlakozás egyre távolabbinak tűnik, úgy jelennek meg a médiában egyre gyakrabban az olyan híradások, melyek Ankara új geopolitikai irányultságáról szólnak. Az egyik régió, mely már többször is megjelent ilyen összefüggésben, az a Közép-Ázsia,[1] amely gyakran egyszerűen „B tervként" jelenik meg az EU mellett a török külpolitika irányai között,[2] és ahol Törökország az 1990-es években nem volt képes megvalósítani a politikai-gazdasági és kulturális befolyásról alkotott terveit, mi több, súlyos külpolitikai kudarcot szenvedett. Turgut Özal elképzelése a Törökországot és a közép-ázsiai államokat magába foglaló, Ankara vezette egységes „török" tömbről egyértelmű ellenállást váltott ki Közép-Ázsiában, az ennek kialakítására irányuló agresszív külpolitikai lépések pedig a török befolyás növelése helyett kiábrándultsághoz vezettek a térségben.[3] Törökország az elmúlt években valóban sokat tett azért, hogy feledtesse korábbi elhibázott politikáját, és igyekszik a lehetőségekhez képest szorosabbá tenni kapcsolatait a térségben.

A török és közép-ázsiai népek feltételezett közös gyökereire hivatkozva ez a külpolitikai fordulat akár természetes is lehetne. A két térség kapcsolatainak története azonban egyáltalán nem utal arra, hogy Törökország a közeljövőben fontosabb szerepet tölthet majd be Közép-Ázsiában.

---

[1] Ld. például Raffaello Pantucci – Alexandros Petersen, „Turkey: Abandoning the EU for the SCO?", *The Diplomat*, 2013.

[2] Gareth Jones, „Turkey's Plan B? Turks rediscover Central Asia", *Turkish Centre for International Relations and Strategic Analysis*, 2005.

[3] Thomas Wheeler, „Turkey's Role and Interests in Central Asia", *Saferworld*, 2013.

Jelen tanulmány középpontjában az a kérdés áll, hogy mi eredményezte a fordulatot a két régió kapcsolatában, tehát, hogy hogyan jutott el Törökország és Közép-Ázsia viszonya a török külpolitikai kudarctól a relatív stabilizálódásig. A tanulmány feltételezi, hogy a kapcsolatok javulását nagymértékben meghatározta Törökország Közép-Ázsiával szembeni külpolitikájának megváltozása, ezen belül is a látszólag értékalapú, ideologikus irányból az érdekalapú, pragmatikus irányba történő váltás.

Ezt az állítást a török és közép-ázsiai kapcsolatok politikai, gazdasági és kulturális dimenzióinak áttekintésével bizonyítja a tanulmány, melyeket Törökország, Közép-Ázsia és a nemzetközi rendszer nagyhatalmainak szemszögéből vizsgál meg. A kutatás első része bemutatja a Törökországot Közép-Ázsiához fűző érdekeket, illetve kitér a török–közép-ázsiai viszony alakulásának 1991 előtti előzményeire is. Ezt az 1990-es évekre jellemző, retorikailag értékalapú, ideologikus megközelítés bemutatása követi, összegezve ezen irányvonal hátrányos, elidegenítő hatásait. A harmadik részben a 2000-es évektől egyre nagyobb teret nyerő, érdekalapú, pragmatikus külpolitikai irányvonal kerül bemutatásra.

A tanulmány főként török állami szervek külügyi állásfoglalásaira, illetve török szerzők angol nyelven megjelent elemzéseire támaszkodik, az ezek segítségével nyomon követhető diskurzus ugyanis jól rögzíti a hivatalos török álláspontot a tárgyalt kérdésekben. A kutatás a későbbiekben kiegészíthető török és orosz nyelvű forrásokkal, melyek által a nem hivatalos török, illetve a közép-ázsiai diskurzus elemei is vizsgálhatóvá, összehasonlíthatóvá válnak.

## *A török–közép-ázsiai kapcsolatok általános háttere*

Közép-Ázsia kiemelkedő stratégiai jelentőségű terület Törökország szempontjából. Ennek okai összetettek, a tanulmány a következőkben a két legfontosabb tényezőt emeli ki. Ezek egyike a geopolitikai helyzet, amely a közép-ázsiai térség kontinensek közötti összekötő szerepére vezethető vissza. A Keletet és Nyugatot, Északot és Délt egymáshoz kapcsoló térség politikai és gazdasági jelentőségét a nagyhatalmak (Oroszország, Kína) és számottevő regionális hatalmak (India, Pakisztán, Irán) jelenléte, valamint a válságtérségek (a Közel-Kelet, Afganisztán) közelsége tovább fokozza. A második kiemelt stratégiai tényező a gazdasági jelentőség. A régió országai hatalmas piacot biztosíthatnak a befolyással rendelkező hatalmak feldolgozott termékei és technológiái számára, miközben a természeti erőforrásokban, különösen energiahordozókban gazdag közép-ázsiai államok egyik legfontosabb jövedelemforrása ezen nyersanyagok

eladásából származik.[4] A gyorsan fejlődő török gazdaság számára mindkét dimenzió kiemelkedő fontosságú: Közép-Ázsia tranzitútvonalai, illetve a térség piacai lehetőséget biztosíthatnak a török áruk exportjára, míg a török gazdaság számára elengedhetetlen a nyersanyagok és ásványkincsek, energiahordozók beszerzése.[5] A közép-ázsiai befolyás emellett Törökország presztízsét, hatalmi pozícióját is nagymértékben megerősíthetné.

Törökország elképzeléseiben minderre „természetes" alap is kínálkozik, amelyet a török és közép-ázsiai népek közös gyökereinek feltételezéséből származtat. Közép-Ázsia török eredetű népei (kivéve a perzsa gyökerekkel rendelkező tádzsikokat) etnikai és kulturális szempontból sok hasonlóságot mutatnak a törökországi törökökkel. Erre az alapra a XIX. század végén politikai-kulturális mozgalmak is épültek, a pántörök ideológia[6] és a turánizmus[7] eszméinek nevében egységes török identitás célkitűzését hirdetve.[8] E mozgalmak azonban nem jártak sikerrel, nem alakult ki egységes török identitás, mi több, 1923-at követően a török külpolitika fontos elemévé vált a Törökországon kívül élő török népekkel kapcsolatos célok explicit tagadása.[9]

A török közvélemény és a politika egyes rétegei azonban megőrizték ezeket a hagyományokat.[10] A Szovjetunió utolsó éveiben a *glasznoszty* és a *peresztrojka* lehetőséget teremtett a kapcsolatok újrafelvételére. Bár magánvállalatok és magánszemélyek által megindult a kapcsolatkeresés, a hivatalos politika prioritása az volt, hogy a szovjet hatalom aláásásának látszatát minden esetben kerülni kell, ezáltal a nyitás lehetősége hivatalosan kihasználatlan maradt.[11] Turgut Özal török elnök a közép-ázsiai államok függetlenségének kimondását

---

[4] Central Intelligence Agency, *The World Factbook 2013. Kazakhstan, Kyrgyzstan, Uzbekistan, Tajikistan, Turkmenistan*.

[5] Ertan Efegil, „Rationality Question of Turkey's Central Asia Policy", *Bilgi*, 2009/2, 72–92.

[6] A pán-török ideológia fő célkitűzése, hogy kulturális és/vagy fizikai közösséget hozzon létre minden olyan nép között, melyek bizonyítottan vagy feltételezetten török eredettel rendelkeznek. (Jacob M. Landau, *Pan-Turkism: From Irredentism to Cooperation*, London, Hurst & Company, 1995, 1.)

[7] A turánizmus fő célkitűzése, hogy létrehozza azon népek egységét, melyek eredete a közép-ázsiai sztyeppén található Turán területére vezethető vissza (melynek határai nem pontosan tisztázottak). (Landau, *i.m.,* 1.)

[8] Hakan Fidan, „Turkish Foreign Policy Towards Central Asia", *Journal of Balkan and Near Eastern Studies*, 2010/1, 109–121.

[9] Mustafa Aydin, „Foucault's Pendulum: Turkey in Central Asia and the Caucasus", *Turkish Studies*, 2004/2, 1–22.

[10] Fidan, *i.m.*, 110.

[11] Aydin, *i.m.*, 2.

megelőző hónapokban is azt az óvatos álláspontot képviselte, hogy Törökország az atatürki hagyományokat követve nem avatkozik bele a szovjet belső viszonyokba, és saját belső problémái fontosabbak az állam számára, mint a közép-ázsiai török népekkel való kapcsolat szorosabbra fűzése.[12] A Szovjetunió felbomlásának pillanatában ennek következtében Törökország csak marginális befolyással rendelkezett a térségben, aktív elkötelezettségről pedig mindaddig hivatalosan szó sem esett.

1991-ben azonban gyökeresen új helyzet állt elő. Törökország az elsők között volt, akik elismerték az új közép-ázsiai államokat, és diplomáciai kapcsolatot létesítettek velük.[13] Özal elnök hivatalos látogatást tett Kazahsztánban, azt javasolva az államnak, hogy lépjen be az Iszlám Konferencia Szervezetébe és a Gazdasági Kooperáció Szervezetébe. Nazarbajev és Özal több együttműködésről szóló dokumentumot is aláírtak. Ez a találkozó nyitotta meg a török diplomáciai látogatások és együttműködési szerződések sorát a közép-ázsiai térségben. A közép-ázsiai államok és Törökország 1992-ben az ankarai szerződés aláírásával létrehoztak egy közös fórumot a bi- és multilaterális együttműködés szabályozására.[14]

Ankara tehát szinte azonnal egyértelművé tette, hogy a létrejött hatalmi vákuum betöltésére aspirál. Ezen aspiráció új külpolitikai célok megfogalmazásához vezetett. Törökország négy célkitűzést jelölt meg Közép-Ázsiával kapcsolatban, melyek tükrözték az Amerikai Egyesült Államok vállalásait is. Ezek közé tartozott az új államok konszolidációjának és felépítésének lehető legnagyobb mértékű elősegítése, a gazdasági és politikai reformok támogatása, az új államok nemzetközi rendszerbe való integrálódásának segítése, illetve a bilaterális kapcsolatok kiépítése és intézményesítése a közös érdekek és a szuverén egyenlőség szem előtt tartásával. Emellett a nyelvi és kulturális közösség ápolása és továbbfejlesztése, valamint a közép-ázsiai piacok megnyitása is bekerült a prioritások közé, különösen az energiahordozók kereskedelmét tekintve. A török energiapolitika szintén négy fontos célkitűzést fogalmazott meg Közép-Ázsiával kapcsolatban, kiemelve az új államok függetlenedésének elősegítését, a nemzetközi rendszerbe, illetve annak intézményeibe való integrálódását, a regionális együttműködés kiépítését, valamint egy kelet-nyugati energiafolyosó kiépítését.[15] Az új török külpolitika 1990 után mindezen

[12] *Uo.*, 3.

[13] Fidan, *i.m.*, 112.

[14] Efegil, *i.m.*, 77–78.

[15] *Uo.*, 76–77.

célkitűzéseket annak szolgálatába állította, hogy mind regionálisan, mind globálisan megerősíthesse Törökország hidegháború utáni pozícióját a nemzetközi rendszerben.[16]

## *Az 1990-es évek ideologikus irányvonala*

Külpolitikai szempontból tehát az 1990-es években Törökország kizárólagos betöltője kívánt lenni a kialakult közép-ázsiai hatalmi vákuumnak, és automatikus befolyási övezetként tekintett a térségre. Erre utalt a számos együttműködési szerződés aláírása a térség államaival, továbbá a gyakori diplomáciai látogatások és a közös intézményalapítás elterjedt gyakorlata is. Mi sem szemlélteti jobban Ankara ambícióinak komolyságát, mint az, hogy egy katonai együttműködés alapjait is le szerette volna rakni a közép-ázsiai térségben.[17] Törekvései azonban általában megmaradtak a retorika és a csak papíron történő kötelezettségvállalások, együttműködések szintjén. Egyetlen igazán sikeresnek mondható külpolitikai tevékenysége ebben az időszakban a Nyugat és Közép-Ázsia között való közvetítés felvállalása volt, különösen az újonnan függetlenedett köztársaságok nemzetközi szervezeti tagságának előmozdítását illetően, valamint az Európa Tanáccsal, az OECD-vel, az IMF-fel, a NATO-val és az EU-val kialakítandó együttműködésben.[18]

Közép-Ázsia reakcióit elsősorban a hatalmi vákuumban történő, nagyhatalmak közötti politikai egyensúlyozás határozta meg. Az újonnan függetlenedett köztársaságok fontos célja volt a Nyugattal való jó kapcsolat kiépítése, ezért talált Törökország közvetítő tevékenysége pozitív fogadtatásra. A közép-ázsiai államok ettől eltekintve azonban multivektorális külpolitikára törekedtek, melynek fő célja a térségben érdekelt hatalmakkal való jó kapcsolat kialakítása volt, miközben igyekeztek elkerülni a túlzott függést és a túlságosan ambiciózus befolyási kísérleteket. A török kapcsolatot tehát bizonyos szempontból hasznosnak értékelték, Ankara azonban, mindent összevetve, csupán egy maradt a közép-ázsiai politika számos külső szereplője közül.[19]

A török diplomácia agresszivitása ebben a környezetben felkeltette az újonnan függetlenedett köztársaságok ellenérzését. Amellett, hogy a Szovjetunióban töltött évtizedek után a régió államai nem kívántak egy

[16] *Uo.*, 72–73.

[17] Aydin, *i.m.*, 5.

[18] Fidan, *i.m.*, 114.

[19] Aydin, *i.m.*, 9.

újabb „nagy testvér" kizárólagos befolyása alá kerülni,[20] a török külpolitika ideologikus elképzeléseivel kapcsolatban is eltértek a percepciók. A közös gyökerek ellenére ugyanis az eltérő történelmi tapasztalatok átformálták a török népeket, aminek következtében minden nép a saját történeti útjára jellemző kulturális hagyományokat őrzi.[21] Közép-Ázsia esetében ehhez még hozzákapcsolódik az orosz-szovjet befolyás alatt kialakult „kettős tudat" is, amely az „oszd meg és uralkodj" jellegű politikából, valamint az asszimilációs törekvésekből fakad. A törökországi törökség ugyanakkor hosszú történelmi múltra visszatekintő államisággal rendelkezik, ami tovább növeli a különböző történeti tapasztalatokból származó percepcionális különbségeket.[22] Az Ankara által fontos elemnek tekintett feltételezett közös nyelv sem tekinthető minden fél számára egyértelműen jelentős kapcsolódási pontnak, a közép-ázsiai köztársaságokban különböző új írástípusok jöttek létre, a térség közös nyelve pedig napjainkban is az orosz maradt.[23]

A nagyhatalmak állásfoglalásában Törökország általában mintaként jelent meg Közép-Ázsia számára,[24] egyrészt a radikális iszlám térnyerésének megelőzése, másrészt pedig a demokratikus piacgazdaságok kialakítása szempontjából. A Nyugat befolyásos politikusai, mint például id. George Bush amerikai elnök, vagy Manfred Wörner NATO-főtitkár tehát ebben az időszakban támogatták a török külpolitika célkitűzéseit a Közép-Ázsiával való kapcsolatok szorosabbra fűzésében.[25] Oroszország álláspontja azonban részben szembenállt ezzel a megközelítéssel, ami nagyrészt a török külpolitika ambiciózus célkitűzéseinek volt köszönhető. Ankara ugyanis versenytársnak tekintette Moszkvát a régió feletti abszolút befolyás eléréséért folytatott tevékenységében, miközben nem számolt az orosz hatalmi struktúra évszázadokon át kialakult formális és informális intézményeivel és az infrastrukturális függéssel.[26] Törökország nem volt képes helyesen értékelni a térségben fennálló erőviszonyokat, és túlbecsülte saját hatalmi képességeit a történelmileg jelenlévő orosz hatalommal szemben.[27] Ankara emellett azt sem volt képes helyesen felmérni, hogy az elvi

[20] *Uo.,* 7–8.

[21] Nadir Devlet, „Taking Stock: Turkey and the Turkic World 20 Years Later", *The German Marshall Fund of the United States*, 2011, 1–2.

[22] Fidan, *i.m.*, 111.

[23] Devlet, *i.m.*, 2.

[24] Aydin, *i.m.*, 1.

[25] Fidan, *i.m.*, 113.

[26] *Uo.,* 116.

[27] Efegil, *i.m.*, 88.

támogatás mellett a Nyugat maga is részt vesz a közép-ázsiai térség javaiért folytatott versenyben, illetve, hogy az Amerikai Egyesült Államok, az EU és Izrael mellett számos más szereplő, többek között Irán, Japán, Kína, Pakisztán és Szaúd-Arábia is részt kíván venni a kialakult hatalmi vákuum betöltésében, ami szintén hozzájárult külpolitikai kudarcához a régióban.[28]

Gazdasági szempontból szintén a hatalmi vákuum betöltésének ambíciója vezérelte Ankarát az 1990-es években. Erre a célra eredetileg külön minisztériumot terveztek, melynek feladata a török köztársaságokkal való viszony koordinálása lett volna. Ez a terv azonban nem valósult meg, helyette 1992-ben a TIKA, a Török Nemzetközi Együttműködési és Fejlesztési Ügynökség jött létre a Külügyminisztériumon belül.[29] A TIKA a gazdaságon túl számos egyéb területen is igyekezett irányítani az együttműködést, mint például az oktatás, kultúra, történelem, kutatás, nyelv, turizmus, biztonság, kommunikáció, környezet, tudomány, és technológia területén.[30] Ankara tervei között ennél sokkal komolyabb célkitűzések is szerepeltek, amelyek között megjelent egy közös piac kialakításának terve, a líraövezet és a Török Fejlesztési és Befektetési Bank létrehozása,[31] mi több, még a Török Államok Uniója kifejezés is felmerült.[32] Ezen nagyszabású elképzelések megvalósítására azonban számos okból nem mutatkozott reális esély – a kiegyensúlyozatlan kommunikáció, a belső egyetértés hiánya, valamint a Közép-Ázsia számára nem elfogadható ideológiai nyomaték mellett az anyagi források hiánya, a magas török infláció és a magas államháztartási hiány is megakadályozta e tervek végrehajtását.[33]

Közép-Ázsia szívesen fogadta volna a török segélyeket és hiteleket,[34] a több területet magába foglaló gazdasági együttműködés pedig hozzájárulhatott volna az egyensúlypolitikához, az orosz függés csökkentéséhez. Mint azonban a politikai vonatkozásoknál már kiderült, az újonnan függetlenedett köztársaságok a regionális integrációval szemben gyanakvóak voltak, és a bilaterális kapcsolatokat helyezték előtérbe.[35] Amellett, hogy a líraövezet és a közös piac egyértelműen túlságosan szoros függést jelentett volna, a török gazdaság

[28] Aydin, *i.m.*, 6.

[29] A Török Külügyminisztérium Hivatalos Honlapja, *Turkey's Development Cooperation: General Characteristics And The Least Developed Countries (LDC) Aspect*.

[30] Fidan, *i.m.*, 113.

[31] Efegil, *i.m.*, 78.

[32] Aydin, *i.m.*, 5.

[33] *Uo., i.m.*, 5.

[34] Efegil, *i.m.*, 85.

[35] Fidan, *i.m.*, 116.

egyébként sem volt abban a pozícióban, hogy az ígért támogatást megvalósíthassa. Jól mutatja ezt az a tény, hogy a Törökország által 1992-ben a térség számára ígért segélyek összege elérte Ankara az évi nemzeti jövedelmének közel 80%-át.[36]

A nagyhatalmakat illetően gazdasági szempontból a helyzet hasonlóan alakult a politikai szempontból már megfigyeltekhez: a török minta szerepe a gazdaság területén is jelen volt, a Nyugat támogatta volna a török gazdasági térnyerést,[37] míg Oroszország fő prioritása a kezdeti évek után egyértelműen közel-külföldi befolyási övezetének megvédése lett[38] – Ankara viszont nem volt képes számottevő riválisként fellépni.

Kulturális szempontból a feltételezett közös eredet kérdése dominálta a török elképzeléseket. Ankara segíteni kívánta az új köztársaságok török identitásának kialakítását és megszilárdítását, és amellett érvelt, hogy egy nyelvi, kulturális, oktatási és tudományos közösség jöjjön létre a térségben, amely a török ábécé használatára épül. Ennek támogatására a már említett TIKA mellett 1993-ban létrejött a TURKSOY, a Török Kultúra Nemzetközi Szervezete is.[39] Az oktatás kérdése kiemelt prioritást élvezett. Ankara 1994-ben Kirgizisztánban, 1996-ban pedig Kazahsztánban alapított egyetemet. A török tanulmányutak, ösztöndíjak is nagy jelentőséggel bírtak. 1992-ben Demirel 10.000 posztszovjet területről származó diák részére biztosított ösztöndíjat, 1992 és 2000 között pedig összesen 20.665 diák kapott meghívást Törökországba. A további statisztikák azonban azt mutatják, hogy ez a program sem nevezhető igazán sikeresnek, ebből a létszámból ugyanis alig több mint 3 000 diák végezte el tanulmányait az ösztöndíj-kiírásban meghatározott módon. A tanulók nagy része hiányzások miatt nem tudta teljesíteni a követelményeket.[40]

Közép-Ázsia több területen is hozzájárult a kulturális együttműködéshez, a török kommunikáció egyes elemei azonban nagy ellenállást váltottak ki – ilyen volt például az a felfogás, mely szerint a közép-ázsiai nyelvek pusztán török dialektusoknak tekinthetők.[41] Fontos törésvonalat jelentett, hogy a nemzetépítés folyamatában nem a török identitás vált meghatározóvá, a közép-ázsiai népek a saját hagyományaik mentén kezdték meg identitásuk újradefiniálását.

[36] Efegil, *i.m.*, 86.

[37] Fidan, *i.m.*, 113.

[38] Ld. Sz. Bíró Zoltán, „A FÁK-térség: az integráció politikai esélyei", *Kelet-Európa Tanulmányok III*, 2008, 11–26.

[39] Turksoy, *The International Organization of Turkic Culture*.

[40] Devlet, *i.m.*, 2.

[41] Fidan, *i.m.*, 117.

A török kulturális elképzelések a nagyhatalmak között is gyanakvást keltettek. A nyelvi és etnikai tudat ideologikussá emelt szerepe miatt ugyanis szórványosan megjelent a pántörök ideológia újjáélesztésének vádja, továbbá a török diplomácia agresszivitása is ellenérzéseket váltott ki.[42]

Összefoglalásul tehát elmondható, hogy Törökország a realitásoknak nem megfelelő,[43] szoros regionális kapcsolatok létrehozását szerette volna elérni a közép-ázsiai államokkal érdekeinek érvényesítésére. Ehhez azonban sem politikai, sem gazdasági ereje nem volt megfelelő, zavaros és agresszív kommunikációja pedig csak súlyosbította a helyzetet. Ankara túlzott önbizalma így kiábrándultságot és elutasítást váltott ki az ettől eltekintve is más prioritásokkal rendelkező közép-ázsiai köztársaságokban, ezáltal Törökország jelentős politikai kudarcként könyvelhette el az 1990-es években folytatott Közép-Ázsia politikáját. Ankara csalódott, be kellett látnia, hogy nem képes megvalósítani ambiciózus külpolitikai céljait a régióban. Az évtized végén egy rövid eltávolodás időszaka következett, Törökország a Kaukázus térsége és Mongólia felé fordult.[44]

## *A 2000-es évek pragmatikus irányváltása*

Az 1990-es évek negatív folyamatait követően csak a 2000-es évek közepére vált egyértelművé, hogy fordulat következett be Törökország Közép-Ázsia politikájában.[45] Külpolitikai szempontból Ankara prioritásai differenciálódásnak indultak, a közép-ázsiai köztársaságok pedig, bár jelentőségük nem szűnt meg, beolvadtak a többi prioritás közé.[46] Erdogan rendszere a retorikailag értékalapra építő, ideologikus jellegű hatalompolitika és az átfogó gazdasági integráció szándéka helyett a pragmatizmusra helyezte a hangsúlyt, és nem kívánt kizárólagos nagyhatalmi szerepet játszani a régióban.[47]

Ez az új irányvonal sokkal inkább megfelelt a pragmatista, multivektorális közép-ázsiai politikának; a hasonló hozzáállás, az ideológiai nyomás hiánya pedig nagymértékben hozzájárult az együttműködés erősödéséhez.

A nagyhatalmakat illetően elmondható, hogy a török minta jelentősége csökkent, amint a közép-ázsiai köztársaságok konszolidálódtak a Szovjetunió

[42] Efegil, *i.m.*, 87.

[43] *Uo.,* 73.

[44] Aydin, *i.m.*, 9.

[45] Fidan, *i.m.*, 109.

[46] Aydin, *i.m.*, 18.

[47] *Uo.*

felbomlása után. Ankara emellett konstruktív hozzáállást gyakorol a térségben, elfogadja a realitásokat, Oroszország befolyását a régióban (mely egyre inkább kiegészül Kína és a Nyugat jelenlétével), és erre az elfogadásra építve igyekszik kialakítani szilárd pozíciókat Közép-Ázsiában.[48]

Gazdasági szempontból is adottak a feltételek a török–közép-ázsiai együttműködés fejlesztésére, hiszen a török gazdaság fellendülése megteremtette az alapokat egy komplex és megvalósítható hitelezési–segélyezési politika kialakításához. A TIKA szerepváltozása azonban nemcsak ezt mutatja, hanem a török külpolitika irányultságainak diverzifikálódását is. A TIKA ugyanis már nemcsak Közép-Ázsiára összpontosít, ehelyett 2002 után jelentős hangsúly-eltolódás következett be a Balkán, Afrika és a Közel-Kelet irányába. A szervezet napjainkban 37 országban van jelen.[49] A török gazdasági terjeszkedés emellett kevésbé agresszív diplomáciai eszközökkel igyekszik érvényesülni, a rendelkezésre álló források pedig lehetővé teszik, hogy egy hiteles nemzetközi segélyszervezet színvonalán is képes legyen a működésre egyes helyzetekben. Magánbefektetések is nagy számban valósulnak meg. Ki kell azonban emelni, hogy a Közép-Ázsiába érkező hitelek és segélyek a mai napig nem képviselnek nagy összegeket, a török kormány honlapja szerint „az Eximbankon keresztül érkező kölcsönök elérték az egymilliárd USD-s szintet. Törökország emellett szintén egymilliárd USD körüli összeget adományozott négy közép-ázsiai állam, Kazahsztán, Kirgizisztán, Üzbegisztán és Türkmenisztán részére az elmúlt 20 évben, amely az ebben az időszakban adományozott segélyek egynegyedét tette ki."[50] A segélyek és kölcsönök megérkezése természetesen így is pozitív visszhangot keltett Közép-Ázsiában, és hozzájárult a török–közép-ázsiai kapcsolatok stabilizálódásához.

A nagyhatalmak szempontjából elmondható, hogy a régióban nyílt rivalizálás alakult ki több nagyhatalom és regionális hatalom között a politikai–gazdasági–kulturális szféra egyes szegmenseiért, ebben a versenyben azonban a 2000-es években Törökország elfogadott, fontos szereplővé vált. Az Oroszországgal való kapcsolatok rendeződése és javulása is abba az irányba mutat, hogy Ankara más nagyhatalmakkal egyetértésben keresheti helyét a közép-ázsiai térségben az elkövetkező időszakban.

A török–közép-ázsiai kapcsolatok kulturális dimenziójában is a pragmatizmus vette át az ideológiai nyomás helyét. A nyelvi és etnikai közösség

[48] Fidan, *i.m.*, 118-119.

[49] Devlet, *i.m.*, 2.

[50] A Török Külügyminisztérium Hivatalos Honlapja, *Turkey´s Relations With Central Asian Republics*.

külpolitikai eszközként való hangsúlyozásának jelentősége elhalványodott, viszont az oktatási és kulturális együttműködés (nyelvtanfolyamok, ösztöndíjak, egyetemek, civil szervezetek) szerepe megmaradt a két térség kapcsolatában. Török magánkezdeményezések is megjelentek az oktatás területén, a Fethullah Gülen által irányított (a török állammal ellentmondásos viszonyt ápoló) mozgalomnak például nagy a népszerűsége a térségben.[51]

Mindezek ellenére ki kell emelni, hogy a koordináció fejlesztése továbbra is szükséges, és a diplomáciai stíluson is számos javítanivaló akad. Mindent egybevetve azonban Ankara tanulni látszik hibáiból, és az 1990-es évek nagy kudarca után sikerként könyvelhető el a jelenlegi kapcsolatok kiegyensúlyozott szintje. Fontos hangsúlyozni, hogy Törökország céljai, érdekei nem változtak lényegesen, Ankara regionális vezető pozícióra törekszik a térségben, csakúgy, mint az 1990-es években. A különbség azonban az, hogy Törökország jelenleg inkább rendelkezik az ennek kiépítéséhez szükséges gazdasági erővel, képes arra, hogy figyelembe vegye a nemzetközi rendszer politikai és gazdasági realitásait, külpolitikai irányultságai pedig lehetővé teszik, hogy több térségre koncentráljon. Ennek hatására a hidegháború után meglehetősen kényes politikai és gazdasági helyzetben lévő Törökország napjainkra kiemelkedő regionális szereppel rendelkező középhatalomként kíván megjelenni a nemzetközi színtéren.

Érdemes kiemelni, hogy Közép-Ázsia korábbi elhatárolódása ellenére kritikák is megfogalmazódnak Ankarával szemben, arra vonatkozóan, hogy Erdogan nem fordít elég figyelmet Közép-Ázsiára. Ez a kritika különösen a 2010-es kirgiz forradalom után került előtérbe, mind a török ellenzék, mind az új kirgiz kormányzat részéről, melyek arra is felhívták a figyelmet, hogy Erdogan kormánya túlságosan is az arab térség irányába fordult. Otunbajeva kirgiz elnök beiktatásán tartott beszédében Davutoglu török külügyminiszter humanitárius segély és közös projektek ígéretével próbálta ellensúlyozni a kritikákat, és hangsúlyozta, hogy Közép-Ázsia sohasem került le a török külpolitikai prioritások listájáról.[52]

## *Következtetések*

A török–közép-ázsiai kapcsolatok több dimenzióban való áttekintése után egyértelműen látható, hogy a retorikailag értékalapú, ideologikus török külpolitika nem hozott eredményt, mi több, elidegenítette az újonnan függetlenedett

[51] Devlet, *i.m.*, 2–3.

[52] Serkan Demirtas, „Central Asia plays central role in Turkish foreign policy, Davutoğlu says", *Hürriyet Daily News*, 2010.

Közép-Ázsiát az új „nagy testvér" szerepét felvenni igyekvő Törökországtól. Az 1990-es évek végén bekövetkezett, érdekalapú és pragmatikus jellegű külpolitikai fordulat azonban jó eszközt biztosított arra, hogy Törökország kedvező pozíciókat nyerhessen a közép-ázsiai befolyásért folyó játszmában. A kutatásban áttekintett kérdések tehát bizonyítják azt a feltételezést, mely szerint a két térség közötti kapcsolatok javulását nagymértékben meghatározta Törökország Közép-Ázsiával szembeni külpolitikájának megváltozása, ezen belül is a látszólag értékalapú, ideologikus irányból az érdekalapú, pragmatikus irányba történő váltás.

Kitekintésként azonban mindenképpen utalni kell az „arab tavasznak" nevezett eseménysorozat hatásaira és a török külpolitika átfogó újrapozícionálódására, amelyek eredményeképpen, ha jelentőségét nem is veszti el, Közép-Ázsia még inkább egyenlővé válhat a török külpolitika célterületei között. Kijelenthető tehát, hogy a török–közép-ázsiai kapcsolatok alakulása napjainkban is nagy jelentőséggel bír, a 2000-es években elért stabilizáció pedig fontos sikert jelent Erdogan rendszere számára – még annak ellenére is, ha a török külpolitika jelenleg nagyobb figyelmet fordít a közel-keleti régió eseményeire, mint Közép-Ázsiára.

## *Felhasznált irodalom*[53]

A Török Külügyminisztérium Hivatalos Honlapja: *Turkey's Relations With Central Asian Republics*, http://www.mfa.gov.tr/turkey_s-relations-with-central-asian-republics.en.mfa

A Török Külügyminisztérium Hivatalos Honlapja: *Turkey's Development Cooperation: General Characteristics And The Least Developed Countries (LDC) Aspect*, http://www.mfa.gov.tr/turkey_s-development-cooperation.en.mfa

Aydin, Mustafa: „Foucault's Pendulum: Turkey in Central Asia and the Caucasus", *Turkish Studies*, 2004/2, 1–22.

Central Intelligence Agency: *The World Factbook 2013, Kazakhstan*, https://www.cia.gov/library/publications/the-world-factbook/geos/kz.html

Central Intelligence Agency: *The World Factbook 2013, Kyrgyzstan,* https://www.cia.gov/library/publications/the-world-factbook/geos/kg.html

Central Intelligence Agency: *The World Factbook 2013, Tajikistan,* https://www.cia.gov/library/publications/the-world-factbook/geos/ti.html

Central Intelligence Agency: *The World Factbook 2013, Turkmenistan*, https://www.cia.gov/library/publications/the-world-factbook/geos/tx.html

Central Intelligence Agency: *The World Factbook 2013, Uzbekistan,* https://www.cia.gov/library/publications/the-world-factbook/geos/uz.html

Demirtas, Serkan: „Central Asia plays central role in Turkish foreign policy, Davutoğlu says", *Hürriyet Daily News*, 2010, http://www.hurriyetdailynews.com/default.aspx?pageid=438&n=central-asia-plays-central-role-in-turkish-foreign-policy-davutoglu-says-2010-07-03

Devlet, Nadir: „Taking Stock: Turkey and the Turkic World 20 Years Later", *The German Marshall Fund of the United States*, 2011.

Efegil, Ertan: „Rationality Question of Turkey's Central Asia Policy", *Bilgi*, 2009/2, 72–92.

Fidan, Hakan: „Turkish Foreign Policy Towards Central Asia", *Journal of Balkan and Near Eastern Studies*, 2010/1, 109–121.

[53] A hivatkozások ellenőrzésének ideje az utolsó tétel kivételével 2013. május 26.

Jones, Gareth: „Turkey's Plan B? Turks rediscover Central Asia", *Turkish Centre for International Relations and Strategic Analysis*, 2005, http://www.turksam.org/en/a163.html

Landau, Jacob M.: *Pan-Turkism: From Irredentism to Cooperation*, London, Hurst &Company, 1995.

Pantucci, Raffaello – Alexandros Petersen: „Turkey: Abandoning the EU for the SCO?", *The Diplomat*, 2013, http://chinaincentralasia.com/2013/02/15/turkey-abandoning-the-eu-for-the-sco/

Sz. Bíró, Zoltán: „A FÁK-térség: az integráció politikai esélyei", *Kelet-Európa Tanulmányok III*, 2008, 11–26.

Turksoy: *The International Organization of Turkic Culture,* http://www.turksoy.org.tr/EN/ana-sayfa/2-25319/20130526.html

Wheeler, Thomas: „Turkey's Role and Interests in Central Asia", *Saferworld*, 2013, http://mercury.ethz.ch/serviceengine/Files/ISN/172943/ipublicationdocument_singledocument/9fbc6746-78f7-46db-bd02-bf6f8744037b/en/turkeys-role-and-interests-in-central-asia.pdf [2014. január 2.]

# Nyugat és Kelet

Pöltl János

# A logika és a tapasztalás viszonya Keleten és Nyugaton

A logikát a következtetés tudományának tartjuk. Ha van néhány premisszánk, azokból teljes bizonyossággal lehet következtetni bizonyos konklúzióra. Az Arisztotelész munkásságára visszavezethető klasszikus logika alkalmazása esetén a konklúzió igazságának megállapításához nem szükséges megfigyelnünk a világot, pusztán elmélkedéssel eldönthető, hogy az fennáll, ha valahonnan tudjuk, hogy a premisszák igazak.

Az ókori indiai kultúrában látszatra nagyon hasonló érvelést alkalmaztak, mint amelyet a klasszikus logikából ismerünk. Ez alapján az a benyomásunk lehet, hogy az indiai tanításokat az európaiakhoz hasonlóan értelmezhetjük, hasonlóan állapíthatunk meg ki nem mondott konklúziókat. Írásomban rámutatok arra, hogy eme látszólagos hasonlóság mögött lényegesen eltérő ismeretelmélet, metafizika és nyelvfilozófia húzódhat meg, emiatt fenntartásokkal kell fogadnunk azokat a konklúziókat, melyeket a szöveg nem mond ki, és tapasztalattal nem igazoltunk. Ez különösen érvényes azon buddhista iskolák tanításaira, melyek azt állítják, hogy a világról alkotott képünk illúzió, tehát tévesen látjuk a világot.

Dolgozatomban a njája logikai, ismeretelméleti rendszert mutatom be részletesebben a Njájaszútra alapján, mely az érvelés szerkezetét, általános szabályait ismerteti. Ezek a szabályok a különböző iskolák számára elfogadott vitatkozási normákat rögzítik, aki kiállt velük vitatkozni, annak ezt a normát követnie kellett. A hindukkal vitatkozó buddhista iskolák is elfogadták ezeket, és érvelésükbe, tanítóbeszédeikbe beépítették. Ezért a njája érvelés tükrében vizsgálom a buddhista filozófiát.

## A kizárt harmadik elve

A klasszikus logika szerint vannak olyan feltételpárok, melyeknek ha egyike igaz, akkor a másik csakis hamis lehet, azaz minden állításnak van egy ellentétes

párja, és e kettő közül az egyik igaz, a másik hamis. Ha valamely állítás egy ilyen feltételből és annak ellentétes párjából is következik, akkor annak igazságában akkor is biztosak lehetünk, ha nem tudjuk, hogy az ellentétes feltételek melyike teljesül. Ez a kizárt harmadik – ahogy Arisztotelész nevezte, a kizárt középső – elvének következménye. A két szélsőség között nincs középút, nincs harmadik út.

A klasszikus logika legfontosabb alapelve a kétértékűség (dichotómia), a metafizikai alapja pedig az a szemlélet, hogy vannak tőlünk független tények. Nem lehet egy állítás egyszerre igaz és hamis, másrészt pedig valamilyen igazságértéke van, vagy igaz, vagy hamis, és az igazságon és a hamisságon kívül más érték nincs.[1] A logika akkor alkalmazható a világ dolgaira sikeresen, ha a tények valahogy vannak, függetlenül attól, hogy ismerjük-e azokat. A világról tett kijelentéseket a tények teszik igazzá, illetve bizonyos tények hiánya hamissá.[2]

## *Az arisztotelészi logika kulcsa: a sémák módszere és az azonosság*

Arisztotelész[3] a sémák vizsgálatára helyezte a hangsúlyt, azokat szisztematikusan feltárva kereste azt, melyik séma vezet minden esetben helyes következtetésre. Az arisztotelészi logika szerint bármi is legyen az F, K és A (felső, közép- és alsó fogalom) helyébe írva, ha fennáll, hogy minden F-re igaz, hogy

---

[1] Ruzsa Imre, *Bevezetés a modern logikába,* Osiris, 1997,15.

[2] Az ismert történet szerint a róka és a farkas elhatározza, hogy megveri a nyuszikát. El kell dönteniük, hogy miért, hiszen ok nélkül mégsem lenne korrekt. Megállapodnak, hogy ha van rajta sapka, akkor azért, ha nincs rajta sapka, akkor pedig azért. Tökéletes megoldásnak látszik, a nyuszika nem tud olyan feltételnek megfelelni, melynek következtében ne verjék meg. Ha a „van rajta sapka" igaz, akkor azért verik meg a nyuszikát, ha pedig ez hamis, akkor az ellentéte, a „nincs rajta sapka" igaz, és ennek igazsága eredményezi a verést. Vagy az tény, hogy van rajta sapka, vagy annak ellenkezője, de hogy aktuálisan melyik igaz, ezt nem kell tudnunk a konklúzió megállapításához. Hogy a kétértékűség mennyire természetes meggyőződésünk, mutatja, hogy milyen ritkán jut eszünkbe az, hogy nem mindig dönthető el egyértelműen, hogy valami sapka-e vagy sem, netán a róka és a farkas összevitatkozik azon, hogy az sapka-e vagy sem, és ezért nem verik meg.

[3] Dolgozatomban többször hivatkozom Arisztotelészre, ez azonban nem azt jelenti, hogy Arisztotelész munkásságát elemeztem volna, sokkal inkább Arisztotelész nevével fémjelzett, hagyományára épülő szemlélettel hasonlítom össze a buddhista filozófiát, ismeretelméletet. Persze egységes buddhista filozófia nem létezik, irányadónak a Dignága nevéhez köthető ismeretelméleti iskola nézeteit tekintettem. Azokban a kérdésekben, melyekben a buddhista iskolák nagy része hasonlóan vélekedik, ott „buddhista", „Buddha tanítása" kifejezéseket használtam. Ezzel ki akartam fejezni azt, hogy a leírtak túlmutatnak Dignága filozófiáján, és más buddhista iskolák esetében is többnyire hasonló megállapításokat tehetünk.

K, és minden K-ra igaz, hogy A, akkor biztosak lehetünk benne, hogy minden F-re igaz, hogy A. A klasszikus logikában nem számít, mit írunk a sémabetűk helyére, hogy valóban igaz premisszákat kapjunk, a lényeg az, hogy ha a sémabetűk helyére írt szavakkal, kijelentésekkel a premisszák igazak, akkor a konklúzió is igaz. A premisszák igazságát a konklúzió megőrzi.

Arisztotelész számára nem volt kétséges, hogy a világ dolgai a tudatunktól függetlenül léteznek, és a nyelv – ha helyesen használjuk – pontosan megragadja ezeket. A *Kategóriák*ban éppen a nyelv felől rendszerezte a világ dolgait. A nyelv szerkezete megmutatja azt, hogy hogyan vannak a dolgok – ezt a szellemiséget tükrözi írása. Azt is egyértelműnek tartotta, hogy egy szubsztancia azonos korábbi önmagával, még ha közben változik is. „Például egy bizonyos ember – noha egy és ugyanaz – egyszer fehér, máskor fekete – egyszer meleg, máskor hideg – egyszer rossz, máskor jó."[4] E szemlélet szerint a világ dolgai tőlünk függetlenül létező osztályokba tartoznak, ezeknek az osztályoknak éles határai vannak, és ezeket pontosan reprezentálják a szavaink. Nem fordulhat elő, hogy valami bele is tartozzon egy osztályba, és kívül is legyen rajta, vagy netán eldönthetetlen lenne a kérdés, legfeljebb az történhet meg, hogy nem tudjuk a választ. Ez nagyban megkönnyíti a sémák használatát. Később látni fogjuk, hogy a buddhista gondolkodók nem fogadták el ezt az éles besorolhatóságot.

## *Az ind érvelési módszer alapja: az öttagú szillogizmus*

Indiában az európaitól lényegesen különböző érvelési módszer alakult ki, melyet a njája filozófia alapján mutatok be. Ez volt az alapja a később kialakult indiai – és buddhista – iskolák érveléstechnikájának. A njája szerint a vitatkozó feleknek az öttagú szillogizmust kellett betartaniuk,[5] ha ettől eltértek, eleve nem fogadták el az érvelésüket. Amennyiben saját maga meggyőzésére keresett valaki érveket, akkor elég volt háromtagú szillogizmust használni. Lényeges, hogy ez a szillogizmus arisztotelészi értelemben véve nem szillogizmus, a szakirodalomban mégis ez a szó terjedt el.

Az öttagú szillogizmus tagjai a propozíció, az indok, az illusztráció, az alkalmazás és a felidézés.[6] A propozíció a bizonyítandó állítást jelenti, tehát azzal

[4] Arisztotelész, *Kategóriák,* Kossuth, 1993, 31.

[5] Njájaszútra I.I.32. Radhakrishnan, Sarvepalli – Charles A. Moore (szerk.), *A Sourcebook in Indian Philosophy,* Princeton University Press, 1989, 362.

[6] Ruzsa Ferenc, „A szerszám és a módszer. Következtetés az arisztoteliánus és az ind logikai tradícióban". Betegh Gábor és tsai (szerk.): *Töredékes hagyomány. Steiger Kornélnak,* Akadémiai, 2007, 249.

kezdődik a bizonyítás, hogy kimondjuk, mit akarunk bizonyítani. Ezt követi az indok, mely megalapozza a bizonyítandónak az illusztrációhoz való hasonlóságát, majd példával illusztrálják azt. Lehetséges érvelni a különbözőséggel is, azaz az indok megalapozza az illusztrációtól való különbözőséget, ebben az esetben ellenpéldával történik az illusztrálás. Az illusztráció kiválasztásánál fontos, hogy nyilvánvaló legyen a hasonló jelleg, melyet „az átlagember és a tudós is egyaránt megért".[7] A háromtagú szillogizmus itt véget is ér, az öttagú szillogizmus további két tagja tulajdonképpen retorikai elem, ennek tulajdonítható a redundanciája. Az alkalmazás az indok megismétlése némi stilizálással, míg a felidézés lényegében a propozíció megismétlése, ahol az már nem bizonyítandó állításként, hanem bizonyított tételként szerepel. Az utolsó két elem összefűzi a tételt az indoklásával.

## *A Njájaszútra*

A njája érvelés alapjait a már korábban idézett Njájaszútra foglalja össze. Szerzőjének Gótama Aksapádát tartja a hagyomány, aki a feltételezések szerint a Kr. e. III. században élt. A Njájaszútra kiemeli, hogy a helyes megismerésre törekvés tárgyai lehetnek „a lélek, a test, az érzékszervek, az érzéktárgyak, a tudat, az elme, a cselekvés, a hiba, az újjászületés, a karma, a szenvedés, a megszabadulás".[8] A Njájaszútra öt könyvéből az első a fogalmakat magyarázza, a következő könyv a helyes megismerést tárgyalja. A harmadik könyv a lélektől az érzékszerveken át a tudat vizsgálatáig jut el, a negyedik könyv a lét és nemlét kérdését elemzi, majd az igaz tudás hasznát írja le. Az ötödik, egyben utolsó könyv a vitában ejtett hibákkal, a hibás érvelésekkel foglalkozik.

A megismerés módjai sorrendben „a megfigyelés, a következtetés, az összehasonlítás [analógia] és a [hiteles] szavak".[9] Ezt Ruzsa Ferenc gondolatmenete alapján ismertetem.[10] A megfigyelés a legerősebb megismerési mód volt. Egy éppen megfigyelt eseményből következtetni lehetett egy korábbira vagy egy későbbire, de egy éppen egyidejűre is. Ehhez az a korábbi tapasztalat kellett, hogy két esemény rendszeren együtt jár, vagy egyidejűleg, vagy egymást követően. Mivel nem zárható ki annak lehetősége, hogy most valami miatt ez az együtt járás nem következik be, ahogy ők mondták, valami megakasztja azt, tévedhetünk a következtetés során, ezért a következtetést a közvetlen

[7] Njájaszútra I.I.25. Radhakrishnan – Moore, *i.m.,* 362.

[8] Njájaszútra I.I.9. Radhakrishnan – Moore, *i.m.,* 360.

[9] Njájaszútra I.I.3. Radhakrishnan – Moore, *i.m.,* 360.

[10] Ruzsa, *i.m.,* 243–245.

tapasztalatnál gyengébbnek tartották. Ezt követte a sorban az analógia, végül a hiteles tanítótól hallott beszéd; utóbbi azért kerülhetett a sor végére, mert a tanítások célja nem egyszer az volt, hogy a tanítvány maga keresse annak igazolását, ezáltal jusson magasabb szintre.

## *A klasszikus logika és az indiai érvelés különbözősége*

A klasszikus logikára épülő bizonyítástól azt várjuk, hogy az mindenki számára mindenkor elfogadható legyen, nem véletlenül vált a tudomány segédeszközévé. Leggyakrabban általános állításokból következtetünk újabb általános állításra. Az ind kultúrában viszont az érvelést két fél közötti vitában alkalmazták, jellemzően valamilyen vallási témában. A vitában részt vevő felek valamelyike vagy meggyőzte a másikat, vagy pedig a közönséget, illetve egy harmadik – vitában részt nem vevő – személy döntött arról, hogy az ő érvei jobbak. „A[z] [igazság] megállapítás[a] a kétség megszüntetése, a kérdés eldöntése a szemben álló felek meghallgatása által."[11]

Az arisztoteleszihez hasonló – a betűk helyére megfelelő állításokat írva minden helyzetre alkalmazható – logikai sémák hiányoznak az indiai érvelési technikából. Nem a logikai sémák szisztematikus feltárására helyezték a hangsúlyt, hanem arra, hogy a struktúrát milyen tartalommal lehet kitölteni, és az igazolni kívánt propozícióhoz megfelelő-e az indok és az illusztráció. Bár az indiai logikában is vannak hasonló struktúrájú érvelések, emiatt első ránézésre úgy tűnhet, ugyanazt ismerték fel az indusok, amit a görögök, azonban más nézőpontból közelítették meg az érvelést: a kérdésük az volt, hogyan dönthetjük el egy állításról, hogy felhasználhatjuk-e egy következtetésre.

Az indiai hagyományban nem az igazság volt a kulcsfogalom, hanem a megismerés, a tudás. Amit tudunk, abból lehet következtetést levonni. Olyan állításra sem hivatkozhatunk, melyet a másik nem tud, vagy pedig nem fogad el, hiába tartjuk azt igaznak. Miként már említettem, a példának az átlagember számára is elfogadhatónak, megérthetőnek kellett lennie, nem lehetett olyan, amelyet csak a tudósok értenek meg. Nincs értelme azt mondanunk, hogy helyes következtetéssel igaz premisszákból igaz konklúzióra jutunk – ami a klasszikus logika alapelve. Jellemző sokkal inkább az lehetett, hogy „ha elfogadod ezt, akkor el kell fogadnod azt is". Sajátos következménye ennek az, hogy ugyanazok az érvek egyes vitatkozó felek között használhatóak, míg más vitatkozók esetében nem; ilyenkor további érvek szükségesek.

[11] Njájaszútra I.I.41. Radhakrishnan – Moore, *i.m.,* 363

Az arisztotelészi deduktív érveléssel szemben az indiai módszer induktív érvelés. A njájában egy propozícióhoz az adott vitahelyzetben konstruálták meg az érvelést. Nem az volt az elsődleges cél, hogy olyan argumentációt találjanak, mely a vitát követően bárhol megállja a helyét – ez az európai szemlélet sajátossága, mégpedig hasznos sajátossága, mely elősegítette a tudomány és a technika felvirágzását. Arisztotelész – és sok más görög gondolkodó – úgy vélekedett, hogy a világnak tökéletes rendje van, viszont a tapasztalás nem tökéletes, ezért ezt a rendet elmélkedéssel tudjuk a legjobban megismerni, az elmélkedés eredménye pedig felülírhatja a tapasztalatot. Ennek következményeként tekintették egyes racionalisták az újkor hajnalán úgy, hogy ha ismerjük a világot irányító törvényeket, azokból helyes következtetéssel bármely kérdés megválaszolásához eljuthatunk. Európában minden bizonnyal ma is sokan gondolkodnak így.

Az indiai szemlélet – bár több különböző metafizikai állítást elfogadott – alapvetőnek tartotta a tapasztalatot. A megismeréssel kapcsolatos elmélkedés és az iskolák közötti viták arra irányultak, hogy milyen tapasztalatot lehet elfogadnunk, és hogyan kerüljük el a tévedést. A njája érvelésben kulcskérdés, mik lehetnek azok a premisszák, melyeket a vitapartner elfogad, és azokra mint ismert tényekre hivatkozva igazolni lehet a propozíciót.

Következzen egy konkrét példa, melynek eredeti ind szövege párbeszéd formájú, de látszatra a klasszikus logikai sémákba illő érvelés alakjára hozhatjuk, ahogy Fehér Judit teszi.

„(1) Minden, ami készített, az mulandó, mint a fazék.
(2) A beszédhangok készítettek.
(3) A beszédhangok mulandóak."[12]

Az (1) állításban az „ami készített, az mulandó" metafizikai premisszának tűnhet, de nem az, hanem a fazék példájával mint tapasztalati ismerettel illusztrálja a szerző, ezért tartja az érvelés megalapozására alkalmasnak. Lehet, hogy csóváljuk a fejünket ezen a példán, gondolhatjuk, hogy ez olyan, mintha azt mondanánk, íme, egy fekete holló, tehát ami holló, az fekete, de ne feledjük, hogy a vitában ellenfél is volt. Ha ő nem találta megfelelőnek a példát, cáfolhatta azt, csupán keresnie kellett egy hollót, mely nem fekete. A (2) állítás – az indok – indirekt módon tartalmaz tapasztalatot, hogy a hangok keletkeznek, azaz készítettek. Ezen tapasztalati tudás alapján vezetik le a (3) állítást – a propozíciót.

[12] Közli Fehér Judit, „Az indiai buddhista logika rövid áttekintése". *Magyar Filozófiai Szemle*, 1990/5–6. 463–471..470. Hasonló érvelés a Njájaszútrában is megtalálható, dialógus formájában.

A njája rendszert nem is tekinti mindenki logikának. Ruzsa Ferenc amellett érvel, hogy a njája az érvelési szerkezetet nem vizsgálja, pedig napjainkban ez a feltétele, hogy valamit logikának nevezhessünk.[13] A njája az érvényes tudást keresve a gyakorlati oldalra koncentrál, és csupán egyetlen sablont használ: két általános állításból következtet egy harmadikra. Fehér Judit a njáját logikának tartja, és a korábban idézett példán keresztül rámutat,[14] hogy az érvelés Arisztotelész Barbara szillogizmusának[15] struktúrájába illik – ha abból a 'mint a fazék' fordulatot elhagyjuk. Leginkább azon a jogon nevezhető logikának, hogy nem egy tőle elkülönült logikára épülő érveléstechnikáról van szó, hiszen a njáján kívül nincs logika. Maga a njája az, ami a következtetés szabályait keresi. Tartalmaz – mai terminológiával – logikai, ismeretelméleti, nyelvfilozófiai elemeket is, melyek nem különülnek el egymástól.

Nem véletlenül hasonlít az érvelés az arisztotelészi szillogizmusra. Ugyanazt a problémát vizsgálja mindkettő: hogyan érvelünk a természetes nyelvet használva. Arisztotelész elvonatkoztat a nyelvtől, magát a struktúrát vizsgálja, ennek nyomán a klasszikus logikában szintaktikai szabályként is értelmezhetőek a szillogizmusok. A njája ezzel szemben tisztán szemantikai megközelítés, szemantika nélkül nem működik.

## *A buddhizmus sajátos metafizikai szemlélete*

Buddha tanításaiban gyakori a njája érvelésben bemutatotthoz hasonló következtetés, illetve analógia, a metafizikája azonban különböző. Nem maradt fenn a Njájaszútrához hasonló írás, mely érvelésének módszereit ismertetné, de nincs okunk feltételezni, hogy alapvetően máshogyan kellene értelmezni a beszédeiben fennmaradt érvelését. Már csak azért sem, mert a buddhista vitákban elfogadták a tapasztalatot, a következtetést és az analógiát, melyeket a njájából megismertünk, és a hindukkal való vitáikban elfogadták a Njájaszútrában leírt érveléstechnikát. Különbség a metafizikában van: míg a njája filozófiája realista, alapvetően olyannak tartja a világot, ahogy azt tapasztaljuk, ezzel szemben

[13] Ruzsa, *i.m.,* 261–262.

[14] Fehér, *i.m.,* 469.

[15] A Barbara szillogizmus szerint ha
(1) minden A az B
(2) minden B az C
akkor
(3) minden A az C
tehát minden beszédhang készített, minden készített mulandó, tehát minden beszédhang mulandó.

a buddhizmus – legalább részben – antirealista azáltal, hogy két valóságot fogad el: egy hétköznapit, ahogy a világot látjuk, mely mögött egy végső valóság van, mely a hétköznapi ember számára felismerhetetlen.[16] A hagyomány úgy tartja, Buddha felismerte a három laksanát, melynek harmadik tagja szerint azt állítja, hogy téves énképzetünk van, és a világ jelenségeit is – lényegüket tekintve – tévesen látjuk; meg kell világosodni ahhoz, hogy ez a téves látásmód megszűnjön.[17] A dolgozat szempontjából a buddhista metafizika azért érdekes, mert ez egy olyan nézetrendszer az indiai gondolkodásban, mely gyökeresen eltér a klasszikus logikával jól harmonizáló arisztotelészi világképtől.

A buddhizmusban – akárcsak a njájában – elsődleges megismerési mód a tapasztalat, Buddha is tapasztalat, elsősorban önmaga megfigyelése által érte el a megvilágosodást. Megfigyeléssel jutott el annak felismeréséhez, hogy minden mulandó, és van szenvedés, megfigyelésre visszavezethető tapasztalatból következtetett az éntelenségre.[18] Tanítása szerint a megvilágosodáshoz olyan tapasztalat vezet, melyet szavakkal, fogalmakkal nem lehet leírni – erről később még lesz szó.

A mulandóság nem azt jelenti, hogy egy ideig léteznek dolgok, majd elmúlnak, mint ahogy természetes meggyőződésünk alapján szokás gondolni. Arról van szó, hogy minden pillanatról pillanatra változik, semmi sem azonos korábbi önmagával. Nincs az, ami idővel el tudna múlni, hiszen minden pillanatban megszűnik, majd keletkezik valami más. Ha ez nagyon hasonlít a korábbi pillanatban létezőre, akkor – a buddhista hagyomány szerint tévesen – azonosnak gondoljuk vele. A buddhista szemléletben csak a jelen létezik, a múlt már nincs, a jövő még nincs, a jelenben csak emlékeink vannak a múltról. A tárgyaknak csak a tulajdonságait tapasztaljuk, nincs a tulajdonságok mögött valami szubsztanciális, ami hordozhatná az állandóságot, miközben a tulajdonságok változnak.[19]

Az éntelenség szemben állt azzal a korabeli indiai felfogással, mely szerint minden élőlénynek van egy örökkévaló lelke, mely életről életre vándorol,

---

[16] A buddhista iskolák sokat vitatkoztak a njája képviselőivel, többek között éppen ezért, mert a njája szerint a fogalmak a valódi világ entitásait jelölik, amit a buddhisták vitattak. Ez a vita azonban nem az érvelési struktúrát támadta. Ld. John L. Brockington: *A szent fonál,* Genaral Press, 2007, 186.

[17] Andrew Skilton: *A buddhizmus rövid története,* Corvina, 1998, 25–28.

[18] Ez a trilaksana, Buddha három legfontosabb felismerése.

[19] Hasonló ez Berkeley gondolatmenetéhez, mely szerint a kockát nem érzékeljük, csak a tulajdonságait, és a tulajdonságokhoz kapcsoljuk a kocka ideáját. Ld. George Berkeley: *Tanulmány az emberi megismerés alapelveiről,* Gondolat, 1985, 203.

ez a lélek biztosítja az újjászületı lény azonosságát a korábbi önmagával. A mulandóságról mondottak miatt nehéz is lett volna elfogadni a lélekről, hogy egy örök szubsztancia. Sőt, a mulandóság értelmében még az életünket sem kíséri végig egy ilyen lélek. Buddha tanítása szerint nincs, ami biztosítaná azt, hogy egy személy azonos legyen korábbi önmagával, bár a korábbi tettek következményeként – ez a karma – mégis olyan benyomásunk van, hogy azonosak vagyunk egy korábbi lénnyel. Elsőre ellentmondásosnak tűnhet, mely hosszabb kifejtéssel feloldható lenne, de erre nem teszek kísérletet, mivel nem ez a dolgozatom célja.

A buddhizmus nyelvfilozófiájában is tükröződött az antirealizmus. A Kr. u. VI. sz.-ban élt Dignága foglalta össze a mérvadó megismerésről, az érvényes tudásról vallott nézeteket, mely az akkori buddhista irányzatok legtöbbjének elfogadható volt. Nem tagadja a tudattól független tárgyak létét – ennyiben realista –, azonban vitatja, hogy a konkrét létezőket szavakkal le tudjuk írni, fogalmakkal meg tudjuk ragadni. Amikor alkalmazunk egy tárgyra vagy jelenségre egy szót, akkor nem az adott tárgyat, hanem annak egy osztályát ragadtuk meg. Ezt általános jegyű tárgyaknak nevezte, szemben az önjegyű tárgyakkal, melyek egyedi létezők. Eltekintve attól, hogy a szubsztancia fogalma idegen a buddhizmustól, a felosztás pontosan az, mint amelyet Arisztotelész alkalmazott a másodlagos és elsődleges szubsztancia megkülönböztetésénél. Dignága tanításait követő Dharmakírti szerint általános jegyű tárgyak nem léteznek, azokat a gondolkodásunk – tudatunk – hozza létre, egyszerűen így tudjuk látni a világot, és így tudunk beszélni is, mivel az önjegyű tárgyakat nem tudjuk megnevezni általános jegyű tárgyak nevei nélkül. Mondhatom egy konkrét létezőre, hogy „tehén", de azt is, hogy „nagy testű állat", vagy akár „tarka dolog", egyik sem valóságos, mivel a valóságban nincs „tehénség" vagy „tarkaság". Ez internalista szemlélet, szemben az arisztotelészi externalizmussal.

Arisztotelész logikájának metafizikai alapja realista, nyelvfilozófiája externalista: a világ dolgai valamilyen rendszer szerint fel vannak osztva. Ez a felosztás nem függ tőlünk, a nyelv szavai pontosan ragadják meg a felosztást. Ehhez a metafizikához tökéletesen illik a deduktív érvelés. A világban rendszer van, ezt a rendszert kell megismernünk, és akkor következtetéssel mindent tudhatunk. Ha a tapasztalat ellentmondónak tűnik, akkor a tapasztalatban keressük a hibát, nem a következtetésben. A tudáshoz tökéletes az infallibilis[20] igazolás

[20] Infallibilisen igazolt tudás az, amit nem kell tapasztalat útján ellenőrizni, a következtetés tévedhetetlensége garantálja a bizonyosságot. A fallibilizmus szerint a következtetés nem garantálhatja a tévedhetetlenséget, a következtetés konklúzióját össze kell vetni a tapasztalattal, azonban a tapasztalatunkban nem lehetünk biztosak, az is lehet tévedés forrása.

módszere. A buddhizmus viszont ezt az osztályba sorolhatóságot nem fogadja el, legalábbis mint végső igazságot. Ezért nincs is oka a tapasztalattal szemben a következtetést tekinteni elsődlegesnek, számára fontos a következtetést tapasztalattal ellenőrizni, hacsak lehet. Emiatt van az analógiás érvelésnek – minden esendősége ellenére – hatékony magyarázóereje a buddhizmusban, hiszen amikor lehet, ellenőrzik az eredményt, és ilyenkor ki lehet szűrni a tévedést.

## *Ismeretelméleti problémák*

A kereszténységben bizonyos istenérvek ismeretelméleti alapja, hogy van tévedhetetlen tudás, amit a Szentírás kimond, az biztosan igaz. A Szentírás megbízhatósága Isten tökéletes tudásán alapul, és azon premisszán, hogy Isten nem akarja megtéveszteni az embert. Az Írásból analitikusan – deduktív érveléssel – következtetünk, a klasszikus logika szabályai szerint. A keresztény teológia az infallibilis igazolhatóságot keresi.[21] Bár gyakran nehezen értelmezhető, de tévedhetetlennek tartott premisszái vannak, ebből következtetéssel tévedhetetlenül tudhatónak tekinti a konklúzió igazságát.

A buddhizmusban nincs ilyen kitüntetett szerepe az írásoknak, nincs tévedhetetlen kinyilatkoztatás, sőt, maga Buddha vetette el a tanításokhoz való ragaszkodást tutajhasonlatában. Ebben kiemelte, hogy a tanítóbeszédek csupán eszközök, az eszközökből pedig mindenki kiválaszthatja a számára megfelelőt, és addig használja, ameddig szükséges. „A tutaj […] átkelésre szolgál, nem megőrzésre való."[22] – mondja, mely mondatban az átkelés a megvilágosodás metaforája. Eszköz továbbá arra is, hogy a tanítók átadják a tant. Bár a régebbi korokban közösen recitálták a szövegeket, az átadás mégsem a memorizálásra, hanem a megértésre, a tanítvány megtapasztaláshoz való elvezetésére irányult, ennek eszköze volt.

A buddhizmusban a tanítás arra való, hogy irányt mutasson a tanítványnak, elvezesse a tapasztaláshoz, illetve ahhoz, hogy könnyebben belásson számára fontos dolgokat. A njájában már láthattuk, hogy a hiteles tanítás a megismerés eszközei közül az utolsó helyen van.[23] Végső soron a tapasztalás, a saját

[21] Gondoljunk csak Anzelm ontológiai istenérvére, mely a logika eszközével próbálja levezetni, hogy nem lehetséges, hogy Isten ne létezzen, vagy a kalám-istenérvre, mely szintén a kijelentéslogika eszközeivel elemezhető. Ld. Brian Davies: *Bevezetés a vallásfilozófiába,* Kossuth, 1999, 69–98.

[22] Példázat a kígyóról (MN. 22.) *Buddha beszédei,* Helikon, 2004, 82.

[23] Európában, a keresztény kultúrkörben éppen ellentétes szemlélet alakult ki, természetellenesnek érezhetjük ezt az indiai felfogást. Nem minden ind iskola helyezte ennyire előtérbe a tapasztalatot, a mimánszában vagy a védántában a szövegmagyarázatok a tudás elsődleges forrásai.

tapasztalás a döntő, ez az, aminek meg kell erősítenie az írásokat, a tanítók magyarázatait, és akár még a következtetéssel, illetve analógiával szerzett tudást is. A kizárólag tanítóbeszédekből – tapasztalat megerősítése nélkül történő – következtetés sem erősebb, mint amit egy tanító mond. Amíg a tapasztalás nem erősíti meg, csak ideiglenesen fogadhatjuk el, mint egy munkahipotézist.

## *Nyelvfilozófiai problémák*

A következtetéseknek nyelvfilozófiai korlátai is vannak. Ha fogalmaink a buddhista szemlélet szerint nem feleltethetőek meg pontosan a létezőknek, akkor a nyelvünk mondatai sem írhatják le pontosan a valóságot. A buddhizmus tapasztalaton alapuló vallás, a fogalmakat tapasztalatokon alapulva kell értelmezni, a tapasztalatról pedig tudjuk – és a buddhisták is tudták – hogy időnként téved. A madhjamaka[24] sűrűn használta az abhidharmában már megjelent két igazság fogalmát, mely szerint van egy hétköznapi igazság és van a végső igazság. A hétköznapi igazság a tapasztalt valóságról szól, a mindennapi életben ez alapján igazodunk el, ez a gyakorlatban általában működik.[25] A végső igazság szerint van egy végső valóság, de ez fogalmakkal, szavakkal nem ragadható meg. Amit kimondunk, az nem a végső valóságról szól, hiszen az logikailag lehetetlen. Mondhatunk bármit a megvilágosodásról, az abszolútumról, azok a hétköznapi valóság szintjén értelmezhetőek. A végső valósághoz a tanítók szerint csak tapasztalással juthatunk el, mely tapasztalás nem mondható el. Még magunknak sem tudjuk szavakkal megfogalmazni, hiszen akkor már a hétköznapi valóság szintjére lépünk. Tekintettel arra, hogy a tanításokban csak hétköznapi igazságok fogalmazhatóak meg, melyek nem pontosak, magukban rejtik a tévedés lehetőségét, nem alapozhatnak meg tévedhetetlen konklúziót.

---

[24] A buddhizmus madhjamaka irányzatát Nágárdzsuna a Kr. u. III. sz.-ban alapította meg, melynek nyelvfilozófiáját nagyban tükrözi Dignága néhány bekezdéssel feljebb ismertetetett filozófiája. Nágárdzsuna – Buddha legelső tanítását követve – megfogalmazta, hogy semmilyen jelenségnek sincs öntermészete, mivel minden jelenség más jelenségtől függően jön létre, ezt nevezte a jelenségek ürességének. A saját énünknek sincs több alapja, mint bármilyen más jelenségnek, nincs öntermészete, nem saját jogú létező, és ezt nem szoktuk észrevenni, ő ezt nevezte éntelenségnek.

[25] Talán itt van a legnagyobb hasonlóság az Arisztotelész által írtakkal, nevezetesen a dialektikus szillogizmussal. A hétköznapi életben valószínűleg igaz (közmegegyezés alapján elfogadott) premisszákból vonunk le konklúziót – ezt vizsgálja Arisztotelész a *Topiká*ban. A madhjamaka hétköznapi igazsága ilyen közmegegyezés alapján elfogadott igazság, mely hétköznapi szinten megfelelő. Mivel nem Arisztotelész munkásságáról szól a dolgozat, hanem a munkásságán alapuló klasszikus logika és a buddhista tanítások viszonyáról, az említett párhuzamot csak megemlítem. Sir David Ross: *Arisztotelész,* Osiris, 1996, 78–82.

A megvilágosodásról való beszédnek az ad értelmet, hogy van valami, amihez közel lehet jutni tanítások, útmutatások által. A tapasztalás nem fogja igazolni a tanítást, a tapasztalás a szavakon, fogalmakon túl van. A tapasztalás csak azt igazolhatja, hogy a tanítás jó irányt mutatott, a tanítás elvezetett bizonyos tapasztaláshoz. Nincs értelme arról beszélni, hogy a tanításokban leírt állítások igazak vagy hamisak. Ily módon annak sincs értelme, hogy olyan állításokat tegyünk a tanítások alapján, melyek nem tapasztalhatók meg, és nem vezetnek semmilyen tapasztalathoz.

## *A „nem" értelmezése*

Sántaraksita a Kr. u. VIII. sz.-ban leírta, hogy a tagadás többféle lehet. A szokásos értelmezés mellett, amikor valaminek a tagadásával annak ellenkezőjét állítjuk, lehetséges olyan tagadás is, mely nem határoz meg egyértelmű állítást,[26] csak annyit mond, hogy valami nem olyan, hogy ráillene egy bizonyos szó. Ha azt állítom, hogy a világ nem véges, nem kell azt is állítanom, hogy végtelen, lehetséges, hogy csak arra gondolok, amit véges alatt értek, az nem illik rá. Gondolhatom, hogy a végtelen sem illik rá, tehát nem végtelen. Nincs ebben ellentmondás, a véges és a végtelen szavakkal lehet a probléma. A fizikusok azt mondják, görbül a tér. Mit jelent akkor az egyenes vonalú mozgás? Ha olyan pályát értünk alatta, mely éppen úgy görbül, ahogy a tér, akkor az egyenes is lehet görbe. A világ nincs tekintettel arra, hogy milyen fogalmakat használunk, és milyen kategóriákat gondolunk el.

Az európai gondolkodás is szembesült azzal, hogy a fogalmaink időnként olyan állításokhoz vezetnek, melyek igazságértéke nem dönthető el egyértelműen. Gondoljunk csak a Russell-paradoxonra! Ha egy halmaz tartalmazza az összes olyan halmazt, mely nem tartalmazza önmagát, ez a halmaz vajon tartalmazza-e önmagát? Az sem lehetséges, hogy tartalmazza, és az sem, hogy nem tartalmazza. Viszont ha azt a halmazt nézzük, melynek elemei az önmagukat tartalmazó halmazok, az is lehetséges, hogy ez a halmaz nincs benne önmagában, és az is lehetséges, hogy benne van. A paradoxon oka a halmaz fogalmának naiv halmazelméleti értelmezésében keresendő. Hasonlót látunk a Gödel-tételnél is: ha egy axiómarendszer ellentmondás-mentes, akkor – végtelen sok elem esetében – van olyan állítás, mely nem vezethető le, és az ellenkezője sem.

Az indiai tetralemma – a szokásos kétértékű logikával ellentétben – négy igazságértéket enged meg. Egy állítás lehet igaz és nem hamis, lehet hamis és

[26] Agócs Tamás: *Buddhista ismeretelmélet,* A Tan Kapuja, 2002, 53.

nem igaz, lehet igaz és hamis, és lehet nem igaz és nem hamis. Ezek az igazságértékek rendezett párokból állnak, úgy érthetjük azt, hogy igaz és hamis, hogy bizonyos értelemben igaz, más értelemben hamis. Ennek formalizálhatóságáról Graham Priest[27] ír tanulmányában, de minket a formalizálhatóság nem visz közelebb a célhoz, ha a klasszikus logika alkalmazását is fenntartással kezeljük. Párterápiában alkalmaznak napjainkban hasonló módszert, éppen az indiai hagyományra hivatkozva. Megnézik, melyek azok a kérdések, melyekről mindkét fél elfogadja, hogy kinek van igaza. Ezt követően azokra a problémákra térnek rá, melyekben eltérő a két fél álláspontja. Ez lehet amiatt, hogy mindkét félnek méltányolható igénye van, de azok nem teljesülhetnek egyszerre. Ekkor a maga szemszögéből nézve mindkettőnek igaza van. A konfliktusnak olyan oka is lehet, hogy mindkét fél méltánytalan igénnyel lép fel a másikkal szemben, ekkor egyiknek sincs igaza.

Buddha látszólag hasonlóan járt el, de meghaladta a többértékűséget. Amikor megkérték rá, fejtse ki, hogy „a Beérkezett létezni fog a halál után, vagy a Beérkezett nem fog létezni a halál után, vagy a Beérkezett létezni is fog, és nem is a halál után, vagy a Beérkezett sem létezni, sem nem létezni nem fog a halál után", mind a négy válaszlehetőséget elutasította azzal, hogy egyik vélekedés sem visz közelebb a megvilágosodáshoz.[28] Ezt nevezi a buddhista irodalom csatuskótinak, melyet később Nágárdzsuna sűrűn alkalmazott tanításaiban. A viták célja nem az igazság megkeresése és szavakba foglalása, hanem eljutni bizonyos tapasztaláshoz. Az istenérvektől sem szokás azt várni, hogy meggyőzze a hitetlent Isten létezéséről, hanem arra szolgálnak, hogy pontosabban megértsük Isten mibenlétét, az Abszolútumot. A buddhista viták sem hittételek igazolására valók.

## *Zárszó*

Nem volt célom összehasonlítani Arisztotelész filozófiáját a buddhizmus világszemléletével, ezért mind az arisztotelészi, mind a buddhista felfogás vizsgálata kissé elnagyolt. Talán méltánytalan Arisztotelész gondolatait ennyire leegyszerűsíteni, de ez illusztrálja azt, hogy milyen hétköznapi szemléletből indultam ki. Azt feltételeztem, hogy jellemzően úgy gondoljuk, vannak dolgok, melyek bizonyos időintervallumon belül léteznek, bár a tulajdonságaik változnak, azonosak maradnak önmagukkal addig, amíg meg nem semmisülnek, vagy át nem alakulnak valamilyen más entitássá. Azt is gondoljuk, hogy a világ dolgai

[27] Graham Priest: „The logic of Catuskoti", *Comparative Philosophy*. 1/2 (2010), 24–54. 24–54.

[28] Málunkjáputta szutta (MN. 63.) *Buddha beszédei, i.m.,* 139.

tőlünk függetlenül „úgy vannak", és szavaink és a létezők pontosan illeszkednek egymáshoz. Amikor két állításban ugyanaz a szó fordul elő, nem is gondolunk arra, hogy nem azonos dolgot jelöl a kettő. Ha mégsem ugyanazt jelöli, akkor döbbenünk meg, akkor gondoljuk azt, hogy valami nincs rendjén, erre épül a viccek egy része.

A buddhista irányzatok[29] gyökeresen eltérően vélekednek a világról, mint amit az előző bekezdésben írtam. Nem fogadják el, hogy valami azonos lenne korábbi önmagával, nem fogadják el, hogy szavakkal jól le lehet írni a világot. Ismereteink legfontosabb forrásának a tapasztalatot tekintik, és nem fogadják el az infallibilis igazolhatóságot. Ennek az a következménye, hogy a klasszikus logika korlátozottan használható a tanítások értelmezésében, nem lehet a tanításokból tetszőlegesen kiválasztott állításokból mint premisszákból tisztán logikai eszközökkel konklúziókra következtetni. Ha a fallibilizmus-infallibilizmus különbséget megértjük, akkor beláthatjuk, hogy önmagában a tanításokból történő következtetésnek nincs értéke tapasztalati megerősítés nélkül. Legjobb ezt a megerősítést tapasztalt mester irányítása alatt keresni, különben a tanítás lényege marad rejtve. Természetesen – éppen a fallibilizmus miatt – a tanítvány nem kaphat garanciát arra, hogy az általa választott mester el fogja vezetni azokhoz a tapasztalatokhoz, melyeket keres.

Minden mester más, a tanításuk is különböző (még akkor is, ha nagyon hasonlónak tűnnek – de ennyire nem is szoktak hasonlítani). Nem ugyanazt tanítja minden mester, nem is ugyanoda vezetik a tanítványokat. Nincs olyan, hogy buddhizmus, ez csak egy összefoglaló megnevezés, ráadásul egy homályos megnevezés, azonban egy – végig a klasszikus logikán alapuló érvelést követő – dolgozat megírásához használható volt.

A buddhizmusnak mind metafizikája, mind ismeretelmélete, nyelvfilozófiája különbözik az arisztoteliánustól. Ez a különbség eredményezi azt, hogy a buddhista tanításokból az arisztotelészi logika alkalmazásával levont következtetések korlátozott érvényességűek. A tudományban az általános, mindenki által elérhető törvényszerűség a lényeg, ezt szolgálja az arisztotelészi logika. Ezzel szemben a buddhizmusban központi helyen a más által hozzáférhetetlen egyéni tapasztalás van, tapasztalás alatt értve a meditációs felismerést vagy akár az „aha" élményt is.

[29] A buddhista irányzatok nagyon sokrétűek és egymástól egyes részeikben nagyon különbözőek lehetnek, de ebben az írásban ezt nem tudtam részletezni, és jobb híján összevontan a „buddhista" jelzővel illettem.

## *Felhasznált irodalom*


Agócs Tamás: *Buddhista ismeretelmélet,* A Tan Kapuja, 2002.

Arisztotelész

*Kategóriák,* Kossuth, 1993. [Ford. Rónafalvi Ödön]

*Organon,* Akadémiai, 1979. [Ford. Rónafalvi Ödön – Szabó Miklós]

Altrichter Ferenc: *Észérvek az európai filozófiai hagyományban,* Atlantisz, 1993.

Barnes, Jonathan: *Arisztotelész,* Akadémiai, 1996. [Ford. Király Zsuzsa]

Barrow, John D.: *A semmi könyve,* Akkord, 2005. [Ford. Erdeös Zsuzsanna]

Berkeley, George: *Tanulmány az emberi megismerés alapelveiről,* Gondolat, 1985. [Ford. Fehér Márta]

Boros Gábor (szerk.): *Filozófia,* Akadémiai, 2007.

Brockington, John L.: *A szent fonál,* Genaral Press, 2007. [Ford. Gáthy Vera]

*Buddha beszédei,* Helikon, 2004. [Ford. Vekerdi József]

Davies, Brian: *Bevezetés a vallásfilozófiába,* Kossuth, 1999. [Ford. Rakovszky Zsuzsa – Vassányi Miklós]

Eliade, Mircea: *Vallási hiedelmek és eszmék története II.,* Osiris–Századvég, 1995. [Ford. Saly Noémi]

Fehér Judit

„A buddhista középút filozófiája. Budhapálitta: A középút alapverseinek magyarázata." Uő.: *Tibeti buddhista filozófia*, Balassi, 1997.

„Az indiai buddhista logika rövid áttekintése". *Magyar Filozófiai Szemle*, 1990/5–6. 463–471.

„A korai madhjamaka buddhista logika és előzményei. Nágárdzsuna: Az ellenvetések megsemmisítése". Uő. (szerk.): *Buddhista logika,* Balassi, 1995.

Forrai Gábor (szerk.): *Mikor igazolt egy hit?,* Osiris, 2002.

Frege, Gottlob: „Logikai vizsgálódások". Uő.: *Válogatott tanulmányok*, Osiris, 2000.

Garfield, Jay L.: *Empty Words*, Oxford University Press, 2002.

Garfield, Jay L. – Priest, Graham: „Nagarjuna and the Limits of Thought", *Philosophy East & West,* 53/1 (2003), 1–21.

Gótama: *A logika szövétneke,* Orient Press, 1992. [Ford. Tenigl-Takács László]

Grayling, A. C.: *Filozófiai kalauz,* Akadémiai, 1997. [Ford. Ambrus Gergely és tsai]

Hume, David: *Értekezés az emberi természetről,* Gondolat, 2006. [Ford. Bencze György]

Kalupahana David J.: *Buddhist Philosophy,* University Press of Hawaii, Honolulu, 1976.

Liptay Lothar: *Az Abszolútum odisszeája a buddhizmusban,* Kalligram, Pozsony, 2005.

Margitay Tihamér: *Az érvelés mestersége,* Typotex, 2007.

Molnár Krisztina – Pajor Sándor: „India és Európa az érvelés külön útjain avagy az arisztotelészi logika és a Nyāya „logikai rendszer" összehasonlító elemzése". Publikálatlan OTDK dolgozat, előadva 2011.04.15. Budapest.

Nakamura, Hajime: *Indian Buddhism,* Delhi, Mortilal Banarsidass Publishers, 1996.

Priest, Graham: „The logic of Catuskoti", *Comparative Philosophy*. 1/2 (2010), 24–54.

Quine, Willard Van Orman: „Arról, hogy mi van". Uő.: *A tapasztalattól a tudományig,* Osiris, 2002. [Ford. Eszes Boldizsár]

Radhakrishnan, Sarvepalli – Moore, Charles A. (szerk.): *A Sourcebook in Indian Philosophy,* Princeton University Press, 1989.

Read, Stephen: *Bevetezés a logika filozófiájába,* Kossuth, 2001. [Ford. Bánki Dezső]

Ross, Sir David: *Arisztotelész,* Osiris, 1996. [Ford. Steiger Kornél]

Ruzsa Ferenc:

„A legnagyobb buddhista filozófusok" http://www.academia.edu/1819707/A_legnagyobb_buddhista_filozofusok [2013.09.30.]

„A szerszám és a módszer. Következtetés az arisztoteliánus és az ind logikai tradícióban". Betegh Gábor és tsai (szerk.): *Töredékes hagyomány. Steiger Kornélnak,* Akadémiai, 2007.

„Buddhista »logika«. Négy Mahájána mester". *BUKSZ* 9 (1997/1), 29–43.

„Hogyan léteznek a fogalmak? A buddhista apóha-elmélet" http://www.academia.edu/3411189/Hogyan_leteznek_a_fogalmak_A_buddhista_apoha-elmelet [2013.09.30.]

Ruzsa Imre

*Bevezetés a modern logikába,* Osiris, 1997.

*Klasszikus, modális és intenzionális logika,* Akadémiai, 1984.

Ruzsa Imre (szerk.): *Tertium non datur,* Osiris, 2000.

Shields, Christopher (szerk.): *The Oxford Handbook on Aristotle,* Oxford University Press, 2008.

Skilton, Andrew: *A buddhizmus rövid története,* Corvina, 1998. [Ford. Agócs Tamás]

Tola, Fernando – Dragenotti, Carmen (szerk.): *On Voidness. A study of Nihilism,* Delhi, Mortilal Banarsidass Publishers, 1995.

Tőzsér János: *Metafizika,* Akadémiai, 2009.

Sági Attila

# A *rangaku*-tudomány hatása a japán nyelvkutatásra

## *Bevezetés*

A *rangaku* („holland isme",[1] „holland tudomány",[2] „holland ismeretek",[3] „Western learning",[4] „Dutch learning",[5] „Dutch studies"[6, 7, 8]) egy tudományág, amely Japánban a nyugati kultúra tanulmányozását jelentette elsősorban holland nyelvű szövegeken keresztül. A japánok a holland nyelvű tudományos szövegek tanulmányozásával megismerkedhettek a különböző nyugati technikai, orvostudományi, fizikai, kémiai stb. találmányokkal, felfedezésekkel.

A holland nyelvű szövegek tanulmányozása magával hozta azt is, hogy a nem túl nagy számú japán fordítói család tagjai a holland nyelvvel is megismerkedtek. Ahhoz, hogy megismerhessék a holland nyelvet meg kellett ismerniük saját anyanyelvüket is. A tanulmány során azt fogom röviden bemutatni, hogy a holland nyelv tanulmányozása milyen hatással volt a japánok anyanyelvkutatására, vázolom továbbá azokat a műveket, amelyek a holland, valamint a japán nyelvvel foglalkoztak. A modern japán nyelvtudomány csak a Meiji-korszak

---

[1] „Az európai tudományok és technika elsajátítását célzó tanulás." (Jamadzsi Maszanori, *Japán történelem és hagyományok*, Bp., Gondolat, 1989, 242.)

[2] Edwin O. Reischauer, *Japán története*, Bp., Maecenas, 1995, 91.

[3] Conrad Totman, *Japán története,* Bp., Osiris, 2006, 374.

[4] Kenneth Henshall, *A History of Japan from Stone Age to Superpower*, MacMillan Publishing, 2012, 68.

[5] R.P.H. Mason – J.G. Caiger, *A History of Japan*, Melbourne, Tuttle Publishing, 1997, 389.

[6] L.M. Cullen, *A History of Japan, 1582–1941 – Internal and External Worlds*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003, 299.

[7] George Sansom, *A History of Japan 1615–1867*, Stanford, Stanford University, 1963, 256.

[8] W.G. Beasley, *The Japanese Experience – A short History of Japan*, University of California, 2000, 203.

(1868–1912) után alakult ki, így a tanulmányban felsorolt művek még nem tekinthetők modern nyelvtudományi alkotásoknak.

Japánban azonban nem a *rangaku*-tudósok voltak az elsők, akik anyanyelvükkel foglalkoztak. Az anyanyelv-kutatás története Japánban a *waka* versek tanulmányozásával kezdődött, amikor is a versekben előforduló partikulák és toldalékok viselkedését vizsgálták. Az Edo-korszakban (1600–1867) már különböző irányzatok jöttek létre, amelyek a japán nyelvben előforduló szavak csoportosítási lehetőségeit vizsgálták (vö. szófajcsoportok).[9] A tanulmány során bemutatásra kerülő tudósok, mint például Fujibayashi Fuzan, vagy Tsurumine Shigenobu ugyanúgy szófajcsoportosítási elméleteket dolgoztak ki, de ezekre a kutatásokra igen nagy hatással volt, hogy ők alapvetően *rangaku*-tudósok voltak és a nyugati kultúrát vizsgálták.

## *A rangaku-tudomány kialakulása és kiteljesedése*

A japánok első találkozása a nyugati kultúrával 1543-ra (más források szerint 1542-re) datálható, amikor portugál kereskedők szálltak partra az ország egyik legdélebbi szigetén, Tanegashimán. 1546-ban kezdődött meg a két ország között a monopolkereskedelem, amikor három portugál hajó érkezett Honshū szigetére. 1549-ben érkezett Japánba Xavéri Ferenc (1506–1552), aki elsőként kezdte hirdetni a kereszténységet az alapvetően sintoista vagy a buddhizmus valamelyik ágának hódoló japánok körében. Hittérítés céljából később más szerzetesek is érkeztek Japánba Portugáliából illetve Spanyolországból, akik először Kyūshū szigetén tevékenykedtek, de később eljutottak Kyōtoig is. Oda Nobunaga (1543–1582) támogatta a keresztények tevékenységét, mert jelentős gazdasági hasznot remélt a kapcsolatokból. Eleinte Toyotomi Hideyoshi (1536–1598) is támogatta, később azonban a buddhista vallási vezetők hatására tiltotta a kereszténység terjesztését Japánban, de a kereskedelmi kapcsolat továbbra is fennmaradt a portugálok és a japánok között. Hamarosan a portugálok és a spanyolok mellett a hollandok is megjelentek Japán partjainál. Tokugawa Ieyasu (1543–1616) a kereskedelmi kapcsolatok bővítése érdekében megtűrte a kereszténytyeket Japánban, hamarosan azonban észlelte, hogy a jezsuita portugálok és spanyolok, valamint a protestáns hollandok is külön kezelik a kereszténységet és a kereskedelmet, így a kereszténység ellen fordult. 1606-ban korlátozta, 1612-ben pedig üldözte a kereszténytyeket. 1614-ben a kereszténytyeket kiutasították az országból, a megkeresztelkedett japánokat pedig

[9] A két nagy iskola: Nariakira-iskola (Fujitani Nariakira vezette iskola), Norinaga-iskola (Motoori Norinaga vezette iskola).

hitük megtagadására kényszerítették. Az 1637–1638-as parasztfelkelés vérbefojtása után a kereszténység teljes betiltása következett.[10]

A kereszténység felszámolása és a hittérítők kiűzése magával hozta a kereskedelmi kapcsolatok csökkenését is. Hamarosan a kereskedelmi kapcsolatok megszűntek és 1639-ben a portugál és spanyol kereskedőket elűzték. Ezt követően Japán és a nyugat kapcsolata gyakorlatilag megszűnt, csak a hollandoknak és a kínaiaknak volt szabad Japánban tartózkodniuk.

A holland-japán kapcsolatok története az 1600-as évig vezethető vissza, amikor egy holland hajó William Adams (1564–1620) angol hajóssal a fedélzetén kikötött Japán partjainál. A sógun Adams segítségével építette ki a kereskedelmi kapcsolatot a nyugatiakkal, amelynek eredményeképp 1609-ben a hollandok, 1913-ban pedig az angolok létesítettek kereskedelmi támaszpontot Kyūshū szigetén. A Holland Kelet-indiai Társaság[11] 1609-ben a mai Nagasaki prefektúrában található Hirado város mellett nyitotta meg a támaszpontot, amelyet később áthelyeztek a mesterségesen kialakított Dejima szigetére, ahol 1641–1853 között tartózkodtak holland telepesek.[12]

Ebben az időszakban Japán és a nyugati világ között az összekötő kapocs a holland nyelv és kultúra volt, ezért hamarosan kialakult az ún. *rangaku*-tudomány, amely az olyan európai tudományos és kulturális elemek tanulmányozását jelentette, amelyeket a *bakufu* hasznosnak ítélt. Tehát a japánok számára egyedül a hollandokon keresztül volt lehetőségük eléggé szűkös körülmények között a nyugati ismereteket megismerni. Ennek ellenére Nishikawa Joken (西川 如見, 1648–1724)[13] és mások a nehéz körülmények mellett is foglalkoztak a nyugati csillagászattal, orvostudománnyal és más tudományokkal. Később – miután a *bakufu* engedélyezte a kereszténységgel nem kapcsolatos holland nyelvű szövegek tanulmányozását és terjesztését – Aoki Konyō (1698–1798) elkezdett hollandul tanulni, s ez egyenes út volt a *rangaku*-tudomány elterjedéséhez.[14] Később olyan tudósok nőttek fel, akik specifikusan valamelyik

[10] Jamadzsi, *i.m.*, 175, 203–212; Gonoi Takashi, *Nihon kirisztokyō shi*, Tokyo, Yoshikawakōbunkan, 1990.

[11] Hollandul: Vereenigde Oost-Indische Compagnie rövidítve VOC, szó szerint Egyesült Kelet-indiai Társaság, vagy másik gyakran emlegetett nevén Németalföldi Kelet-indiai Társaság. 1602–1798 között fűszerek (elsősorban szerecsendió, szegfűszeg, fahéj, bors), tea, selyem, gyapot, porcelán stb. kereskedésével foglalkozó részvénytársaság.

[12] Reischauer, *i.m.*, 319.

[13] Nishikawa Joken: földrajztudós és csillagász az Edo-korszakban. Leghíresebb műve: *Kai tsūshō kō* (華夷通商考„Beszélgetés az üzletről a civilizáltak és a barbárok között" 1695).

[14] Jamadzsi, *i.m.*, 242–245.

tudománnyal foglalkoztak: orvostudománnyal Maeno Ryōtaku (前野 良沢, 1723–1803), Sugita Genpaku (杉田 玄白, 1733–1817) és Ōtsuki Gentaku (大槻 玄沢, 1757–1827), matematikával Seki Takakazu (関 孝和, 1642–1708), természetrajzzal Hiraga Gennai (平賀 源内, 1729–1779) stb.[15]

A *rangaku*-tudománynak köszönhetően a japán emberek egy bizonyos rétegének volt lehetősége arra, hogy megismerkedjen az Európában végbemenő tudományos forradalmak folyamán feltalált vívmányokkal. Elsajátították a különböző európai tudományok alapjait, ami magyarázattal szolgál arra is, hogy Japán hogyan tudott olyan radikális és gyorsütemű korszerűsítést véghezvinni a XIX. század végén, az ország megnyitása után, az ún. Meidzsi-restaurációt követően. A *bakufu* elöljáróinak – akiknek a feladata a holland telepesekkel való kapcsolattartás volt – lehetőségük nyílt a hollandokon keresztül megismerkedni a fejlett nyugat vívmányaival: könyveket fordítottak, tanulmányozták többek között az ágyúzást, az orvoslást, a fémkohászatot, a kartográfiát, az asztronómiát stb. Yoshimune sógun (1684–1751) támogatta az európai technika megismerését, hogy azt felhasználva erős országot kormányozzon. Céljának eléréséért engedélyezte a keresztény hittel nem kapcsolatos holland vagy kínai nyelvre lefordított szövegek tanulmányozását. A holland nyelvvel úttörőként foglalkozóknak igen nehéz körülmények között kellett elkezdeniük az európai nyelv megismerését. A későbbiek folyamán több ezer ilyen témájú könyvet nyomtattak és terjesztettek a nép körében is.

## *Az első Japánt kutató nyugatiak*

Az elzárkózás ideje alatt a külföldiek beutazásának szigorú tilalma ellenére időről-időre néhány nyugati kereskedőnek, hajósnak stb. sikerült beutaznia Japánba. Így érkezett meg 1690-ben Engelbert Kaempfer (1651–1716) német természettudós.

[15] Néhány *rangaku* mű a teljesség igénye nélkül: orvostudomány: Maeno Ryōtaku, Sugita Genpaku: *Kaitai shinsho* (解体新書, „Az új anatómia", 1774, Kulmus: Anatomische Tabellen c. művének fordítása), Ōtori Keisuke: *Byōgaku tsūron* (病学通論, „Bevezetés a betegségtanba", 1849), fizika: Shizuki Tadao: *Rekishō shinsho* (暦象新書, „Új írás az égitestekről", 1798), Hoashi Banri: *Kyūritsū* (窮理通, „A természet útján", 1810), elektronika: Hashimoto Muneyoshi: *Oranda shisei erekiteru kyūrigen* (阿蘭陀始制エレキテル究理原, „A hollandok elektronikával kapcsolatos tanításainak alapjai", 1811, Benjamin Franklin kutatásait tartalmazza), kémia: Udagawa Yōan: *Seimi Kaisō* (舎密開宗, „A kémia titkainak megnyitása", 1840, William Henry kutatásait tartalmazza). stb. Japán tudósok, akik a különböző nyugati találmányokról írtak japánul: Kunimoto Ikkansai (teleszkóp), Aoji Rinsō (mechanikus pumpák), Sibukawa Sunkai (naptár), Hiraga Gennai (termométer) stb.

Kaempfer utazásai során először Perzsiába utazott, ahol csatlakozott a Holland Kelet-indiai Társaság flottájához. 1690-ben a Társaság képviseletében érkezett meg Japánba, ahol két évig tartózkodott, s ottléte alatt kétszer is találkozott a sógunnal, Tokugawa Tsunayoshival (徳川綱吉, 1646–1709). Japánban való tartózkodása alatt elsősorban a szigetország természetföldrajzát tanulmányozta, amelyet később *Flora Japonica* című írásában publikált. 1691-ben Nagasakiban találkozott egy buddhista pappal, aki megmutatta neki a ginkgo biloba[16] növényt, így ő lett az első nyugati tudós, aki tanulmányozhatta azt. Legfontosabb Japánnal kapcsolatos munkája a *Heutiges Japan* című alkotás, amelyben nagy alapossággal mutatja be Japán történelmét, földrajzát, növényvilágát, vallását, szokásait stb.

Kaempfer után a következő fontosabb Japánban járt nyugati gondolkodó Carl Peter Thunberg (1743–1828) svéd természettudós volt. Thunberg 1775-ben érkezett meg Nagasakiba, ahol egy évet tartózkodott és különböző botanikai vizsgálatokat végzett.[17] Hivatalosan a Holland Kelet-indiai Társaság képviseletében hajóorvosként tevékenykedett Nagasakinál. A Dejima szigeténél tevékenykedő nyugatiaknak nem volt szabad elhagyniuk a félszigetet, Thunbergnek mégis megengedték, hogy némi botanikai vizsgálatokat végezhessen Kyūshū szigetén. Sok növényt megvizsgált és összegyűjtött, eredményeit később a *Flora Japonica* (1784) c. művében publikálta.[18] Számos növényt elnevezett, és bár nevükben a „japonica" szót alkalmazta, valójában ezek nagy része nem őshonos japán, hanem kínai növény.

A harmadik fontos nyugati gondolkodó, aki Japánban járt Philipp Franz von Siebold (1796–1866) német orvos volt, aki 1823-ban érkezett meg a szigetországba. Megérkezése után beszámolt a nyugati orvostudomány legújabb vívmányairól a *bakufu*nak. A *bakufu* megbízásából von Siebold egy orvosi iskolát nyitott (*Narutaki juku* 鳴滝塾 „Robajló vízesés iskolája"), ahol kezdetben ötven japán diák tanult, később az intézmény országos hírű kutatóközponttá fejlődött.[19] Az orvoslás mellett az intézményben botanikával és más

[16] *Ginkgo biloba* (magyarul: páfrányfenyő): levelét gyógyászati célokra használják fel. Alkalmazható agyi vérellátási zavar, szédülés, fülzúgás, illetve hallásgyengülés gyógyítására. Ezen kívül hatásos a visszértágulatra, az aranyérre és a lábfekélyre. Az orvosi kutatások szerint hatásos enyhe és közepes depresszió, impotencia kezelésére is.

[17] Donald Keene, *The Japanese Discovery of Europe*, Stanford, Stanford University Press, 1969, 9.

[18] Másik híres műve az úti élményeiről szóló *Voyages de C.P. Thunberg au Japon par le Cap de Bonne-Espérance, les Isles de la Sonde*.

[19] A kutatóintézet nem csak azért volt fontos, mert néhány japán fiatalnak lehetősége volt megismerkedni a fejlettebb nyugati orvostudománnyal, hanem mert egy helyen, csoportban kutathattak, s így különböző elméleteiket egymás között gyorsabban megbeszélhették. Az iskola sajátossága még, hogy a nyelv, amelyen a kommunikáció folyt, a holland volt.

természettudományokkal is foglalkoztak.[20] Von Siebold 1829-ben hagyta el Japánt és kb. 2000 darabos növénygyűjteményével visszatért Európába.[21]

Kaempfer, Thunberg és von Siebold voltak tehát az első nyugatiak, akik tanulmányozhatták Japán természetföldrajzát, de ottlétük nem csak azért volt fontos, mert leírták a szigetek növényvilágát, hanem mert kapcsolatba kerültek japán emberekkel, akik mint tolmácsok segítettek a kutatóknak, majd később szótárakat és nyelvtani leírásokat készítettek a holland és a japán nyelvről.

## *A holland nyelv tanulmányozásának kezdetei Japánban – a legkorábbi szótárak*

A kezdeti időszakban a holland telepesek és a japánok közti kommunikáció nehézkes volt a közös nyelv hiánya miatt. A legelső közös nyelv, amelyet mind a helyi japánok, mind a telepesek értettek, a portugál volt. De a portugál nyelven való kommunikáció is nehézkesnek bizonyult, ezért a japánok rá voltak kényszerítve a holland nyelv elsajátítására. A legnagyobb probléma azonban az volt, hogy a japán gondolkodóknak nehézséget okozott a nyugati ábécé olvasása és írása is, így a *bakufu* támogatásával fordítókat képeztek.

Az edo-kori fordítókat három típusba sorolták: *ōtsūji* („nagy mester"), *kotsūji* (kis mester"), *keikotsūji* („tanonc"). A tolmácsok feladata az volt, hogy megteremtse a kommunikáció lehetőségét a telepesek és a tudósok között. Ez a módszer 1695-ben vált véglegessé, mikor egy újabb rangot vezettek be (*metsuke* „felügyelő"). Az *ōtsūji* és *kotsūji* fordítók létszáma változott az évek során.[22] Engelbert Kaempfer mindegyik típusú tolmácshoz négy főt jegyzett fel,[23] Itazawa pedig hét *ōtsūji* és tizenhárom *kotsūji* tolmácsot jegyzett.[24] Az évek során a tolmácsolás rendszere, a tolmácsok száma és elnevezésük is változott, de ez is mutatja, hogy a *bakufu* erőfeszítéseket tett annak érdekében, hogy a gondolkodók és a telepesek között a kommunikáció könnyebbé váljon. A tolmács–gondolkodó kapcsolatának példájaként megemlíthetjük

[20] Annak ellenére, hogy a vegyes-házasság intézménye tiltott volt, von Siebold együtt élt egy munkatársával, Kusumoto Takival (楠本滝, 1807–1865), akitől egy lánya is született, Kusumoto Ine (楠本 イネ, 1827–1903). Ine később szintén orvostudományi pályára lépett.

[21] Bruno J. Richtsfeld, „Philipp Franz von Siebolds Japansammlung im Staatlichen Museum für Völkerkunde München", *Miscellanea der Philipp Franz von Siebold Stiftung,* 1996/12, 34–54.

[22] Henk W.K. De Groot, *The Study Of The Dutch Languagein Japan During Its Period Of National Isolation (ca. 1641–1868)*. PhD disszertáció. Christchurch, University of Canterbury, 2005.

[23] Beatrice M. Bodart-Bailey, „Kaempfer Restor'd", *Monumenta Nipponica,* 43/1 (1988), 1–33.

[24] Itazawa Takeo, *Rangaku no hattatsu*, Tokio, 1933.

Imamura Geneimon és Arai Hakuseki kapcsolatát. Hasonló kapcsolat volt Sugita Genpaku edoi gondolkodó és Nishi Zenzaburō között, amit Sugita művében is megemlít. Baba Sajūro pedig, akinek a neve *rangaku*-tudósként maradt fent, tolmácsként kezdett el ismerkedni a holland nyelvvel.

A fordítók kezéből kevés holland nyelvvel kapcsolatos munka maradt fenn. Motoki Ryōei (本木 良永1735–1794, más néven: Motoki Yoshinaga)[25] *Wage reigen* (和解例言„Példák a japán és holland kifejezések fordítására") c. alkotása 1792-ben készült el, több mint százötven évvel azután, hogy a *bakufu* hivatalosan felállította a fordítók rendszerét.

A legkorábbi japán-holland szótárak elsősorban fordításokon alapultak. Az első holland-japán szótárak a François Halma (1653–1722) által megalkotott *Woordenboek der nederduitsche en francsche taalen* c. 1710-es szótárának fordításából készültek. A szótár alapján két mű készült el: a *Haruma wage* („edoi Halma-szótár") és a *Dufu haruma* („Nagasaki-beli Halma-szótár"). A két mű között alapvető eltérés volt, hogy az egyiket edoi, a másikat Nagasaki-beli gondolkodók készítették.[26] A Halma-féle japán szótárból több nyomtatott verzió is elkészült Japánban és Hollandiában is. A *Haruma wage* c. variánsnak az újabb, kissé átdolgozott kiadása volt a Fujibayashi Fuzan által szerkesztett *Yakken* c. szótár, amely kb. 30.000 szót tartalmazott. Hasonló átirata az edoi Halma szótárnak a *Haruma jisho* c. mű, amelyet Takano Chōei (高野 長英, 1804–1850)[27] szerkesztett. Szintén holland nyelvből fordított szótár az *Oranda*

[25] Motoki leghíresebb kutatásai nem a nyelvtudománnyal kapcsolatosak. Ő volt az első, aki leírta japán nyelven Kopernikusz elméleteit és nagyszámú munkákat fordított a földrajz és a csillagászat témaköréből. Fia, Motoki Shoei már nem a holland, hanem az angol és a francia nyelvvel foglalkozott és ő volt az első angol illetve francia szótár készítője Japánban.

[26] A korszak tudományára jellemző az, hogy a központ, Edo mellett más térségekben is igen komoly tudományos élet folyt. Elsősorban az ősi főváros Kyōto környékét említhetjük meg mint másik tudományos központot, de mivel a *rangaku*-tudósok elsősorban Nagasaki környékén éltek, így ők kerültek a legközelebbi kapcsolatba a hollandokkal.

[27] Takano Chōei már a *rangaku* késői tudósai közé tartozik. Gotō Kyōsai néven született Gotō Sōsuke harmadik fiaként, aki közepes rangú szamuráj volt Mutsu provinciában (Mutsu no kuni, mai Iwate prefektúra). Kiskorában Takano Gensai adoptálta, aki orvoslást tanult a neves *rangaku*-tudós Sugita Genpaku mellett. 1820-tól folytatott orvoslással kapcsolatos tanulmányokat Edoban, neves orvoslással foglalkozó tudósok alatt. Mestere volt például Yoshida Chōshuku, aki a Chōei nevet adta neki. 1824-ben mestere halála után ment Nagasakiba, ahol kezdetben Philipp Franz von Siebold alatt tanult. Japánnal kapcsolatos írásokat készített mesterének és közben holland nyelvű szöveget is tanulmányozott. 1828-ban mestere elhagyni kényszerült Japánt, így Takano ismét Edoban telepedett le. Később a hatalommal szembeni tevékenysége miatt börtönbe került, ahonnan megszökött és menekülnie kellett. 1850-ben elkapták, és a rendőrökkel folytatott dulakodásban meghalt. Elsősorban orvoslással kapcsolatos munkássága miatt fontos *rangaku*-tudós (Satō Shōsuke, *Takano Chōei*, Iwanami, 1997).

*jii* (和蘭字彙, „A holland betűk listája") c. könyv, melyet Katsuragawa Hoshu (桂川 甫周, 1826–1881) írt le japán nyelven. A szótárban kb. 50.000 szócikk található. Ez a *Dufu haruma* szótáron alapuló szógyűjtemény volt a legnagyobb holland-japán szótár, amelyet az Edo-korszakban készítettek.[28]

A holland-japán szótárak között külön típust képviselnek az ún. Bangosen-művek,[29] amelyek egy-egy speciális témához készített glosszáriumok. Ilyen például Morishima Churyō *Bangosen* (蛮語箋) c. műve, amely az 1798-ban készült munkájának továbbfejlesztett változata. Ez a japán-holland glosszárium mintegy 1.800 szót tartalmaz elsősorban az asztronómia, a földrajz, a népszokások, és az emberi élet területéről. A mű sajátossága, hogy a holland szavakat katakanával írták le. Morishima glosszáját fejlesztette tovább Mitsukuri Genpo (箕作 阮甫, 1799–1863),[30] ugyanúgy *Bangosen* címen, e munka 1848-ban készült el. Ebben a műben már nemcsak katakanával, hanem bizonyos szavakat – elsősorban kollokviális kifejezéseket – latin betűvel is leírtak.

**1. kép** Részlet a Mitsukuri-féle *Bangosen* műből[31]

A régi japán-holland szótárak és glosszák nem csak azért fontos alkotások, mert nélkülük nem valósulhattak volna meg a tudományos kutatások, hanem

[28] Ld.: http://archive.wul.waseda.ac.jp/kosho/bunko08/bunko08_c1020/

[29] Az évszázadok során számos Bangoszen-mű készült, most csak a legfontosabbakat sorolom fel.

[30] Mitsukuri Teiko leszármazottja, aki Matsudaira család egyik neves filozófusa volt. Genpo először konfucianizmust tanult, majd *rangaku*-tanulmányokat folytatott.

[31] Ld.: http://archive.wul.waseda.ac.jp/kosho/bunko08/bunko08_c0519/bunko08_c0519.html

mert a katakanával és latin betűvel lejegyzett szavaknak köszönhetően következtethetünk a korabeli japán és holland hangkészletre is.

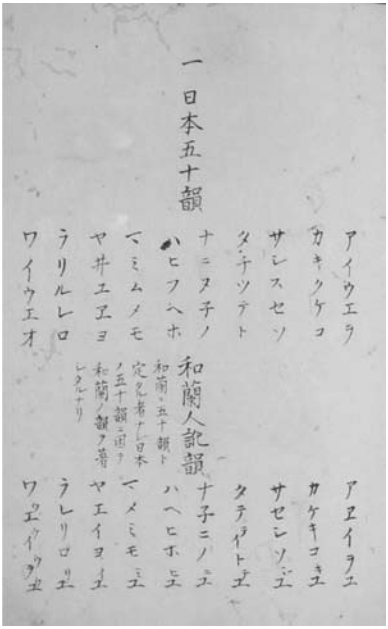
## *A holland nyelv kutatása az Edo-korban*

A szótárak értelmezhetők fonetikai forrásoknak is, mert a könyvek szinte mindegyike tartalmaz táblázatokat, megjegyzéseket, amelyek a japán és a holland hangkészlet eltéréseit mutatják.

Az előbb említett gondolkodók közül Motoki Ryōhei is alaposan elemzi az eltéréseket *Wage reigen* c. alkotásában. Ez nem csak azt jelenti, hogy elgondolkodik a holland hangok képzésén, de így megismeri saját hangkészletét is. A mű alaposabb tanulmányozása során láthatjuk, hogy a szerző a két nyelv hangalakjainak elemzésével kezd, és később külön foglalkozik az összetett hangzók (pl. diftongusok) ejtésével. A hangértékek összehasonlító táblázatának elemzése során látható, hogy a japán és a holland nyelv hangkészlete között voltak különbségek. Például a magánhangzók esetében a japán „u" magánhangzót katakanával „ju-ként" írta át, ami utalhat arra is, hogy ekkor még a japán hangkészletben a modern értelemben vett „u" magánhangzó fél magánhangzóként realizálódhatott.

A japán hangkészlettel foglalkozó táblázat külön érdekessége, hogy a „ya" sorban külön megjelennek a „ya" „yi(?)" „yu" „we(?)" „yo" hangértéket hordozó írásjegyek. A modern japán nyelvben a „ya" sort három írásjegy alkotja (ヤya, ユyu, ヨyo), a táblázatban viszont a szerző használja a 井 „yi(?)" és a エ „we(?)" írásjegyeket is. Ezért arra következtethetünk, hogy ekkor még létezett két olyan hang a japán nyelvben, amelyek a modern nyelvben már nem találhatók meg. A táblázat további érdekessége, hogy szerepel benne az オés a ヲ katakana is. A két különböző írásjegy minden bizonnyal különböző hangértéket is jelöl, viszont a modern japán nyelvben a két írásjegy ugyanúgy realizálódik.[32]

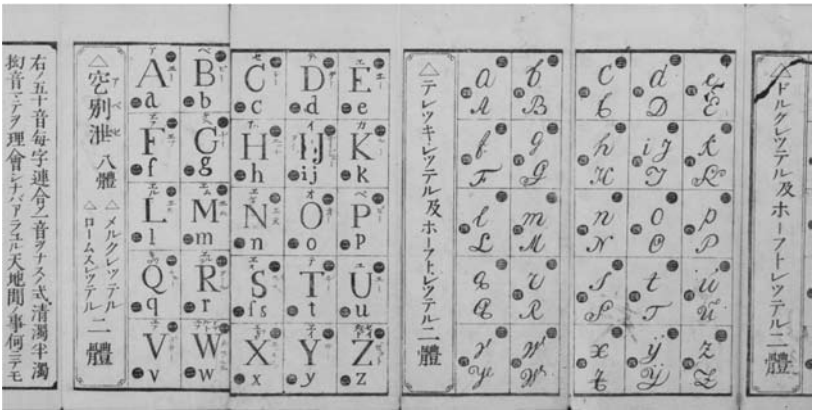
[32] Ld.: http://archive.wul.waseda.ac.jp/kosho/ho10/ho10_02383/



**2. kép** Részlet a *Wage reigen* c. műből

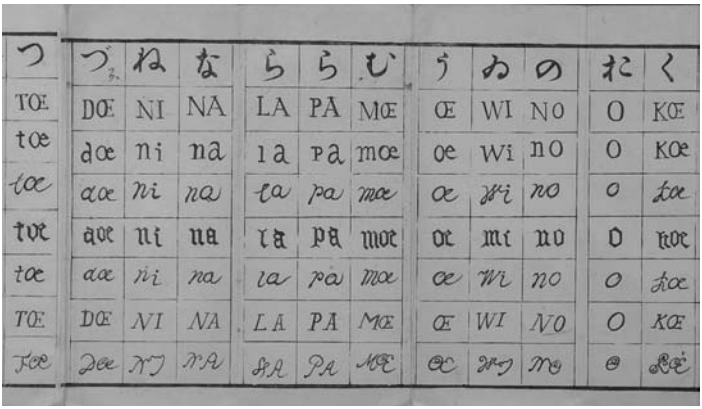
A holland nyelvvel foglalkozó könyvek nagy csoportját a holland írással foglalkozó könyvek adják. Erre jó példa a Yoshikawa Yoshisuke (吉川 良祐, más néven: Yoshikawa Ryōyū) által készített *Rangaku haikei* (蘭学俳觿 „A holland tudományok elemzése") c. alkotás. Yoshikawa Ōtsuki Gentaku egyik tanítványa volt, aki elsősorban botanikával foglalkozott,[33] de a nyelv struktúrájának tanulmányozása is érdekelte. A szerző a könyvben piros jelöléseket használ, amellyel a kiejtést próbálja leírni katakanával. A könyv 1796-ban készült el, és későbbi újranyomtatását a mester, Ōtsuki végezte.

[33] Híres botanikai műve: *Ranen tekihō* (蘭畹摘芳)



**3. kép** Részlet a *Rangaku haikei* c. műből[34]

Hasonlóan az előző könyvhöz, Tamiya Kitsuan (田宮　橘菴, 1750 körül – 1815) *Oranda moji hayayomi denju* c. alkotása is az írásképpel foglalkozik. Az ő könyve azért is érdekes, mert a szerző eredendően nem *rangaku*-tudós volt, hanem humoros esszéíró. Továbbá, nem Nagasaki környékén dolgozott, hanem a Kansai vidéken. A szerző a könyvben a különböző írásképeket hasonlítja össze, tehát azt próbálta visszaadni, hogy milyen stílusban írnak a hollandok.



**4. kép** Részlet az *Oranda moji hayayomi denju* c. műből[35]

[34] Ld.: http://www.wul.waseda.ac.jp/kotenseki/html/bunko08/bunko08_c0004/index.html

[35] Ld.: http://www.wul.waseda.ac.jp/kotenseki/html/bunko08/bunko08_c0525/index.html

Igen nagy részét képezik a holland nyelvvel kapcsolatos könyveknek a holland nyelvtannal foglalkozó leírások. Az előbb említett Yoshikawa mestere, Ōtsuki Gentaku *Rangaku kaitei* (蘭学階梯, „Lépcsőfokok a holland-tudományhoz")[36] c. műve elsősorban a holland mondatok rendszerével foglalkozik. A holland nyelvű mondatokat először leírja katakanával, majd lefordítja és néhol nyelvtani magyarázatokkal látja el. A mű azért is fontos alkotás, mert számos későbbi holland nyelvvel foglalkozó szerző is utalt rá. Szintén a holland nyelvtannal foglalkozik az *Oranda bunten* (和蘭文典, „A holland nyelvtan") c. könyv, amely a Maatschappij tot Nut van't Algemeen[37] által kiadott *Grammatica of Neederduitsche spraakkuunst* (1822) c. holland nyelvű könyv fordítása. A mű első kiadását a korábban már említett Mitsukuri Genpo végezte 1842-ben. A könyv továbbgondolásaként készült el 1857-ben a *Kunten oranda bunten* (訓点和蘭文典, „Kunten-nel ellátott holland nyelvtan") c. könyv. Ebben a műben a Mitsukuri által szerkesztett műből mondatokat emeltek ki, amelyeket részletesen elemeztek. Az írás sajátossága, hogy ún. *kaeriten* (*kunten*) jelöléseket használ, amelyet korábban klasszikus kínai ill. *kanbun-kundoku* stílusban írt szövegek esetében használtak olvasási segédletként. Nem ez volt az egyetlen könyv, amelyet Mitsukuri lemásolt. Az ő munkája volt az *Oranda bunten kōhen* (和蘭文典後編, „Későbbi holland nyelvtan") c. könyv is, amely a *Syntaxis of woordvoeging der Nederdutische taal* (1810) másolata. A könyv tulajdonképpen a japán *Oranda bunten* folytatásának tekinthető. A Halma szótár fordításánál már említett Takano Chōei is készített nyelvtannal kapcsolatos könyvet. *Hankan tokushi soko* c. műve Takano saját írása, amelyet Yoshio Gonnosukével való beszélgetései után írt meg, miközben Nagasakiban tanult. 1828–1829 körül készülhetett el. Az Edo-kor, s így a *rangaku*-tudomány kései szakaszában íródott *Oranga gogaku shinshi* c. alkotás, 1856-ban. A mű szintén egy holland nyelvű alkotás, az *Eerste beginselen der Nederduitsche spraakkunst* (1844) fordítása, amelyet Holland Kelet-Indiában tankönyvként használtak. A japán kézirat Echizen tartományban (mai Fukui prefektúra) készült.

[36] Szövegvariánsokhoz ld. pl.: http://www.wul.waseda.ac.jp/kotenseki/html/bunko08/bunko08_b0003/index.html, http://www.wul.waseda.ac.jp/kotenseki/html/bunko08/bunko08_c0001/index.html, http://www.wul.waseda.ac.jp/kotenseki/html/bunko08/bunko08_e0077/index.html

[37] A szervezet 1784-ben jött létre, s a XVIII. századi felvilágosult keresztény filozófiával összhangban a közember felemelését szolgálta. Első könyvtárukat 1794-ben, Haarlemben hozták létre, ötven évvel később már 300 könyvtáruk volt a teljesen katolikus Limburg és Brabant tartományok kivételével szerte Hollandiában. (Paul Schneiders, „Holland könyvtárak", *Tudományos és Műszaki Tájékoztatás,* 46/2 [1999].)

Az Edo-korszakban a japánok alaposan megvizsgálták a holland nyelv hangtani sajátosságait, szókészletét, írásképét, morfológiai és szintaktikai sajátosságait. Ez magával hozta azt is, hogy nem csak a holland nyelvet, de saját anyanyelvüket is meg kellett ismerniük. Korábban tudományos szemszögből a japánok saját anyanyelvüket még nem vizsgálták, a nyelvtudomány inkább a filológia segédtudományaként élt a korabeli japán tudományban. Voltak, akik foglalkoztak anyanyelvük sajátosságaival, de ezek a munkák mind azért születtek, hogy a korai japán klasszikusokat (Kojiki, Manyōshū stb.) alaposabban tudják elemezni. A *rangaku*-tudománynak köszönhetően az Edo-korszak második felében más fajta szemszögből is figyelni kezdték anyanyelvüket a japánok. Ahhoz ugyanis, hogy megismerhessék a holland nyelvet, saját anyanyelvüket is meg kellett ismerniük, így egyre inkább „nyelvészeti" szempontok szerint kezdték elemezni anyanyelvüket. Az Edo-korszak második felében születtek olyan művek is, amelyek igaz, alapvetően a holland nyelv bemutatására szolgáltak, mégis alaposan foglalkoznak a japán nyelv sajátosságaival is. Ilyen volt például Fujibayashi Fuzan és Tsurumine Shigenobu néhány kutatása.

## *A holland nyelv kutatásának hatása a japán nyelvkutatásra, különös tekintettel Fujibayasji Fuzan és Tsurumine Shigenobu szófaj csoportosítási elméleteire*

Az Edo-korban a Nagasaki prefekturában található Dejima szigeten élő holland telepesekkel kapcsolatban álló japánok kutatni kezdték a holland nyelvet, nyelvtani leírásokat készítettek, és ezen leírások keretén belül írtak a japán nyelv sajátosságairól is. Tulajdonképpen eleinte a holland nyelven keresztül mutatatták be a japán nyelvet.

Udagava Genzui (宇田川槐園, 1755–1797) *Ranyaku benmotō* (蘭訳弁髦, 1793) c. művében már a holland nyelven keresztül magyarázta meg három szófaj, a *taigo* (体語), *yōgo* (用語) és *jogo* (助語), azaz a mai főnevek, igék valamint partikulák-segédigék csoportját[38]. Később Nakano Ryūho (中野柳圃, 1760–1806)[39] és az ő munkáit alapul vevő Baba Sajūrō (馬場佐十郎, 1787–1822) a holland nyelvet középpontba helyező műveket írtak, értelmezték a holland nyelvtant.

Nakano és Baba műveinek kézirata eljutott Fujibayashi Fuzanhoz (藤林普山, 1781–1836), aki az első olyan művet készítette, amely alaposan bemutatja

[38] Furuta Tōsaku – Tsukishima Hiroshi, *Kokugogakushi*, Tokyo Daigaku Shappankai, 1990, 337.

[39] Eredeti nevén: Shizuki Tadao (志筑 忠雄)

a holland nyelvet japánul, és összeveti a két nyelv szófajait. *Oranda gohōkai* (和蘭語法解, másik olvasata: *Oronda gohōge*,[40] „A japán és holland nyelv rendszerének megértése" 1815.)[41] c. alkotásának célja az volt, hogy bemutatassa a holland nyelvet. Fujibayashi a holland nyelvben megkülönböztette a következő szófajokat és az alábbi japán megfelelőkkel látta el őket:

- 性言 : névelők, holland: *Geslacht woorden*
- 名言
  - 自立名言 : főnevek, *Zelfstandige naamwoorden*
  - 附属名言 : melléknevek, *Bijvoeglijk naamwoord*
- 代言 : névmások, *Voornaamwoorden*
- 活言 : igék, holland: *Werkwoorden*
- 文言 : melléknévi igenevek, holland: *Deelwoorden*
- 添言 : határozószók, holland: *Bijwoorden*
- 接言 : kötőszók, holland: *Voegwoorden*
- 上言 : elöljáró szók, holland: *Voorzetsels*
- 感言 : indulatszók holland: *Tusschenwerpsels*

A felosztás szerint a holland nyelvben kilenc szófaj létezik, ezért Fujibayashinak a japán nyelvben is keresnie kellett kilencet, amelyekkel képes volt megmagyarázni a holland szófajokat.[42] A főneveket és mellékneveket egy szófaj két alcsoportjának vette, ami nem a legpontosabb, ha figyelembe vesszük a modern japán nyelvészetben használt csoportosítási rendszereket. A modern japán nyelvben ugyanis a főnevek (名詞 *meishi*) és a melléknevek (形容詞 *keiyōshi* valamint 形容動詞 *keiyōdōshi* „főnévszerű melléknév") külön-külön szófajcsoportot alkotnak. Morfológiai szempontból ugyanis a japán melléknév a ragozható szófajok csoportjába tartozik. Meg kell említeni azonban, hogy a modern japán nyelvben két melléknév típus van: *keiyōshi* illetve a *keiyōdōshi*. Előbbi tudható be a nyugati értelemben vett „melléknév" szófajcsoportnak. A *keiyōdōshi* azonban máshogyan viselkedik, mint egy melléknév. Először is felmerülhet a kérdés, hogy egyáltalán ragozható-e ez a szófaj. A ragozás során ugyanis valójában a melléknévhez tartozó kopulát ragozzuk, amely összetett állítmányt alkot a szóval a mondatban – ha ezt figyelembe vesszük, vitathatatlanul a főnevek és a *keiyōdōshi*k hasonlítanak egymásra.

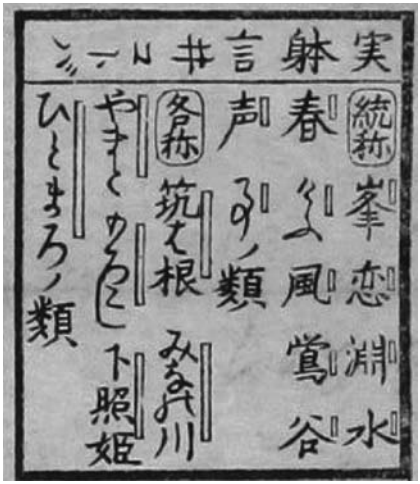
[40] Mabuchi Kazuo – Izumo Asako, *Kokugogakushi*, Tokio, Kasamashoin, 2007, 90.

[41] Fujibayashi Fuzan, *Oranda gohōkai*.
[Ld.: http://www.wul.waseda.ac.jp/kotenseki/html/bunko08/bunko08_c0522/index.html]

[42] A nyugati nyelvekben meglevő szófajokkal megegyezőt találni a japán nyelvben igencsak problematikus, ilyen például a melléknévi igenév és a névelő kérdése a japán nyelvben.

Tsurumine Shigenobu (鶴峯戊申, 1788–1859) később a *Gogaku shinsho* (語学新書, „Új írás a nyelvtudományról" 1833)[43] majd pedig a *Gogaku kyuri kuhon kukaku sōkatsu zushiki* (語学究理九品九格総括図式 „Ábra és magyarázat a kilenc szófaj kilencféle használatához") c. műveiben alaposan magyarázza a holland nyelv kilenc szófaját:[44],[45]

- 実体言: főnevek
- 虚体言: melléknevek
- 代名言: névmások
- 連体言: melléknévi igenevek[46]
- 活用言: igék
- 形内言: határozószók
- 接続言: kötőszók
- 指示言: partikulák
- 感動言: indulatszók




**5. kép** Részlet a *Gogaku kyuri kuhon kukaku sōkatsu zushiki* c. tekercsből, ahol a Tsurumine éppen a főnevek (実体言) csoportjára hoz példákat. A főnevek esetében hozott példái: „hegygerinc" (峯 *mine*), „szerelem" (恋 *koi*), „a víz mélye" (淵 *fuchi*), „víz" (水 *mizu*) stb.

[43] Forrás: http://www.wul.waseda.ac.jp/kotenseki/html/ho02/ho02_00411/index.html

[44] Furuta – Tsukishima, *i.m.*, 340.

[45] Forrás: http://www.wul.waseda.ac.jp/kotenseki/html/bunko01/bunko01_01601/index.html

[46] Tsurumine az igék ún. jelzői tövét (連体形 *rentaikei*) rakta a melléknévi igenevek csoportjába, tehát az igék jelzői előfordulását a mondatban.

Tsurumine kivette a névelők csoportját miután ilyen szófaj nincsen a japán nyelvben. Neki is találnia kellett azonban kilenc szófajt a japánban, ezért külön csoportként értelmezte a főnevek és a melléknevek csoportját, amelyek Fujibayashinál még egy csoport két alcsoportjaként szerepeltek.

Tsurumine művében nemcsak a szófajokat mutatja be, hanem különböző szintaktikai kutatásokat is végzett és összesen kilenc mondattani esetet különített el:

- 能主格 : alanyeset
- 所生格 : birtokos eset
- 所与格 : részes eset
- 所役格 : tárgyeset
- 所奪格 : határozói eset
- 呼召格 : megszólító eset
- 現在格 : jelen idő eset
- 過去格 : múlt idő eset
- 未来格 : jövő idő eset

Az alany-, birtokos-, részes-, tárgy-, határozói és megszólító esetek főnevek után álló partikulákkal kifejezhetők. Ezt a hat esetet további alcsoportokra osztotta aszerint, hogy a eset következtében a mondat milyen ragozásban zár. A mondat záródhat jelzői alakban, mondatzáró alakban és szándékot kifejező alakban. Az utolsó három eset csak ragozó szófajok, tehát igék és melléknevek esetén fordulhat elő és csak mondatzáró állapotban állhat. A szakirodalom rámutat, hogy Tsurumine leírásai sok esetben hiányosak és helytelenek is, de a japán mondatfelépítés tekintve mégis korszakalkotóak.

## *Összegzés*

E rövid tanulmány célja az volt, hogy bemutassa a japán-holland nyelvi kapcsolatok korai történetét. A japánok a *rangaku*-tudománynak köszönhetően hivatalos támogatás mellett fordíthattak nyugati nyelven íródott szövegeket és ismerkedhettek meg egy nyugati nyelvvel.

Nagyon fontos eredménye a japán-holland kapcsolatoknak a nagyszámú jövevényszókészlet beáramlása a japán nyelvbe. Ezek a szavak eredendően nem holland – hanem latin, görög stb. – eredetűek de miután a japánok a hollandokon keresztül ismerkedtek meg velük, holland eredetű jövevényszavaknak tekinthetjük őket. Köszönhetően annak, hogy a *rangaku*-tudósok elsősorban tudományos szövegeket tanulmányozhattak, elsősorban a tudománnyal (biológia, kémia, fizika, földrajz, orvostudomány, elektromosságtan, tengerészet,

asztrológia, optika stb.) kapcsolatos szavakat vették át.[47] Az Edo-korszakban kb. 3000 holland eredetű tudományos szót használtak a japánok, de még ma is kb. 160 holland nyelvből átvett tudományos kifejezést használnak.

Másik fontos eredménye volt a holland-japán nyelvi kapcsolatoknak, hogy a japánok elkezdtek tudományos szempontok alapján egy nyugati nyelvet tanulmányizni és így saját nyelvüket is elemezni kezdték. A korábbi időszakban elsősorban a kínai mintájú tudományos módszereket alkalmazták és kínai nyelven(vagy *kanbun kundoku* módzerrel) lejegyzett szövegek elemzésével foglalkoztak, itt azonban már nyugati nyelvű szövegeket elemeztek.

Összességében elmondható, hogy a japánok holland nyelvvel való találkozása hatással volt a japán nyelvkutatásra, amely elsősorban a későbbi években teljesedett ki. A Meiji restauráció után ugyanis a japán nyelvet továbbra is a nyugati nyelvek tanulmányázása során próbálták leírni, annyi különbséggel, hogy a holland nyelv mellett megjelent már az angol is mint kiindulási nyelv. Azon kutatók közül, akik munkásságukat még az Edo-korban kezdték, de kutatásaikat már a Meijii-korban publikálták, kiemelkednek Tanaka Yoshikado (田中義廉, 1841–1879)[48], Nakane Kiyoshi (中根淑, 1839–1913)[49], Baba Tatsui (馬場辰猪, 1850–1888)[50] és Ōtsuki Fumihiko (大槻文彦, 1847–1928)[51] eredményei. Később azonban Hashimoto Shinkichi (橋本　進吉, 1882–1945), Yamada Yoshio (山田　孝雄, 1873–1958), Matsushita Daizaburō (松下大三郎著, 1878–1935), Tokieda Motoki (時枝　誠記, 1900–1967) és más modernnek nevezhető japán nyelvtudós, modern eszközökkel és nyugati nyelvek tulajdonságait ismerve elemezte anyanyelvét.

[47] Pl.: *teresukoppu* (teleszkóp, holland: *telescoop*), *renzu* (lencse, holland: *lens*), *erekiteru* (generátor, holland: *elekiter*), *gasu* (gáz, holland: *gas*), *arukari* (alkáli, holland: *alkali*), *kariumu* (kálium, holland: *Kalium*), *yojiumu* (jód, holland: *Jodium*) stb.

[48] A holland nyelv alapján: *Shōgakko nihon bunten* (小学日本文典 „Japán nyelvtan kisiskolásoknak", 1874).

[49] A holland nyelv alapján: *Nihon bunten* (日本文典 „A japán nyelvtan", 1876).

[50] Az angol nyelv alapján: *Nihongo bunten shoho* (日本語文典初歩 „Kezdő lépések a japán nyelvtanhoz", 1873).

[51] *Kō nihon bunten* (広日本文典 „Elterjedt japán nyelvtan", 1897).

## *Felhasznált irodalom*


Bodart-Bailey, Beatrice M.: „Kaempfer Restor'd", *Monumenta Nipponica*, 43/1 (1988), 1–33.

Beasley, W.G.: *The Japanese Experience – A short History of Japan*, University of California, 2000.

Cullen, L.M.: *A History of Japan, 1582–1941 – Internal and External Worlds*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003.

De Groot, Henk W.K.: *The Study Of The Dutch Languagein Japan During Its Period Of National Isolation (ca. 1641–1868)*. PhD disszertáció. Christchurch, University of Canterbury, 2005.

Furuta Tōsaku – Tsukishima Hiroshi: *Kokugogakushi*, Tokyo Daigaku Shappankai, 1990.

Gonoi Takashi: *Nihon kirisztokyō shi*, Tokyo, Yoshikawakōbunkan, 1990.

Henshall, Kenneth: *A History of Japan from Stone Age to Superpower*, MacMillan Publishing, 2012.

Itazawa Takeo: *Rangaku no hattatsu*, Tokyo, 1933.

Jamadzsi Maszanori: *Japán – Történelem és hagyományok*, Bp., Gondolat, 1989.

Keene, Donald: *The Japanese Discovery of Europe*, Stanford, Stanford University Press, 1969.

Mabuchi Kazuo – Izumo Asako: *Kokugogakushi*, Tokio, Kasamashoin. 2007.

Mason, R.P.H. – Caiger, J.G.: *A History of Japan*, Melbourne, Tuttle Publishing, 1997.

Reischauer, Edwin O.: *Japán története*, Bp., Maecenas, 1995.

Richtsfeld, Bruno J.: „Philipp Franz von Siebolds Japansammlung im Staatlichen Museum für Völkerkunde München", *Miscellanea der Philipp Franz von Siebold Stiftung,* 1996/12.

Sansom, George: *A History of Japan 1615-1867*, Stanford, Stanford University, 1963.

Satō Shōsuke: *Takano Chōei*, Iwanami, 1997.

Schneiders, Paul: „Holland könyvtárak", *Tudományos és Műszaki Tájékoztatás,* 46/2 (1999). [Ford. Orbán Éva]

Totman, Conrad: *Japán története*, Bp., Osiris, 2006.

## *Elektronikus források*

http://www.wul.waseda.ac.jp/kotenseki/html/bunko08/bunko08_c0004/index.html
[2013.02.25.]
http://www.wul.waseda.ac.jp/kotenseki/html/bunko08/bunko08_c0525/index.html [2013.02.15.]
http://www.wul.waseda.ac.jp/kotenseki/html/bunko08/bunko08_b0003/index.html
[2013.02.15.]
http://www.wul.waseda.ac.jp/kotenseki/html/bunko08/bunko08_c0001/index.html
[2013.02.15.]
http://archive.wul.waseda.ac.jp/kosho/bunko08/bunko08_c0519/bunko08_c0519.html
[2013.05.27.] http://www.wul.waseda.ac.jp/kotenseki/html/bunko08/bunko08_e0077/index.html
[2013.02.15.]
http://archive.wul.waseda.ac.jp/kosho/bunko08/bunko08_c1020/
[2013.05.11.]
http://www.wul.waseda.ac.jp/kotenseki/html/ho02/ho02_00411/index.html
[2009. október 13.]
http://www.wul.waseda.ac.jp/kotenseki/html/bunko08/bunko08_c0522/index.html
[2009.09.30.]

Samu Veronika

# A japán–angol nyelvi kontaktus a Meiji-restaurációban: A yokohamai pidzsin

## *Bevezető*

A dolgozat célja, hogy betekintést nyújtson a japán pidzsin nyelvek világába, különös tekintettel a yokohamai pidzsin nyelvre, amely Honshū-szigeten, a Tokiótól 30 km-re fekvő kikötővárosban, Yokohamában alakult ki a XIX. század közepe táján. A pidzsin fogalom tisztázása és a Japánban létező legismertebb pidzsin nyelvek rövid ismertetése után a dolgozat a yokohamai pidzsin nyelv kialakulásának történelmi hátteréről és nyelvi jellegzetességeiről számol be. A nyelvi jellegzetességek feldolgozását tartalmazó részben a dolgozat az ezzel kapcsolatos szakirodalomra, továbbá saját kutatásaim eredményeire támaszkodik.

## *A pidzsin nyelvek*

A pidzsin és a kreol nyelvek vizsgálata mindössze néhány évtizede kezdődött, mivel a nyelvészek érdektelennek tartották őket, és nagyon sokszor a velük kapcsolatos elképzeléseik is előítéletesek voltak. Más szóval, e nyelveknél inkább azokra a nyelvi jegyekre fókuszáltak, amelyek hiányoznak belőlük (névelő, kopula, ragozás), továbbá elfajzásoknak és nem kreatív módosulásoknak tekintettek őket, az embereket pedig, akik ilyen nyelveken beszélnek, megvetéssel kezelték. Mára már ez a megközelítési mód szerencsére megváltozott, ami a pidzsin és kreol nyelvek vizsgálatai iránti nagy érdeklődésben és a velük szemben tanúsított attitűdben nyilvánul meg. A szociolingvisztikai kutatások között kiemelt szerepet foglalnak el a velük kapcsolatos kutatások, és bőséges irodalmat is találhatunk róluk.[1] Mivel e dolgozat tárgya egy japán

[1] Ronald Wardhaugh, *Szociolingvisztika,* Bp., Osiris Századvég, 1995.

pidzsin nyelvre korlátozódik, az alábbiakban csak a pidzsin nyelvről és a hozzá kapcsolódó nyelvi jellegzetességekről lesz szó, a kreol nyelv ismertetésére nem kívánok kitérni.

A pidzsin nyelvek a XV–XVI. században jelentek meg először kontaktusváltozatokként. Kialakulásuk oka a különböző kultúrájú, nyelvű és gazdaságilag nem egyenrangú embercsoportok kereskedelmi célú kapcsolata volt. A pidzsinizálódás tipikus példáival a gyarmatosítók és bennszülöttek kapcsolatában és a rabszolgatartó társadalmakban találkozhatunk, és legnagyobb számban a Karib-térségben, Dél-Amerika északi és keleti partjainál és Afrika partjainál fordultak és fordulnak elő még ma is.[2] A pidzsin nyelvek többnyelvű környezetben kialakuló kontaktusnyelvek, amelyeknek nincs anyanyelvi beszélőjük. Holmsnál a következőket olvashatjuk a pidzsin nyelvről:

> a pidzsin redukált nyelv, közös nyelvvel nem rendelkező csoportok kiterjedt kapcsolatának eredménye, akkor alakul ki, ha e csoportoknak szükségük van talán a kereskedelem miatt valamilyen verbális kommunikációs eszközre, de társadalmi okokból – idetartozhat a bizalom vagy a szoros kapcsolat hiánya – egyik csoport sem tanulja meg egyetlen másiknak az anyanyelvét sem.[3]

A pidzsin nyelvek érdekessége, hogy struktúrájuk szempontjából észrevehetően hasonlítanak egymásra, még akkor is, ha teljesen eltérnek azok a nyelvek, amelyekhez köthetők. A pidzsin nyelvek közös jellemzője, hogy egyszerűbb morfológiával (szószerkezetek) és grammatikai szerkezettel rendelkeznek, mint egy standard nyelv, fonológiájuk nagyon egyszerű, kevés bennük a morfofonemikus eljárás, tolerálják a fonológiai változatokat, és sok szót kölcsönöznek a helybeli anyanyelvekből. Továbbá nem szabad megfeledkeznünk még egy fontos nyelvi jellegzetességről, és ez nem más, mint hogy az ő esetükben csökken azoknak a funkcióknak a száma, amelyekben használják őket.[4] Ahogy már a korábbiakban is szó esett róla, a legtöbb esetben csak a kereskedelmi célú kapcsolatokban használatosak, és ahogy Wardhaugh-nál olvashatjuk, nem valószínű, hogy valaki pidzsin nyelven próbál meg regényt írni.

A fent felsorolt, pidzsinekre vonatkozó közös jellemzőkből kiindulva szándékozom górcső alá venni a yokohamai pidzsin nyelvi jellegzetességeit, de még mielőtt belekezdenék, fontosnak tartom, hogy néhány szót szóljak a legismertebb japán pidzsinekről.

---

[2] Kiss Jenő, *Társadalom és nyelvhasználat,* Bp., Nemzeti Tankönyvkiadó,1995.

[3] Wardhaugh, *i.m.* 56.

[4] Wardhaugh, *i.m.*

## A Japánban létező pidzsin nyelvekről dióhéjban

Japán bővelkedik pidzsin nyelvekben, de csak keveset vetettek alá nyelvészeti vizsgálatoknak. Az alábbiakban azokról a japán pidzsin nyelvekről lesz szó, amelyek felkeltették a nyelvészek érdeklődését, és amelyekről olyan nyelvészeti munkák születtek, melyek fontos szerepet kaptak a pidzsin nyelvekről szóló kutatások szakirodalmában.

Az első pidzsin nyelvek a kikötőkben alakultak ki a XVI. század környékén Kyūshū-szigeten, ilyen például a *nagasaki pidzsin* (japán – spanyol – portugál). 1543-ban (más források szerint 1542-ben) portugál kereskedők szálltak partra az ország egyik legdélebbi szigetén, Tanegashimán, majd 1546-ban egy dél-kyūshūi kikötőbe három portugál hajó érkezésével kezdetét vette a két ország közötti több évtizedes monopolkereskedelem. Rövidesen Xavéri Ferenc[5] hittérítő kezdeményezéseivel nemcsak kereskedelmi érdekek által motivált, hanem vallási jellegű kapcsolatokat is kialakítottak a japánok a portugálokkal, majd pedig rövid időn belül (1587-től) a spanyolokkal is.[6] A portugálok és spanyolok (*nanbanjin*ek – „dél felől jött barbárok") magukkal hozták a kereskedelmi árucikkeket, a kereszténységet, és ezekkel együtt a nyugati kultúrát és tudományokat is. A nyugati népekkel kialakult sokrétű kapcsolatok jelentős hatást gyakoroltak a japán nyelvre is, és nélkülözhetetlenné vált egy közvetítő nyelv megteremtése is, így alakult ki a nagasaki pidzsin. A portugál és spanyol alapú japán pidzsin Nagasakiban és a környező területeken beszélt közvetítő nyelv volt, amelyet a később érkező hollandok (*kōmōn*ok – „vörös hajúak") is használtak a japánokkal történő interakció során.[7]

A világszerte létező katonai pidzsin nyelvek egyikét Japán területén is detektálták (pl. *yokohama pidzsin*). A yokohama pidzsin a II. világháború után alakult ki Shizuoka tartományban Yokohama városban, 1950 körül. A Yokohamában állomásozó Amerikai Egyesült Államok Légierő (USAF) katonái és a japán lakosság között használatos közvetítő nyelvről van szó.[8] A hamamatsu pidzsin a következő domainekben volt használatos: kereskedelem (mindössze két bolttulajdonos tudott folyékonyan beszélni angolul, a többiek a hamamatsu pidzsint sajátították el), szórakozás (a kocsmárosok, örömlányok

[5] 1549-től Japánban azon munkálkodott, hogy a japán népet a keresztény hitre térítse.

[6] Janó István: „A Nyugat és Japán közötti kulturális kölcsönhatások rövid története". Farkas Ildikó (szerk.): *Ismerjük meg Japánt! Bevezetés a japanisztika alapjaiba,* ELTE Eötvös Kiadó, 2009, 149–170.

[7] John C. Maher, *A Brief History of Pidgins and Creoles in Japan,* 2004.

[8] *Uo.*

a hamamatsu pidzsint használták), sport (az Amerikai Egyesült Államok Légierő [USAF] katonái és a Japán Légi Véderő [JASDF] katonái között rendszeresen megrendezésre került baseballmeccseken szintén e nyelvet használták), a diplomácia és a munka területe.[9] Goodmannél olvashatjuk, hogy a hamamatsu pidzsin abban különbözik a többi japán pidzsin nyelvtől (és ezáltal egyben gazdagabb is), hogy nemcsak kereskedés és szórakozás alkalmával használták, hanem az előbb említett két domainben is: a diplomácia és a munka területén.[10] Goodman leginkább olyan jellegzetességeket emel ki a hamamatsu pidzsinre vonatkozólag, amelyek japán területén található más pidzsineknél is ugyanúgy felfedezhetők. Nézzünk meg néhányat: kiemeli a reduplikáció meglétét, pl. *testo testo* (kivizsgál, analizál), *mita mita* (utána néz), *saymo saymo* (hasonló, megegyező); a hamamatsu pidzsin nyelv szavaira is jellemző a multifunkcionalitás, pl. a *sayonara* szót nem csak elköszönésnél használják, hanem jelentheti valaminek az eltűnését, elvesztését is, pl. „*Jisu yu supiku sayonara*" („Ez az, amire azt mondtad, hogy hiányzik?"); az igeidő kifejezésére időhatározószókat használnak, amelyek a legtöbb esetben az ige után következnek stb.[11]

A Japán partjaitól mintegy 1000 kilométerre elterülő 2300 fő lélekszámú, 73 km²-es szigetcsoporton, az ún. Bonin-szigeteken vagy, ahogy a japánok nevezik: az Ogasawara szigeteken[12] – amely területileg Japánhoz tartozik, de eredetileg egy „angol ajkú" (bonin angol) közösség lakhelyéül szolgál(t) – szintén találkozhatunk egy japán pidzsinnel. Nézzük meg, mi a története ennek a pidzsinnek. Az Ogasawara szigetcsoportot 1543-ban fedezte fel egy spanyol hajós, Bernardo de la Torre, 1670-ben kötöttek ki először a japánok az ekkor még mindig lakatlan szigetcsoportnál, 1876-ben viszont már nemcsak kikötöttek, hanem el is foglalták azt. Kevésbé elfogadott források szerint az első telepesek hawaii tengerészek, más források szerint pedig a sziget első lakosai etnikailag kevertek voltak. Éltek itt angol, dán, francia, olasz, portugál, hawaii és tahiti anyanyelvű emberek is. Ahogy a letelepedett különböző etnikumú lakosok kapcsolatba kerültek egymással, szükségessé vált egy közös nyelv kialakítása. A bonin angol – amely először mint pidzsin nyelv jelent meg, szupersztrátuma az amerikai angol, szubsztrátuma pedig több európai

[9] Tamaki Yuzo, *Hamamatsu pijin wo megutte,* 2001.

[10] J. S. Goodman, „The Development of a Dialect of English – Japanese Pidgin", *Anthropological Linguistics,* 9/6. (1967), 43–55.

[11] Tamaki, *i.m.*

[12] Harminc szigetből csak két sziget lakott: Hahajima és Chichijima.

nyelv volt – kreolizálódással[13] a sziget lakosainak közös nyelvévé és identitásának erős szimbólumává vált. A japánok megérkezése után kialakult az ogasawarai pidzsin (ogasawarai japán), amelyet a bonin angol ajkúak és a japán anyanyelvűek között kialakuló közvetítő nyelvként definiálhatunk, és amely mondattanilag a japán nyelven, a szókincs szempontjából viszont az ún. bonin angolon alapszik.[14] Például: „*We bought about two pounds gurai katte kita no.*" („Körülbelül két fontért vettük"); „*Dakara face to name ga chigau kara.*" („Ez azért van, mert az arc/személy és a név nem egyezik").[15]

Végezetül, de nem utolsó sorban a Japán területén előforduló pidzsin nyelvek közül megemlíthetnénk még a „*gastarbeiter" (dekasegi) pidzsint* is, amely a vendégmunkások körében látott napvilágot. Az utóbbinak több variánsa létezik, attól függően, hogy melyik dialektushoz idomult. Erről bővebben John Mahernél olvashatunk, aki személyes megfigyelései alapján összegezte e pidzsin jellemzőit.[16]

## *A yokohamai pidzsin*

### A yokohamai pidzsin kialakulásának történelmi háttere

Japán külvilágtól való, 250 éven át tartó elszigetelődése – amellyel sajátos történelmi körülményeket teremtett meg, pl. a társadalom hierarchikusan felépített rendszerben működött, szigorú rendeletekkel szabályozták az emberek életét, mindenféle külföldi kapcsolatot megszüntettek, csak Hollandiával folytattak korlátozott kereskedelmi kapcsolatot, a művészetet folyamatosan cenzúrázták stb. – 1853-ban ért véget. Matthew Calbraith Perry (1794–1858) amerikai sorhajókapitány közbenjárására Tokugawa Iesada sógun elhatározta, hogy véget vet országa elzárkózásos politikájának. 1860-ban a Perry által kezdeményezett kereskedelmi szerződés jóváhagyásával Japán hivatalosan is megnyitotta a kapuit a világ előtt. Ezzel egy teljesen új időszak köszöntött be a szigetország életében. Visszaállították a császári hatalmat, államvallássá tették a sintoizmust, és megnyitották az ország kikötőit. Az utóbbival lehetővé tették a nyugati hatások,

[13] Kreolizálódásnak nevezzük azt a folyamatot, amikor egy pidzsin nyelv morfológiája és szintaxisa gazdagodik, megjelenik egy szabályozott fonológia, továbbá kialakul a szókészlet bővítésének racionális és stabil rendszere, vagyis egy közösség beszélt nyelveként kezd el funkcionálni (Wardhaugh, *i.m.*).

[14] Maher, *i.m.*

[15] Daniel Long, *From English on the Bonin (Ogasawara) Islands,* Durham, Duke University Press, 2007.

[16] Maher, *i.m.*

művészetek, tudományok és különböző árucikkek szabad beáramlását. Ebben az időszakban több kikötőváros, többek között Yokohama is, nemzetközi kereskedelmi várossá nőtte ki magát.[17] A Tokugawa sógunátus (majd a későbbiekben a Meiji kormány) engedélyt adott a külföldieknek, hogy földet béreljenek, építkezzenek és kereskedelmet folytassanak, de kizárólag a külföldiek számára kijelölt helyeken (Yokohamánál nagyjából 108 hektárnyi terület volt erre fenntartva). Inoue tanulmánya alapján a Yokohama város megnyitását követő 6 hónapban összesen 44 külföldi telepedett le (angolok és amerikaiak), 18 év elteltével pedig e szám1370-re nőtt.[18] A külföldiek legnagyobb része kereskedő vagy üzletember volt, de akadt köztük orvos, tanár és misszionárius is. A külföldiek és a japánok között rövid időn belül megjelent az egymás közti kommunikáció iránti igény, és ezen körülmények hatására alakult ki a yokohamai pidzsin (továbbiakban YP) – a szakirodalomban még a *„yokohamese"*, *„japán kikötői nyelv"*[19] és a *„yokohama kotoba"*[20] elnevezést is használják. Ez egy japán alapú érintkezési nyelv volt (mára már kihalt), amelynek használata nagyon nagy mértékben a kereskedelmi ügyvitelek lebonyolítására korlátozódott. Szókincsét 85%-ban japán szavak tették ki, de különböző angol eredetű szavak is helyet kaptak benne, pl. *here* (kutya), *dollar* (dollár), *hotel* (hotel), *house* (ház), *Japan* (Japán), *so so* ([meg]varr), *wash* (mos), *sick-sick* (beteg) stb., és nem kevés szó került be a kínai pidzsin angolból is (azaz a kínai alapú angol pidzsinből), pl. *num wun* (legjobb), *bobbery* (zaj), *chobber chobber* (étel).[21] Erről a későbbiekben bővebben is lesz szó. Egyes nyelvészek azt feltételezik, hogy ezen a nyelven keresztül került be és rögzült a japán nyelv szókincsébe sok jövevényszó. Szükségesnek tartom megemlíteni, hogy Yokohamában a japán alapú yokohamai pidzsinnel párhuzamosan létezett egy angol alapú japán pidzsin is, de ezt nem kezelhetjük yokohamai pidzsinként, mivel nemcsak ebben a városban, hanem Japán megannyi kikötővárosában használatos volt. Továbbá inkább azok a külföldiek tanulták meg, akik csupán néhány napra látogattak el a szigetországba kereskedés céljából.[22]

---

[17] Edwin O. Reischauer, *Japán története,* Bp., Maecenas Könyvkiadó, 2000; Condrad C. Totman, *Japán története,* Bp., Osiris Kiadó, 2006.

[18] Inoue Aya: „Grammatical Features of Yokohama Pidgin Japanese. Common Characteristics of Restricted Pidgins", *Japanese Korean Linguistics,* 2007/15, 55–66.

[19] Inoue, *i.m.*

[20] Maher, *i.m.*

[21] Sugimoto Toyohisa, *Meiji ishin no nichieigengo sesshoku. Yokohama no eigokei pijin nihongo,* 2010; Maher, *i.m.;* Ledbetter, *i.m.;* Inoue, *i.m.*

[22] Leo J. Loveday, *Language Contact in Japan,* Oxford, Clarendon Press, 2003.

## A nyelvi jellegzetességek megállapítása során használt forrásanyag

Tudomásom szerint a yokohamai pidzsinről nem maradtak fenn nyelvészeti szempontból kimerítő és átfogó képet nyújtó feljegyzések. Csupán egyetlenegy fennmaradt kiadvány tüzetes vizsgálatával nyerhetünk betekintést az 1868 és 1912 közötti években Yokohamában és környékén széles körben beszélt yokohamai pidzsin nyelv rendszerébe. Ez nem más, mint az 1879-ben megjelent *„Revised and Enlarged Edition of Exercises in the Yokohama Dialect"*. Ez a mű – ahogy azt címe is mutatja – egy korábbi kiadvány javított és bővített változata. A szerző nevét sokáig homály fedte, de a későbbi kutatások szerint minden jel arra mutat, hogy a Kínában és Japánban is tevékenykedő amerikai kereskedő, Hoffman Atkinson tollából született meg.[23] Nem egy tudományos munkáról van szó, hanem egy olyan rövid kis „nyelvkönyvről", amely támpontként szolgált az olyan külföldi emberek számára, akik kereskedelmi céloktól hajtva kommunikálni kívántak a japánokkal.[24] Összesen öt leckét foglal magába.[25] Az első lecke névmásokat (*watarkshee/watarkoosh* [én], *oh my* [te], *acheera* [ő]); igéket (*serampan* [eltör], *champone* [összekever]); többjelentéssel rendelkező szavakat (*arimasu* [van, akar, megérkezik stb.], *piggy* [eltávolít, elvisz, leszedi az asztalt stb.]); birtokos szerkezeteket (*acheera sto caberra mono* [az ő kalapja], *Oh my tempo* [a te pénzed]); kérdő mondatokat (*Mar arimasu?* [van lovad?], *Oh char arimasu* [van teád?]); felszólító mondatokat (*Jiggy-jig* [Siess]); köszönési formákat (*Ohio* [jó reggelt, jó napot, jó estét]; *Sigh oh narrow* [viszlát]); módosítószavakat (*sigh oh* [igen], *nem* [nigh] *hontoe* [valóban] stb.); és néhány egyszerűbb szót (*moods cashey* [nehéz], *ooso* [téves, hibás] stb.). A második fejezetben már a tagadó alak is megjelenik (*arimasen* [nincs, távol lenni], *walk-arimasen* [nem érteni]); ezen kívül találkozhatunk számnevekkel (*stoats* [egy], *stats* [kettő], *meats* [három] stb.); a mindennapi kommunikációhoz szükséges egyszerűbb szavakkal (*sto* [férfi], *moose me* [nő], *baby san* [gyermek] stb.); „összetettebb" kérdőmondatokkal (*Oh my mar nanny eel oh arimasu?* [milyen színű a lovad?], *nanny sto arimasu, Watarkshee arimasen?* [ki keresett, amikor távol voltam?] stb.); kereskedéskor használatos kifejezésekkel (*ikoraah* [mennyibe kerül?], *tack sun* [sok], *mar ikoorah?* [a ló mennyibe kerül?]) stb. A harmadik fejezetben különböző foglalkozásokkal és munkakörökkel kapcsolatos szavak (*start here* [szabó], *coots pom pom otoko* [cipész]);

[23] Inoue, *i.m.*

[24] Sugimoto, *i.m.*

[25] *A következőkben az Atkinson művéből idézett szakaszok egységesen* nem *a Hepburn-átírást, hanem e munka jelölését alkalmazzák. – A szerk.*

élelmiszerek (*kashy* [édesség], *oshee chee chee* [friss tej], *pan* [kenyér]); öltözködéshez köthető szavak (*coots* [cipő, csizma], *cheese eye coots* [papucs]) stb. fordulnak elő. A negyedik fejezetben tovább bővíti az olvasó szókincsét: közlekedéshez kapcsolódó szavakat (*kooromar* [kocsi], *koorah* [nyereg]); ételeket és az ételkészítéssel összefüggő kifejezéseket (*tory* [csirke], *eemo* [burgonya], *para para* [forral], *tates yakemasu* [olajban süt]) stb.) időjáráshoz köthető szavakat (*atsie* [meleg], *sammy* [hideg]), foglalkozás fajtákat (*bosan* [pap], *doctorsan* [orvos]) tüntet fel. És végül az ötödik fejezetben a társalgás során gyakran előforduló szonte már sablonszerűen előforduló mondatokat ismertet (*Your a shee cheese eye curio high kin* [kíváncsi lennék valami különlegességre/tudna nekem mutatni valami különlegességet], *Sigh oh, high kin arimasu* [Igen, nagyon szívesen megnézném]). A mű végén két gyakorló feladattal is találkozhatunk, az elsőnél az angolul megadott mondatokat kell yokohamai pidzsinre fordítani, a másodiknál pedig értelmezni kell a yokohamai pidzsin nyelven megadott szöveget. A szerző végül a nyelvtankönyvét a yokohamai pidzsin és a kínaik által beszélt japán pidzsin összevetésével zárja.

A következőkben e mű vizsgálatával és az erre vonatkozó szakirodalom feldolgozásával ismertetem a yokohamai pidzsin nyelvi jellegzetességeit.

## Nyelvi jellegzetességek

Vizsgálataim során elsősorban azon nyelvészeti megállapításokból indultam ki, melyek szerint a pidzsin nyelvek struktúrájukat tekintve közös jellemzőkkel rendelkeznek. Wardaugh és Inoue a pidzsin nyelvek között fellelhető közös jegyekre vonatkozó megállapításaira támaszkodva vetettem analízis alá a *„Revised and Enlarged Edition of Exercises in the Yokohama Dialect"* című forrásanyagot.[26] Vizsgálataim eredményei alapján összesen hat olyan nyelvi jellegzetességet találtam a yokohamai pidzsinnél, amelyek a szakirodalom szerint a világon létező legtöbb pidzsin nyelvnél is megtalálhatók. Ezek a következők.

*1. Redukált toldalékok használata*

A pidzsinekben szinte teljesen hiányzik a főnevek, az igék, a melléknevek és a határozók képzőkkel, ragokkal és jelekkel való ellátása. A yokohamai pidzsinnél is bőven találunk erre példát.

[26] Wardhaugh, *i.m.;* Inoue, *i.m.*

i) nem tesz különbséget az egyes és többes szám között

| | | |
|---|---|---|
| (1) YP: *Watarkshee* v. *Watarkoosh* | jelentés: én, mi, (enyém, miénk) | J: *watakushi* |
| (2) YP: *Oh my* | jelentés: te, ti (tiéd, tietek) | J: *omae* |
| (3) YP: *Acheera sto* | jelentés: ő, ők (övé, övéké) | J: *achira hito*[27] |

A japán nyelvben ez a következőképpen hangzik:
J: *watashi*/*watakusi* – én; *watashitachi* – mi; *anata*/*omae* – te; *anatatachi* – ti; *kare* – ő (férfi nem); *karera* – ők (férfi nem); *kanojo* – ő (női nem); *kanojotachi* – ők (női nem)

ii) az igék esetében hiányoznak az igeidők jelei

Az igeidő vagy a kontextusból vagy az adott mondatban szerepeltetett időhatározó szóból következtethető ki.

(4)

| YP: | *Oh my* | *nangeye tokey tempo* | *high* | *kin* | *nigh.* |
|---|---|---|---|---|---|
| | (te) | (hosszú)(idő) | (lát) | (pénz) | (nem) |

Jelentés: Régóta nem láttam pénzt/Régóta egy fityinget sem láttam.[28]

(5)

| YP: | *Tokio* | okee | cadgee | *arimas.* |
|---|---|---|---|---|
| | (Tokió) | (nagy) | (tűz) | (van/volt) |

Jelentés: Tokióban nagy tűz van/volt.[29]

(6)

| YP: | *Doko* | *maromaro?* |
|---|---|---|
| | (hova) | (megy) |

Jelentés: Hova mész/ment?[30]

A japán nyelvben a jelen és a jövő időt ugyanazzal az igeragozással fejezzük ki, a múlt időt viszont külön időjellel jelöljük.

iii) a névmásoknak nincs esetük

Hiányzik az én–nekem, te–neked, ő–neki megkülönböztetése, azaz a névmások részesesete nem jelenik meg. A műben feltüntetett mondatoknál ki is maradnak a részes esetben lévő névmások.

---

[27] Hoffmann Atkinson, *Revised and Enlarged Edition of Exercises in the Yokohama Dialect,* Yokohama, 1879, 15.

[28] Atkinson, *i.m.,* 19.

[29] Atkinson, *i.m.,* 21.

[30] *Uo.*

(7) YP: *Boto motty koy* Jelentés: Hozd ide (nekem) a csónakot J: Boto o motte kite[31]
(8) YP: *Boto jiggy-jig* Jelentés: Add ide nekem a csónakot J: Boto wo agete[32]

iv) nincs birtokos személyjel.
A birtokviszony kifejezésénél a YP-ben személyjelet és partikulát sem használnak. A japán nyelvben a „*no*" partikulával tudjuk kifejezni a birtokviszonyt a következőképpen: „birtokos + „*no*" + birtok, pl. *anata no hon* – a te könyved.

(9)

| YP: | *Watarkshee* | *mar* |
|---|---|---|
| | (én) | (ló) |

Jelentés: (az én) lovam J: *watashi no uma*

(10)

| YP: | *Oh my* | *oh char* |
|---|---|---|
| | (te) | (tea) |

Jelentés: (a te) teád J: *Omae/anata no ocha*

(11)

| YP: | *Watarkshee* | *boto* |
|---|---|---|
| | (én) | (csónak) |

Jelentés: (az én) csónakom J: *watashi no boto*[33]

(12)

| YP: | *Watarkshee* | *caberra* |
|---|---|---|
| | (én) | (kalap) |

Jelentés: (az én) kalapom J: *watashi no kaburimono*[34]

v) a mondatokból hiányzik a tárgy ragja („*wo*" partikula). Itt azonban mindenképpen meg kell említeni, hogy a japán beszélt nyelvben is gyakran előfordul a „*wo*" partikula elhagyása.

(13)

| YP: | *Meeds* | *motty koy* |
|---|---|---|
| | (víz) | (hoz) |

Jelentés: Hozzál vizet. J: *Mizu wo motte kite kudasai*[35]

[31] Atkinson, *i.m.,* 20.
[32] Atkinson, *i.m.,* 17.
[33] Atkinson, *i.m.,* 15.
[34] Atkinson, *i.m.,* 16.
[35] Atkinson, *i.m.,* 19.

(14)

| YP: | *Boy* | *pumgutz* |
|---|---|---|
| | (szolga) | (büntetés) |

Jelentés: Megbüntetni a szolgát J: *Kerai wo bassuru*[36]

(15)

| YP: | *Mado* | *akerro* |
|---|---|---|
| | (ablak) | (kinyit) |

Jelentés: Nyisd ki az ablakot J:*Mado wo akero*[37]

(16) YP: *Tomango yotes para para*
Jelentés: Négy tojást megfőz J: *Tamago wo yottsu yuderu*[38]

(17) YP: *Boy pumgutz* Jelentés: A szolgát megbüntetni J: *Genin wo bassuru*[39]

*2. Poliszémia*

A pidzsin nyelvek szókészlete annyira redukált, amennyire azt a nyelv funkciója megengedi. Éppen ezért a pidzsin nyelvek kevés szóval rendelkeznek, ezen jellegzetességükből pedig az következik, hogy különböző fogalmak, szituációk kifejezésére egyazon szót használnak. A YP nyelvben, amely szinte kizárólag a kereskedelemhez szükséges szavakat tartalmazza, a poliszémikus jellegű szavak szintén nagy számban mutathatók ki.

(18) YP: *arimas* J: *arimasu*
Jelentés: van, lesz, (meg)szerez, létezik, otthon van, megérkezik, szeretne (valamit) stb.[40]

(19) YP: *Ohio* J: *Ohayō*
Jelentés: hogy vagy?, jó reggelt, jó napot, jó estét stb.[41]

(20) YP: *piggy*
Jelentés: eltávolít, elvisz, magával visz, letakarítja az asztalt stb.[42]

A piggy nem japán eredetű szó, egyes feltételezések szerint a kínai „*buke*" és a malajziai „*pergi*" szóból eredeztethető. Mindkét szó előfordult ázsiai kikötőkben használt pidzsinekben. A „*buke*"-t Yokohamában használták a selyem kereskedéskor, jelentése: „nem jó, nem megfelelő" volt, a „pergi" pedig Malajziában „megy", „elmegy" jelentésben volt használatos.[43]

[36] Atkinson, *i.m.,* 22.
[37] Atkinson, *i.m.,* 24.
[38] Atkinson, *i.m.,* 24.
[39] Atkinson, *i.m.,* 22.
[40] Atkinson, *i.m.,* 16.
[41] Atkinson, *i.m.,* 17.
[42] *Uo.*
[43] Ledbetter, *i.m.*

(21) YP: *aboorah* J: *abura*
Jelentés: vaj, olaj, kerozin, hajkenőcs, (kenő)zsír stb.[44]
(22) YP: maromaro J: mairu
Jelentés: elmegy, továbbhalad, nem tartózkodik otthon stb.[45]

*3. A mondatok szintaktikailag egyszerűek*

A mondatok szintaktikailag általában egyszerű tagmondatszerkezetekben jelentkeznek. A beágyazott mondatok nem jellemzőek, inkább a partikulák használata a gyakori.

i) a YP-ben sem találni beágyazott mondatokra példát.

ii) a YP-ben a tagadás a „*nigh*" szóval oldható meg, de előfordulnak olyan mondatok is, amelyekben az „*arimasen*" (jelentése: nincs, házon kívül van) szó szerepel.[46]

| | | |
|---|---|---|
| (23) | YP: | *Watarkshee high kin nigh nang eye tokey tempo.* |
| | | (én)(pénzérme)(néz) (nem) (hosszú) (idő) |

Jelentés: Régóta nem láttam pénzt. J: *Nagai aida okane wo mite inakatta.*[47]

| | | | |
|---|---|---|---|
| (24) | YP: | *Hanash* | *arimasen.* |
| | | (mond) | (nincs) |

Jelentés: Nem uram, ő nem (mondta) J: *Hanashimasen deshita.*[48]

*4. Megkettőző sémák használata (reduplikáció)*

Wardhaugh-nál olvashatjuk, hogy

> a pidzsin szókészlete nagyon sok mindenben hasonlít annak a nyelvnek a szókészletéhez, amelyikkel összefügg. A fonológiai és morfológiai egyszerűsítések azonban gyakran odavezetnek, hogy a szavak formája némileg megváltozik. […] óhatatlan a megkettőző sémák használata.[49]

A pidzsinben az így képzett szavakkal a legtöbb esetben pl. az „ismétlés" vagy „intenzívebbé válás" fogalmát fejezik ki.

[44] Atkinson, *i.m.,* 20.
[45] Atkinson, *i.m.,* 21.
[46] Atkinson, *i.m.,* 18.
[47] Atkinson, *i.m.,* 19.
[48] *Uo.*
[49] Wardhaugh, *i.m.,* 63.

A YP-ben is bőven találhatunk kettőzéssel keletkezett szavakat, de ez nem jár együtt semmilyen grammatikai funkcióval. Tehát sem ismétlődést, sem pedig intenzívebbé válást nem fejez ki.[50] Ez azzal magyarázható, hogy a reduplikáció a japán nyelvben gyakran előforduló jelenség, tehát a reduplikációval létrejött yokohamai pidzsin szavak inkább a japán nyelv szóalkotási módjait követik, és nem pedig a reduplikáció által hordozott jelentéstöbbletet közvetítik.
Nézzünk meg néhány példát:

| | | |
|---|---|---|
| (25) YP: *sick-sick* | Jelentés: betegség | J:*byōki*[51] |
| (26) YP: *parapara* | Jelentés: (fel)forr | J: *waku*[52] |
| (27) YP: *eroero* | Jelentés: sokféle | J: *iroiro*[53] |
| (28) YP: *maromaro* | Jelentés: elmegy stb. | J: *mairu*[54] |

*5. A szókészlet forrása több nyelv*

A pidzsinek szókészlete több nyelvből is származhat. Így van ez a YP-ben is.
i) Korábban már volt arról szó, hogy a yokohamai pidzsin szókészletét 85%-ban japán eredetű szavak alkotják, pl. *eemo* (*imo* – burgonya), *kuroy* (*kuroi* – fekete), *tack eye* (*takai* – drága), *hontoe* (*hontō* – valóban), *ikoorah* (*ikura* – mennyibe kerül), *high ken* (*haiken* – lát), *tomango* (*tamago* – tojás) stb.
ii) a japán eredetű szavak után az angol eredetű szavak fordulnak elő legnagyobb számban. Pl. *baby san* (*baby* – kisbaba, gyermek), *so so* (*sew* – [meg] varr), *sick-sick* (*sick* – beteg), *house* (*house* – ház), *bynebai* (*by and by* – idővel) stb. Fontosnak tartom megemlíteni, hogy az angol eredetű szavak nem minden esetben tartották meg az eredeti jelentésüket, pl. *boy* (*boy* – szolga)
iii) a kínai pidzsin is hatással volt a yokohamai pidzsinre. Ezt tanúsítják a kínai pidzsinből átvett szavak, pl. *num wun* (legjobb), *bobbery* (zaj), *chobber chobber* (étel) stb.[55]
iv) Nagyon kis számban, de az angolon kívül más európai nyelvek szavai is feltűnnek a yokohamai pidzsin szókészletében. Pl. a *shabone* a francia „*savon*" (szappan) szóból eredeztethető[56] vagy a „*chapeau*" (kalap), ami szintén a francia nyelvből származik.

[50] Inoue, *i.m.*
[51] Atkinson, *i.m.*, 17.
[52] Atkinson, *i.m.*, 23.
[53] Atkinson, *i.m.*, 22.
[54] Atkinson, *i.m.*, 21.
[55] Atkinson, *i.m.*
[56] Inoue, *i.m.*

*6. Kevés azoknak a funkcióknak a száma, amelyekben a nyelv használatos*

A yokohamai pidzsin nyelvet többnyire a külföldről érkezett kereskedők és japánok használták. Ezt alátámasztja a nyelvről fennmaradt egyetlen, 1879-ben megjelent *„Revised and Enlarged Edition of Exercises in the Yokohama Dialect"* címet viselő kiadvány is, mivel a benne feltüntetett szavak, kifejezések és mondatok tipikusan a kereskedelmi világ nyelvéhez tartoznak, továbbá az előszóban is külön szó esik arról, hogy ez a mű minden olyan ember hasznára fog válni, akinek van valami köze a kereskedelemhez:

> […] this little work which will doubtless be found well worth studying by all persons engaged in Commerce both in China and Japan, whether as Merchants, Shipowners, Brokers, Auctioneers, Consul-bobbery-shots […][57]

## *Észrevétel*

A japán nyelvet az onomatopoetikus kifejezések szempontjából a világ nyelvei közül az egyik leggazdagabbként tartják számon. Inose[58] Yamaguchi Nakamira hivatkozva azt mondja, a japán nyelv több mint 1200 ilyen szóval büszkélkedhet, U. Sunderburg és E. Klintfors svéd nyelvészek pedig Noma Hideki vizsgálataira támaszkodva azt állítják, a japán nyelvben az onomatopoetikus szavak száma meghaladja a kétezret.[59] Éppen ezért nem meglepő, hogy a yokohamai pidzsin nyelvben is találhatunk ilyen kifejezéseket. Sugimoto szerint a pidzsinekben gyakori jelenség az onomatopoetikus szavak használata is.[60] A YP-ban is találhatunk erre példát, ezek a következők:

YP: Oh char para para (tea) (forr) Jelentés: Készíts teát J: Ocha o parapara (shite kudasai)

YP: Coots pompom otoko (cipő) (csattog) (férfi)[61] Jelentés: cipész J: kutsuya

[57] Atkinson, *i.m.,* 9.

[58] H. Inose, „Translating Japanese onomatopoeia and mimetic words", *Anthony Pym and Alexander Perekrestenko Translation Research Projects 1*, Tarragona: Intercultural Studies Group 2008, 97–116.

[59] U. Sunderburg – E. Klintfors, „Acoustic characteristics of onomatopoetic expressions in child-directed speech", *Proceedings Fonetik,* 2009.

[60] Sugimoto, *i.m.*

[61] Atkinson, *i.m.,* 20.

## *Összefoglaló*

Zárásképp leszögezhető, hogy a yokohamai pidzsin az ország azon új politikai irányvonalának köszönheti megszületését, amelynek fő célja volt, hogy véget vessen Japán 250 évig tartó izolációjának, és megnyissa az ország kapuit a világ felé. A dolgozatban a yokohamai pidzsin nyelvre vonatkozó szakirodalom feldolgozásával és a *„Revised and Enlarged Edition of Exercises in the Yokohama Dialect"* című forrásanyag analízisével a yokohamai pidzsinről megállapítottam és példákkal illusztráltam hat olyan nyelvi jellegzetességet, amelyek a pidzsin nyelvet kutatók elmélete alapján a pidzsin nyelvek közös jellemzői közé tartoznak, vagyis a világ legkülönböző részein található pidzsinekben is nagy valószínűséggel megtalálhatók. Ezek a következők:

1. Redukált toldalékok használata.
2. Poliszémia
3. A mondatok szintaktikailag egyszerűek
4. Megkettőző sémák használata (reduplikáció)
5. A szókészlet forrása több nyelv
6. Kevés azoknak a funkcióknak a száma, amelyekben a nyelv használatos

A yokohamai pidzsin vizsgálatával fény derült arra is, hogy egyfelől kialakulása és elterjedése nagy hatással volt a japán nyelvre, mivel „sok" jövevényszó ezen nyelven keresztül került be a szigetország nyelvébe, bővítve szókészletet. Ezt bizonyítják azok az angol eredetű szavak, amelyek használatosak voltak e pidzsinben, ugyanakkor a mai japán nyelvben is ugyanúgy megtalálhatók, pl. hotel (*hoteru*), dollar (*doru*), house (*hausu*) stb. Másfelől azt is láthattuk, mennyire fontos szerepet töltenek be a társadalmi tényezők a pidzsinek létrejöttében és elterjedésében.

## *Felhasznált irodalom*

Goodman, J. S.: „The Development of a Dialect of English – Japanese Pidgin", *Anthropological Linguistics,* 9/6. (1967), 43–55.

Inose, H.: „Translating Japanese onomatopoeia and mimetic words", *Anthony Pym and Alexander Perekrestenko Translation Research Projects 1*, Tarragona: Intercultural Studies Group 2008, 97–116.

Inoue Aya: „Grammatical Features of Yokohama Pidgin Japanese. Common Characteristics of Restricted Pidgins", *Japanese Korean Linguistics,* 2007/15, 55–66.

Janó István: „A Nyugat és Japán közötti kulturális kölcsönhatások rövid története". Farkas Ildikó (szerk.): *Ismerjük meg Japánt! Bevezetés a japanisztika alapjaiba,* ELTE Eötvös Kiadó, 2009, 149–170.

Kiss Jenő: *Társadalom és nyelvhasználat,* Bp., Nemzeti Tankönyvkiadó,1995.

Ledbetter, Mark: „Yokohama pidgin", *Genko to bunka,* 2012/9, 309–328.

Long, Daniel: *From English on the Bonin (Ogasawara) Islands,* Durham, Duke University Press, 2007.

Loveday, Leo J.: *Language Contact in Japan,* Oxford, Clarendon Press, 2003.

Maher, John C.: *A Brief History of Pidgins and Creoles in Japan,* 2004.

Reischauer, Edwin O.: *Japán története,* Bp., Maecenas Könyvkiadó, 2000.

Sugimoto Toyohisa: *Meiji ishin no nichieigengo sesshoku. Yokohama no eigokei pijin nihongo,* 2010.

Sunderburg, U. – Klintfors, E.: Acoustic characteristics of onomatopoetic expressions in child-directed speech, *Proceedings Fonetik,* 2009.

Tamaki Yuzo: *Hamamatsu pidzsin o megutte,* 2001.

Totman, Condrad C.: *Japán története,* Bp., Osiris Kiadó, 2006.

Wardhaugh, Ronald: *Szociolingvisztika,* Bp., Osiris Századvég, 1995.

*

Atkinson, Hoffmann: *Revised and Enlarged Edition of Exercises in the Yokohama Dialect,* Yokohama, 1879.

Doma Petra

# Verne Japánban

## A *80 nap alatt a Föld körül* japán adaptációja[1]

> *„Ti, nyugatiak, úgy gondoljátok, hogy ti vagytok a civilizáció középpontja, de számunkra csak egy állomás vagytok világkörüli utunkon. Úgy tekintünk rátok, mint egy megfelelő színpadra a kis dalaink és táncaink számára. És ti, japán kultúr-értelmiségiek, úgy gondoljátok, hogy lenézhettek minket [színészeket], de nézzétek azokat a nyugatiakat, akik tátott szájjal bámulnak minket."*[2]

Jules Verne 1873-ban írta máig is egyik legnépszerűbb kalandregényét, a *80 nap alatt a föld körül*t. Az ismert regény főhőse Phileas Fogg angol úriember, aki fogadásból 80 nap leforgása alatt kerüli meg a Földet francia inasával, Passepartout-val. Útjuk során számtalan kalandot élnek át, köztük megmentik az indiai Auda hercegnőt, aki majdnem egy rituális gyilkosság áldozata lett. Természetesen a romantikus nagyregények narrációs szokásrendjét követve ebből a történetből sem hiányozhat a szerelmi szál, s a mű végére, mely Phileas Fogg fogadási győzelmével zárul, Auda hercegnővel is kitűzik esküvőjük napját.

Verne regényében egyértelműen megmutatkoznak az európai kolonializmus jegyei.[3] Fogg, az angol úriember, aki a „civilizált világ" középpontjában, Londonban él, teljes mértékben elutasítja annak lehetőségét, hogy bármit is tanuljon más népektől útja során. A francia író olyan univerzumot fest le, ahol az ismert és ismeretlen közötti határ állandóan változik. Regénye finoman mutat rá a rasszizmusra és az etnocentrikus előítéletekre is, melyek ekkor megfelelő igazolást adtak a nagyhatalmaknak a gyarmati terjeszkedésre és a gyarmati területek kizsákmányolására.

---

[1] E tanulmány „Az Idegen vonzásában – Sadayakko és Sumako színészi (ön)definíciója a nyugati és a japán színházművészetben" című OTDK dolgozatom vonatkozó részének átdolgozott változata.

[2] Kano Ayako, *Acting Like a Woman in Modern Japan*, New York, Palgrave, 2001, 100–101.

[3] Kano, *i.m.*, 97.

Annak ellenére, hogy Verne rengeteg geopolitikai eseményről és szituációról tájékoztatta a korabeli olvasókat művében, a változásokról, amelyek Japánt érték, nem tesz említést. Sőt, az 1872-es Japánt egy ősi, változatlan és rejtélyes helynek tűnteti fel, holott az 1868-as Meiji-restaurációt követően jelentős országnyitási program vette kezdetét, s egyre nagyobb mértékben áramlott be a nyugati kultúra az országba. Leírásában egyedül Jokohama kikötőrészét nevezi „ízig-vérig európai" környezetnek, de Japán belseje felé haladva a táj egy – ekkor Franciaországban nagyon népszerű – japán fametszet leírására emlékeztet:

> Jokohamának ezt a bennszülött városrészét Bentennek hívják, egy tengeristennőről, akit a szomszéd szigetek lakói imádnak. Csodás fenyő- és cédrusallék sorakoznak itt; különös szerkezetű szent kapuk, bambusz- és nádbozótok közt szunnyadó hidak, százados cédrusfák roppant és mélabús lombkoronája alatt megbúvó templomok és bronzkolostorok, melyek homályán buddhista papok és Konfucius vallásának hívei tengetik életüket, utcák vonulnak végeláthatatlanul, rózsás képű, vörös arcú gyerekek falkáitól népesen, mintha japán falvédőkről lépett volna le valamennyi pöttöm emberpalánta; ott játszadoztak kurta lábú uszkárok és zsemleszínű, csonka farkú, lusta és hízelgő macskák között.[4]

A történet népszerűségét igazolja, hogy a regényt megjelenése óta számtalan alkalommal feldolgozták. Már 1919-ben készült egy némafilm, amely a regény egyfajta paródiája volt. 1956-ban David Niven rendezése elnyerte a legjobb filmnek járó Oscar-díjat. 1976-ban látott napvilágot a japánok egész estés rajzfilmje, a *Csizmás Kandúr a világ körül*. Ezt követte a *80 nap alatt a Föld körül Willy Foggal* című rajzfilmsorozat, majd 1989-től láthatta a közönség a Pierce Brosnan főszereplésével bemutatott három részes minisorozatot, melynek forgatókönyvében nehezítették az utat, illetve számos korabeli sztárt is megemlítettek, akik az eredeti regényből hiányoznak. Továbbá, a mű színházi feldolgozásai között szerepel a *The Mercury Theatre on the Air* rádiójátéka, melyben Orson Welles alakította Fogg szerepét. 1946-ban elkészült a színpadi adaptáció musical változata Cole Porter zenéjével és szövegével, szintén Orson Welles-szel a főszerepben. Kevésbé ismert, ám annál figyelemreméltóbb Kawakami Otojirō és társulata japán adaptációja, melyet 1910-ben állítottak színpadra.

Az *új iskola* (*shinpa* 新派[5]) egyik alapítója, Kawakami Otojirō (川上音二郎1864–1911) a XIX. század végi Japán ünnepelt színésze volt, s egyben

[4] Jules Verne, *80 nap alatt a Föld körül*, Bp., Szó-Kép Kiadó KFT – BUK KFT, 1993, 162–163.

[5] A *shinpa* (új iskola) a XIX–XX. század fordulóján kialakult modern kabuki, mely reformokat akart hozni a hagyományos kabuki színjátszásba. Az új irány azonban nem tért el lényegesen a régitől, és ezért hamar el is tűnt.

olyan „színházcsináló", aki rendezőként mind a darabválasztás, mind a színrevitel során a hagyományos kabuki színház reformjára törekedett. Amikor 1899-ben társulatával amerikai turnéra indult, lehetősége nyílt megismerni a nem-japán színházi kultúrákat, és megtapasztalni a hagyományos, később pedig a megreformált japán színjátszás külföldi fogadtatását.

A Kawakami-társulat és Sadayakko (貞奴 1871–1946) – Otojirō felesége – 1899. április 30-án érkezett San Franciscóba. Eleinte csak az itt élő japánoknak mutattak be kabuki-előadásokat, majd később az amerikaiak is bepillantást nyerhettek munkájukba. E közönség azonban nehezen viselte el a gyakran három-négyórás, számukra „művi" (és „érthetetlen") kabuki-előadások atmoszféráját.[6] Ennek okán a népszerűség és a bevétel vágyától motivált társulat az előadások időtartamát lényegesen lerövidítette, és további látványelemeket épített be a nézők szórakoztatására. Otojirō emellett kedvenc kabuki darabjainak leghíresebb jeleneteiből állította össze az új repertoárt.[7]

A tradicionális japán formanyelv két tényező révén kezdett párbeszédet a Nyugattal. Az eurocentrikus nézői tekintet egyrészről sajátjának érezhette a japán előadás erős vizuális hatásmechanizmusait, másrészről a rövidebb előadásidő és a feszesebb ritmus elhitette a nézőkkel, hogy a nyugati dramaturgiának megfelelő drámai struktúrát látnak. Ez a párbeszéd aratott egyértelmű sikert 1900. június 29. és november 3. között a párizsi világkiállításon, ahol a századforduló európai közönségének először nyílt lehetősége rácsodálkozni az idegen kultúrákat modelláló teátrális aktivitások elemeire, s amely „világszínházi fesztiválként" eddig soha nem látott professzionalizmussal irányította a figyelmet az Idegen meglepetésszerűségére.

A sikerek nagyban köszönhetőek Sadayakkónak,[8] aki egy véletlen folytán vált a társulat sztárjává. Már amerikai útjuk során rákényszerült arra, hogy – a japán törvények tiltását figyelmen kívül hagyva – kisebb szerepeket és táncokat ő maga is bemutasson. Csaknem valamennyi színpadra lépésével normákat sértett meg, határokat lépett át. Ráadásul sohasem csak egy régi törvénnyel

---

[6] Vö. Sadayakko szavaival: „Legkeserűbb élményeink Amerikában voltak. Tájékozatlanok voltunk a menedzselés terén, és nem tudtuk, milyen jellegű darabok felelnének meg az amerikai ízlésnek. […] Ostobák voltunk, mikor egy olyan klasszikus darabbal léptünk fel az amerikai közönség előtt, mint a *Kunohe*. Ezt senki nem értheti, ha nincsenek ismeretei a mi japán történelmünkről." Noguchi Yone, „Sada Yacco", *Dramatic Mirror*, 1906. február 17.

[7] Lesley Downer, *Madame Sadayakko,* Polmont, Review, 2003, 102–105.

[8] Sadayakkoról bővebben: Doma Petra, „Sadayakko és hatása Európában". Takó Ferenc (szerk.): *„Közel, s Távol" – Az Eötvös Collegium Orientalisztika Műhely éves konferenciájának előadásaiból 2009–2010.,* Bp., Eötvös Collegium, 2011, 154–166.

ment szembe, amely tiltotta a nők színpadon való megjelenését, de a japán nő tradicionális (vagyis a férj függelékeként létező, a családnak és az anyaságnak élő asszony) képével is. Mivel azonban akkor és olyan területeken viselkedett eretnekként, ahol és amikor már nem volt eretneküldözés – ahelyett, hogy letartóztatták volna, sztárrá vált.

A társulat 1901 és 1902 közötti európai körútja után azzal a szándékkal tért vissza Japánba, hogy megismerteti saját hazáját is az európai színjátszással és drámákkal. Eleinte Shakespeare különböző drámáit mutatták be,[9] majd Otojirōnak teljesült az álma, s 1910-ben megnyitotta a Császári Színházat (帝国劇場), amelyben a térkoncepció kialakítása – Otojirō „reformjait" követve – már egy XIX. századi európai színház kukucskálószínpadát vette mintául.

Az országnyitást követő időszakot és a Japánban zajló interkulturális cserének ezt a Kawakamira jellemző módját modellálja a Császári Színház nyitó darabja, *A világ körül* (世界一周), mely Jules Verne *80 nap alatt a Föld körül* című regényének cselekményéről mintázva, ám „saját" (keleti) szemszögből mutatta be a társulat amerikai és európai kalandjait. Az 1800-as évek végén Verne művei Japánba is eljutottak, s a műveket övező népszerűségnek köszönhetően már ekkor számos adaptáció látott napvilágot. A *80 nap alatt a Föld körül* japán színpadi változatát, mely a Verne regény fordításán alapult, Fujisawa Asajirō készítette 1897-ben.[10] Otojirō már ebben az évben bemutatta a darabot akkori színházában, a Kawakami-zában,[11] majd két évvel később San Franciscóban is láthatta a közönség.[12] 1910-re a társulat azonban már sokat változtatott a történeten, teljesen átformálták egy japán változattá. A címben 80 nap helyett 70 szerepelt, jelezve részben a közlekedés fejlődését 1872 és 1910 között, főként azonban fricskaként hangsúlyozva, hogy a japánok „lepipálják" az európaiakat. Az eredeti regénnyel ellentétben nem Phileas Fogg és Passepartout, hanem Fukuhara Takeo és Hatsuta Jōji indul útnak, hogy immár 70 nap alatt érjen Oszakából Oszakába. Útjuk főbb állomásai: San Francisco, London, egy indiai templom, Hong Kong, és Kobe. Az előadás nyitójelenetében megkötött fogadás kijelöli az egész cselekmény témáját, vagyis Fukuharát az motiválja, hogy utazásával bebizonyítsa, ő egy igazi gentleman

[9] Ld. bővebben: Toyoda Minoru, *Shakespeare in Japan. An Historical Survey,* Tokyo, Iwanami, 1940.

[10] Joseph L. Anderson, *Enter a Samurai. Kawakami Otojiro and Japanese Theatre in the West,* Tucson, Wheatmark, 2011, 546.

[11] A Kawakami-za Otojirō első saját színháza volt, melyet 1896-ban nyitottak meg és két évig állt fenn.

[12] Anderson, *i.m.,* 32, 87.

(*shinshi* 紳士), egy modern szamuráj. Verne hőse, Phileas Fogg az út derekán Jokohamában egy japán előadást tekintett meg, a Tingu isten személyes oltalmát élvező hosszú orrú orrondiak produkcióját. Ez a motívum szintén visszatért a színpadi adaptációban, rögtön a darab elején, mikor Jōji gazdája klubjában bemutat egy táncot hosszú orrú Tengu maszkban. Így ez a momentum, mely az eredeti verzióban Japán egzotikus és különös voltát hivatott bemutatni, az előadásban egyszerű társasági eseménnyé alakult. Ugyanez figyelhető meg a brit főváros esetében is. Verne regényében a kiindulási pont és a végcél – London – magát a „civilizációt" jelképezte. Ezzel szemben Otojirō átiratában az út felén a szereplők Londonba mint útjuk egyszerű állomására érkeznek. Itt ők is egy színi előadást látnak, mely azonban továbbra is japán produkció, sőt egy olyan japán produkció, mellyel korábban óriási sikereket értek el Európában: Londonra ez esetben tehát úgy kell tekintenünk, mint a *Musume Dōjōji* című kabuki-darab előadásához[13] megfelelő színpadra. Az tehát, hogy a *80 nap alatt a Föld körül*ben Verne által leírt (se nem kabuki, se nem *shinpa,* hanem) akrobatikus produkció kulturális pozíciójának koordinátáit egy tradicionális színjátéktípus autentikus, de londoni színrevitele mozdítja el, „megfordítja" az eurocentrikus és kolonizációs szemléletet: egy Japán-központú világ jelenik meg, ami egyértelműen utal az ország nagyhatalomként és gyarmatosítóként való fellépésére. A japán–kínai (1894–1895) és a japán–orosz (1904–1905) háborút követően a kelet-ázsiai ország ugyanis egyértelműen potenciális nagyhatalommá vált, s 1909-ben Korea bekebelezésével gyarmatosító országként jelent meg a térségben.

Az eurocentrikus szemlélet „kifordításához" hasonlóan legalább ennyire jelentős változtatás, hogy a japán verzióból hiányzik a főhős és az indiai hercegnő romantikus kapcsolata. Mivel az ez esetben megmentett hölgy japán (Auta), akit gyermekkorában elraboltak szüleitől, egyértelművé válik, hogy megmentő és megmentett kapcsolata egy életen át csupán a hálára (*on* 恩) és a (megmentő iránti) kötelességre (*giri*義理) épülhet.[14] Fukuhara úgy gondolkodik, hogy egy japán úriemberhez nem méltó, ha ölbe tett kézzel végignéz egy ilyen barbár cselekedetet.

FUKUHARA Nem érdekel, hogy helyi tradíció-e vagy sem: mi, japán férfiak, nem nézhetünk tétlenül egy olyan veszedelmes szokást, amely ellenkezik az ég törvényeivel. Jōji, nem találhatnánk módot rá, hogy valahogyan megmentsük ezt a nőt?

[13] Ld. bővebben: KANO, *i.m.*, 95–104.

[14] KANO, *i.m.,* 101.

Jōji Dehogyisnem! Kötelességünk megmenteni. Élve elégetni egy emberi lényt – ki hallott már ilyen barbár cselekedetről? Ki van zárva, hogy nélküle menjünk el. (IV/1.[15])

Később ráadásul még az is napvilágra kerül, hogy Fukuhara édesapja régen megmentette Auta édesapját, így a lány ezért is egy életre szóló hálával tartozik a férfinak.

Auta Egyáltalán nem érdekel, mi lesz velem, de ha arra gondolok, mit érez most az úr… nem tudom hogyan vigasztaljam meg.
Oshimo Hát igen. Mivel az úr agglegény, nincs, aki a komoly bajban vigaszt nyújthat neki.
Auta Azon gondolkozom, hogy akár egy hozzám hasonló teremtés is képes volna megvigasztalni, ha mellette áll és meghallgatja.
Oshimo Már azzal mennyire felvidítanád, ha ezt akár csak rövid időre is megtennéd.
Auta Nem, én egész életemben mellette szeretnék lenni. Még akkor sem tudom meghálálni neki amit tett, ha egész életemben mellette maradok. (V/3.[16])

Igen jellegzetes a szereposztásban eszközölt csavar is. Sadayakko két szerepet vitt színre: ő játszotta Fukuhara Takeót, valamint ő alakította a *Musume Dōjōji* táncosnőjét is. Vagyis a Császári Színház nyitó előadásában nemcsak *onnagatá*kat (女形) nem alkalmaztak,[17] hanem még a férfi főszerepet is nőre osztották, rámutatva ezzel mind a színház, mind az előadás paradigmaváltó státuszára. Mivel ekkor már nem számított újításnak, hogy nő szerepel a színpadon, Otojirō ironikus fricskát alkalmaz: egyrészről a megszokottól eltérő szemszögből hozza játékba az *onnagata* hagyományt, másrészről arra irányítja a figyelmet, hogy egy gésából lett színésznő miként viszi színre egy hímnemű dramatikus alak férfiasságát és egy nőnemű dramatikus alak nőiességét. Sadayakko visszaemlékezéseiből tudjuk, hogy férfiként magasítottak alakján, és sok problémát okozott neki a nyugati férfiruha viselése, illetve hangjának elmélyítése, mely ezáltal túl halkká vált, s nehezen lehetett érteni

[15] Kano, *i.m.,* 101.

[16] Kano, *i.m.,* 101.

[17] Női szerepeket játszó férfi színész. A kabukit játszó nők prostituálódása miatt 1629-ben a sógunátus betiltotta az *onna*-kabukit (女歌舞伎, női-kabuki). Ekkor került előtérbe a *wakashu*-kabuki (若衆歌舞伎, fiatal fiúk által játszott kabuki), de a homoszexualitás megnövekedése miatt ezt is betiltották 1652-ben. Ettől fogva csak felnőtt férfiak szerepelhettek az előadásokban, így alakult ki a *yarō*-kabuki (野郎歌舞伎, „felnőttférfi-kabuki").

a hátsó sorokban.[18] Otojirō rendezése tehát a színpadi alak azonosításának azt a mimetikus módját mutatja fel, amely a szociokulturális sztereotípiák felismerésén alapul. Ugyanakkor a történetben (az erős politikai töltet mellett) megjelentek romantikus, ám nem szerelmi képek, és helyet kaptak a hagyományos japán értékek és az újításra való törekvés is.

*A világ körül* tökéletesen modellálja a keleti és nyugati világ erre az időszakra jellemző ambivalens viszonyát. Egyrészről viszontlátjuk azt a sajátosan japán adaptációs technikát, amely átveszi más kultúrák bizonyos elemeit, s mérceként tekintve rájuk, rendkívül gyorsan „japanizálja" azokat. Ily módon az Európában immár megkerülhetetlenné váló realista játékparadigma mintát adott a japán színjátszásnak, s ezen az előadáson is a dramatikus figura nemének megfelelően osztották ki a szerepeket. Ám nem véletlen, hogy ez alól épp a főszereplő volt kivétel, hiszen ez a folyamatosan tabukat döntögető (az európai romantikából jól ismert) bulvárnaturalista rendezői mechanizmus szorosan összefügg azzal a sztárcsinálással, amely a siker receptjei alapján használta fel Sadayakko virtuozitását és karizmáját. Másrészről a külföldön tapasztalt impulzusok a Saját érvényre juttatásának is inspirációt adtak, így születhetett meg a Verne-regény egyértelműen japán nézőpontú, vagyis a japán kultúra egyenrangúságát (felsőbbrendűségét?) érzékeltető adaptációja is. Végső soron tehát az amerikai és európai turné lehetőséget adott a nyugati kultúra kritikájára, s ezzel együtt a japán kultúra fetisizálására.

[18] Kano, *i.m.,* 102.

## *Felhasznált irodalom*

Anderson, Joseph L.: *Enter a Samurai. Kawakami Otojiro and Japanese Theatre in the West,* Tucson, Wheatmark, 2011.

Czékmány Anna: „Életszínház – Molnár György látványosságai". Imre Zoltán (szerk.): *Alternatív színháztörténetek*, Bp., Balassi Kiadó, 2008.

Doma Petra: „Sadayakko és hatása Európában". Takó Ferenc (szerk.): *„Közel, s Távol" – Az Eötvös Collegium Orientalisztika Műhely éves konferenciájának előadásaiból 2009–2010.*, Bp., Eötvös Collegium, 2011, 154–166.

Downer, Lesley: *Madame Sadayakko,* Polmont, Review, 2003.

Kano Ayako: *Acting Like a Woman in Modern Japan*, New York, Palgrave, 2001.

Kokubu Tamocu*: A japán színház*, Bp., Gondolat, 1984.

Noguchi Yone: „Sada Yacco", *Dramatic Mirror*, 1906. február 17.

Toyoda Minoru: *Shakespeare in Japan. An Historical Survey,* Tokyo, Iwanami, 1940.

Verne, Jules: *80 nap alatt a Föld körül*, Bp., Szó-Kép Kiadó KFT – BUK KFT, 1993. [Ford. Csatlós János]

Tóth Tamás

# A Kelet–Nyugat dichotómia Baráthosi Balogh Benedek *Dai Nippon* című művében

## *Bevezetés*

A szakirodalom mindmáig méltatlanul elhanyagolta a nagyformátumú mandzsu-tunguz kutató, néprajzi gyűjtő és közíró Baráthosi Balogh Benedek munkásságát. Diószegi Vilmos, Baráthosi hagyatéka rendezőjének 1947-ben, az *Ethnographiá*ban megjelent nekrológját követően az 1990-es évek közepéig semmilyen írást nem találhatunk, amely érdemben foglalkozott volna a székely származású utazóval. Az első szerző, aki újra rátalált az elfeledett Baráthosira, Hoppál Mihály néprajztudós volt. Ő szerkesztette a *Távoli Utakon*[1] című kiadást, mely egy rövid életrajz mellett néhány kötetének, rajzainak és sámándalgyűjteményének részleteit közölte, csaknem 120 oldal terjedelemben. Kónya Ádám *Baráthosi Balogh Benedek indulása*[2] című rövid írása, amely egy tanulmánykötetben jelent meg 1998-ban, fontos információkat tartalmaz Baráthosi életének arról a szakaszáról, amikor első keleti útját tervezgette. A Korea-kutató Csoma Mózes *Baráthosi Balogh Benedek a Csoszon-dinasztia végnapjait élő Koreai-félszigetről*[3] címmel írt tanulmányában mutatta be, hogyan látta az utazó a XX. század eleji Koreai-félsziget világát. A japanológia területéről Farkas Ildikót és Umemura Yukót kell még megemlítenünk. Előbbi

[1] Baráthosi Balogh Benedek, *Távoli utakon*, Hoppál Mihály (szerk., bev.), Bp., Néprajzi Múzeum, 1996.

[2] Kónya Ádám, „Baráthosi Balogh Benedek indulása". Gazda József (szerk.): *Kőrösi Csoma Sándor szellemútján*, Kovászna–Csomakőrös, Kőrösi Csoma Sándor Közművelődési Egyesület, 1998, 122–125.

[3] Csoma Mózes, „Baráthosi Balogh Benedek a Csoszon-dinasztia végnapjait élő Koreai-félszigetről", *Távol-keleti Tanulmányok,* 2009/1.

több japán-magyar kapcsolattörténeti tanulmányában szentelt egy-egy bekezdést Baráthosinak.[4] Umemura Yuko *A Japán-tengertől a Duna-partig. Imaoka Dzsúicsiró életpályája a japán-magyar kapcsolatok tükrében*[5] címmel megjelent doktori értekezésében munkája főszereplője mellett beszámol Baráthosi Japánnal kapcsolatos tevékenységéről is, illetve Imaoka és Baráthosi barátságáról, közös tevékenységükről, majd konfliktusukról. Megemlítendő még szintén Umemura Yuko *Japán magyar szemmel – a Magyarországon megjelent korai japanológiai könyvek tükrében*[6] című tanulmánya is.

Baráthosi Balogh Benedek 1870. április 4-én született a háromszéki Lécfalván. Apja barátosi Balogh Zsigmond református nemes, anyja torboszlói Bereczky Ilka voltak. Fiatalkoráról keveset tudunk, a későbbi neves mandzsu-tunguz kutató és közíró nem tartotta fontosnak a kutatóútjai előtti időkről való megemlékezést. 1892 és 1897 között a Wesselényi család házitanítója volt, önéletrajza szerint ekkor lehetősége volt bejárni „Európa nagyobb részét". Nem sokkal később Budapesten rendes, majd polgári tanító, pedagógusi pályájának betetőzéseként pedig 1917-ben iskolaigazgató lett. Keleti utazásait 1903-as japán útja indította, ezt követően egészen az 1930-as évekig rendszeresen vállalkozott néprajzi gyűjtő utakra, bejárta csaknem az egész Távol-Keletet. 1903-ban még jórészt saját tanítói fizetésén utazott ki Japánba, a Magyar Nemzeti Múzeum Néprajzi Osztályának csekély támogatásával. Ehhez képest 1913-ban a Magyar Nemzeti Múzeum mellett a Hamburgi Néprajzi Múzeum és a berlini egyetem fonetikai osztálya közösen szervezett számára egy három éves expedíciót Kelet-Ázsiába. Ez a tény jól szemlélteti, hogy Baráthosi alig egy évtized alatt mekkora ismertségre tett szert az európai tudományos életben. Utazásainak fő célja a kor általános vélekedése szerint a magyarokkal rokonságban álló ún. turáni népek felkutatása, a velük kapcsolatos nyelvi és néprajzi anyagok gyűjtése volt. Élete során több mint húsz könyvet írt. 1926–1937 között jelentette meg a *Baráthosi Turáni Könyvei* című, eredetileg

[4] A teljesség igénye nélkül: Farkas Ildikó, „Japán megjelenése Magyarországon a 19–20. század fordulóján". Farkas Ildikó – Szerdahelyi István – Umemura Yuko – Wintermantel Péter (szerk.): *Tanulmányok a magyar-japán kapcsolatok történetéből*, Bp., ELTE Eötvös Kiadó, 2009; Uő, „A Magyar–Nippon Társaság". Szerdahelyi István – Wintermantel Péter (szerk.): *Japanológiai körkép*, Bp., ELTE Eötvös Kiadó, 2007; Uő, „Japán története dióhéjban", *História,* 2009/7.

[5] Umemura Yuko, *A Japán-tengertől a Duna-partig. Imaoka Dzsúicsiró életpályája a japán-magyar kapcsolatok tükrében*, Bp., Gondolat, 2006.

[6] Umemura Yuko, „Japán magyar szemmel – A Magyarországon megjelent korai japanológiai könyvek tükrében". Cseh Éva – Gáspár Annamária – Umemura Yuko (szerk.): *Ukijo-e. Az elillanó világ képei,* Bp., Hopp Ferenc Kelet-ázsiai Művészeti Múzeum, 2010.

24 kötetesre tervezett sorozatot, amelyből végül 17 került kiadásra. Láthatjuk, rendkívül termékeny szerző volt Baráthosi. Első könyveit, az 1906-ban kiadott három kötetes *Dai Nippont* japán útjáról hazatérve írta meg, és saját kiadásban került megjelenésre 1500 példányban. Sikerét jól mutatja, hogy első kötetét, az *Utirajzok* címűt még abban az évben újra kiadták *Kelet csodái* címmel, már jóval nagyobb, 55 ezres példányszámban.

Röviden föl kell vázolnunk azt a szellemi közeget, amelyből Baráthosi 1903 tavaszán feleségével, Vavrik Saroltával nekivágott hosszú útjának Japán felé. Ezek során pedig feltétlenül szót kell ejteni a századvégi magyar értelmiség Japánról alkotott képéről és ennek forrásairól. Az olvasott magyar lakosság Japán-képe kezdetben kizárólag hetilapokban megjelent nyugat-európai művek fordításaiból meríthetett, melyekben a japánokat ellentmondásos népként ábrázolták. Írásaikban a japánok egyszerre voltak udvariasak, tiszták, szorgalmasak, mégis kegyetlenek és hazugok. Szintén visszatérő motívumként szerepelt Japán meseországként való ábrázolása. Japán megnyitását követően évtizedekig alapvetően ezen sztereotípiák alapján alkothatott a magyarországi „orientalista" valamiféle képet a távol-keleti ország népéről. A honfoglalás ezer éves évfordulója kapcsán aztán érezhetően megnőtt az érdeklődés a Kelet iránt. A magyarok egyre inkább szimpatizáltak a modernizáló japánokkal, a róluk kialakult sztereotípiák pozitívabb színezetet kaptak, mint Nyugaton. A századfordulót követően már magyar utazók írásai is megjelentek hazánkban. Ezek alapvetően pozitív képet festettek az országról és a japán emberekről, de továbbra is elsősorban csak népszerű hetilapok mellékleteiben kerültek publikálásra. Baráthosi tehát ebből az „orientalizáló" közegből, ilyen képzetekkel felvértezve utazott ki 1903 tavaszán Japánba, saját bevallása szerint azért, hogy bizonyítékot találjon a japánság urál-altáji származására.

A *Dai Nippon* három kötetes munka. Az első, *Utirajzok* című, az utazását mutatja be, rendkívüli részletességgel, fényképekkel és rajzokkal gazdagon illusztrálva, majd félezer oldalon keresztül. A második kötet, a *Történet. Földrajz* című, Japán történetét mutatja be a kezdetektől saját koráig, valamint földrajzi leírásokat, térképeket is tartalmaz, míg a harmadik az *Irodalom* címet viseli, s arra tesz kísérletet, hogy egy kötetben mutassa be a szigetország irodalmát. Már a kortársak is az első kötetben láttak igazi értéket. A második és a harmadik kötet – megfelelő szakmai előképzettség hiányában – jórészt külföldi szakirodalmakra és a kint léte alatt valószínűleg tanáraitól szerzett információkra épült, a kötetek egyéb – főleg stilisztikai – hibái pedig arra engednek következtetni, hogy nem is fordított annyi energiát megírásukra. A három

kötet közül igazi hatása csak az *Utirajzok*nak volt, éppen ezért jelen tanulmány középpontjában is ez a munka áll.

Fontos megemlíteni azonban, hogy Baráthosi könyveivel nagyjából egy időben több Japánnal kapcsolatos munka is napvilágot látott Magyarországon. Elsőként Szeghy Ernő foglalkozott számottevő terjedelemben a szigetországgal. *Japán. Történelmi, föld- és néprajzi vázlatok*[7] címmel 1905-ben – a *Dai Nippon* előtt csaknem egy évvel – jelentette meg az első önálló, magyar szerzőtől származó kötetet. 1906-ban pedig – a *Dai Nippon* megjelenését követően – került kiadásra Vay Péter *Kelet Császárai és császárságai*[8] című munkája. A megjelenések időbeli közelsége felkínálja a lehetőséget egy komparatív elemzésre is, amely elvégzése egyike a japán-magyar kapcsolattörténet közeljövőben véghez vivendő feladatainak. Jelen tanulmány egy nagyobb kutatás részeredményeit közli, ezáltal természetszerűleg némi hiátust hagyva maga után.

## *Kelet és Nyugat szembeállítása*

Ahogy Edward W. Said *Orientalizmus*[9] című könyvében megállapította, a Keletről született nyugat-európai művek valójában a Nyugatról szólnak, mivel saját kultúrájukhoz képest határozzák azt meg, mégpedig egy teljesen különböző, fordított világként. Ezzel ellentétben a kelet-közép-európai Baráthosi leírásában is próbálta közelíteni Japánt Magyarországhoz. Számára a kulturális törésvonal ezáltal egészen más értelmezést kapott. Magyarország, tehát Kelet-Közép-Európa inkább a Kelethez tartozik, amely azonban nem egyfajta mesevilág, nem civilizálatlan, annak modernizációja pedig nem jár a régi értékek elvesztésével. Kiváló példaként szolgál erre Japán, Baráthosi ugyanis több alkalommal is megjegyzi, hogy a szigetország úgy zárkózik föl a Nyugathoz a technikai vívmányokat illetően, hogy közben megőrzi tradícióit. Itt fontos megjegyezni, hogy Baráthosi a Horthy-korszak alatt a turanizmus egyik legaktívabb képviselőjévé és terjesztőjévé vált. Így tehát nem megalapozatlan az a feltevés sem, hogy ebben a tekintetben a *Dai Nippon* már a később kibontakozó turanista mozgalom szellemiségében íródott.

Az egyik fejezet elején Baráthosi bevallja: a Japánban tartózkodó *európaiak*tól eltérően ő tokiói másfél éve alatt végig *japánok* között élt.[10] Ezáltal elkülönítette magát Európától, a Nyugattól, s azzal, hogy a nyugatiakat nevezi európainak,

[7] Dr. Szeghy Ernő, *Japán. Történelmi, föld- és néprajzi vázlatok,* Bp., Szent-István-Társulat, 1905.

[8] Vay Péter, *Kelet Császárai és császárságai*, Bp., Franklin, 1906.

[9] Edward W. Said, *Orientalizmus*, Bp., Európa, 2000.

[10] Baráthosi Balogh Benedek, *Dai Nippon*, 1. köt., Bp., Korvin Testvérek Nyomdája, 1906, 302.

saját magát inkább keletiként pozícionálja. Ez a momentum, mint később látni fogjuk, egész művében meghatározó.

A fürdőkultúrát bemutatva ír a japánság meztelenséghez való hozzáállásáról. Itt erős vidéki–városi ellentéttel szembesülünk. Baráthosi szerint vidéken, ahol az európai hatás nem érzékelhető, a meztelenséget természetesnek fogják föl, „férfi, nő, ifjú, vén, leány és gyerek együtt fürdik még". Ezeket érintetlen közösségekként mutatja be, erkölcsösöknek, tisztáknak, ártatlanoknak, melyekre jellemző e téren egyfajta gyermeki naivitás. Leírásában így a vidéki, tehát a Nyugat által érintetlen közösségek egyfajta paradicsomi állapotban élő csoportokként tűnnek elénk. Ezzel szemben a nagyvárosokban, ahol a nyugati hatás érvényesül, az elkülönülés, a szégyellés, s ezáltal a magány a jellemző. „Ki tagadhatná hát az európai kulturát."[11] – írja.

A Kiotóban és környékén megfigyelt kerámia- és porcelángyártás leírásakor megkülönböztet ősi- (igazi) és új (nyugati ízlésnek megfelelő) „japánstil"-t. Az ősi japán stílusra a nemes egyszerűség jellemző, szemben a túldíszített, nyugatiak számára előállított új stílusú tárgyakkal. A két stílus között hierarchiát állít fel: az ősi magasabb szintet képvisel az újnál, habár szerinte a japán ízlés arra is jótékony hatást gyakorolt.[12] Pár oldallal később Japán meglepő ipari és infrastrukturális fejlettségét látva azt írja, a japánság csak „európai mezt" öltött magára, tehát csak a felszínen európai, sok tekintetben azonban nem hogy azonosult volna a Nyugattal, de már fölé is emelkedett, s már tanítója is annak.[13] Hasonlóan látja a helyzetet egyébként Vay Péter is, aki szerint a Japánban lezajlott változások leginkább külsőségek.[14]

A japánok nagy erényének tartja Baráthosi a hazaszeretetüket. Meglátása szerint ennek eredője az egyéni érdekek teljes alárendelése, az önfeláldozás és hogy felismerik: „ha haza nincs, semmi sincs".[15] Követendőnek tartja, hogy a nyomorban tengődő tömegek sem foglalkoznak saját helyzetükkel, amikor a hazájukat veszély fenyegeti: Baráthosi szerint ez a leghelyesebb út. Habár minden ember egyenlő, az emberiség a legkülönfélébb érdekcsoportokra tagolódik. Ezek közül a legfontosabb, legszentebb a haza. Ennek felismerése Baráthosi szerint az „okos hazaszeretet"[16], amellyel a japánok példát mutatnak a magyaroknak is.

[11] *Uo.,* 120.

[12] *Uo.,* 162.

[13] *Uo.,* 166.

[14] Vay, *i. m.*, 22.

[15] Baráthosi Balogh, *i.m.,* 396.

[16] *Uo.,* 397.

A japán erkölcsöt tovább magasztalva beszél az ígérettartásról. Úgy látja, a japán ember könnyen ígér, ezek többsége komolytalan, nem igazán tartják be azokat. Ellenben ha valamit komolyan megígérnek, inkább meghalnak, mintsem ne tartsák be szavukat. Megjegyzi, a nyugati kultúra már ezt is kezdi megrontani, de ez egyelőre még csak kevéssé tapasztalható.[17]

A műben Baráthosi több alkalommal is szembeszáll a részben Magyarországra is átszűrődő nyugati sztereotípiákkal. A japánok udvariatlanságáról, durvaságáról szóló leírásokat a nyugatiak számlájára írja. Érvelése szerint mivel a japánok alapvetően udvariasan viszonyulnak vendégeikhez, tőlük is elvárják ugyanezt. Ha viszont a nyugati ember követelőző, arrogáns, a japán is megváltozik. Ilyen a magyar mentalitás is, mint írja: „bizony azt mondja, amit a magyar legény, hogy: »eb ura fakó!«". Kénytelen megjegyezni ugyanakkor azt is, a japánok alapvetően „a fehér embert nem szeretik".[18]

„Megszokták a nyugaton, hogy a gésák erkölcseit mérik Japánra" – írja, s ezzel is szembeszáll: „Alapjában nem így áll e dolog". A gésák erkölcseit a magyar kardalosnőkéhez hasonlítja, „Van közöttük jó és rossz egyaránt. (…) A tehetségesebbek rendesen pazar, fényűző életet élnek, akár nálunk sok elsőrangú művésznő."[19]

Dicséri a japán táncot, megjegyzi, hogy különbözik a nyugatitól. A japán tánc „lassú, méltóságos és komoly", s „egy-egy művészlelkű gésa többet mond el tánczával, mint a világ leghíresebb balettkirálynője az ő raffinált ugrásaival és fogásaival".[20] Fontosnak tartja hangsúlyozni, hogy Japánban a tánc nem csak a szórakoztatásnak, hanem az áhítat emelésének is fontos eszköze. Az istenek tiszteletére szolgáló táncban Baráthosi úgy látta, „benne volt az emberi kicsinység és gyöngeség bízó hódolata, remélő hite, bűnbánó porbaomlása, magasztos fölemelése, a hála, köszönet és imádás, minden, minden egymás mellett, egymás után és egymással összeolvadva, úgy amint csak egy költői lélek álmodhatta meg, amint csak egy művészi lángész valósíthatta meg."[21] Baráthosi ezáltal ismét csak ellentétet lát Nyugat és Kelet kultúrája között. A keletit egyértelműen méltóságteljesebbnek, emelkedettebbnek, művészibbnek mutatja be, s amely képes transzcendentális jelleget is ölteni.

[17] *Uo.,* 151.

[18] *Uo.,* 399.

[19] *Uo.,* 203.

[20] *Uo.,* 204.

[21] *Uo.,* 205.

Védelmébe veszi a japán zenét is. A nyugatiak szerint ez „fülsértő, összhangnélküli tortura, melyben nincs szépség, nincs dallam, nincs lélek". Ez ellen a következőképp érvel: a japán zenében a magyar moll van hangsúlyosan jelen, amelyet „a világ legszebb zenei hangmenetének" tartanak. *Nemzeti* tulajdonunknak nevezi a magyar mollt, amely aztán „a nagy nyugat kezébe" került, ahol *nemzetközivé* vált. Megjegyzi továbbá, hogy a japán zenéből hiányzik „a nyugati zenehangok egy része". Hogy a kritikákkal ellentétben miért nem monoton, egyszerűen azzal indokolja, hogy a magyar zenét is hasonló kritikák érik Nyugaton, mégsem az. Összegzésként megállapítja: „az a leócsárolt japán zene igenis ezer szépséggel bír, eredeti őserejű forrás, amelyből még nagyot teremthet a haladó kor".[22]

A japán ember zárkózottságát nemzeti tulajdonságként aposztrofálja, okát viszont nem a japánság „lelki alkatában" találja, hanem a „Tokugava-kormány kémkedő uralmának" tudja be. Valódi jellemzőjük inkább a bizalom, amely „ha föléledt bennük, határt nem ismer". A nyugati szerzők tollából ismert summás leírásokat, melyek szerint „hazugok, kétszínűek s udvariasságuk csak rókamosolygás", Baráthosi igyekszik cáfolni: „ők sem rosszabbak, mint mi". „Magyaros szalmatűz természetük van" – írja, s emellett még azt is, hogy – „komoly munkára és kitartásra is képesek". Ez tette a japánokat Baráthosi megfogalmazása szerint „kulturnéppé". Azokra a vádakra, melyek szerint a japánok csak utánzásra képesek, úgy válaszol, a nyugati kultúra is a keresztény világnézetnek a görög-római művelődésre gyakorolt hatásával jött létre, tehát eredetileg Európa is átvett, másolt, s csak utána alkotott. Ennek megfelelően a japánság alkotó tevékenységére sem kell már sokat várni. Ezt követően írja a következőt: „A japán népben különben él a büszke hit, hogy ő van hivatva *kelet és nyugat kulturájának egyesítéséből egy szebb kulturjövő hajnalát biztosítani az emberiségnek*." Erre a japánságnak lehetőséget is teremt a szamuráj kultúrából megőrzött erkölcsösség, és az alattvalói hűségből lett hazaszeretet.[23]

A sztereotípia rombolás fontos elemét képezi az *Utirajzok*nak. Ugyanakkor meg kell jegyeznünk, Baráthosi nem annyira az objektívabb kép kirajzolása érdekében teszi ezt, hiszen a negatív előítéleteket gyakran pozitívokkal cseréli föl, sőt azt sem hagyhatjuk figyelmen kívül, hogy a Baráthosi által gyakran emlegetett egységes nyugati felfogás a japánokkal kapcsolatban nemigen létezett. Sokkal inkább úgy tűnik, az általa támadott nyugati sztereotípiák azt az ellenpólust jelentik a szerző számára, amelyhez képest markánsan kidomboríthatóak a japán emberek, a japán kultúra pozitív attribútumai.

[22] *Uo.,* 206–208.

[23] *Uo.,* 211.

Baráthosi Japán bemutatásakor igyekszik sok tekintetben példát állítani Magyarország elé. Ez mutatkozik meg olyan gyakorlatias területeken is, mint a szőnyeggyártás. A tömeges mennyiségben legyártott japán szőnyegek szerinte jók és szépek, de nem annyira, mint a magyar termékek. A japánok mégis sikeresebben szerepelnek vele a világpiacon, mert mi ekkor még nem ismertük fel a hasznosságát. A magyarok is kamatoztathatnák szerinte ezen erényüket, mint írja: „egész vidékek szájába kenyeret adhatnánk vele".[24]

Japán ugyanígy minta lehet számunkra a nemzet felemeléséhez. Rövid történeti áttekintésében a Tokugawa-kort zsarnokságnak tekinti, s így megfelelteti saját kora magyarországi állapotainak. Véleménye szerint a japán nemzetnek s így a magyarnak sem ez az igazi vonása, s miután a japánság túljutott ezen a „gonosz álmon", a magyarságnak is túl kell jutnia rajta.[25] Hosszasan vezeti le, japán miképp vált erős nemzetté az ellenséges hatalmak gyűrűjében. Először rászorult az erkölcstelen idegenek segítségére, majd mindent, ami fontos, eltanult tőlük. Ezután a nemzet odaadó, önfeláldozó munkájának eredményeképp katonai, majd gazdasági függetlenségre tett szert, ami pedig jobb életszínvonalat eredményezett. Ez teremtette meg a pénzügyi stabilitást, majd a kibontakozó kereskedelem tette Japánt valóban erős országgá. A fejlődés nem mehetett volna végbe „nemzeti uralkodó" és „igazi honfiakból álló kormány" nélkül. Ezek és a japán emberek önfeláldozó munkája volt tehát a siker záloga. Baráthosi konklúziója szerint mindezek hiányában nem jutunk előbbre, s míg „ők boldog nemzet, mi […] szerencsétlenek". Egy „öntudatos nemzet" sikere volt ez, s erre van szükség Magyarországon is. Baráthosi a párhuzamok és a következetések felállítása után itt predikcióba is bocsátkozik: „Szidhatják sárga majmoknak őket, pedig derék, őserejű mongol vér az, mely bizonyára fog még néhány meglepetéssel kedveskedni a világnak."[26]

Érdemes még megjegyezni azt, amiért már a korabeli recenzensek is kérdőre vonták Baráthosit: szándékolt elírások, ferdítések is helyet kapnak a *Dai Nippon* oldalain. A magyar és a japán nyelv hasonlóságát néhol szándékosan helytelen leírással próbálja szemléltetni. Ilyen, amikor az öv szót „obi" helyett „ovi"-nak írja[27], a „Magyarhon hol van?" kérdést pedig „Hangari no hon wa

[24] *Uo.,* 171–172.

[25] *Uo.,* 177.

[26] *Uo.,* 185–190.

[27] *Uo.,* 155.

dokoni arimas'ka?"[28]-ként fordítja. Itt a „*hon*" japán szótagot igyekszik a magyar „*hon*" szavunknak megfeleltetni.

A japán kultúra Nyugattól átvett és ősi elemeinek együttélése kapcsán vázolja föl Baráthosi a japánok és magyarok – legalább kulturális értelemben vett – közös eredetére vonatkozó nézeteit. Kiindulópontja azon – egyébként a korban komoly tudományos jelentőséggel bíró – felfedezés volt, hogy a Góbi-sivatag régen termékeny terület lehetett, s az az elmélet, hogy a kínai civilizáció gyökerei is oda nyúlnak vissza. Elmélete alapját képezi továbbá az a szintén viszonylagosan elfogadott elképzelés, hogy ez a „mongol" kultúra időben megelőzte az „indoeurópai" kialakulását. A montesquieu-i és spencer-i gondolatok köszönnek vissza akkor, amikor a következőt írja: „A kulturális fejlődésre, a tudományok előbbvitelére csak a mérsékelt égöv lakója van hivatva, kinek testére-lelkére ingerlőleg hat a klima, kinek, hogy megélhessen, dolgoznia is kell, de marad ideje gondolkodásra, teremtésre." Az akkor még kontinentális klímájú Góbi-sivatag kultúrája tehát arra volt predesztinálva, hogy a kultúra és a tudomány megteremtőjévé, felemelőjévé, továbbadójává váljon. Innen származnak Baráthosi szerint „nemzetfánk első gyökerei", ez a legrégebbi őshaza, mely közös a japánokkal. Keletről jött „a fény, a világosság a nyugat számára is"[29] – írja Baráthosi. Minden civilizáció és kultúra Keletről jött tehát, onnan, ahonnan a magyarok és a japánok is. Ennek a mongol „őskultúrának" volt a része a kínai is, amely a történelem folyamán megőrződött, s továbbadhatta tudását. A japánság is innen, közvetett módon jutott hozzá e műveltséghez, s gondozta, építette tovább. A két nemzet, a magyarok és a japánok között tehát a közös eredő Baráthosi elképzelésében ez az ősi mongol kultúra. Ezt a Nyugat ugyan próbálja elvitatni a Kelettől, de Baráthosi szerint erre már nem sokáig lesz képes. Ugyanezzel magyarázza azt is, hogy „a magyarság rövid pár század alatt a nyugat védője" lett, s „a japánság nehány évtized alatt a világ egyik legnagyobb hatalmává". Magyarországot, s saját identitását végképp a Kelethez köti, amikor ezt írja: „Hiszem, hogy közel az idő […], amikor nem fogja egy magyar sem szégyenkezve hallgatni, hogy félmongol népnek nevezi ma is a nyugat, hanem büszkén, felemelt fővel vallja velem együtt, hogy igen, áldom az Istenemet, hogy én is abból a nemes vérből fakadtam."[30]

[28] *Uo.,* 158.

[29] *Uo.,* 315.

[30] *Uo.,* 318.

## *Összegzés*

Jelen tanulmány célja az volt, hogy rámutasson, Baráthosi Balogh Benedek *Dai Nippon* című munkájának első darabjában, az *Utirajzok*ban sokkal több rejlik egyszerű útleírásnál. Habár a kötet korábbi elemzői közül többen megjegyezték, a japán kultúra szerteágazó bemutatása is megtörténik a közel félezer oldalon, annak módjára kevesen hívták fel a figyelmet. A fenti példák jól szemléltetik azt a dichotomikus felfogást, amely bár néhol hasonló, sok tekintetben mégis eltér a nyugati típusú orientalizmusoktól.

Baráthosi Kelet–Nyugat-képében a Keletre az ősi, a Nyugatra az új a jellemző. Míg a Kelet erkölcsös, addig a Nyugat erkölcstelenebb. Míg a keleti társadalomra az önfeláldozás, a nyugatira az individualizmus, míg a keleti emberre az udvariasság, a nyugatira az arrogancia jellemző. Feltűnő lehet, hogy a *Dai Nippon*ban megtalálható Kelet–Nyugat dichotómia egyik végpontjába sem illik sem Magyarország, sem pedig Japán. Mindkét országra jellemzőek bizonyos nyugatias elemek. Ennek a problémának a feloldását abban találhatjuk meg, hogy Baráthosi példáiból kitűnik: amikor e két nép „igazi" jelleméről, lelkületéről beszél, mindig keleti értékeket társít hozzájuk. Ez alapján elmondhatjuk, Baráthosinál mind Magyarország, mind pedig Japán, már csak az általa felvázolt közös kulturális „gyökerek" következtében is inkább a Kelethez, de semmiképpen nem a Nyugathoz kapcsolódik. Magyarországot és a magyarságot tehát elválasztja Európától, s ezzel a gondolatmenettel megalapozza későbbi eszmefuttatásait is, melyeknek mindvégig központi eleme lesz a turáni gondolat, azaz az urál-altáji népek összetartozásának, közösen predesztinált kulturális missziójának gondolata.

## *Felhasznált irodalom*

Baráthosi Balogh Benedek
*Dai Nippon*, 1. köt., Bp., Korvin Testvérek Nyomdája, 1906, 302.
*Távoli utakon*, Hoppál Mihály (szerk., bev.), Bp., Néprajzi Múzeum, 1996.

Csoma Mózes, „Baráthosi Balogh Benedek a Csoszon-dinasztia végnapjait élő Koreai-félszigetről", *Távol-keleti Tanulmányok,* 2009/1.

Farkas Ildikó
„Japán megjelenése Magyarországon a 19–20. század fordulóján". Farkas Ildikó, Szerdahelyi István, Umemura Yuko, Wintermantel Péter (szerk.): *Tanulmányok a magyar-japán kapcsolatok történetéből*, Bp., ELTE Eötvös Kiadó, 2009.
„A Magyar–Nippon Társaság". Szerdahelyi István, Wintermantel Péter (szerk.): *Japanológiai körkép*, Bp., ELTE Eötvös Kiadó, 2007.
„Japán története dióhéjban", *História,* 2009/7.

Kónya Ádám: „Baráthosi Balogh Benedek indulása". Gazda József (szerk.): *Kőrösi Csoma Sándor szellemútján*, Kovászna–Csomakőrös, Kőrösi Csoma Sándor Közművelődési Egyesület, 1998, 122–125.

Said, Edward W.: *Orientalizmus*, Bp., Európa, 2000.

Szeghy Ernő, Dr.: *Japán. Történelmi, föld- és néprajzi vázlatok,* Bp., Szent István Társulat, 1905.

Umemura Yuko
*A Japán-tengertől a Duna-partig. Imaoka Dzsúicsiró életpályája a japán-magyar kapcsolatok tükrében*, Bp., Gondolat, 2006.
„Japán magyar szemmel – A Magyarországon megjelent korai japanológiai könyvek tükrében". Cseh Éva, Gáspár Annamária, Umemura Yuko (szerk.): *Ukijo-e. Az elillanó világ képei,* Bp., Hopp Ferenc Kelet-ázsiai Művészeti Múzeum, 2010.

Vay Péter: *Kelet Császárai és császárságai*, Bp., Franklin, 1906.

Dénes Mirjam

# Egy tárlat és ami mögötte van: Az 1911-es Japán kiállítás az Iparművészeti Múzeumban

## *Egy századfordulós* blockbuster

Máig aktuális kérdés, hogy mi tesz egy kiállítást sikeressé. A látogatószám és a bevétel alapján, vagy a kiállításon szerzett tudás és élmény alapján nevezhetünk egy kiállítást jónak vagy kevésbé jónak? A kritikának higgyünk, vagy a reklámnak? A dilemma azonban nem új keletű. A XIX. század végének és a XX. század első évtizedeinek világkiállításaival megnőtt az igény a nem csupán tudást és ismereteket, hanem egyben élményt és szórakozási lehetőségeket nyújtó kiállítások iránt, s a fenti kérdésekre is gyakran reflektált mind a hivatalos sajtó, mind a kiállításlátogató.

Ferenczy László a következőképpen számol be az 1911-es Iparművészeti Múzeumban megrendezett Japán kiállítás sikeréről *Japán iparművészet* című könyvében:

> Az 1910-es londoni kiállítás japán anyagának egy részét 1911-ben bemutatták Budapesten is, az Iparművészeti Múzeumban. A siker oly átütő volt, hogy lovasrendőröknek kellett a rendet fenntartani a múzeum előtt, és a kiállítást 8 nap alatt ötvenezren látogatták meg.[1]

Ferenczy beszámolója igen nagy jelentőséggel bír a számunkra, hiszen egyrészt a magas látogatószámot konkretizálja, másrészt arról ad hírt, hogy a kiállítás témája a korszakban nagy közérdeklődést váltott ki. Az adatok két szempontból fontosak. Egyrészt, mert az 1900-as évek elején (az első világháborúig) számos olyan kiállítást rendeztek Magyarországon, melyen japán művészeti alkotások

[1] Ferenczy László, *Japán iparművészet. 17–19. század,* Bp., Corvina, 1981, 27.

voltak láthatók, tehát a példa nélküli érdeklődés nem feltétlenül a kiállítás újdonságerejének tudható be. Másrészt, mert még a XXI. század elején, az ún. „blockbuster-kiállítások" korában is óriási sikernek könyvelhető el az a kiállítás, amely az első nyolc nap alatt ötvenezer nézőt számlált.

Fontos a kiállítások „művészeti" jellegének hangsúlyozása, hiszen Japán 1853-tól tartó Nyugat felé nyitó politikájának köszönhetően az eddig ismeretlen kultúrából származó minden (a szó szoros értelmében minden) tárgy vonzotta a közönség figyelmét. Így az első, Japán létezésére reflektáló magyar kiállításokon e tárgyak etnográfiai érdekességük és kuriózum-jellegük miatt kerültek a vitrinekbe.[2] Ez a tendencia összecseng a korszak nemzetközi- és világkiállításainak általános koncepciójával. Ezeken a nagy nézőszámot vonzó tárlatokon a hangsúly nem a művészeti hagyományokra és történeti múltra, hanem az egzotikumra, a távoli, és sokak számára ismeretlen „mesevilág" különösségére került. Mivel a világkiállítások elsődleges célja az európai ipar igénytelen tömegtermelésének átformálása volt, nem csoda, hogy Japán részről a legnagyobb mennyiségben iparművészeti munkákat állítottak ki; bennük a technika tökélyét értékelték.[3] Az 1900-tól rendezett magyar kiállítások, melyek japán műtárgyakat mutattak be, már valóban műtárgyakként reprezentálták azokat: esztétikai alapon állították ki őket, forma- és motívumkincsük gazdagsága és technikai kvalitásuk miatt. 1900 és 1914 között tizenegy kiállításon láthatott japán műtárgyakat (is) a magyar közönség.[4] A témában

[2] 1870 és 1900 között a következő japán tárgyakat felvonultató kiállítások voltak láthatóak Magyarországon: Xántus János Távol-keleti expedícióján vásárolt „népismereti tárgyak" kiállítása, 1871, Magyar Nemzeti Múzeum; Magyar gyűjtők tulajdonában lévő keleti tárgyak, 1873, Bécsi Világkiállítás; Keleti iparművészeti tárgyak tárlata, 1874, 1877, 1885, Iparművészeti Múzeum; 1874, Újrarendezett néprajzi kiállítás, Magyar Nemzeti Múzeum; A magyar árvízkárosultak javára rendezett műipari és történeti kiállítás, 1876, Károlyi palota; Országos Magyar Iparegyesület Keleti Iparművészeti Kiállítása, 1880; Néprajzi Misszió kiállítása, 1896; Néprajzi Múzeum első állandó kiállítása, 1898, Néprajzi Múzeum. Ld.: Fajcsák Györgyi, *Collecting Chinese Art in Hungary From the Early 19th Century to 1945,* Bp., ELTE Department of East Asian Studies, 2007, 129–138.

[3] Fajcsák Györgyi, „»Kelet tükre«. A Távol-Kelet-kép és a magyarországi keleti műgyűjtés néhány vonása a dualizmus korában". Fajcsák Györgyi – Renner Zsuzsanna (szerk.): *A Buitenzorg-villa lakója. A világutazó, műgyűjtő Hopp Ferenc (1833-1919)*, Bp., Hopp Ferenc Kelet-Ázsiai Művészeti Múzeum, 2008, 13.

[4] A kiállítások időrendi sorrendben: 1900. december 22. – 1901. január 6. Rippl-Rónai József impressziói. Bp., Royal Szálló. 1904. október – november, Keleti kiállítás, Magyar Nemzeti Múzeum.1907, Amatőr gyűjtők kiállítása, Iparművészeti Múzeum. 1908, A gróf Vay Péter-féle gyűjtemény kiállítása, Szépművészeti Múzeum.1909, Akvarellek, pasztellek és grafikai művek nemzetközi kiállítása, Műcsarnok. 1910, Nemzetközi impresszionista kiállítás IV. terme, Művészház. 1910. április 24. – június 19. Japán fametszetek kiállítása, Szépművészeti Múzeum.

megrendezett kiállítások nagy számát figyelembe véve érthetetlen az óriási közérdeklődés. Hogyan is kalkulálhatunk az adatokkal?

Amennyiben nem szeretnénk bonyolult számításokba bocsátkozni, s nem vesszük figyelembe a kiállítás nyitónapjai, későbbi időszaka és zárónapjai valószínűsíthető különbségét, illetve nem vesszük figyelembe a hétköznapok és hétvégék közötti eltérést sem, tehát egyszerűen elosztjuk a becsült 8 napos látogatószámot a napokéval, nem kevesebb mint 6250 főt kapunk naponta. Mit jelent ez mai szemmel?

Emma Barker művészettörténész a Blockbuster-kiállítások egyik legfontosabb ismérveként a 250.000 fő fölötti látogatószámot nevezi meg.[5] Óvatos becsléssel (s az időarányos érdeklődés-csökkenést figyelembe véve) megállapíthatjuk, hogy az 1911-es budapesti kiállítás két hónapos nyitva tartással teljesíthette volna az ezredforduló nemzetközi sikerkiállításaira kidolgozott meghatározás feltételeit. Csupán néhány friss adattal kívánom érzékeltetni a meghökkentő arányokat. A 2011. november 9 és 2012. február 5 között a londoni National Galleryben rendezett, Leonardo da Vinci: Painter at the Court of Milan című, Leonardo oeuvre-jét mindezidáig legteljesebben bemutató kiállítás látogatószáma összesen 323.897 fő volt.[6] A budapesti kiállításnál alkalmazott számítással megegyező módon kapott napra leosztott látogatószám 3811 fő, mely durván kétharmada csupán a budapesti számnak. A modern magyar kiállításokat tekintve még meglepőbb összehasonlítást tehetünk. Vegyük példaként az ezredforduló után megrendezett három legsikeresebb magyar kiállítás adatait.[7]

1910. augusztus 22. – szeptember, Keleti kiállítás, Kaposvár, elemi iskola. 1911. január 15. – február – március. Japán iparművészeti kiállítás, Iparművészeti Múzeum. 1911. április 15. – május 7. Keleti kiállítás, Művészház. 1912, A Szent György Céh kisplasztikai kiállítása, Iparművészeti Múzeum. Ld.: Dénes Mirjam, „Japán műtárgyak magyar kiállításokon a XX. század elején". Takó Ferenc (szerk.): *„Közel s távol" – Az Eötvös Collegium Orientalisztikai Műhely éves konferenciájának előadásaiból 2009–2010.*, Bp., Eötvös Collegium, 2011, 130–142.

[5] Emma Barker, „Exhibiting the canon. The blockbuster show". Uő. (szerk.): *Contemporary Culture of Display*, New Haven – London, Yale university Press – The Open University, 1999, 127.

[6] Tracy Jones, „Leonardo da Vinci in London – Exhibition of a Lifetime", 2012.

[7] „Csúcsot döntött a Van Gogh-kiállítás." Index.hu, 2007. március 18.

| | Kiállítás | Helye | Ideje | Látogatószám (~) | Látogatószám/ nap (~) |
|---|---|---|---|---|---|
| 1. | **Van Gogh** | Szépművészeti Múzeum | 2006. 12. 02. - 2007. 04. 01. | ~ 400.000 | ~ 3350 |
| 2. | **Munkácsy a nagyvilágban** | Magyar Nemzeti Galéria | 2005. 03. 24. – 2005. 08. 21. | ~ 360.000 | ~ 2400 |
| 3. | **Monet és barátai** | Szépművészeti Múzeum | 2003. 12. 01. – 2004. 03. 15. | ~ 250.000 | ~ 2400 |

A fenti adatokból látható, hogy amennyiben a Ferenczy László által közölt számok valósak (márpedig erős forráskritikával kezelendő adatokkal állunk szemben, hisz Ferenczy írásában nem jelzi, hogyan jutott az adatok birtokába), a kiállítás iránti érdeklődés még a XXI. század globalizált világának szemével is hihetetlenül nagynak tűnik. Tanulmányomban azonban nem szeretnék ítéletet mondani e statisztikailag kevéssé árnyalt adatok hitelességéről, csupán érzékeltetni szeretném, hogy amennyiben Ferenczy nem túloz, a kiállítás iránti közérdeklődés nem hasonlítható egyetlen, a korszakban Magyarországon megrendezett kiállításához sem, így azt mindenképp érdemes kitüntető figyelmünkben részesíteni, s megvizsgálni az óriási érdeklődés okait, valamint a kiállítás megrendezésének körülményeit, a kiállítás anyagát és az ehhez kapcsolódó sajtóvisszhangot.

Több okot is felfedezhetünk, ami miatt a kiállítást már jó előre lelkesedéssel várhatta a budapesti közönség. Az egyik, hogy a gyűjteményt Japán *küldte*, ahelyett, hogy magyar utazók Japánból hozták volna. Példátlan esemény ez a japán művészet Magyarországon ismertté válásának történetében, hiszen a korábbi kiállításokon csupán hazai magángyűjteményekből kikerülő válogatás volt látható a vitrinekben, mely nem azt reprezentálta, hogy Japán mit tartott japán művészetnek, hanem azt, hogy a kor nyugati utazói és gyűjtői mit véltek annak. E kollektív szubjektivizmust felszámolandó olyan gyűjtemény érkezett Budapestre, melyet hivatalos kormányzati döntésként, a japán diplomácia Budapest előtt képviselni kívánt lenyomataként értékelhetünk.[8]

Másrészt, a kiállítás visszhangja előbb ért Budapestre, mint maga a tárlat. A kiállítás ugyanis nem egyenesen Japánból érkezett, hanem Londonból: az anyag részét képezte az 1910-ben megrendezett Japan-British Exhibitionnek, annak a nemzetközi kiállításnak, mely Japán kultúráját addig sosem látott

[8] Ayako Hotta-Lister, *Gateway to the Island Empire of the East. The Japan-British Exhibition of 1910,* London, Japan Library, 1999, 117–118.

gazdagságban reprezentálta a nyugati világ számára. A milliós közönség által látogatott, többhónapos kiállításról, s annak várható Magyarországra érkezéséről már két hónappal a budapesti megnyitó előtt beszámolt a magyar sajtó.[9] Az érdeklődést felkeltő tényezőket a kiállítás létrejöttét lehetővé tevő közvetlen és közvetett kapcsolatok tükrében, valamint a kiállítás anyagának bemutatásával elemzem.

## *A Japan-British Exhibition kapcsolatrendszere*

A Japan-British Exhibition Anglia legnagyobb kiállítás-attrakciójaként tartható számon az 1910-es években, melynek kiinduló gondolata Nagy-Britannia és Japán politikai és gazdasági kapcsolatára épült. A brit és japán kormány eszmei és anyagi támogatásával jött létre, az előkészületek 3 évig tartottak, s mintegy 8 millió látogatót vonzott a fél évig látogatható tárlat.[10] A kiállítás bemutatását két műre támaszkodva teszem meg, egyrészt Ayako Hotta-Lister *Gateway to the Island Empire of the East* című, disszertáción alapuló munkája, másrészt a *The British Press and the Japan-British Exhibition of 1910* című facsimile alapján, mely a kiállítás idején a londoni japán nagykövetség ügyvivője, Hirokichi Mutsu gyűjtőmunkájának eredménye.[11]

A kiállítás a White City-ben kapott otthont, melyet az 1908-as Franco-British Exhibition és az 1908-as olimpiai játékok alkalmából adtak át. Az óriási területen lévő komplexum stadionok, kiállítási pavilonok és kertek összessége, ahol az egyes kiállításokra lehetőség nyílt oda illő épületek, vagy akár teljes falvak felépítésére. Az állandó épületek orientalizáló, az indiai építészet vonásait magán viselő stílusban épültek, s egységes fehér színt kaptak. A japán kiállítás idejére a helyszínen több díszkaput, két teljes japán kertet, egy tradicionális japán falut, egy őslakos ainu falut és egy taiwani falut építettek fel, ezek a részek garantálták azt az atmoszférát, melyet az orientalizáló épületek önmagukban nem tudtak volna érzékeltetni.

---

[9] A *Magyar Iparművészet* című folyóiratban a következő híradás volt olvasható: „*Örömmel kell tehát üdvözölnünk azt a kezdeményezést, amely nekünk magyaroknak is lehetővé akarja tenni a japán kultúra megismerését. Arról van szó ugyanis, hogy az egész japán kiállítást a tél folyamán Londonból Budapestre hozzák. Persze arról le kell mondanunk, hogy a kerteket, a természeti környezetet, melyet a japánok Londonban teremtettek kiállításuk köré, csodálhassuk itt is, de valószínű, hogy a kiállítás néprajzi és iparművészeti része a maga egészében nálunk is kiállítható lesz.*" Ismeretlen szerző, „Keleti művészeti kiállítás", *Magyar Iparművészet,* 1910, 242.

[10] Hotta-Lister, *i.m.,* 3.

[11] Hirokichi Mutsu, *The British Press and the Japan-British Exhibition of 1910,* Melbourne, Melbourne Institute of Asian Languages and Societies, 2001.

**1. kép** Ainu falu. London, Japan–British Exhibition, 1910.

A kiállítás területén természetesen szórakozásra is mód nyílt: szumó birkózók, színészek, komédiások és zenekarok tartottak előadásokat nap mint nap, éttermek és teaházak sora várta a megfáradt látogatót, s aki a magasból szerette volna megcsodálni a White City-t, az megtehette a Flip-Flopból, az ollószerű gépezetből, mely a magasba vonta a látogatót. A Japánnak jutó terület háromszorosa annak, amelyet az 1910-es párizsi világkiállításon birtokolt, s itt nem a 30 vagy 40 kiállító egyikeként jelent meg, hanem a figyelem kizárólagos központjaként.[12] Látható tehát, hogy a Japan-British Exhibition közönségcsalogató arculatával megfelel a korabeli világkiállítások jellegének. A kiállításnak a nyilvánvaló szórakoztatáson kívül három fontos célja volt: politikai, gazdasági, és kulturális megítélés-béli problémák megoldására koncentrált, tehát ha élesen fogalmazunk, PR-tevékenység folyt.[13] A házigazda, Nagy-Britannia csupán jelképesen reprezentálta önmagát a kiállításon, hogy semmiképp se vethessen árnyékot a kiállítás fent említett céljaira az által, hogy önmagára vonja a brit közönség figyelmét.

Japán 1910-re a nyugati nagyhatalmak sorába emelkedett. 1895-ben Kínával, 1905-ben pedig Oroszországgal szemben került ki győztesen háborúból. Mint említettem, 1902 óta nyugati szövetségese a Brit Birodalom volt, hadiflottája pedig messze a legfejlettebb volt a keleti vizeken.[14] Japán hatalmának folyamatos növekedésével és nyertes háborúi utáni politikai intézkedéseinek következtében

[12] Hotta-Lister, *i.m.,* 61.

[13] Mutsu, *i.m.*

[14] Hotta-Lister, *i.m.,* 9–11.

(pl. Korea annektálása 1910-ben) növelte a Japán-ellenes hangulatot és a britek nyugtalanságát, ami azzal fenyegette a japán vezetést, hogy a szövetség meghosszabbításának elutasításával szembesülhetnek brit részről.[15] Szükséges volt tehát pozitív benyomást kelteni a politikai vezetés szemében. Ennek jegyében tett lépések voltak a taiwani és ainu falvak felépítése a White City területén, hisz az ainuk épp az orosz-japán háborúban megszerzett Dél-Szahalin őslakosságát, a taiwani falu pedig a kínai-japán háborúban megszerzett terület lakosságát voltak hivatottak reprezentálni. Mindez pozitív képet festett a nyugati ember számára a Japán aktuális területén lakó különböző kultúrák békés együttéléséről, s egyben reprezentálta Japán gyarmatosító politikai erejét.

Japán gazdasága, mely az 1900-as évek elején még mindig a könnyűiparra specializálódott, nem tudta finanszírozni a császárság háborús kiadásait. Ennek következtében a kincstár kiürült a fent említett háborúkban és az ipar további fejlesztésének fenntartása érdekében csak kisebb mértékben kívánták a hiányt adóemeléssel pótolni, ehelyett nagyobbrészt nemzetközi kölcsönökért folyamodtak.[16] E kölcsönt a szövetségestől, Nagy-Britanniától kívánták felvenni, így a kiállítás remek lehetőségnek mutatkozott fejlődő iparuk bemutatására – jó benyomást téve jövőbeli hitelezőjükre –, és egyben új exportkapcsolatok kötésére is.[17] A kiállításon ezért törekedtek Japán könnyű-, nehéz- és hadiiparának lehető legszélesebb körű bemutatására. Az ipari palota a könnyűipar jellemző termékeit, főleg papírból készült tárgyakat és a japán iparművészet jellegzetes műfajait reprezentálta (lakkok, faragványok, kerámia). Külön épületet töltöttek be a textilgyártás termékei, míg a selyemhernyó-tenyésztés folyamata a természeti kincseknek szentelt palotában kapott helyet a főbb ércek, nemesfémek és egyéb bányászati termékek mellett, kiemelve a selyem fontosságát Japán könnyűiparában. Az állami vasutakat bemutató épületben makettek mutatták be a főbb vasúti útvonalakat és a gépparkot, s külön épületben kapott helyet a hadsereg és hadi flotta részlege is, szintén makettek formájában.

A politikai és gazdasági mozgatóokok áttekintése után ki kell térnünk a kultúrmisszióra, melyet a japán kultúra és művészet megismertetése és az eddigi téves képzetek felülírása céljából indítottak. A kiállított művészeti anyagról fontos elmondanunk, hogy Japánban alapos válogatáson esett át, hogy csak a legjobb minőségű alkotások kerülhessenek közszemlére. Mivel a kiállítás egyik célja a brit közönség tudásának „kiigazítása" volt, nem a korábbi kiállításokon

[15] Hotta-Lister, *i.m.,* 4–20.

[16] Hotta-Lister, *i.m.,* 28–30.

[17] Hotta-Lister, *i.m.,* 28–30.

megszokott, nyugati szem számára kialakított tárgyakat láthatta a néző, melyek nagyrészt exporttermékekként érkeztek Európába.[18] A Nagy-Britannia és Japán között fennálló politikai szövetség ellenére a korabeli nyilatkozatok alapján felmérhető, hogy a brit lakosság nagyon kevés tudással rendelkezett Japánról.[19] Információikat főleg a Japánt megjárt utazók történeteiből vagy színdarabokból merítették. Gondoljunk Gilbert & Sullivan *Mikádó*jának görbe tükrére, Sydney Jones *The Geisha* című operettjére, vagy David Belasco *Madame Butterfly*-ára, amelyet Puccini éppen londoni tartózkodása alatt szemelt ki saját operájának alaptörténetéül.[20] A harmadik cél tehát a publikum kiművelése volt Japánról, annak történelméről, kultúrájáról, művészetéről, iparáról.[21] A cél nem csupán a pillanatnyi kép vázolása volt, hanem az évszázadok óta folyó fejlődés ívének megrajzolása, hogy eloszlassák azt a vélekedést, mely szerint Japán fejlődése egy ütemben, a Meiji-reformok során ment volna végbe.

A Nyugatnak szánt termékek azonban gyakran alacsony technikai és művészi színvonalúak, túlzó módon dekoratívak voltak (a nyugatiak elvárásainak megfelelően, akik nem ismerve a japán művészet hagyományait és értékesebb alkotásait, az egzotikumokat és túldíszített műveket keresték), a japán művészet alapvető vonásait háttérbe szorítva készültek.[22] A kiállítás értékét növelte, hogy számos nemzeti kincs is kiállításra került, melyeket sem korábban, sem azóta nem engedtek ki az országból. A brit közönség nagy örömmel fogadta a klasszikus műveket, a korabeli sajtóban gyakran Fra Angelicohoz, Piero della Francescához, Giottohoz vagy Giorgionéhez hasonlítják a régi művészet alkotásait.[23] A kortárs műalkotások azonban nem arattak közönségsikert, s hogy a japánok számítottak erre, látszik a kiállított tárgyak arányán: 594 klasszikus műalkotás mellett összesen 38 modern került kiállításra (arányuk ~ 15:1), de a kritikák szerint még így is gyakran üresen maradt a terem, míg a régi művészet megtekintéséért egymást taposták a látogatók.[24]

Annak az okát, hogy a szervező fél ragaszkodott a modern, nyugati művészet hatásait is magán viselő alkotások kiállításához, szintén a koncepcióban kell keresnünk. Mivel a cél a folyamatosan fejlődő állam reprezentálása volt,

[18] Hotta-Lister, *i.m.,* 60, 119–120.

[19] Hotta-Lister, *i.m.,* 92–99.

[20] Dénes Mirjam, „A pillangó-effektus, avagy a komédiából tragédiává lett Japán a magyar színpadon", *Színház,* 45/5 (2012), 40–44.

[21] Hotta-Lister, *i.m.,* 92.

[22] Ferenczy, *i.m.,* 27–28.

[23] Hotta-Lister, *i.m.,* 121.

[24] Hotta-Lister, *i.m.,* 121–122.

öncsalás lett volna csak a régi művészet alkotásait kiállítani. Ebben az elgondolásban Japán a korszakhoz képest fejlett nézetet vallott, a Nyugat viszont nem volt képes a koncepció teljes befogadására – hiszen ezek a művek ellentétben álltak a Japánnal kapcsolatos általános prekoncepciójukkal.

A brit és japán fél közötti politikai, gazdasági és kulturális kapcsolatok elemzése után, melyek fő generátorai voltak a kiállítás létrejöttének, tekintsük át a személyes kapcsolatokat is, azokat az ismert, vagy kevésbé ismert neveket, akiknek biztosan, vagy feltételezhetően szerepe volt abban, hogy a londoni kiállítás művészeti anyagának egy része Budapestre érkezhessen. A Japan–British Exhibition bezárása után a tárgyakat három részre osztották. A legfontosabb és legértékesebb műveket hazaszállították, a kiállítás egy részét nekiajándékozták brit múzeumi gyűjteményeknek és magánszemélyeknek (többek közt a királyi család tagjainak), a maradékot pedig három, 1910 végén, 1911 elején nyíló kiállításra küldték: a bányászati szekciót Torinóba, a természettudományi szekciót Drezdába, a művészeti szekciót pedig Budapestre.[25] Minek, illetve kiknek köszönhető az, hogy a kiállítás lehetőségét Budapest nyerte el, annak ellenére, hogy olyan városokkal versenyzett, mint Buenos Aires, Berlin, Frankfurt, Rotterdam, Manchester, Glasgow és Edinburgh?[26] Eddigi kutatásaim során három olyan Magyarországhoz kötődő személyt találtam, akik személyesen közreműködhettek a kiállítási jog megszerzésében.

A korabeli források és a szakirodalom alapján biztosra vehető, hogy az elsődleges kezdeményező az Iparművészeti Múzeum akkori főigazgatója, Radisics Jenő volt. Radisics 1896-ban követte az intézmény első főigazgatóját, Ráth Györgyöt a poszton, s már ekkor ismert és elismert szakembernek számított a nemzetközi iparművészet-történet porondján. Arról, hogy Radisics a nyugat-európai trenddel lépést tartva felismerte a japán iparművészet gyűjtésének és bemutatásának jelentőségét, mind az igazgatósága idején történő műtárgyvásárlások és kiállítások, mind pedig a japán művészettel kapcsolatos publikációi és kutatásai árulkodnak.[27] Az 1900-as párizsi világkiállításon Radisics engedélyével számos műtárgyat vásárolt meg a magyar delegáció, mely egyike volt az első állami költségből történő japán műtárgyvásárlásoknak.[28] Az 1907-es

[25] Hotta-Lister, *i.m.,* 107–108.

[26] Hotta-Lister, *i.m.,* 107–108.

[27] Radisics Jenő, „Amateur gyűjtők kiállítása az Országos Magyar Iparművészeti Múzeumban", *Magyar Iparművészet,* 1907, 281–285. Radisics Jenő, „A japáni iparművészet Budapesten", *Vasárnapi Újság,* 1911, 61–62. Radisics Jenő, „Japán iparművészet", *Magyar Iparművészet,* 1911, 41–44.

[28] Az 1873-as bécsi kiállításon vásárolt tárgyakkal együtt a megvásárolt japán tárgyak mennyisége meghaladja a hetvenet. Ld. Ferenczy, *i.m.,* 27.

Amatőr gyűjtők kiállításán, melynek szintén az Iparművészeti Múzeum adott otthont, 280 japán tárgy volt látható (az összes nem-európai tárgy mintegy 50%-a) többek között Hopp Ferenc, Dr. Delmár Emil és Faragó Ödön gyűjteményéből.[29] Radisics 1888-tól levelezést folytatott a francia japonizmus egyik legjelentősebb alakjával, Siegfried Binggel, a párizsi l'Art Nouveau galéria tulajdonosával és a Le Japon Artistique kiadójával és főszerkesztőjével, a múzeum tulajdonában lévő műtárgyak attribúciós kérdéseivel kapcsolatban.[30]

1910-ben Radisics a Magyar Iparművészet hasábjain örömmel tudatja: „*az egész japán kiállítást a tél folyamán Londonból Budapestre hozzák*".[31] E kijelentésre az után kerülhetett sor, hogy az Iparművészeti Múzeum igazgatója a londoni kiállítás megtekintése alkalmával engedélyt kért a kiállítás anyagának bemutatására a kiállítást szervező egyesület elnökétől, Hirayama Seishintől 1910 szeptemberében.[32]

> Érdekes még az 1911-es budapesti japán kiállítás kapcsán született január 18-i és 19-i naplóbejegyzés. Macuoka ebben elmeséli, hogy a magyar Szépművészeti Múzeum igazgatója [sic!] nagyon érdeklődött a japán tárgyak iránt, melyekből vásárolt is a világkiállításokon. Az 1910-es angol-japán kiállítást látva ő kérvényezte később a japánoktól, hogy annak egy részét Magyarországon is kiállíthassák. A kiállítás létrejöttében Palotay játszotta a közvetítő szerepet, s végül így született meg a tárlat.[33]

Az említett személy sem az Iparművészeti Múzeum, sem a Szépművészeti Múzeum Igazgatója nem volt. Bincsik Mónika szerint a kiállítást Felvinczi Takács Zoltán látogatta meg, s tárgyakat is vásárolt a Szépművészeti Múzeum részére. Útját a Szépművészeti Múzeum támogatta anyagilag, ajánlólevelét azonban Radisics Jenő állított ki.[34] A beszámolóból azonban tudható, hogy

---

[29] A kiállított tárgyak listáját és tulajdonosaik nevét ld. Csányi Károly, *A budapesti amateur gyűjtemények kiállításának lajstroma*, Bp., Országos Magyar Iparművészeti Múzeum, 1907.

[30] A levelezésről bővebben ld. Horváth Hilda, „Radisics Jenő és Samuel Bing levélváltása (1888). Adalékok a hazai japanizmus történetéhez", *Művészettörténeti Értesítő,* 1996, 123–129.

[31] „Keleti művészeti…", *i.m.*

[32] Hotta-Lister, *i.m.,* 108.

[33] Matsuoka Shizuo (1878–1936), a bécsi japán nagykövetség haditengerészeti katonai attaséjának naplója (Matsuoka Shizuo: Taiônikki, (松岡静雄『滞欧日記』東京), Tokió, 1982, 111–112.) alapján ld. Tóth Gergely, *Birodalmak asztalánál. A monarchiabeli Magyarország és Japán kapcsolattörténete 1869-től 1913-ig, korabeli és új források alapján*, Bp., Ad Librum, 2010, 82.

[34] Bincsik Mónika, *Virágszirmok, madárszárnyak.* Uő. (szerk.): „Virágszirmok, madárszárnyak". *Meidzsi-kori japán fametszetek és fametszetes könyvek a Képzőművészeti Egyetem Könyvtárában,* Bp., Magyar Képzőművészeti Egyetem, 2009, 18.

elsősorban a budapesti konzul, Várpalotai Palotay Ödön szorgalmazta a kiállítás engedélyeztetését. Több, mint véletlennek mondható összefüggések alapján azonban meg kell emlékeznünk még két személyről, akik közbenjárása feltételezhetően nagyban elősegítette a budapesti kiállítás ügyét.

A londoni Japan–British Exhibition megszervezése Királyfy Imre, vagy ahogy ekkor hívták, Imre Kiralfy, magyar zsidó családból származó, emigráns és ekkorra világszerte ismert és befutott kiállításszervező vállalkozónak köszönhető. Kiralfy egykori híres revütáncos, majd táncos karrierje véget érte után a London Exhibition Ltd. tulajdonosa és a White City, a kiállítás helyszínének megálmodója volt.[35] Az általa szervezett kiállítások két típusba sorolhatók: szórakoztató, attrakció-jellegű programok (pl. Venice in London) valamint a Brit Birodalom és politikai szövetségeseinek közös kiállításai (pl. Franco–British Exhibition az Entente Cordiale hatására, 1908, Japan–British Exhibition az 1902-es Brit-Japán Szövetség nyomán, vagy az 1910-es Anglo–American Exhibition).

**2. kép** Imre Kiralfy's greatest of all spectacles. Venice, the Bride of the Sea, at Olympia. Illuminated aquatic festivities, 1891. Többszínnyomású litográfia

[35] Hotta-Lister, *i.m.,* 38–41.

Kiralfy tehát jól ismerte fel, s társította gazdasági terveihez a korszak politikai miliőjének lehetőségeit. A Japán felé tett ajánlata olyan gazdasági, politikai és kulturális perspektívákat vetített a japán kormány elé, melyre nem lehetett nemet mondani. Kiralfy jelentős támogatást eszközölt ki az aktuális brit kormánytól a kiállítás megszervezéséhez, ezzel nagy szívességet téve a japán félnek. Valószínűsíthető, hogy Kiralfy magyar gyökerei révén azonnal Radisics mögé állt a budapesti kiállítás ötletének felmerülésekor, s a londoni kiállítás létrejöttében játszott óriási szerepének köszönhetően jelentős befolyást gyakorolhatott Hirayama Seishinre.

A White City tulajdonosánál talán már csak egy embernek lehetett nagyobb befolyása a kiállítás ügyében, mégpedig Arthur Diosynak, a Japan Society of the United Kingdom alapítójának és alelnökének.[36]

**3. kép** „Spy" (Leslie Ward, 1851–1922): Arthur Diosy, a The Japan Society of London alapítója, Vanity Fair magazine, 1902.10.02.

A Japan Society 1891-es alapításával a világ legrégebbi és legelismertebb társasága, mely a Japán és Európa közötti kapcsolatokkal foglalkozik. Arthur Diosy szintén magyar gyökerekkel rendelkezett, bár már Londonban látta meg a napvilágot. Édesapja Márton (Martyn) Diósy, Kossuth Lajos emigrációba menekült titkára volt.[37] A család Angliában is őrizte magyar gyökereit,

[36] Hotta-Lister, *i.m.*, 57, 66.

[37] Amanda Wilkins, *Arthur Diosy – Founder of the Japan Society of United Kingdom*. 2010. 08. 17.;

fogadták Kossuthot, miután a forradalom után Londonba érkezett, sőt, a szóbeszéd szerint Liszt élete utolsó hangversenyét a Diosy család londoni házi zongoráján adta. Diosy legjelentősebb tette pályafutása során a brit-japán politikai szerződés kieszközölése és a tárgyalások levezetése volt 1902-ben.[38] Ez a szerződés maga a kiállítás fundamentuma, melynek meghosszabbítása érdekében rendezték az egész Japan–British Exhibitiont.

## *A budapesti kiállítás és visszhangja*

A budapesti kiállítást 1911. január 15-én nyitotta meg Gr. Zichy János kultuszminiszter.[39] Mivel az anyagról nem készült katalógus, csupán a korabeli sajtóban megjelent szövegekre és képanyagra támaszkodhatunk. A tárlaton 128 kiállító több mint 800 tárgya szerepelt, valamint

> a japáni kormány részéről kölcsönkép átengedett nehány festmény, egy sorozata az iskolai használatra készült színes lapoknak, falitábláknak és hat különféle állami és városi festészeti és iparművészeti iskolának növendékmunkája.[40]

**4. kép** Korabeli fotók az Iparművészeti Múzeumban rendezett Japán kiállításról, 1911.

A kiállítás nagy részét kerámia tárgyak tették ki: Imariban, Kutaniban, Kiotóban, Satsumában készült kőcserép és porcelán edények, dísztárgyak. A mester, akit a legtöbb ilyen műtárgy képviselt, „Maizon Jabu" volt. E tárgyakat mennyiségben a figurális és edényeket formázó fém alapanyagú műtárgyak követték. Tekintélyes mennyiségű lakktárgy képviselte e speciális japán technikát,

Hugh Cortazzi, „The Japan Society. A Hundred-Year History". Hugh Cortazzi – Gordon Daniels (szerk.): *Britain and Japan, 1859–1991: Themes and Personalities*, London, Routledge, 1991, 8–9.

[38] John W. De Gruchy, *Japonism, Orientalism, and the Creation of Japanese Literature in English*, Honolulu, University of Hawaii Press, 2003, 24.

[39] Radisics, „A japáni…", *i.m.*, 61.

[40] *Uo.*, 61.

emellett rekeszzománcok, fonott és elefántcsont tárgyak kerültek a vitrinekbe. Radisics külön felhívja a figyelmet arra, hogy a kiállításon igen kis számban képviselték magukat az amúgy hatalmas népszerűségnek örvendő netsukék.[41] Amit Radisics csupán a bronztárgyakra ért, tulajdonképpen az egész kiállításra vonatkozik: az ott látható tárgyak „inkább olcsók, mint szépek".[42]

**5. kép** Korabeli fotó az Iparművészeti Múzeumban rendezett Japán kiállításról, 1911.

A sajtóvisszhang szinte teljesen negatív. A lapok a kiállítás értelmetlenségéről és tanulság nélküliségéről, a műkincsek értéktelenségéről panaszkodnak, valamint azt sérelmezik, hogy a bemutatott anyag nem felel meg a kiállítást megelőző sajtóhíreknek, mely szerint a tárlaton a modern japán iparművészet reprezentatív alkotásai lesznek láthatók.[43] A kiállításon nem voltak megfigyelhetőek az iparművészet fejlődésének szakaszai, a kritikusok szerint a válogatás nem kultúrtörténeti és művészettörténeti alapon történt, hanem „*vásári alapon*".[44] Özvegy Báthory Nándorné a következőképp nyilatkozik a Művészet című folyóiratban az összhatásról:

> amennyire általános volt a panasz, hogy a londoni nagyméretű japán kiállítás nem elégítette ki a szokatlan izgalmakra áhítozott nagyközönséget és nem elégítette ki a műértő japánrajongót sem, körülbelül ugyanez a vélemény fog kialakulni a japán vásárunk felől.[45]

[41] *Uo.,* 62.

[42] Radisics, 1911, 62.

[43] Relle Pál, „Nipponizmus", *Aurora*, 1911, 23–27.

[44] Relle, *i.m.,* 25.

[45] Báthory Nándorné, „A japán művészetről", *Művészet*, 1911.

A negatív vélemény oka egyrészt, hogy a kiállított anyag nem felelt meg a kiállítást beharangozó sajtóhíreknek: nem a teljes anyag, hanem csak a modern részleg érkezik meg Budapestre (hiszen a Japán kormány a londoni kiállítás bezárása után hazahívta nemzeti kincseit). Politikailag érthető a döntés, hiszen Japánnak Budapesten nem áll érdekében olyan szinten reprezentálnia önmagát, mint Londonban. „*Akkor lenne értelme, ha látnánk a fejlődés korábbi szakaszait, tehát nagyobb kiállításba ágyazva.*" – írja Relle Pál az Aurorában.[46]

Láthatjuk tehát, hogy az Iparművészeti Múzeumban éppen ellentéte jelenik meg a Japán által Londonban képviselni kívánt koncepciónak, a folyamatos kulturális fejlődés ábrázolásának, és a budapesti közönség épp ezt a hiányosságot tette szóvá. A számos negatív kritika alapján a kiállítás nem értékelhető olyan sikeresnek, mint amilyet a látogatószám sugallt. A csalódottság egyik oka az volt, hogy a közönség nem azt találta a múzeum termeiben, amire számított, hiszen az 1910-es híradások a teljes londoni anyagot ígérték. Másrészt a főleg kortárs művészetből álló anyagra nem volt (és nem is lehetett) felkészült Budapest, hiszen korábbról csak a hazai gyűjteményekben található kevés tárgyat ismerte, melyek nagyrészt eleve a nyugati szem számára készültek. Ahhoz azonban, hogy releváns esztétikai értékelést nyújthassunk egy több mint száz éve megrendezett kiállításról, nem elegendő csupán a másodlagos források elemzése. „Vásári áru" vagy minőségi kortárs iparművészet, mellyel szemben értetlenül állt a korszak közönsége? Erre a kérdésre csupán a kiállítás anyagának lehető legteljesebb rekonstrukciója alapján adható válasz, amely a jövőbeli kutatás feladata.

[46] Relle, *i.m.,* 33.

## *Felhasznált irodalom*[47]

Barker, Emma: „Exhibiting the canon. The blockbuster show". Uő. (szerk.): *Contemporary Culture of Display*, New Haven – London, Yale university Press – The Open University, 1999.

Báthory Nándorné: „A japán művészetről", *Művészet*, 10/1 (1911), 39–41.

Bincsik Mónika: „Virágszirmok, madárszárnyak". Uő. (szerk.): *Virágszirmok, madárszárnyak. Meidzsi-kori japán fametszetek és fametszetes könyvek a Képzőművészeti Egyetem Könyvtárában,* Bp., Magyar Képzőművészeti Egyetem, 2009.

Csányi Károly. *A budapesti amateur gyűjtemények kiállításának lajstroma*, Bp., Országos Magyar Iparművészeti Múzeum, 1907.

Cortazzi, Hugh: „The Japan Society. A Hundred-Year History". Hugh Cortazzi – Gordon Daniels (szerk.): *Britain and Japan, 1859–1991. Themes and Personalities*, London, Routledge, 1991, 8–9.

„Csúcsot döntött a Van Gogh-kiállítás." Index.hu, 2007. március 18. http://index.hu/kultur/klassz/vgogh0318/

Dénes Mirjam: „Japán műtárgyak magyar kiállításokon a XX. század elején". Takó Ferenc (szerk.): *„Közel s távol" – Az Eötvös Collegium Orientalisztikai Műhely éves konferenciájának előadásaiból 2009–2010.*, Bp., Eötvös Collegium, 2011, 130–142.

Dénes Mirjam: „A pillangó-effektus, avagy a komédiából tragédiává lett Japán a magyar színpadon", *Színház,* 45/5 (2012), 40–44.

Fajcsák Györgyi
*Collecting Chinese Art in Hungary From the Early 19th Century to 1945,* Bp., ELTE Department of East Asian Studies, 2007.
„»Kelet tükre«. A Távol-Kelet-kép és a magyarországi keleti műgyűjtés néhány vonása a dualizmus korában".
Fajcsák Györgyi – Renner Zsuzsanna (szerk.):
*A Buitenzorg-villa lakója.*
*A világutazó, műgyűjtő Hopp Ferenc (1833–1919)*, Budapest, Hopp Ferenc Kelet-Ázsiai Művészeti Múzeum, 2008, 11–27.

Ferenczy László: *Japán iparművészet. 17–19. század,* Bp., Corvina, 1981.

[47] A tanulmányban közölt webes hivatkozások elérhetőek voltak 2013. 06. 12-én.

Horváth Hilda: „Radisics Jenő és Samuel Bing levélváltása (1888). Adalékok a hazai japanizmus történetéhez", *Művészettörténeti Értesítő,* 1996, 123–129.

Hotta-Lister, Ayako: *Gateway to the Island Empire of the East. The Japan-British Exhibition of 1910,* London, Japan Library, 1999.

Jones, Tracy: *Leonardo da Vinci in London - Exhibition of a Lifetime*, 2012. https://sponsorship.credit-suisse.com/app/article/index.cfm?fuseaction=OpenArticle&aoid=340806&coid=139&lang=en

„Keleti művészeti kiállítás", *Magyar Iparművészet,* 1910, 242.

Mutsu, Hirokichi: *The British Press and the Japan-British Exhibition of 1910,* Melbourne, Melbourne Institute of Asian Languages and Societies, 2001.

Radisics Jenő: „Amateur gyűjtők kiállítása az Országos Magyar Iparművészeti Múzeumban", *Magyar Iparművészet,* 1907, 281–285.

Radisics Jenő
„A japáni iparművészet Budapesten", *Vasárnapi Újság,* 1911, 61–62.
„Japán iparművészet", *Magyar Iparművészet,* 1911, 41–44.

Relle Pál: „Nipponizmus", *Aurora*, 1911, 23–27.

Tóth Gergely: *Birodalmak asztalánál. A monarchiabeli Magyarország és Japán kapcsolattörténete 1869-től 1913-ig, korabeli és új források alapján*, Budapest, Ad Librum, 2010.

Wilkins, Amanda: „Arthur Diosy – Founder of the Japan Society of United Kingdom" 2010. 08. 17. http://suite101.com/article/arthur-diosy---founder-of-the-japan-society-of-united-kingdom-a275308

## *Képek jegyzéke*

1. Ainu falu. London, Japan-British Exhibition, 1910. © Hammersmith Historical Archive. (Permission granted to reproduce for educational use only.)
2. „Spy" (Leslie Ward, 1851–1922): Arthur Diosy, a The Japan Society of London alapítója, *Vanity Fair magazine,* 1902.10.02. http://en.wikipedia.org/wiki/File:Arthur_doisy.jpg
3. Imre Kiralfy's greatest of all spectacles. Venice, the Bride of the Sea, at Olympia. Illuminated aquatic festivities, 1891. Többszínnyomású litográfia, Strobridge Lithograph Co., Cincinnati & New York . Washington, D.C., United States Library of Congress Prints and Photographs Division. https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Imre_Kiralfy%27s_Venice_the_bride_of_the_sea,_performance_poster,_1891.jpg
4. Korabeli fotók az Iparművészeti Múzeumban rendezett Japán kiállításról, 1911. *Vasárnapi Újság,* 1911. 01. 22. (58/4), 63.
5. Korabeli fotó az Iparművészeti Múzeumban rendezett Japán kiállításról, 1911. *Vasárnapi Újság,* 1911. 01. 22. (58/4), 61.

Takó Ferenc

# Max Weber konfucianizmus-interpretációja és helye az európai Kína-recepció történetében[1]

A következő elemzés tárgya Max Weber Kína-képe és az a változás Európa Kína-értelmezésében, amely Weber munkásságán igen jól érzékeltethető. E tanulmány keretei között nem tekinthetem át részletesen az európai Kína-recepció Weber munkásságát megelőző mintegy félezer évét, így csak három meghatározó jellegzetességet emelek ki, amelyek ezt az időszakot áthatják, és amelyek felől Weber munkáját is értelmeznünk kell.

1. A jezsuita misszió Kínába érkezése óta az európai Kína-interpretációt önreflexió és önaffirmáció kettőssége határozza meg. Vagyis, a kínai bölcseleti–társadalmi tradíció értelmezése egyfelől az egyes gondolkodók Európa- és Nyugat-kritikájának ad keretet, másfelől pedig saját tanításuk, rendszerük külső aspektusból való alátámasztására (ezáltal megerősítésére) szolgál.

2. Az előző pontban említett permanens jellegzetességgel párhuzamosan Európa Kína-képe más szempontból lényegi változáson megy át. Miközben ugyanis a jezsuiták tanítása szerint a birodalom hagyománya egy ősi bölcsesség *torzulásával* jön létre, a német idealizmus – elsősorban Hegel – számára szintén egy fejletlen, de nem egy lesüllyedt, hanem egy *még fel nem emelkedett* állapotot jelképez.

3. Végül ismét általánosan igaz a Kína-értelmezésekre, hogy alapvetően történeti, történetfilozófiai keretben születnek meg, a nyelvi, gazdasági, államszervezeti szempontok nagyon kevés kivételtől eltekintve ezen aspektusnak rendeltetnek alá.

---

[1] E tanulmány „Selyem út. A német gondolkodástörténet Kína-koncepciói a kora újkortól a XX. századig" című szakdolgozatom (ELTE BTK, 2013) Weber fejezetének átdolgozott változata. Itt szeretnék köszönetet mondani Dr. Erdélyi Ágnesnek, amiért tanácsaival és útmutatásával a kezdetektől segített e szakasz megírásában.

E rövid megjegyzés után először a weberi Kína-tanulmány szűkebb kontextusát mutatom be, majd megvizsgálom Weber konfucianizmus-értelmezését, végül bemutatom, milyen szerepet tölt be Weber a korábbi századok Kína-interpretációjának átalakulásában.

## *Kiindulópont és célok*

Weber *A protestáns etika és a kapitalizmus szelleme* című műve előszavában, melyet már a Kínát, illetve Indiát és az ókori zsidóságot vizsgáló szakaszokkal együtt megjelenő kiadáshoz írt, világosan meghatározza a művet alkotó tanulmányok célját. A protestáns etikát tárgyaló két munka azt mutatja be

> a modern gazdasági étosznak az aszketikus protestantizmus racionális etikájával való összefüggése példáján, hogy miként függ egy gazdasági forma „gazdasági érzületének", vagy „étoszának" a kialakulása meghatározott vallási hittartalmaktól.[2]

Fontos kiemelni Weber „kapitalizmus"- és „etika"-fogalmának komplexitását: nemcsak a Nyugat kapitalista gazdaságát nevezi „kapitalizmus"-nak – erre általában a „nyugati" vagy „modern nyugati kapitalizmus" szerkezetekkel utal. Tágabb értelemben ugyanis „a Föld *minden* kultúrországában létezett »kapitalizmus«" a befektetett érték és a bevétel összehasonlításán alapuló gondolkodásmód értelmében.[3] Az etika mint a „társadalmi cselekvés"[4] motivációinak alapvető értelmezési kerete Weber vizsgálódásainak minden területén kulcsfontosságú.

> Az etika és a megfontoltság [*prudence*] doktrínája közötti különbségtevés nemcsak a tipológia, de a fejlődés szempontjából is fontos. A sikerorientáltság és az értékorientáltság közötti különbségtevés szokatlanul elnyújtott és összetett folyamata a történelemnek.[5]

E folyamat egyes lépéseiben ragadható meg az a fejlődési skála, melynek során az egyes társadalmak fokozatosan végighaladtak a racionalizáció folyamatán,

---

[2] Max Weber, *Világvallások gazdasági etikája,* Bp., Gondolat Kiadó/ELTE Társadalomtudományi Kar, 2007, 19.

[3] Weber, *i.m.,* 14.

[4] Vö. Max Weber, *Gazdaság és társadalom. A megértő szociológia alapvonalai,* 1. köt., Bp., Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó, 1987, 1.§/II.

[5] Wolfgang Schluchter, *Paradoxes of Modernity. Culture and Conduct in the Theory of Max Weber,* Stanford, Stanford University Press, 1996, 70.

s annak különböző szintjeit érték el. Ez azonban nem a hegeli *Aufhebung*ban megszüntetve-megőrzött és létrejövő szakaszok közötti átmenet.[6] A viszonyítási pont nem egy „végcél": a társadalmak *objektív*[7] megértésének (nem meg*ítélésének*!) módszertani alapja annak vizsgálata, milyen mértékben közelítik meg a *saját alakulástörténetük racionálisan felmért törvényszerűségei alapján megalkotott* „ideáltipikus konstrukciót".[8]

Miközben a *Protestáns etika* a kauzális összefüggésnek csak az *egyik* oldalát vizsgálja,

> [a] „világvallások gazdasági etikájáról" szóló […] tanulmányok arra tesznek kísérletet, hogy a legfontosabb kultúrvallásoknak környezetük gazdaságához és társadalmi rétegződéséhez fűződő viszonyait áttekintve, *mindkét* kauzális viszonynak utánajárjanak, mégpedig annyira, amennyire a továbbra is elemzendő nyugati fejlődés *összehasonlítási* pontjainak megtalálásához szükséges.[9]

Ezen összehasonlítási pontok megtalálása alapján kaphatunk választ arra a kérdésre, hogy Kínában és Indiában „miért nem terelődött […] a *racionalizálás* olyan pályájára sem a tudományos, sem a művészi, sem az állami, sem a gazdasági fejlődés, amilyen a Nyugat sajátja?"[10] – és megfordítva: hogy miért terelődött a fejlődés erre az útra Nyugaton.[11]

## *Weber konfucianizmus-képe*

A *Világvallások gazdasági etikájá*nak „a konfuciánus életorientáció"-ról szóló fejezete egy csaknem százötven oldalas elemzés után következik, mely részletesen áttekinti a kínai állam- és társadalomszerkezetet.[12] A weberi Kína-kép

---

[6] Vö. Du-Yul Song, *Die Bedeutung der Asiatischen Welt bei Hegel, Marx und Max Weber,* Frankfurt am Main, 1972, 126.

[7] A tudomány objektivitásához ld. Max Weber, „A társadalomtudományos és társadalompolitikai megismerés »objektivitása«". *Tanulmányok,* Bp., Osiris, 1998, 7–69. 11.

[8] Vö. Weber, *Gazdaság…, i.m.,* 1. és 3.§; Erdélyi Ágnes, „Max Weber és a 20. századi társadalomtudomány". *Max Weber és a 20. század társadalomtudományi gondolkodása,* Bp., Napvilág Kiadó, 1999, 7–31. 14 skk.

[9] Weber, *Világvallások…, i.m.,* 19.

[10] Weber, *Világvallások…, i.m.,* 18. – vö. Song, *i.m.,* 116.

[11] Vö. Schluchter, *i.m.,* 112; Stephen Molloy, „Max Weber and the Religions of China. Any Way out of the Maze?", *The British Journal of Sociology,* 31/3 (1980), 377–400. 385. skk.

[12] Max Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie,* 1. köt., Tübingen, [8]1986, 276–429. (A magyar kiadásban részletek: Weber, *Világvallások…, i.m.,* 86–152. – a magyar kiadás

szempontjából a konfucianizmus-szakasznak kiemelt jelentősége van, s különösen fontos, hogy Weber nagymértékben támaszkodik az angolszász sinológiára: elsősorban nem francia vagy német fordításban ismeri a Konfuciusznak tulajdonított szövegeket, hanem James Legge, a kiemelkedő jelentőségű és hatású angol sinológus interpretációjában.[13] E fordításokat jellemzi legkevésbé az a vallási fogalmi meghatározottság, amely a konfuciánus szövegek átültetését a jezsuita misszionáriusok munkái óta jellemezte, bár bizonyos problémás vagy homályos fogalmi konnotációktól ezek sem lehetnek mentesek.

## *„A konfuciánus életorientáció"*

A kínai társadalom alapstruktúráját Weber a „patrimoniális bürokrácia" (*Patrimonialbureaukratie*) terminusával jellemzi, amely ideáltípusként kezelendő.[14] A rendszer lehetővé teszi, hogy a hivatalnokok a rangjuknak megfelelő keretek között tevékenykedjenek, melyekben nem örökletesen, hanem képzettség – a vizsgarendszerben való megfelelés – alapján osztják el közöttük a hivatalokat.[15] Ez azonban nem elegendő a szilárd birodalom létrehozásához.

oldalszámát ettől fogva szögletes zárójelben, a cím feltüntetése nélkül adom meg). Weber részletesen elemzi többek között a kínai pénzgazdálkodást, a hatalmi struktúrát, a városszerkezetet, a „monarchikus" berendezkedést, a rituális szokásokat, a hivatalnokrendszert – számos esetben említve a konfuciánus bölcselet „életorientáló" jelentőségét.

[13] A rá való közvetlen utaláshoz ld. pl. Weber, *Gesammelte…, i.m.,* 452. [172.]

[14] Miközben Marx a kínai társadalmat „patriarchálisnak" nevezi (ld. pl. Karl Marx, „A brit uralom Indiában". *Karl Marx és Friedrich Engels összes művei*, Kossuth, Budapest, 1957–1988, 9. köt., 120–125. 124.), Weber következetesen a „patrimonializmus" terminust használja. Az európai középkor társadalomszerkezetére vonatkozó kategória használatán keresztül ismét látható, hogy a weberi fogalomhasználat Kínának a Nyugattal való összehasonlítását, vagyis elsősorban nem önmagában való jellemzését szolgálja (vö. Weber, *Világvallások…, i.m.,* 19–20). Megvilágító erejű lehet Weber nézeteit illetően a *Világvallások gazdasági etikájá*nak következő szakasza: „A patriarchális (és annak egyik válfajaként a patrimoniális) uralom sajátos vonása, hogy a megszeghetetlen, mert feltétlenül szentként érvényes normákon kívül […], ismeri az úr szabadon rendelkező önkényének és kegyelmének a birodalmát is, amely elvben kizárólag »személyes«, nem »tárgyi« viszonyok alapján értékel, és ebben az értelemben »irracionális«." (Weber, *Világvallások…, i.m.,* 81; ld. még Weber, *Gazdaság…, i.m.,* 238.)

[15] A vizsgán keresztüli hivatalszerzés lehetősége *soha* nem volt minden réteg számára adott, olykor pedig egy igen szűk körre korlátozódott, igaz, hivatalosan nem vérségi alapon működött. Ld. Peter Weber-Schäfer, „Die konfuzianischen Literaten und die Grundwerte des Konfuzianismus". Wolfgang Schluchter (szerk.): *Max Webers Studie über Konfuzianismus und Taoismus. Interpretation und Kritik,* Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1983, 202–228. 205. skk. és 216–217.

> Kínában, csakúgy mint Nyugaton,[16] a patrimoniális bürokrácia volt az a szilárd mag, amelynek kibontakozásához a nagyállam képződése kapcsolódott.[17]

Ezt az alapstruktúrát sem a polgárság kialakulása, sem hierokratikus hatalmi törekvések nem veszélyeztették, s nem „fenyegette" semmilyen „társadalmi hatalommal bíró" prófécia sem.[18]

> *Magánjellegű* „imák" nem léteztek: a rituális, literátusi *hivatalviselők* és persze mindenekelőtt a császár gondoskodtak mindenről. Csak ők voltak erre *képesek*.[19]

Ebből következik, hogy a kínai vallás „mágikus és heroizáló kultuszok" összessége maradt, és hogy a konfucianizmusban nem merül fel a „példaadó prófécia" vagy „példamutató etika" lehetősége, amely a Nyugaton a társadalomfejlődés jelentős lépését képezi.[20] Minthogy „a néphit bármiféle racionalizálása egy önálló, túlvilági irányultságú vallássá"[21] soha nem történt meg, a konfucianizmus által is fenntartott tradicionális rítusok, miként maga a konfucianizmus, evilági orientáltságú maradt, s ezáltal – az emberek „egyenlőtlen (vallási) kvalifikációjának" hiányában – a patrimoniális bürokrácia fenn tudta tartani az alapvető *egyenlőség* etikai előfeltevését, a „mindenkinek lehetséges" elvét, minden kitűzött (morális) cél tekintetében. Ez a „lehetőség" azonban *nem a nyugati értelemben vett* szabadságjog megfelelője. A weberi racionalitás-fogalom ebből a szempontból a Montesquieu-től Herderen, Hegelen és Marxon át értelmezett „szabadság" mint érték-tételezés folytatásaképpen is kezelhető,[22] s ne feledjük, Hegel ugyanúgy hiányolja a Keletben a szabadságot,[23] ahogyan Weber a racionalizáció folyamatát (különösképp az individuális jog körében).[24]

Ugyanígy nem alakul ki Kínában a Nyugati értelemben vett jogászi rend sem, ugyanis nincs meg a nyugati jogrend kialakulásának két alappillére,

---

[16] Az itt olvasotthoz hasonló párhuzamok teszik szükségessé a tág fogalomhasználatot.

[17] Weber, *Gesammelte…, i.m.,* 335. [107–108.]

[18] Weber, *Gesammelte…, i.m.,* 431. [153.]

[19] *Uo.*

[20] Ld. ehhez Erdélyi Ágnes, „Vallás és erkölcs kapcsolata a »Vallásszociológiá«-ban", *Holmi,* 2007/7, 911–928. – A taoizmus Weber szerint *ismer* példamutató próféciát.

[21] Weber, *Gesammelte…, i.m.,* 432. [154.]

[22] Song, *i.m.,* 124.

[23] Ld. G.W.F. Hegel, *Előadások a világtörténet filozófiájáról,* Bp., Akadémiai Kiadó, 1979, 194.

[24] Vö. Weber, *Gesammelte…, i.m.,* 436. [158.]

a „*kiszámítható* jog és főleg jogorvoslás kapitalista érdeke" és „az abszolutista államhatalmak hivatalnoki racionalizmusa".[25] Röviden: ezen a területen sem indult meg a racionalizáció folyamata, s hasonlók mondhatók, ismét a Nyugat racionalizációjának ellenpontjaként, a kínai természettudományról[26] (melyből hiányzott az antik filozófiai hagyományból kinőtt racionális gondolkodás) és a művészetről is (mely a racionális becsvágynak, a művész neve fennmaradására irányuló kívánalmának volt híján).

A weberi tárgyalás logikája röviden így foglalható össze: a Nyugat racionalizációs folyamatában *ez* és *ez* az elem volt a döntő, ezeken mint pilléreken nyugszik a híd, mely egy korábbi és egy későbbi állapot között átvezet – a kínai társadalomstruktúrából (a konfuciánus életorientációból) pedig éppen *ez* és *ez* az elem hiányzik (*fehlt*). Felmerül a kérdés, ez a *hiányzás* nem *hiányosság*ot jelöl-e. Weber így ír:

> […] egy olyan hivatalnoki karnak az élettel kapcsolatos immanens állásfoglalása, amelynek semmi – sem racionális teológia, jogtudomány, orvostudomány, természettudomány vagy technika, semmiféle isteni és semmiféle vele azonos rangú emberi autoritás – nem jelentett konkurenciát, […] megteremthetett egy neki megfelelő etikát […]. […]
>
> A konfucianizmus, akárcsak a buddhizmus, csupán etika volt („tao", ennyiben megfelelően az indiai „dharmának"). Csakhogy a buddhizmussal éles ellentétben kizárólag világon-belüli *laikus*erkölcsiség volt. […] [N]em volt más, mint alkalmazkodás a világhoz, annak rendjeihez és konvencióihoz […].[27]

Nem csengnek-e vissza ebből a megállapításból Hegel szavai? „Ismerjük Konfucius beszélgetéseit tanítványaival, tartalmuk népszerű morál […]."[28] A konfucianizmus létrejöttének és megszilárdulásának *mikéntjét* tekintve *részben* „igen" – de *miértjét* tekintve nem ugyanarról van szó. Ha Weber szavait

[25] Weber, *Gesammelte…, i.m.,* 438. [159.]

[26] A modern nyugati tudomány egészen Joseph Needham munkásságáig nem ismerte fel, hogy Kínában *létezett* természettudomány, noha ez valóban más jellegű volt, mint az európai (ld. Várnai András, „Közvetíts Európa és a Kelet tudományossága között. Jezsuita misszionáriusok a kínai udvarban (esettanulmány)". Bruno Wöran – Hronszky Imre – Tóth Attiláné – Galántai Zoltán (szerk.): *Tudomány- és technikafilozófiai, tudomány- és technikatörténeti tanulmányok,* Bp., Arisztotelész Stúdium Bt., 1998, 91–99.). Ne felejtsük el, hogy például a jezsuita misszionáriusok is éppen tudományos ismereteik révén nyertek bebocsátást a kínai udvarba.

[27] Weber, *Gesammelte…, i.m.,* 440–441. [161–162.]

[28] G.W.F. Hegel, *Előadások a filozófia történetéről,* 1. köt., Bp., Akadémiai Kiadó, 1977, 107.

ugyanolyan komolyan vesszük, amennyire komolyan az ő intése szerint a kutatónak vizsgálata tárgyát vennie kell,[29] itt nem „fejletlenségről", hanem más *motivációkról* és más *közegről* kell beszélnünk – hiszen arra a kérdésre keressük a választ, „miért nem eredményezték a kapitalista érdekek" ugyanazt Kínában és Indiában, mint a Nyugaton.[30]

Ez persze nem jelenti, hogy Kínát ne lehetne elhelyezni egy *fejlődési folyamatban*. Abban, melynek során egy társadalom egyre inkább megközelíti a racionális rend azon ideáltipikus állapotát, melyet Weber a nyugati kapitalizmus kialakulását vizsgálva definiál. Csak ebben az értelemben beszélhetünk nála fejlődésről, s e tekintetben *kell* is beszélnünk róla. A nyugati racionalitás Weber számára egyszeri és *meg nem ismételt* – de nem „egyszeri és megismétel*hetetlen*". A weberi „fejlődés" nem a „Világszellemnek" vagy „az emberiség egyetemes történetének" a Kelettel kezdődő és a Nyugat „felé tartó" menete. Kína társadalmi struktúrájának elemzése így annyiban a Nyugat társadalmi struktúrájának elemzése, amennyiben a racionális kapitalista berendezkedés ideáltípusa *mint viszonyítási pont* közös a kettőben, de a kettő nem tartozik ugyanabba a *lánc*ba.

Ebben a keretben értelmezi Weber a konfucianizmust is. A konfuciánus „etika" nem volt *több* etikánál, de nem volt *kevesebb* sem annál, aminek szánták: egy olyan „életorientáló" rendszer, amelyről elmondható, „kizárólag e világ dolgai érdekelték, úgy ahogyan egykor voltak."[31] Vagyis úgy, ahogyan a „régi királyok" (先王) idejében voltak, akiknek az „útja", azaz *daó*ja (道) a ma emberének kötelességét jelöli ki – ezért nevezi Weber a *daó*t (nála: „Tao") „etiká"-nak.[32] Ebben a közegben a holt ősök és az élő felmenők tisztelete (*xiao*孝) a legfőbb szabály.[33] A szülő és a feljebbvaló iránti feltétlen tisztelet és alázatosság elvével együtt jár, hogy a takarékosságot előnyben részesítsék a hivalkodással szemben, így a hivatalnokréteg gazdaságban való részvétele nem volt lehetséges.

---

[29] Vö. Weber, „A társadalomtudományos…", *i.m.,* 67–69.

[30] Weber, *Világvallások…, i.m.,* 18. – Vö. Shiba Yoshinobu, „Max Webers Beitrag zur Geschichte nicht-europäischer Gesellschaften. China". Jürgen Kocka (szerk.): *Max Weber, der Historiker,* Göttingen, Vanderhoeck und Ruprecht, 1986, 242–256. 244.

[31] Weber, *Gesammelte…, i.m.,* 444. [165.] [Mesés Péter fordítását módosítottam.]

[32] Vö. „A szertartások alkalmazásában az egyetértés és összhang nagyon fontos dolog. Ezért olyan ragyogó a régi királyok útja; kicsi és nagy előírásaik mind ebből fakadtak. […]" (*Lunyu* I.12. – Tőkei Ferenc, *Kínai filozófia, Ókor,* 1. köt., Bp., Magiszter Társadalomtudományi Alapítvány, 2005, 57–177. [Konfuciusz, „Beszélgetések és mondások"] 59.)

[33] Weber, *Gesammelte…, i.m.,* 445. [166.]

> Mint minden hivatalnokmorál, természetesen a konfuciánus is […] elvetette a hivatalnokok közvetlen és közvetett részvételét a nyereségszerzésben. […] A konfucianizmusnak nagyon is modernül csengő elméletei vannak a keresletről és a kínálatról, a spekulációról és a profitról. […] Csak éppen a kapitalista, aki saját érdekeit tartja szem előtt, ne legyen hivatalnok.[34]

A haszonszerzés ugyanis, mondja Weber, a konfuciánus egyensúlyra törekvés gátja lehet kockázatai miatt.[35] Alantassága okán kell kerülnie a hivatalnoknak a „szakképesítést" is, ami meggátolja „a közigazgatásnak a mi európai mechanizmusainkhoz hasonló tárgyiasítását."[36] Erre utal Weber szerint a mondat: „az előkelő ember nem szerszám",[37] s e felfogás áll alapvetően szemben az egy adott mesterség kimővelésére vonatkozó platóni tanítással. Ismét azt látjuk tehát, hogy az európai antikvitásnak a racionalizáció felé tett első lépése Kínában nem tétetett meg, a tanulás pedig pusztán a *régi* tanulmányozását jelenti, a vallás a *régi* szertartások megőrzését, „mágikus animizmust", melynek racionalizálására a konfucianizmus „kísérletet sem tett".[38]

> Pacifista, világon belüli, s csupán a szellemektől irányított maradt tehát ez az etika. […] Az irracionális bíráskodás […] [azon a] hiten nyugodott, miszerint az elnyomottak kiáltása tévedhetetlenül előidézi a szellemek boszszúját. […] Az erény *legalitását* tehát nem csupán összhabitusként, hanem *in concreto* is animisztikusan garantálták. Ami azonban *hiányzott,* az nem volt más, mint egy megváltásvallás központi, módszeres életorientáló ereje.[39]

Ez Weber konfucianizmus-fejezetének mintegy a konklúziója. A konfucianizmus rendre, a világba való „beleilleszkedésre"[40] való törekvése paradox módon éppen azt zárja ki, ami a szó *európai értelmében* racionalizált rendet teremt.

---

[34] Weber, *Gesammelte…, i.m.,* 447–448. [168.]

[35] Komoly ellentmondást jelent itt azonban, hogy bizonyos társadalmi csoportok – például a kereskedők – csak azáltal juthattak elismert státuszhoz és feljebb a ranglétrán, hogy hivatalt vásároltak maguknak (ld. Étienne Balázs, *Gazdaság és társadalom a régi Kínában,* Bp., Európa, 1976, 24, 164–165; Raymond Dawson *A kínai civilizáció világa,* Bp., Osiris, 2003, 154–156; Weber-Schäfer, *i.m.,* 206–208.).

[36] Weber, *Gesammelte…, i.m.,* 449.

[37] Tőkei fordításában: „A nemes ember nem használati tárgy." (*Lunyu* II.12. – Tőkei, *i.m.,* 62.) – A kérdéshez ld. Weber-Schäfer, *i.m.,* 215. sk.

[38] Weber, *Gesammelte…, i.m.,* 454. [173.]

[39] Weber, *Gesammelte…, i.m.,* 457. [177–178.] – „Ami hiányzott", az tehát a racionalizáció folyamatához hiányzott. Weber szerint ez az oka annak, hogy a modern nyugati kapitalizmus Kínában nem alakult ki.

[40] Weber, *Gesammelte…, i.m.,* 445. [166.]

A konfucianizmus, Weber interpretációjában, soha nem keresett és soha nem is talált olyasmit, amiből „kiutat" akart volna lelni – bármilyen problémából sokkal inkább a *visszautat* kereste, visszautat a dolgok azon állapotába, ahogyan „egykor voltak". „A konfuciánus racionalizmus racionális alkalmazkodás volt a világhoz. A puritán racionalizmus pedig *racionális* uralom a világ felett."[41]

## *A taoizmus viszonya a konfucianizmushoz*

Weber a taoista iskola tanítását a konfucianizmussal való összevetésben vizsgálja.[42] E szakaszra itt csak annyiban térek ki, hogy felhívom a figyelmet a két bölcseleti rendszer weberi párhuzamba állításának mértékére és *okára*.

> A „Tao" önmagában alapvetően konfuciánus fogalom: a kozmosz örök rendje, s egyben e folyamat maga: minden dialektikusan át nem formált metafizika gyakori felismerése. Laotsenél a misztikus tipikus istenkeresésével kapcsolódik össze: ez az egyedüli változatlan és ezáltal abszolút értékes, egyaránt rend és teremtő alap, minden lét örök ősképeinek foglalata, [vagyis] röviden az isteni egy[ség], melyben az ember – éppen úgy, mint minden kontemplatív misztikában – azáltal részesül, hogy énjét a világ [dolgai]ban való érdekeltségtől és a szenvedélyektől a teljes tétlenségig (Wu-Wei[43]) kiüresíti. Ezt nemcsak Konfuciusz, de egész iskolája is elfogadta, s ehhez mérten is cselekedtek. A „Tao" nála egészen ugyanaz, mint Laotsénél és éppen annyira érvényes fogalom is. De: [a konfuciánusok] nem voltak misztikusok.[44]

Természetesen számos szöveghely alapján volna bizonyítható, hogy a taoista *dao* miben és milyen mértékben különbözik a konfucianizmusétól.[45] A fontos azonban az, hogy Weber a taoizmus mélyreható elemzésében és a konfucianizmussal való összevetésében, mely a megelőző századok gondolkodóitól eltérő módon egészen a modern korig tekinti át történetüket,[46] nem a két tanítás

---

[41] Weber, *Világvallások…, i.m.,* 198. – Vö. Song, *i.m.,* 121.

[42] Weber, *Gesammelte…, i.m.,* 456–511.

[43] Tőkeinél „nem-cselekvés" (kínai 無為)

[44] Weber, *Gesammelte…, i.m.,* 466–467.

[45] Néhány lényegi elemet említve: a konfuciánus *dao* mint „a régi királyok útja" sokkal inkább *erénytani* tanításként, *út*mutatásként funkcionál (a szó szoros értelmében), mint valamilyen világszervező létező módjára, ahogyan a taoista *dao.* A konfucianizmus fő célkitűzése, hogy a *daó*t a lehető legnagyobb mértékben helyreállítsa, hogy kiigazítsa a *neveket* (*ming* 名), miközben a taoizmus a „szavak nélküli tanítás", a *dao* maga pedig a megnevezhetetlen, s e tulajdonságok nem egyszerűen jellemzik a *daó*t: éppen ezek révén az, ami.

[46] Ld. Weber, *Gesammelte…, i.m.,* 483. skk.

egymástól való különbözőségét hangsúlyozza, hanem a protestáns etikától való különbözőségükben *hasonlóság* áll fenn köztük.[47] Bár a taoizmus nem tartalmaz mágiát, és megjelenik benne a *dao*val való *„unio mistica"* keresése,[48] ezen elemek mégsem emelik arra a szintre, hogy mintegy „felülkerekedhetne" a konfucianizmuson. Ennek „világba illeszkedésével" szemben a taoizmus aszkézist hirdet ugyan, de ez nem „a világgal való *aktív* szembehelyezkedés"[49] – melyet a protestáns világon belüli aszkézis racionális rendszere megvalósít.

> Egy hitrendszer vagy tudásforma, amilyen a konfucianizmus, mely nem ismer próféciát, vagy a taoizmus és a buddhizmus, melyek csak példamutató próféciát ismernek, ellenpólusai a protestáns „világon belüli aszkézisnek", mely az „etikai prófécia" révén racionálisan szabályozza az életet.[50]

Ennek az „elő-ázsiai etikai próféciának" a hiányára utal Weber Kína kapcsán a *Vallásszociológia* próféta-fejezetében is, ahol Laozit a példaadó prófécia példájaként említi.[51] Ugyanitt található egy megvilágító erejű gondolatmenet arra vonatkozóan, hogy miért nincs még csak esélye sem a taoizmusnak egy vallási etika megalkotására. Az elsődleges ok „a személyes, túlvilági, etikai isten hiánya".[52] Egy ilyen Isten parancsai helyett az „áldozatok ceremoniális rendjének" betartása, a szellemek ez által biztosítandó nyugalma szervezte (ebben az értelemben: racionális módon) az életet. Márpedig ezt nem a taoista aszkézis, hanem az „etikai szempontból helyes – a valódi erény útját (a taót) követő – kormányzás" garantálta,[53] mely a „konfuciánus etika" szerint szerveződött, működött, tartotta fenn magát, s egyben a taoizmus „varázskertjét is".[54]

---

[47] Persze fontos e tekintetben az is, hogy Weber a taoizmust egyidejű keletkezésűnek tartja a konfucianizmussal. Ld. Weber, *Gesammelte…, i.m.,* 454, ahol Weber a taoizmus i.e. VII. századi eredetére utal.

[48] Weber, *Gesammelte…, i.m.,* 469.

[49] Weber, *Gesammelte…, i.m.,* 471. Vö. Song, *i.m.,* 125.

[50] Song, *i.m.,* 133.

[51] Max Weber, *Vallásszociológia. A vallási közösségek típusai,* Bp., Helikon Kiadó, 2005, 75.

[52] *Uo.,* 76.

[53] *Uo.*

[54] Weber, *Világvallások…, i.m.,* 513.

## *A weberi Kína-interpretáció szerepe*

## *Önaffirmáció és önreflexió*

A konfucianizmus és a puritanizmus összehasonlítása a *Világvallások gazdasági etikája* Kína-szakaszának kulcs-fejezete.[55] A vallások racionalizálása – írja Weber – két fő tényezőn mérhető: a mágia kizárásának mértékén, és azon, hogy „milyen mértékben egységesítette szisztematikusan Isten és a világ viszonyát és ennek megfelelően a világhoz fűződő viszonyát."[56]

A konfucianizmus esetében már az első szempont is nehezen alkalmazható: mivel nem kiiktatja, hanem ceremoniális rendszerébe építi a mágiát, s életben tartja a „varázst", melynek fokozatos felszámolása a Nyugat vallási racionalizációjának alappillére, benne „a modern nyugati jellegű racionális gazdaság és technika egyszerűen kizárt volt."[57]

> A régi hadisten és a jogrendért kezeskedő isten funkcionális istenek voltak, akik megkérdőjelezhetetlen mindennapi javakat oltalmaztak. A lokális, törzsi és birodalmi isten kizárólag a szervezetéhez tartozók érdekeivel törődött. Vele egyívásúakkal kellett felvennie a harcot, ahogy magának a közösségnek is […].[58]

Ez az állapot Kínában nem alakult át azon a módon, ahogyan a Nyugaton, s nem alakult ki a papi vallásosság azon formája, mely „a közigazgatás írásbeliesülése kezdetén" a legtöbb kultúrkörben meghatározóvá vált.[59] Ennek oka egy paradox helyzetben rejlik, mely visszavezet Weber kezdeti kérdésfeltevéséhez.

> A nagy pedagógiai rendszerek közül csak a konfucianizmus és a Földközi-tenger melléki antikvitás volt képes rá, hogy kivonja magát a papság ez irányú hatalma alól, és ezáltal a papi vallást is kiiktassa: az előbbi az állami bürokrácia hatalma révén, az utóbbi épp ellenkezőleg, a bürokratikus közigazgatás teljes hiánya révén tehette meg ezt.[60]

---

[55] Weber, *Gesammelte…, i.m.,* 512–536. [178–202]

[56] Weber, *Gesammelte…, i.m.,* 512. [178.]

[57] *Uo.,* 513. [179.]

[58] Weber, *Világvallások…, i.m.,* 213.

[59] Weber, *Világvallások…, i.m.,* 231.

[60] *Uo.*

Épp a konfucianizmus *szándékai szerint* racionális etikájának *racionalitása,*[61] vagyis a szilárd bürokratikus struktúrát működtető belső koherencia volt az, ami életben tartotta a racionalizmus által éppen megszüntetendő mágikus hitrendszert. Ez a paradox berendezkedés az egyik fő oka, hogy a kapitalista érdekek „nem eredményezték ugyanazt" Kínában, mint a Nyugaton. A „világhoz való alkalmazkodás" meghatározó jegye a konfucianizmust elzárja annak a *feszültségnek*[62] a létrejöttétől, amely a racionális etika megjelenésekor fellép, előre mozdítván a racionalizáció folyamatát.

A vallás racionalizációjának második tényezője, vagyis hogy „milyen mértékben egységesítette szisztematikusan Isten és a világ viszonyát és ennek megfelelően a világhoz fűződő viszonyát",[63] teljességgel értelmezhetetlen a kínai társadalomfejlődésben, hiszen egy teremtő, s az ember etikai normarendszerét kiszabó felettes isten képzete itt létre sem jött. Vagyis: nem arról van szó, hogy a racionalizáció egyik területen sem indul el a nyugatihoz hasonló módon – éppen mintegy bizonyos területeken (bürokrácia, haszonszerzés, a világhoz való alkalmazkodás) való *kezdeti végletessége* az oka, hogy máshol el sem indult. Ez igaz a vallás terén épp úgy, mint a családi viszonyok és az államszervezet[64] szintjén.

Mindennek alapján kimondhatjuk, hogy az elemzés tárgya mindvégig a protestáns etika aszketikus életorientációjának a kapitalizmus formális racionalizációjához fűződő viszonya marad, amennyiben a kínai társadalomszerkezet mélyreható vizsgálatának célja annak bemutatása, milyen gátló tényezők lépnek fel a Nyugaton *kívül,* melyek az itt kialakult kapitalista struktúra ideáltipikus konstrukciójának fogalmi keretei között értelmezve „alsóbb fokon tartják" a racionalizáció folyamatát. A másik, pontosabban az „eredeti" oldalról tekintve: az elemzés azokat a tényezőket hivatott feltárni, melyek a Nyugaton nem jelentek meg, vagy amelyeket a Nyugat vallási etikája, azon belül is a protestáns etika sikerrel „iktatott ki" a racionalizáció folyamata során. E folyamat nem a világhoz való alkalmazkodáson alapult, hanem azon, hogy a világgal szembeni konfliktuson felülkerekedett. Weber azt mutatja be, hogy Kína *ezt* a lépést nem tette meg, s *ezért* nem jutott a nyugati racionalizáció fokáig – ezzel támasztja alá korábbi tézisét a Nyugat kapitalista szerkezetéről. Ebben áll Kína-interpretációjának önaffirmatív jellege. Ugyanilyen fontos azonban kiemelni

[61] Ld. Shiba, *i.m.,* 247.

[62] Ld. ehhez a *Világvallások gazdasági etikája* „Közbevetett megjegyzések" c. fejezetét: Weber, *Világvallások…, i.m.,* 208. skk., 232.

[63] Weber, *Gesammelte…, i.m.,* 512. [178.]

[64] Vö. Song, *i.m,* 156.

munkája önreflexív oldalát is. E tanulmányok ugyanis alapvetően azt a célt szolgálták, hogy Weber egy új, külső, vagyis a tudományosság általa megfogalmazott kritériumainak megfelelően *objektív* aspektusból tekintsen a tárgyra, melyet egy, a maga egészében *teljes* elemzés, *A protestáns etika* keretében már megvizsgált. E tudatos önreflexió kell jellemezze Weber szerint a megfelelő módon művelt tudományt, melynek célja a „megismerés, vagyis az empirikus valóság gondolkodó rendezése".[65]

## *Weber Kínájának viszonya a korábbi értelmezésekhez*

Weber Kína-értelmezése végérvényesen lezárja a Kína iránti filozófiai érdeklődés egy korszakát. Elemzése egyfelől szorosan összekapcsolja a megelőző századok gondolkodóival, különösképp Hegellel és Marxszal, amennyiben szempontrendszerét alapvetően a történeti megközelítésmód határozza meg. A szociologizálás[66] azonban mint a vizsgálat másik meghatározó eleme, s annak az a weberi, ellentmondást nem tűrő formája, melyet az *Objektivitástanulmány*[67] megfogalmaz, új motivációkkal ruházza fel ezt a megközelítésmódot, s a tudományosság új szintjére emeli az elemzést.[68] Kína *nem* mint egy idealizált cél felé tartó „haladás" kezdeti lépéseinek modellje, *nem* mint egy majdan megvalósuló „teljesség" első, kezdeti alkotóeleme áll előttünk, hiszen

> az élet irracionális valósága és *lehetséges* jelentőség-tartalma kimeríthetetlen, ezért az értékvonatkoztatás *konkrét* alakulása változékony, s a változásnak alávetett marad az emberi kultúra sűrű homály fedte jövőjében is.[69]

---

[65] Weber, „A társadalomtudományos…", *i.m.,* 20.

[66] Vö. Song, *i.m.,* 163; Molloy, *i.m.,* 391; Erdélyi, „Max Weber…", *i.m.*

[67] Weber, „A társadalomtudományos…", *i.m.*

[68] Itt kell kiemelnem, hogy Weber több helyen is explicit módon elhatárolódik a társadalmak bármiféle különbségének a biológiai eredetre való visszavezetésétől. „Az öröklött (a »fajokra« jellemző) biológiai tulajdonságok különbségeit […] – ha és amennyiben statisztikailag egyértelműen bebizonyosodnék, hogy az ilyen különbségeknek befolyásuk van a szociológiai szempontból releváns magatartás, tehát elsősorban a társadalmi cselekvés milyenségére, vagyis arra, hogy a társadalmi cselekvésnek milyen *értelmi* vonatkozása van – a szociológiának éppen olyan adottságokként kellene elfogadnia, mint a fiziológiai tényeket […]. Ám az ilyen tények kauzális jelentőségének elismerése természetesen mit sem változtatna azon, hogy a szociológia […] feladata az értelmüknek megfelelően orientált cselekvések értelmező megértése." (Weber, *Gazdaság…, i.m.,* 40–41; ld. még Weber, „A társadalomtudományos…", *i.m.,* 26; Weber, *Világvallások…, i.m.,* 21–22).

[69] Weber, „A társadalomtudományos…", *i.m.,* 68.

Kína olyan egységként jelenik meg, amely – bár nem abszolút mértékben – nélkülözi egy már létrejött (egy adott, tudományos fogalmi keretek között definiált ideáltípust legnagyobb mértékben megközelítő) társadalomtörténeti alakulat meghatározó tulajdonságait. Történeti szerepének filozófiai értelmezése ezzel nem lezárul, hanem új közegbe helyeződik át, melynek kereteit a francia, a német és az angol sinológia immár hosszú ideje elkezdte kialakítani, sőt amelynek kezdeti eredményeit Weber már fel is használja.

## *Felhasznált irodalom*

**Elsődleges irodalom**

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich

*Előadások a filozófia történetéről,* 1. köt., Bp., Akadémiai Kiadó, 1977. [Ford. Szemere Samu]

*Előadások a világtörténet filozófiájáról,* Bp., Akadémiai Kiadó, 1979. [Ford. Szemere Samu]

*Lunyu* = Tőkei Ferenc: *Kínai filozófia, Ókor,* 1. köt., Bp., Magiszter Társadalomtudományi Alapítvány, 2005, 57–177. (Konfuciusz: „Beszélgetések és mondások".) [Ford. Tőkei Ferenc]

Marx, Karl: „A brit uralom Indiában". *Karl Marx és Friedrich Engels összes művei*, Kossuth, Budapest, 1957–1988. 9. köt., 120–125.

Weber, Max

*Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie,* 1. köt., Tübingen, 1986[8].

*Gazdaság és társadalom. A megértő szociológia alapvonalai,* 1. köt., Bp., Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó, 1987. [Ford. Erdélyi Ágnes]

„A társadalomtudományos és társadalompolitikai megismerés »objektivitása«". *Tanulmányok,* Bp., Osiris, 1998, 7–69. [Ford. Erdélyi Ágnes]

*Vallásszociológia. A vallási közösségek típusai,* Bp., Helikon Kiadó, 2005. [Ford. Erdélyi Ágnes]

*Világvallások gazdasági etikája,* Bp., Gondolat Kiadó/ELTE Társadalomtudományi Kar, 2007. [Ford. Ábrahám Zoltán – Endreffy Zoltán – Hidas Zoltán – Mesés Péter – Somlai Péter – Tatár György]

**Másodlagos irodalom**

Balazs, Étienne: *Gazdaság és társadalom a régi Kínában,* Bp., Európa, 1976. [Vál., ford. és jegyz. Ecsedy Ildikó]

Dawson, Raymond: *A kínai civilizáció világa,* Bp., Osiris, 2003. [Ford. Salát Gergely – Antóni Csaba]

Erdélyi Ágnes
„Max Weber és a 20. századi társadalomtudomány". *Max Weber és a 20. század társadalomtudományi gondolkodása,* Bp., Napvilág Kiadó, 1999, 7–31.
„Vallás és erkölcs kapcsolata a »Vallásszociológiá«-ban", *Holmi,* 2007/7, 911–928.

Molloy, Stephen: „Max Weber and the Religions of China. Any Way out of the Maze?", *The British Journal of Sociology,* 31/3 (1980), 377–400.

Schluchter, Wolfgang: *Paradoxes of Modernity. Culture and Conduct in the Theory of Max Weber,* Stanford, Stanford University Press, 1996. [Ford. Neil Solomon]

Shiba Yoshinobu: „Max Webers Beitrag zur Geschichte nicht-europäischer Gesellschaften. China". Jürgen Kocka (szerk.): *Max Weber, der Historiker,* Götingen, Vanderhoeck und Ruprecht, 1986, 242–256.

Song, Du-Yul: *Die Bedeutung der Asiatischen Welt bei Hegel, Marx und Max Weber,* Frankfurt am Main, 1972.

Várnai András: „Közvetíts Európa és a Kelet tudományossága között. Jezsuita misszionáriusok a kínai udvarban (esettanulmány)". Bruno Wöran – Hronszky Imre – Tóth Attiláné – Galántai Zoltán (szerk.): *Tudomány- és technikafilozófiai, tudomány- és technikatörténeti tanulmányok,* Bp., Arisztotelész Stúdium Bt., 1998, 91–99.

Weber-Schäfer, Peter: „Die konfuzianischen Literaten und die Grundwerte des Konfuzianismus". Wolfgang Schluchter (szerk.): *Max Webers Studie über Konfuzianismus und Taoismus. Interpretation und Kritik,* Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1983, 202–228.

Losonc Csongor

# Nemes Ödön emlékezete

## *Bevezető*

Munkámmal a 40 évig Japánban élő és dolgozó Nemes Ödön jezsuita atyáról szeretnék megemlékezni. A nyitott szellemű, tiszta lelkű magyar pap és a felemelkedő Japán társadalom különös találkozása egy olyan példa, amely minket is segíthet a kultúrák és vallások közti párbeszéd és termékeny kommunikáció útján, valamint jó táptalaja egy következő kutatásnak. Ödön atya munkássága példaértékű, hiszen missziós papként az evangéliumi értékek közvetítéséért áldozta életét, azonban élete nem prédikációk és hitigazságok hangoztatása volt, hanem tevékeny szeretet és szolgálat, ahol önmaga elvesztésével megtanult befogadni és szolgálni másokat. Középiskolai és egyetemi tanárként, majd később lelkigyakorlatok és a jegyesoktatás vezetőjeként közvetlen hatással volt a társadalom belső változásaira, ahol mindig a tiszta érték átadása volt a célja. Foglalkozott alkoholistákkal, rabokkal, fogyatékos gyermekek szüleivel, illetve 60 évesen kiköltözött Tokió szegénynegyedébe, így mélyrehatóan ismerhette meg a Japán társadalmat, s annak az értelmiségi, illetve a perifériára szorult szegmenseit is. Könyveinek többségét japánul írta, s a mai napig vannak olyan könyvei, amelyeket nem fordítottak le magyarra. Megemlékezésem elsődleges célja, hogy megismertessem Ödön atyát, s ezzel méltó emléket állítsak neki, illetve támpontot adjak azoknak, akik szeretnék megismerni a második világháború után rohamosan fejlődésnek induló Japán társadalom belső világát, hisz Ödön atya munkássága épp a lelki élet oldaláról reflektált az aktuális problémákra. Még le nem fordított könyvei, írásai sok értékes felfedezést rejthetnek magukban.

## *Gyermekkor*

1926. május 27-én látta meg a napvilágot Győrben. Szőkés hajú, átlagos testalkatú, álmodozó, örökmozgó gyerek volt. A családi neve eredetileg Neumann, amit az akkori divat szerint magyarosítottak. Édesapja postás volt, s ez a polgári

hivatal biztosította a család megélhetését. Ödön atyát már gyermekkorától kezdve érdekelték a szegény, perifériára szorult emberek. Az általános négy osztály után, 1936t-tól a budai Krisztina-körúti ciszterci gimnáziumba járt nyolc éven keresztül. „Fiatal koromtól fogva sohasem tettem semmit pusztán kötelességből. Sokat kellett tanulni, amit rühelltem, de értelmet kerestem benne. Nem akartam csak azért tanulni valamit, mert muszáj."[1] Gimnazista évei alatt Budapest külvárosában dolgozott, s az angyalföldi gyerekekből cserkészcsapatot szervezett. Saját elmondása szerint ott találkozott legszembetűnőbben a szegénységgel és a nélkülözéssel. Ekkor született meg benne a gondolat, hogy munkáspap lesz és a szegényekkel együtt él, dolgozik. A saját életpéldájával akarta hirdetni az evangéliumi örömhírt. Ennek megvalósítása még távol volt tőle, azonban már fiatalon foglalkoztatta a papi hivatás.

## *Vidéki vakációk*

A nyári vakációit vidéken töltötte a rokonainál, napszámos munkával. Élvezte a mezei munkát, hisz a legszegényebbek között dolgozhatott, ami mindig is szíve vágya volt. Itt ismerkedett meg a jezsuiták által vezetett KALOT-tal (Katolikus Agrárifjúsági Legényegyesületek Országos Társasága), amelynek előadásaira is rendszeresen eljárt.

1943 nyarán, a napszámos munka közben ismerkedett meg egy lánnyal, s gyúlt fel benne először a szerelem érzése. Ez az érzés kölcsönös volt. A nyár elmúltával visszautazott Budapestre, de nem szakadt meg a kapcsolat, a máig ismeretlen nevű leányzóval. Akkor már felbontották a leveleket a postai hivatalban „megfigyelés" címszó alatt, ezért a legfontosabbat mindig a bélyeg alá írták. Közeledett a döntés ideje. Mérlegelnie kellett, hogy a szerelmet, s ez által a házas életet választja, vagy az addigi tervét, hogy pap lesz. Hosszú ideig mérlegelte az érzéseit, s imádkozott, hogy dönteni tudjon. Később így emlékezett vissza erre: „…az világos volt, hogy az életemet a perifériára szorult embereknek kívánom adni, Jézus erejével. Mert Jézushoz közel álltak a társadalomból kirekesztett emberek." [2] Tudta, hogy a házaséletben nem tudná teljesen megélni ezt a vágyát, ezért felutazott Győrbe, s közölte a lánynyal, hogy pap lesz.

1944 tavaszán másodszor került TBC tüneteivel a korházba. Műtétre került a sor, ami után az orvos halkan megjegyezte, hogy reménytelen a helyzet. Ödön atya mindezt hallotta, s ennek tudatával jött ki a korházból, mégsem

[1] Naszádi Kriszta – Nemes Ödön, *Szabadon, Örömmel, Szeretettel,* Bp., Harmat, 2009, 46.

[2] Naszádi – Nemes, *i.m.,* 50.

volt letörve.[3] Csodával határos módon teljesen felépült és 1944. július 30-án belépett a jezsuita rendbe.[4]

## *Noviciátus és a szegedi tanulmányok*

A rendbe való belépése a megszokott módon történ, két év noviciátusi idővel kezdődött, amikor jelöltként magára öltötte a szerzetesi ruhát és megismerkedett a rend szabályaival és életével. Azonban az 1944-es év váratlan fordulatokat hozott. A háborús front egyre közeledett Budapest felé és szenteste az oroszok elfoglalták a jezsuiták székhelyét, a Manrézát. Ekkor a rendfőnök úgy döntött, hogy a 25 novíciussal Kalocsára mennek, s az ottani rendházukban folytatják az oktatást. A tíz napos gyalogút kalandokban és veszélyekben bővelkedett, de épségben megérkeztek. Szegényes körülmények között, de folytathatták tanulmányaikat.[5]

A kalocsai rendház egyik épületét lefoglalták a megszálló orosz katonák, s hadikórházat létesítettek benne, ahol Ödön is segédkezett. Csak lábsérültek kerültek ebbe a korházba, így nem volt meglepő ha naponta több lábat is amputáltak. Ödön atyát a műtőbe osztották be, ő fogta a sebesült lábát, amíg az orvosok azt leoperálták. Sok vérrel és szenvedéssel találkozott, de sosem riadt vissza, ha a rászorulók megsegítéséről volt szó.

Kalocsai noviciátusa a többi rendtársával együtt 1945 májusáig tartott, amikor együtt visszatértek Budapestre. A vonat annyira zsúfolt volt, hogy a tetején utaztak. A lerombolt Budapest képe akkor tárult eléjük először. Visszatérve a Manrézába, új körülmények között, sok nélkülözéssel, de folytatták ottani életüket. Nagy álmokat szövögettek mindannyian, hogy egy igazságosabb világ megteremtésén munkálkodnak, vagy messzi országokba mennek hirdetni az örömhírt. Ő már tudott a lehetőségről, hogy missziós papokat várnak Kínába, s a szívében már akkor élt a vágy a misszió iránt.

## *Szegedtől Japánig*

Nemes Ödön atya a rendtársaival együtt, a két éves noviciátus befejezése után letették az első fogadalmat és Szegeden folytatták tanulmányaikat a jezsuita egyetem három éves filozófia-kurzusán. A skolasztikus filozófia tanulása mellett a Szívgárda hitbuzgalmi mozgalom vezetésében segített, kirándulásokat

[3] Vö.: Naszádi – Nemes, *i.m.,* 67.

[4] Vö.: Bikfalvi Géza, „Magyar jezsuiták történeti névtára", Bp., METEM, 2007, 164.

[5] Vö.: Nemeshegyi Péter, „Nemes Ödön emlékezete".

szervezett. Azonban tanulmányai harmadik évében, 1948-ban a kommunista párt hatalomátvételével megkezdődött az egyházüldözés.

Fábry Antal atya a szegedi szkolasztikusok rektora felolvasta a római általános rendfőnöktől kapott rejtjelezett üzenetet, amely így szólt: „Alajos és János menjenek vakációra." Az üzenet jelentése, hogy a teológia hallgatók (Gonzága Szent Alajos a teológusok védőszentje) és a filozófia hallgatók (akiknek Berchmans Szent János a védőszentje) próbáljanak külföldre szökni. Ödön már a novicius idején fontolgatta, hogy a kínai misszióba szeretne menni, amit később, 1948-ban engedélyeztek is a vezetői, de útlevelet nem kapott, ezért az egyetlen lehetősége az volt, ha átszökik a határon.[6] Ez olyannyira veszélyes vállalkozás volt, hogy még az édesanyjának sem mondta el a terveit, azt hazudta, hogy elmegy a faluba lisztért. Úgy látta jónak, ha senki sem tud róla, így csak önmaga életét kockáztatja. Hamis személyi igazolvánnyal, civil öltözetben kereste fel az egyik rendtársának a rokonát, aki a határ mellett lakott. Ő segített neki a drótháló való átjutáson 1949 februárjában. Azonban a drótháló túloldalán eltévedt, s órákig csak bolyongott kétségbeesetten – de a szökése sikerült. Megtalálta a kiutat és amikor Bécsbe ért, akkor tudta meg az ottani jezsuitáktól, hogy Kínába már nem mehet, mert ott a kommunista párt került a hatalomra. Két éve tervezte, hogy missziós lesz. Amikor a szögesdróton is átjutott, más okok miatt hiúsult meg a terve…

A sikeresen emigrált szerzetesek Innsbruckban gyülekeztek, Ausztria egyik legjelentősebb jezsuita egyetemén. Ödön atya kénytelen volt lemondani kínai missziós álmairól, de Japán, Manila és Tájföld még mindig nyitva állt a misszionáriusok előtt. Sőt, nem sokkal a szökése után a jezsuiták generálisa írt egy körlevelet a megszervezendő Japán provinciáról, ahová mindenkit vár. Innsbrucki felettese szerette volna, ha Európában marad és Feldkirchben középiskolai tanárként dolgozik. Ő azonban nem így gondolkodott, ezért írt egy levelet a római rendfőnöknek, hogy két éve megkapta az engedélyt a kínai misszióba, s beszámolt az akkori terveiről is. Úgy gondolta, ha kap választ, ő nyer, ha nem, akkor a felettese. Akkor még sokkal lassabb volt a posta, mint ma, így a válaszra több hetet kellett várnia. A válaszlevélben az állt, hogy a rendfőnök „Nagyra becsüli az elhatározását". Semmi több.

Másnap hívatta a felettese és igent mondott az utazására.

Júniusban letette Szegeden elkezdett filozófia tanulmányainak záró vizsgáját Innsbruckban. Mivel a jezsuitáknál latin nyelven folyt az oktatás és egységesen ugyanazt a tananyagot tanították minden egyetemükön, a „de universa philosophia" különösebb nehézségek nélkül sikerült.

[6] Nemeshegyi, *i.m.*

## *Irány Japán*

A rendfőnök javaslatára Nemeshegyi Péter elkísérte a génuai kikötőbe, hogy keressenek egy hajót, amely Japánba viszi. Hosszas keresgélés után akadt egy holland hajó, amely utasokat is szállított, de mielőtt az utazásra sor került volna, sürgöny érkezett az általános rendfőnöktől, hogy utazzon Rómába és onnan repülővel menjen Japánba, hogy ott legyen a nyelviskola megnyitóján. Így 1949. augusztus 27-én megérkezett Tokióba. Ha a repülőgép nem robban le, s nem állnak egy hetet Manilán akkor talán Xavéri Szent Ferenc Japánban érkezésének 400. évfordulójára (augusztus 15-re ) Ő is megérkezett volna. Xavéri Szent Ferenc volt az első, aki Japánban hirdette az örömhírt, s az első jezsuita, aki a Távol-Keleten járt.[7] Ödön atyát az a megtiszteltetés érte, hogy ő lehetett az első misszionárius Japánban Magyarországról.

## *A távoli keleten*

Nemes Ödön atya az emigrálásáig sosem lépte át az ország határait. Elképzelése sem volt, hogy milyen lehet a távoli szigetország, az ottani kultúra és az élet. Egyedül annyit tudott, hogy 2 bombát is ledobtak rájuk, amit a hit erejével is nehéz elviselni és feldolgozni, hitetlenül még nehezebb.[8] Jogos a kérdés, hogy miért hagyta el az országot, hisz Magyarországon is szükség lett volna a segítségére. Ő erre így felelt:

> Talán a legmélyebb, személyes okom az volt, hogy ki akartam próbálni, hogy a Názáreti Jézus valóban társam tud-e lenni az életemben. Ha az ember a saját kultúrájában él, megszokott környezetében, ahol ismeri az embereket, másra is tud támaszkodni, ezért megpróbáltam olyan környezetbe kerülni, ahol senkit sem ismerek, és ott akartam megtapasztalni, hogy a Názáreti Jézus Krisztus valóban boldoggá tud-e tenni. Ha boldoggá tud tenni, akkor nyugodtan mondhatom majd másoknak, hogy igen, ő élő személy, aki a te életedet is boldoggá tudja tenni.[9]

Nem a rá váró kommunista kényszermunkától félt, hisz édesapja is volt három évet Szibériában az első világháború után, ha kellett volna, ő is elmegy. Nem menekülni akart.

Sok álmatlan éjszakát töltött döntésének meghozatalával . Ebben az időben szegedi lelki vezetője Szarvas Miklós volt az, akinek már voltak missziós

---

[7] Vö.: Nemes Ödön: „Hogyan születik, nevelkedik, dolgozik egy japán misszionárius?".

[8] Vö.: Naszádi K. , Nemes Ö: „ *Szabadon, Örömmel, Szeretettel " 17.*

[9] Vámos Péter, *Két kultúra ölelésében,* Bp., Jézus Társasága Magyarországi Rendtartománya, 1997, 212.

tapasztalatai, illetve nagy hatással volt rá Kosztka Szent Szaniszló élete. Szaniszló lengyel származású előkelő ifjú, aki Bécsben tanult, s ráébredt, hogy milyen üres világban él. Tizenhárom évesen belátta, ha nem lép ki ebből a környezetből, nem lesz belőle semmi. Ezért megszökött onnan, először Augsburgba, majd lelki tanácsadója javaslatára Rómába, hogy még távolabb kerüljön Bécstől.

Ödön saját maga hozta meg a döntését. Mérlegelt, majd 1948. február 5-én egy papírra felírta, hogy mik az előnyei és hátrányai, ha misszióba megy. Akkor és ott végleg a misszió mellett döntött.

## *Minden kezdet nehéz*

Ödön atya 23 éves volt, amikor megérkezett Japánba. Addig még sosem látott japán embert. Ismeretlen volt számára a kultúra, a szokások, a körülmények. Huszonöt rendtársával együtt angolul tanulta a Japánt. Így a kínai írásjel mellé, a japán kiejtést, az angol jelentését és legvégül a magyar megfelelőjét írta, mivel nem tudott angolul. A kezdeti nehézségek csak fokozódtak, s a hónapok elteltével egyre nehezebb és több feladat volt előtte. Három hónap elteltével a kápolnába menekülve térdre rogyott és így imádkozott: „Uram, ha Te is úgy akarod, én most itt megbolondulok." Ahogy ezt ki tudta mondani tiszta szívből, úgy megszabadult a lelkét gyötrő nehézségtől és tovább tudta folytatni a tanulást. Minden fáradsága ellenére sosem gondolkozott azon, hogy hazajöjjön. Szabad akaratából hozott döntést, amely mellett tudatosan kiállt. Életének vezérfonala volt mindig a nagyobb kihívást választani, hogy a saját erejéből képtelen legyen megküzdeni vele, ezért mindig Jézusra támaszkodjon.

Hosszas és fárasztó munkával, lassan kezdett boldogulni a japán nyelvvel, ahogyan az angollal is. A nyelviskola befejezése után a rendfőnök utasítására egy középiskolában tanított angolt. Hiába mentegetőzött, el kellett látnia a feladatát. 30 fős osztályoknak tanította az angolt úgy, hogy ő maga is csak egy-két leckével volt előrébb.

## *Kulturális különbségek*

Azonban nem csak a nyelvi nehézségek nehezítették meg Ödön atya dolgát, hanem az a másság, amely egy európai és keleti ember között van. Sokat beszélgetett idősebb misszionáriusokkal, kikérte a véleményüket és a tanácsukat. Még így is nehéz volt a kulturális különbségeken átlépni. Japánban az emberek nem a szavak és érvek alapján döntenek. Sosem merül fel az a kérdés, hogy kinek van igaza. A legfontosabb a harmónia. Ha valaki nagyon bizonyítani akar

valamit, akkor az gyanússá válik. Maga a kommunikáció is sokkal burkoltabb, finomabb. Kiemelkedő szerepe van a testbeszédnek. A közösség és az egység, az egy felé haladás a legfontosabb, nem maga a személy.

Nagy kihívás volt Ödönnek is, hogy egy valóban más kultúrában hogy tudja megélni és elhinteni hitét. Ő maga számolt be arról, hogy a talentumainak csak egy töredékét tudta hasznosítani, de az evangéliumi szegénységet megtanulta ebben is megélni.[10]

A személyes kapcsolatok, az odafigyelés, a példamutatás volt az egyetlen amivel Japánban a kereszténységet hirdetni tudta. Korán rájött, hogy a tantermekben nem lehet hitoktató. Iskola után felkereste a tanítványait és azok szüleit. Úszni járt a diákjaival, kirándultak, a hegymászó egyesület tagja volt. Kiscsoportos beszélgetéseket, Biblia olvasást tartott, ahol ő is csak egy résztvevő volt, ugyanolyan rangú, mint bárki más. Az alázat, a tolerancia és a másik szabadságának tiszteletben tartása voltak azok az erények, amelyeket életmódszerűen kellett gyakorolnia új hazájában.

## *Külföldi tanulmányok*

Nemes Ödön atya azért akart minél előbb Japánba menni, mert tudta, hogy a nyelvtanulást fiatalon kell elkezdenie. Azonban még nem volt pap. Vezetői ezért 1951 szeptemberében a torontói egyetemre küldték, ahol teológiát tanult 1955-ig. Ebben az évben szentelték pappá.

Kanadába érkezésekor felkereste az ott élő Japán közösséget, amelynek legtöbb tagja még nem integrálódott a társadalomba. Az ő társaságukban szinten tudta tartani az addigi nyelvtudását, s mivel angolul tanult, így e nyelvben is gyorsan felfejlődött.

Teológiai tanulmányai és a pappá szentelése után még egy évet töltött az Egyesült Államokban, ahol lelki vezetést és pszichológiát tanult. Nagy hatással volt rá Amerika és az ottani tanulmányai, tapasztalatai.[11]

## *Újra Japánban*

Ödön atya tanulmányai befejeztével visszarepült Japánba, ahol Kóbéba, az ottani jezsuita középiskolába osztották be, továbbra is angol tanárnak, azonban már valós angol nyelvtudással. Újult erővel vetette bele magát munkájába. Lelkesedett a diákjaiért, és sokat fáradozott értük. 11 éven keresztül tanított,

[10] Vö.: Nemes, *i.m.*

[11] Vö.: Nemeshegyi, *i.m.*

azonban a vágya most sem teljesedhetett be igazán, mert jómódú gyerekeket oktatott, ő pedig mindig is a legszegényebbekkel akart foglalkozni. Vállalkozó szellemű diákjaival ellátogattak a Fülöp-szigetekre. Az ottani szegény telepekre, leprások közé vitte tanulóit, hogy szemléltesse a nyomort és a szenvedést, amellyel a gyorsan fejlődő japánban már egyre ritkábban lehetett találkozni. Az általa vezetett csoport hat tagjából később négyen a szegények gondozásának szentelték az életüket.

1968-ban kinevezték négy évre a tokiói Sophia egyetem rektorává, mivel megnyílt a szeminárium, ahol a japán kispapokat tanították. Rektori munkássága mellett keresztény kiscsoportok vezetésével is foglalkozott. Több alkalommal tartott egyhetes kurzusokat kispapok számára a lelki vezetésről. Ebben az időben kezdte el írni japán könyveit, amelyek az addigi tapasztalatainak feljegyzése, rendszerezése. A második vatikáni zsinat szellemében a szerzeteseknek tartott továbbképzést, s még egy európai látogatást is tettek, hogy lássák, milyen szellemben kell haladnia az egyháznak.

## *A betegség misztériuma*

Ödön atya megfeszített munkatempója azonban teljesen kimerítette, ami betegségéhez vezetett. 1979-ban gyorsan terjedő végbélrákot diagnosztizáltak nála. Operációra került a sor, amely kétes kimenetelű volt. Hihetetlen nyugalommal elfogadta a betegségét. Értéket keresett benne és ajándékként kezelte. „Azért tudtam szembenézni a rákkal, mert ha ötvenhárom évig az Isten tenyerén voltam, akkor rák ide, rák oda, ott is maradok." Az operáció sikerült, azonban legalapvetőbb szükségletei elvégzésében is segítségre szorult.

Nem volt benne biztos, hogy teljesen felépül, talán visszatér a daganat, vagy élete végéig másokra lesz utalva. Lassú gyógyulásában is megtalálta az értékeket. A rá jellemző derű és optimizmus sosem hagyta el. [12]

## *Élet a betegség után*

Még ki sem jött a korházból, de már az előtte álló feladatokkal foglalkozott. Betegségéből lábadozva minden erejével a jegyesoktatásnak szentelte magát. Az Amerikában megismert házas hétvége nevű kezdeményezés mintájára, Japánban is elindította a mozgalmat. Ödön atya a hosszú évek során megtanult burkoltan beszélni. Vallási elköteleződését sosem hangsúlyozta ki, de áthatotta mind jelenlétét, mind mondanivalóját. A jegyesoktatás sikereiben

[12] Vö.: Naszádi – Nemes, *i.m.*, 41.

ez is közrejátszott, hisz egyre növekvő számban jártak az előadásaira nem katolikusok is.

20-25 fős csoportokban folyt az oktatás, amelynek a lényege a „megosztás" volt. Ödön nem igazságként akarta előadni az általa vélt helyes utat, inkább a rávezetés, vagy az elgondolkoztatás az amivel közelebb próbálta vinni őket a problémákhoz, nehézségekhez és azon kihívásokhoz, amelyek a házastársi életben előfordulnak. Ekkor született meg, a magyar nyelven is ismert *Párbeszélgetés* című munkafüzete. Ez a műve egészen egyedi, hisz nincsenek megadott jó válaszok. A munkafüzet a jegyesek egyéni és közös érdekeinek a megbeszélésére épül.

A tokiói jezsuita templomban meglepően sok nem katolikus pár szerette volna megtartani az esküvőjét. Hosszas tanakodás után úgy döntött az ottani rend, hogy ezt engedélyezik. A szentségek kiadása helyett csak áldást mondanak az ifjú párra. Ennek feltétele az volt, hogy a jegyes képzésen részt kellett venniük. Nem a megtérítés, hanem a jó házasságra vezetés volt a fő célja.

## *Hatvanon túl is új vizeken*

Hatvan évesen, 1986-ban megkapta az engedélyt a rendfőnöktől, hogy kiköltözzön két rendtársával (egy spanyol és egy amerikai jezsuitával) Tokió legszegényebb negyedébe. Ödön szíve vágya teljesülhetett és hatalmas boldogsággal kezdte új feladatkörét. A jegyesoktatást másra bízva ő maga látogatta a fogyatékos gyerekek családját. Főleg a szülőkkel való kapcsolat, lelki vezetés volt számára a fontos. Kéthetente a börtönt látogatta, ahol kis csoportban, „önszerveződő társalgó csoport" néven beszélgettek, főleg a Szabadságról. Hogyan lehet valaki szabad a rácsok mögött? Mi is az igazi szabadság? Ha véget ér a fegyházi büntetés, vajon akkor valóban szabadok lesznek-e? Ilyen és ehhez hasonló kérdésekről osztották meg a gondolataikat. Mindemellett az alkoholista nőkkel is tartott beszélgetéseket, foglalkozásokat.

## *Újra itthon*

1993-ban Ödön atya újra Magyarországra látogatott, hosszú idő után. Bálint Lajos érsek úr felkereste és felkérte, hogy legyen a gyulafehérvári papi szeminárium lelki vezetője. Nehéz döntés előtt állt, úgy mint 45 évvel ezelőtt, amikor a missziót fontolgatta. Ugyanazzal a módszerrel, mint akkor, most is felírta, hogy mi szól mellette, illetve ellene. Bár nehéz szívvel, de írt Japánba, hogy itthon nagyobb szükség van rá.

> Elsősorban azért, mert tudtam, hogy Romániában sokkal szegényebbek az emberek, mint Japánban. Azzal is tisztában voltam, hogy megaláztatásban szintén bőven lesz részem, és meg tudom tapasztalni a gyengeségeimet. Krisztusnak a szegénység, a megaláztatás és a gyengeség vállalása nagyon fontos érték volt. Úgy éreztem, hogy Erdélyben ezt jobban meg tudom élni, mint akár Japánban, akár itthon.[13]

Japán után nehéz volt számára visszailleszkedni. Negyvennégy év távollét után még mindig jól beszélt magyarul és akcentusa sem volt, azonban a magyar kommunikációt meg kellett, hogy szokja. Japánban megtanult a kimondott szavak mögé látni. Itthon értette a szavakat, de nem tudta, miért mondják ezt. Öt éven keresztül minden éjjel Japánról álmodott. Meglepőnek találták, sőt újnak, hogy a lelkigyakorlatai nem prédikációkból állnak, hanem a hosszú évek alatt kidolgozott „megosztás" módszeréből. Japánban megtanulta, hogy hiába beszél arról, ami a szívében van és élteti, ha mások nem értik. Mindenkinek a saját példáján keresztül lesz érthető és világos az örök érték, amelyet mindig is közvetíteni akart.

A missziós élet megtanította, hogy csakis a tapasztalatok, a megélt valóságok visznek közelebb az igazsághoz. Ebben a szellemben tartotta itthon is a műhelyeit.

A gyulafehérvári feladatait nagy erőbedobással végezte, de sok ellenszenvbe és nehézségbe ütközött. Tanított néhány tantárgyat, s mellette 130 kispap lelki vezetéséért volt felelős. Három évig töltötte be ezt a tisztséget.[14]

1996-ban Budapestre utazott, hogy onnan repüljön vissza Japánba, amikor megkérte egy rendtársa, hogy segítsen a magyarországi jezsuita rend újraindításában. Újra egy váratlan, nagy munkába fogott, mert tudta, hogy most itt van rá szükség. Gyakorlatilag egyfajta „mindenes" volt, mindig azt a munkát végezte, amelyről tudta, hogy senki sem fogja elvégezni.

Foglalkozott idősekkel, betegekkel, jegyesekkel, szerzetesekkel. Barátai segítségével a japánul megjelent könyveinek egy részét magyarra fordította.

## *Egy nagy élet utolsó mozzanatai*

A nyolcvanadik életévét is betöltő Ödön munkatempója és munkabírása példaértékű volt, de 2008-tól a gyengülés jelei láthatók voltak rajta. Először a tüdeje nem tudta tartani vele a lépést, s korházba került. Kiengedték a korházból, de a nehéz légzése legyengítette, majd lassan ágyhoz kötötte. Még ekkor is

[13] Vámos, *i.m.,* 229.

[14] Vö.: Naszádi – Nemes, *i.m.,* 30–31.

dolgozott, hisz Naszádi Krisztával ekkor jelentette meg közös könyvét *Párbeszéd az öregségről* címmel. Az élete vége felé járó, Istenhez vágyó ember szólal meg ebben, aki az időskorban, a betegségben is megtalálta az értékeket. Nem kereszt, hanem lehetőség számára, hogy felkészüljön a teremtőjével való találkozásra.

Nemeshegyi Péter így emlékezik az utolsó napjaira: „Ödi azt mondogatta, hogy halálának napja, lesz életének a legszebb napja. Nagyon erős hite volt, amelyet semmi kétség nem zavart."[15]

2011. augusztus 19-én fejezte be földi pályafutását.

## *Utószó:*

Ödön atya munkásságának megismerése rengeteg kincset tartogat, ahogy azt a lelkigyakorlat terén kidolgozott módszere, vagy a házasságra felkészítő kötetei is jól bizonyítják. Vallásossága egy letisztult világnézet, elköteleződés és mély Istenhit, amelyet a Japán évei csiszoltak olyan erőssé és tisztává. Ahogy más kultúrába próbálta beleoltani saját vallása értékeit, úgy került egyre közelebb saját hitének igazságaihoz, amelyek egy elkötelezett és tettre kész ember életének alapjait alkották.

Élete példaértékű, s bizonyíték egy, a lelki értékeket kereső ember csodás pályafutásáról, valamint tanúság az evangéliumi értékek embert és társadalmat formáló erejéről. Magyarként büszkék lehetünk rá, hiszen élete felében a Japán népet szolgálta önzetlenül, valamint megnyitott egy olyan utat, ahol a ma embere is megindulhat és járhat, ha a Japán kultúra és társadalom felé akar indulni. A vallások közti párbeszéd, a civilizációk közti hidak és az értékek átadásának építője volt; így adva példát nekünk, hogy közeledjünk távoli, azonban sok dologban mégis közeli embertársainkhoz.

[15] Nemeshegyi, *i.m.*

## *Felhasznált irodalom*

Bikfalvi Géza – *Magyar jezsuiták történeti névtára*, Bp., METEM, 2007

Naszádi Kriszta – Nemes Ödön: *Szabadon, Örömmel, Szeretettel,* Bp., Harmat, 2009.

Nemeshegyi Péter: „Nemes Ödön emlékezete" http://www.parbeszed.com/main.php?folderID=1970&articleID=9993&ctag=articlelist&iid=1 [2012.02.13.]

Nemes Ödön: „Hogyan születik, nevelkedik, dolgozik egy japán misszionárius?" http://terebess.hu/keletkultinfo/nemesodon.html [2012.02.07.]

Vámos Péter: *Két kultúra ölelésében*, Bp., Jézus Társasága Magyarországi Rendtartománya, 1997.

Farkas György

# Kapcsolati háló

## Jissōji Akio ún. buddhista filmtrilógiájának vizsgálata a kapcsolat fogalma felől

### *Bevezetés*

A ’60-as évek a világ sok részén megújulást jelentett a filmművészetben. A francia *nouvelle vague* mind teoretikai szempontból, mind az alkotások felől nézve is markáns hatást hozott. Természetesen az új hullám nem csak a francia filmművészetben jelent meg, de számos más nemzeti filmművészet élt át hasonló folyamatot ezekben az időkben.

Ezek közül talán kevésbé ismert a japán új hullám, a *nūberu bāgu*, amely a franciához hasonlóan nem csak a művészetről, művészetelméletről, de a politikáról és a társadalomkritikáról is szólt. A japán új hullám termékeny műhelye az ATG (Art Theatre Guild), egy független stúdió volt. A stúdiónál a korszak legjelentősebb japán rendezőinek karrierje vette kezdetét, többek között Jissōji Akioóé is, akinek ún. buddhista trilógiája jól jellemzi ezt a korszakot.

Tanulmányomban elsősorban azt szeretném bemutatni, hogy Jissōji filmtrilógiájában miként jelenik meg a rendező kapcsolata a francia kultúrával, a francia filozófiai gondolkodással, továbbá, hogy maga a trilógia is a kapcsolat fogalma köré épül fel, bemutatva a férfi és nő, az ember és Isten, illetve az emberek közötti, vagyis a közösségi kapcsolatok formáit.

### *Jissōji és a buddhista filmtrilógia*

Jissōji Akio Tokióban született 1937-ben. Családjával együtt kitelepítették Kínába a II. világháború idején, majd a háború után visszatértek Japánba és Kawasakiban telepedtek le. Két meghatározó jelentőségű hatást fedezhetünk fel Jissōji életében. Az első családjának buddhista háttere, amely nem csak ebben a buddhista trilógiának nevezett három egymást követő filmben jelenik meg,

de valójában az egész életműben más-más hangsúllyal, de jelen van. A másik a francia kultúráért való rajongása. A Waseda egyetemen Jissōji francia irodalmat hallgatott, és már egyetemista korától rajongott a francia irodalomért és filmekért egyaránt.

Média karrierjét a Radio Tōkyōnál kezdte, amely később Tokyo Broadcasting System (TBS) néven vált televízió hálózattá. 1965-ben Jissōji átkerült a TBS film divíziójához, ami elindította a karrierjét. Olyan ma már kultikusnak számító tv-sorozatokban kapott rendezői feladatokat, mint az *Ultraman* vagy az *Ultra Seven*.

1969-ben megalakítja a saját produkciós cégét és otthagyja a TBS-t. Ekkor készíti el első rövidfilmjét Oshima forgatókönyve alapján *When Twilight Draws Near (Yoiyami Semareba)*[1] címen. A bemutatót az ATG szervezi, és Oshima *Diary of a Shinjuku thief (Shinjuku dorobo nikki)*[2] című filmjével együtt vetítik. A Jissōji iránt hirtelen támadt érdeklődés és siker következtében az ATG további filmek elkészítésére ad lehetőséget neki, most már mint az ATG rendezője.

1969-es rövidfilmes debütálása után Jissōji három filmet készít az ATG-nél egymást követő három évben.[3] A későbbiekben ez a három film a buddhista trilógia néven válik ismertté.

A további elemzés érdekében szükséges ezeknek a filmeknek a fabulájával (helyenként a szüzséjével is) megismerkednünk.

## *1970: Mujo (This transient life /Ez a tűnékény élet)*[4]

A trilógia első darabja egy közel két és fél órás fekete-fehér film. Főhőse Masao egy gazdag család elsőszülöttje, aki a szüleivel és nővérével él együtt a Kiotótól északra lévő Biwa-tó közelében. Apja elvárásaival szemben egyáltalán nem érdekli sem a karrier, sem az hogy egyetemre járjon. Rajong a buddhista szobrokért, és naphosszat csak ezzekkel foglalkozik. Az otthona közelében lévő buddhista szentélyt is gyakran látogatja, hogy a kertjében lévő szobrokat figyelje, vagy csak gondolkozzon. Nővére, Yuri szintén küzd apja elvárásaival, mivel az semmi mást nem akar tőle, csak hogy minél előbb menjen férjhez.

[1] A filmet nem említi az imdb.com Jissōji filmográfiájában. Roland Domenig „This transient life" című írásában röviden olvashatunk róla.

[2] Oshima filmográfiájához ajánlom a következő magyar nyelvű írást: http://filmszem.net/almenu/blog/elhunyt-nagisa-oshima/ [2013-05-17].

[3] 1974-ben készít még egy filmet az ATG-nél, de ez nincs kapcsolatban a trilógiával.

[4] Jissōji filmtrilógiájánál a filmcímeket először japánul, majd angolul adom meg. A magyar cím saját fordítás, mivel ennek a filmnek nincs hivatalos, vagy a szakirodalomban bevett magyar megfelelője.

Yuri azonban minden kérőt kikosaraz. Egy sötét éjjel, amikor a családi házban csak Masao és Yuri marad otthon, egy ártatlan játékot követően szexuális viszonyba sodródnak, s ezzel egy veszélyes kapcsolat veszi kezdetét. Főleg, hogy a közelükben a lány után még két másik férfi is érdeklődik. Egyikük Ogino a buddhista szentély papja, a másik pedig Masaoék házának mindenese, Iwashita. Titokban mindketten azt remélik, egyszer eljön az a pillanat, hogy Yuri érdeklődése feléjük fordul.

Amikor Yuri terhes lesz Masaóval való kapcsolatából, nincs más ötlete, mint hogy mindketten legyenek öngyilkosok. Azonban Masaonak ennél egy sokkal jobb ötelete támad. Ráveszi Yurit, hogy csábítsa el Iwashitát és feküdjön le vele. Ha ez megtörtént, akkor felfedheti terhességét és kapcsolatát Iwashitával az apja előtt, így a házasság kényszerétől is megszabadul és a terhessége sem lesz botrány. Yuri Masao tanácsának megfelelően cselekszik és később össze is házasodnak Iwashitával. Eközben Masao Kiotóba költözik ahhoz a buddhista szobrászhoz, akit még Ogino mutatott be neki egy alkalommal, amikor látogatóba ment hozzá, hogy érdeklődjön, mikor készül el az a szobor, amelyet Ogino szentélyének készít. Takayasu Mori segédjeként Masao egyetlen feladata, hogy a mester vésőit élezze. Takayasunak van egy egyetemista fia Takahiro, és egy meglehetősen frivol felesége Reiko, aki Takahirónak csupán mostohaanyja. Rövid időn belül Reiko megkörnyékezi Masaót, hogy legyen a szeretője. Takayasu hamar rájön a viszonyukra, azonban ez nem hogy nem zavarja, de még meg is erősíti alkotóerejében.

Minden rendben zajlik eközben Masao családjánál, míg Masao haza nem látogat tíz hónappal később, hogy lássa nővérét és a tőle született fiát. Masao és Yuri az első adandó alkalmat kihasználva újra szeretkeznek a szentély kertjében, aminek azonban most nem csak Ogino, de Iwashita is szemtanúja lesz. Ráadásul Iwashita füle hallatára Yuri azt is elmondja, hogy valójában Masaót tekinti a férjének, hiszen ő az apja a gyermekének. Iwashita ezek után a vonat elé veti magát. Masao visszatér Takayasu házába, ahol a mester azt kéri, ha ezután a feleségével akar lenni, ne titokban tegyék, hanem aludjanak az ő hálószobájában. Az első ilyen este, amikor hárman alszanak együtt, Takahiro is meglátja őket. Feldühödik a látványon, egyrészt mert korábban ő volt Reiko szeretője, másrészt, mert azt gondolja, hogy az egészet Masao kényszerítette az apjára.

Amikor végül Takayasu befejezi a szobrot, Masao elmondja neki, hogy nem marad tovább velük. Ekkor a mester hosszú idő után újra szeretkezik Reikóval, de közben meghal. Takahiro mindenért Masaót okolja, és meg akarja ölni egy

vésővel, azonban a dulakodás közben végül ő szerez halálos sebet. Takahiro halálának pillanatában Masao a nagymamája hangját hallja, amint őt hívja. A hívás irányába tekint, majd követi őt egy egészen másik világba.

## *1971: Mandara (Mandala)*

Jissōji második játékfilmje bizonyos értelemben sokkal összetettebb alkotás. A nagyrészt színesben forgatott film, amelyet csak néhány fekete-fehér jelenet szakít meg, két egyetemista pár történetét követi. A négyes sorsa akkor fonódik össze véglegesen, amikor egy párcserés szexuális játékba kezdenek egy furcsa motelben. Shinichi, az ötlet felvetője, egy utópisztikus társadalmi rendszer lehetőségét kutatja megszállottan. A másik páros férfi tagját, Hiroshit hasonló gondolat foglalkoztatja, de más módon közelíti meg a kérdést.

A párok visszarendeződése után Shinichi és szeretője Yukiko a közeli tengerparton sétálnak, amikor két rosszarcú férfi megtámadja őket és az eszméletlen Yukikót megerőszakolják. Később kiderül, hogy a két férfi egy furcsa szekta tagjai, melynek vezetője a motel tulajdonosa is egyben. Áldozataikat úgy szemelik ki, hogy a motel szobáit rejtett kamerákkal figyelik meg.

Miután rájönnek, hogy mi történt, Shinichi és Yukiko csatlakoznak a szektához, amelynek központja a közeli völgyben van. A szekta ott végez földművelő tevékenységet, és igyekszik valamiféle ősi közösségi állapothoz visszatérni. A vezető felesége a szektában vallási szerepet tölt be, egyfajta médium, közvetít az istenek és az emberek között. Az istenek extatikus szexuális egyesülés révén kommunikálnak vele és rajta keresztül.

Hiroshi és szeretője Yasuko is visszatérnek a motel melleti tengerpartra, hátha megtudják, mi történt Shinichivel és Yukikóval, akik eltűntek az életükből. A két férfi őket is megtámadja, azonban ez nem úgy sikerül, ahogy eltervezték. Hiroshi a két férfira támad, de ekkor megjelenik a szekta vezetője és Shinichi. Az eset után hárman beszélgetésbe kezdenek, de Hiroshit nem sikerül meggyőzniük. A beszélgetés alatt a szekta tagjai Yasukót foglyul ejtik, hogy később megerőszakolhassák, mivel a tengerparton ez nem sikerült.

Hiroshi Yasuko keresésére indul, de sem a szekta házában, sem a lány szülővárosában nem találja nyomát. Így visszatér a völgybe, hogy kiderítse, mi történt. Aznap este a szekta ünnepséget tart. A leginkább valamilyen népi termékenységi ünnephez hasonlító alkalom során Shinichi elmondja, hogy Yasuko öngyilkos lett. Másnap Hiroshi nem talál senkit a házban, csak a vezető feleségét eszméletlenül. Hogy bosszút álljon Yasuko halála miatt, megerőszakolja a nőt, majd kényszeríti, hogy mutassa meg Yasuko hulláját. A nő el is vezeti oda, ahol

Yasuko öngyilkos lett, majd Hiroshi megdöbbenését kihasználva elszökik és a közeli vízesésnél öngyilkos lesz.

Halála és az azt megelőző erőszak miatt a vezető úgy dönt, nem maradhatnak ezen a földön, mert ezt már bemocskolta Hiroshi cselekedete, ezért összepakolnak és továbbállnak. Hiroshi mindkét nő holttestét visszaviszi a házba, majd az egészet felgyújtja és a szekta nyomába ered.

Egy vízpartra érkezik, ahol a csapat egy kisebb elhagyott hajóra száll, azonban Hiroshi már nem éri utol őket. Ezért a parttól nem messze egy sírkő tövében lefekszik aludni, majd amikor felébred, és lemegy a partra, a hajó roncsait találja partra vetetten és az elmenekültek hulláit.

A zárójelenetekből megtudjuk, hogy Hiroshi eladta a motelt és az árából egy régi és igen értékes szamuráj kardot vásárol. Később a vonatállomáson egy könyvet is vesz (*Man'yōshū*)[5] és így felszerelkezve száll vonatra Tokió felé. Az utolsó képsoron azt látjuk, amint vonata eltűnik egy fekete alagútban.

## *1972: Uta (Poem / Költemény)*

A trilógia utolsó darabja egy újabb fekete-fehér alkotás, amelyben a régi és az új világ kerül összeütközésbe. A film főhősei a Moriyamák, egy ősi Kiotói család utolsó tagjai. A család feje a hetvenéves Ihee, aki egy a közeli hegyekben lévő hatalmas birtok tulajdonosa. Ihee feleségével Hisanóval és idős szolgálójukkal Hamával élnek egy nagy házban közel az erdőhöz és egy ősi temetőhöz.

Ihee első fia Yasu régen elhagyta a szülői házat és megházasodott. Felesége Natsuko nem elégedett szexuális életükkel és férje nemzőképességével sem. Toru, a második fiú a családtól távol él, és feltehetően nem tisztességes ügyletekkel foglalkozik. A legkisebb fiú Jun a Moriyama család erkölcsi értékeinek egyetlen őrzője és a tradíciók védelmezője. Azonban Jun anyja nem Hisano, hanem Hama, de ezt a titkot csak a szülők tudják.

Yasu házában él még egy fiatalember, Wada és egy frivol szolgáló, Fujino. Titokban Wada és Fujino viszonyt folytat, amit egy éjjel Natsuko véletlenül kiles. A látvány hatására hirtelen és heves viszonyba kezd Junnal.

Váratlanul hazaérkezik Toru, aki azt tervezi, hogy a családi hagyományokat és minden mást is figyelmen kívül hagyva, eladja a család birtokát egy ingatlan hasznosító cégnek. Az egyetlen bökkenő, hogy erre hogyan vegyék rá Iheét. Amikor Jun megtudja, hogy mit terveznek, mindenáron meg akarja hiúsítani a dolgot, de Toru erőszakossága miatt látszólag megalkuszik.

[5] *Tízezer falevél gyűjteménye* – Az egyik legrégebbi japán versantológia, amelyet a nara-korszakban (i.sz. 710–794) állítottak össze.

Végül éhségsztrájkba kezd, hogy ezáltal változtassa meg testvérei döntését. Toru, Yasu és Natsuko elmennek megnézni a birtokot, és magukkal viszik az erőtlen Junt is. Miközben az erdőben bolyonganak, Jun egy vándor szerzetest vesz észre, és utána szalad. A Moriyama ház kapujához vezető lépcsőn azonban már minden erejét elveszti és meghal. Az utolsó képeken azt látjuk, hogy a halott szeme és szája is nyitva van, és kezével a hegyek felé nyúl.

## A francia kapcsolat – *Transzgresszivitás*

Meglehetősen furcsának tűnhet Jissōji filmjeinek a francia kultúrával való kapcsolatáról beszélni, miközben azt látjuk, hogy egy buddhista trilógiáról van szó, ahol japán környezetben, japán tradíciókkal való küzdelemben, japán kapcsolatokat feszegetnek.

Azonban ha figyelmesen nézzük ezeket a filmeket, engedve, hogy a rendező által „elrejtett" útjelzők vezessenek, akkor egyértelműen megállapíthatjuk, hogy Jissōji trilógiájának alapfogalma a transzgresszivitás. Ha pedig a transzgresszivitás fogalmát megpróbáljuk egyértelműsíteni, akkor elsősoran Georges Bataille munkásságát kell előtérbe helyeznünk. Azt hiszem, ma már tényként állítható az, hogy Bataille művei nélkül a XX. század francia filozófiájának főleg a szexualitásról szóló része, illetve a transzgresszivitás természete nem lenne értelmezhető. Annak fényében pedig, hogy Jissōji maga is a francia irodalommal foglalkozott, nem tekinthetünk úgy erre a kérdésre, mint véletlen egybeesésre, vagy mint erőltetett párhuzamra.

Mielőtt azonban konkrét példákkal illusztrálnám ennek érvényességét, szeretném Bataille kijelentései alapján egy rövid gondolatmenetben összefoglalni a transzgresszivitás mibenlétét.[6]

Az ember egy diszkontinuus létező, aki így pontosan az ellenéte a világ, a lét folyamatosságának. A diszkontinuus létező egy visszautasíthatatlan késztetést érez a végtelen vagy inkább a non-diszkontinuitás felé, és ezzel saját határainak áthágására. Amikor a diszkontinuus létezőben vágy ébred a maga megszakítottságát túllépni, vágy ébred a végtelenre, egyben a lehetetlennel kerül szembe. Túllépni saját magunk megszakítottságán egyet jelent létezésünk végével, hiszen

[6] Az itt összefoglaltak lényegét alapvetően Bataille a *L'Érotisme,* Paris, Les Éditions du Minuit, 1958 (angol fordításban: *Death and Sensuality,* New York, Walker and Company, 1962) c. művében találjuk meg. Továbbá a *L'Historire de l'érotisme* és a *La Souveraineté* (*Bataille's Oeuvres Complete,* Paris, Éditions Gallimard, 1976) angolul *The Accursed Share,* New York, Zone Books, 1991, 2–3. köt.*)* művekben. A *L'Érotisme* magyar változatát (*Az erotika*, Bp., Nagyvilág kiadó, 2001. Ford. Dusnoki Katalin) a Bataille kulcsfogalmainak fordításában lévő következetlenségek miatt nem használom.

a megszakítottságot jelentő életből csak a halál vezet ki. Viszont a halállal megszűnik evilágbeli létezésünk is, tehát ezen a módon nem tudjuk elérni a vágyottat. A halál ilyen formán nem jelent feloldást az alól a szenvedés alól, amelyet létezésünk megszakított volta jelent. A halálon kívül a folytonosság érzetének elérésére, a diszkontinuitás elfelejtésére csak ideiglenes megoldásaink léteznek, ezek pedig a szentség és az erotika területén találhatóak. Az időbe vetettséggel szemben tehát menedéknek ezek maradnak diszkontinuus létezésünkkel szemben.

A diszkontinuitás mint létezésünk alapvonása biztosítja a lehetőséget a „belső" és a „külső" elválasztására is, vagyis a bensőnkben megélt végesség, halandóság és a másikban feloldódva megtapasztalt (megtapasztalni vélt) végtelenség érzete közötti határvonal meghúzására. A határok áthágása, a transzgresszió, a saját létezésünk behatároltságának meghaladására késztető túlzás, a túllépés lehetetlenségének megkísérlése tulajdonképpen az erotika és a vallás alapja is egyben. Ezzel együtt azt is meg kell állapítanunk, hogy miközben a diszkontinuus létező által vágyott non-diszkontinuitás eleve elérhetetlen, ez nem teszi semmissé a vágyat, amely mégis ennek elérésére sarkallja. Az elérhetetlenség elérésére törekvő aktusokhoz tilalmak kapcsolódnak, így minden ilyen irányú törekvés transzgresszív aktus lesz. Minden transzgresszív aktus legalapvetőbb változata a halál, amely a létezésen tesz erőszakot, a létezés határát lépi át és törli el. Ezáltal a halál erőszakossága a vallás és az erotika transzgresszivitásában is megjelenik.

A transzgresszivitás három sarokköve a szentség, erotika, halál. Ennek a háromnak a központi erőtere pedig maga a határ-áthágás, a transzgresszív aktus.

## A francia kapcsolat 2. – *Szuverenitás*

Tulajdonképpen ez a transzgresszivitás fogalmánál bemutatott hármas határozza meg létezésünket. A csúcspontokban található területekhez való viszonyunk egyben kifejezi a spirituális státuszunkat, tartózkodási helyünket is. Azt is mondhatjuk, hogy ez a státusz kifejezi szuverenitásunk[7] mértékét. Ezzel pedig elérkeztünk Jissōji francia kapcsolatának második kulcsfigurájához, aki nem más, mint Sade márki. Sade több szempontból is kapcsolódik vizsgálódásunkhoz. Először is jelentős hatással volt Bataille-ra a transzgresszivitás és a szuverenitás fogalmát tekintve, másrészt pedig, ahogy látni fogjuk, a *Mandara* számos eleme közvetlenül utal Sade írásaira.

[7] Bataille-nál *Souveraineté* (angolul *Sovereignty*): a bataille-i magyarázat szerint „*I speak in general of an aspect that is opposed to the servile and the subordinate.*" (*The Accursed Share, i.m.,* 3. köt., 197.)

Bataille *L'Érotisme* című írásában számtalan helyen hivatkozik Sade-ra és a mű második felében található tanulmányok közül kettőben kizárólag Sade műveinek értelmezésével foglalkozik.[8] A szuverenitás fogalmának kifejtését a *La Souveraineté*-ben[9] viszi véghez, bár a *L'Érotisme*-ban is kitér rá.

Sade munkái és filozófiai gondolkodásmódja megkerülhetetlen kérdésként emelkedett (és emelkedik talán még ma is) a francia irodalomelmélet és filozófia művelői elé. Ennek egészen korai példáját láthatjuk Bataille-nál, aki már 1929-ben tanulmányt ír *La valeur d'usage de D. A. F. de Sade*[10] címen Sade műveinek és életének hasznosítható voltáról. Kronológiai sorrendben ezután Pierre Klossowski 1947-es *Sade mon prochain* (Szomszédom Sade)[11] kötete következik, majd Maurice Blanchot 1949-es munkája a *Lautrémont et Sade.*[12] Simone de Beauvoir esszéje Sade-ról a *Faut-il bruler Sade?*[13] 1951 végén jelenik meg. Címében – El kell égetnünk Sade-ot? – utalva arra a kortárs véleményre, mely szerint meg kellene semmisíteni Sade műveit, mert semmi olyat nem tartalmaznak, amiért egyáltalán érdemes lenne fennmaradnia. Hogy ez mennyire nem szélsőséges álláspont az '50-es években, arra jó példa Jean-Jacques Pauvert, Sade összegyűjtött műveinek modern kiadójának esete, akit Sade eszméinek terjesztéséért 1957-ben a francia bíróság elítélt. A későbbiekben olyan jelentős francia gondolkodók is közreadnak műveket Sade-dal kapcsolatban, mint Jacques Lacan,[14] Roland Barthes,[15] vagy Michel Foucault.[16]

---

[8] A második és harmadik tanulmány: *De Sade's sovereign man* (Sade szuverén embere); *De Sade and the normal man* (Sade és a hétköznapi ember).

[9] *The Accursed Share, i.m., 3. köt.: Sovereignty.*

[10] „The Use Value of D.A.F. de Sade". *Visions of Excess Selected Writings, 1927–1939,* Allan Stoekl (szerk.), (*Theory and History of Literature 14.*), Minneapolis, University of Minnesota Press, 1985, 91–102. Franciául: Œuvres complètes, 2. köt., 1970.

[11] *Sade mon prochain,* Paris, Éditions du Seuil, 1947 (angol fordítás: *Sade My Neighbor,* Northwestern University Press, 1991. [Ford. Alphonso Lingis])

[12] *Lautrémont et Sade,* Paris, Éditions de Minuit, 1949 *(Lautrémont and Sade,* Stanford, California, Stanford University Press, 2004. [Stuart és Michelle Kendall])

[13] „Faut-il bruler Sade?" (A *Les Temps Moderne* 1951. decemberi és 1952. januári számában). (Angol fordítás*: The Marquis de Sade. An Essay by Simone de Beauvoir,* New English Library, 1972. [Ford. Paul Dinnage])

[14] *Kant avec Sade* (1962), Paris, Éditions du Seuil, 1966, (angol fordítás: „Kant with Sade" *October,* 51, 1989. [Ford. J.B. Swenson Jr.]).

[15] *Sade, Fourier, Loyola,* Paris, Éditions du Seuil, 1971 (angol fordítás: New York, Farrar, Straus and Giroux, 1976, magyar kiadás: Bp., Osiris Kiadó, 2001).

[16] *La langage á l'infini – Dits et écrits 1954–1988,* Paris, Gallimard, 1994 (magyarul: „Nyelv a végtelenhez". Uő: *Nyelv a végtelenhez,* Debrecen, Latin Betűk, 1999).

A *Mandará*ban található Sade-ra vonatkozó utalások közül talán a legkézenfekvőbb a motel épülete, amely jól láthatóan egy várkastély. A kastély talán a legfontosabb és legmeghatározóbb hely Sade írásaiban. Például a *Szodoma 120 napjá*ban a kastély az egész világot reprezentálja. De Sade további munkáiban is notóriusan használja a kastélyt történetei helyszíneként, sajátos karakterisztikája miatt: zárt és körülhatárolt tér. Továbbá a motel vezetője emlékeztethet minket néhány Sade-i történet főhősére is. Az emberei által, az ő parancsára elkövetett tettek, pedig igen hasonlítanak a Sade-i történetek eseményeire. Fogva tartás, nemi erőszak, gyilkosság: mintha egy Sade történet filmváltozatát látnánk, amit a filozófiai eszmefuttatások csak még inkább megerősítenek.

## *Transzcendens kapcsolatok*

Mindhárom film szoros kapcsolatot mutat a transzcendens témakörével. Ez a kapcsolat hol a mitológia valamilyen formájában, hol a vallás képében jelenik meg. Ez azért is fontos témakör, mivel a film és a vallás általánosságban véve is sok alapvető hasonlóságot mutat, legyen szó akár a struktúrájáról, gondolkodásmódjáról, vagy akár azokról az elemekről, amelyek felépítik filozófiáját.

Jissōji filmjeiben a transzcendencia kérdése látszólag annak megfelelően jelenik meg, ahogy azt egy buddhista alapokon álló rendezőtől, vagy egy buddhista trilógiának nevezett filmhármastól elvárnánk. Ennek ellenére Jissōji gondolkodásmódja nem buddhista gondolkodás, hanem egy olyan gondolkodásmód, amely jelentősen tágabb képet lát a transzcendens világból. Összehasonlítva Pan Nalin alapvetően buddhista indíttatású munkáival,[17] rögtön észrevesszük a jelentős különbséget. Míg Nalin esetében egyértelmű a buddhista alapokon álló gondolkodás, a vallási motiváció, addig Jissōji esetében azt találjuk, hogy egyáltalán nem akarja a buddhizmussal kapcsolatos gondolatait kizárólagosan megjeleníteni és velünk elfogadtatni, inkább egy közös gondolkodásra hív műveivel az élet legfontosabb dolgairól. Ebből a folyamatos gondolkodásból adódik elsősorban az is, hogy a trilógia első és utolsó filmjének gondolatisága között jelentős különbséget találunk.

Jissōji nem csak a buddhista hagyományokat, de a japán vallási tradíció minden egyéb aspektusát is felhasználja filmjeiben. A *Mujó*ban például meghatározó szerepet játszik a buddhizmus, de a főszereplő Masao egy helyen azt mondja, „Nem vagyok Krisztus, így nem hozhatok megváltást."

[17] *Samsara* – 2001; *Valley of Flowers* – 2006.

Ezzel a kijelentéssel nem csak a kereszténységre utal, de egyben ki is tágítja az értelmezési tartományt a buddhizmuson túlra. Az *Utá*ban ismét buddhista és sintoista elemeket használ, de végül is a hit feleslegességéhez jut el mondanivalójában. A trilógia legösszetettebb darabja a *Mandara* számos vallási mintát mutat be: a félig buddhista, félig zen alapokon nyugvó szekta, amelyik egy ősi közösségi állapotot szeretne megvalósítani, vagyis tulajdonképpen az intézményesített vallás előtti népi-vallásosságot; a hagyományokban megtalálható ünnepségekre, rítusokra hasonlító megnyilvánulások, illetve egyáltalán a szekta témakör használata.

## *Buddhizmus*

Az első film címe konkrét utalás a buddhizmus tanítására, azon belül a létezés három jegyére. A japán *Mujo* kifejezés jelentése állandótlanság, vagyis folytonos változás, amely kifejezi az élet folytonosan változó állapotát. A filmben többször is visszatérő idézet, az egyik központi gondolata Jissōji trilógiájának. „*Mulandó és változékony… az idő nem vár senkire…*" Buddha szavai végigkövetik az egész trilógiát és magába foglalják Jissōji koncepciójának kulcsszavait is. Az idő kérdése megkerülhetetlen és elfogadhatatlan része a létezésnek. Elsősorban azért, mivel ha az időbe vetetten élünk, akkor ezzel együtt el kell fogadnunk az elmúlást és az élet állandó változó voltát is. A vágyak és a vágyott dolgok elmúlását. Másodsorban pedig választ kell arra találnunk, mi vár ránk a halál után.

A *Mujo* főhőse is megoldást szeretne találni az élet múlandóságára. Ha az élet múlandó, akkor a kérdés az, mi következik utána. A pokol? Amennyiben ebben hiszel, akkor neked a pokoltól kell félned. De mi a helyzet a mennyországgal? Masao véleményére alapozva azt mondhatjuk, hogy se pokol, se mennyország nem létezik. Hiszen a mennyországnak a boldogság helyének kellene lennie, viszont a boldogság az, amikor valakinek a vágya kielégül. Mivel a nirvánában nincs egyéni tudat, amely nélkül a boldogság sem értelmezhető, így hát nincs mennyország, akkor viszont pokol sincs. Ebből az következik, hogy a mának kell élni. Jissōji túlmegy Masao megoldásán a következő filmjében, a *Mandará*ban, amikor azt mondja, hogy a helyes válasz az idő elleni küzdelemben a mozdulatlan test, vagyis a vágy öntudatlan tárgya.

A *Mujo* kiemelt témája a Kannon szobor ügye. Ahhoz, hogy ennek jelentőségét megértsük, először is azt kell tudnunk, hogy kiről is mintázza a szobrot a mester. A Kannon név a kínai Guanyin japán megfelelője, amely eredetileg a szanszkrit Avalokitesvarából származik. Jelentése, *aki a világ kiáltásait*

*hallgatja*. Másnéven a kegyelem istennőjének is nevezik, ami elsőre furcsa lehet, hiszen Avalokitesvara eredetileg egy férfi bódhiszatva. Ennek ellenére Kínában és Kelet-Ázsia egyes részein Guanyint nőként ábrázolják. Vannak, akik azt mondják, hogy Guanyin egy androgün figura. Mi pedig hivatkozhatunk a Lótusz szútrában található leírásra, amelyben – és a buddhista kánon más helyein is – azt találjuk, hogy bármelyik bódhiszatva bármilyen élőlény és nem alakját magára öltheti, ha ez szükséges ahhoz, hogy valakit megszabadítson a szenvedéstől.

A Lótusz szútra 25. fejezetében („Guanshiyin Bódhiszatva a világegyetem kapuja – A bódhiszatva, aki a világ hangjain elmélkedik") úgy találjuk, hogy ő igazából egy megváltó, megmentő, aki ígéretet tett, hogy minden olyan élőlényt megszabadít, aki hozzá kiált, könyörög, hogy szabadítsa meg a karmája hatásaitól.

A Lótusz szútra fontosságát ismét láthatjuk a *Mandara* záró képsoraiban. Az utolsó mondat ugyanis, amelyet a narrátor elmond – miközben teljes feketeséget látunk – „*Kanseon bosatsu fumonbon*" Vagyis „*a 25. fejezet*", amely az előbb említett részre utal ismét, ahol a Bódhiszatva megígéri a megváltást.

Számos további esetben is tetten érhető a buddhista gondolatok megjelenése ezekben a filmekben, elsősorban az első két alkotásban. Jó példa erre a buddhista szobrok képi megjelenítése, szakrális szövegekből való idézetek felhasználása, rituális hangeffektek alkalmazása (csengő) vagy egészen közvetlen vizualizálása a buddhista tanításnak. A *Mujo*ban láthatunk egy jelenetet, ahol Masao és Yuri szeretkeznek, miután Masao visszatért a szülői házba. Többször is azt láthatjuk, hogy szeretkezés közben, amikor Masao Yuri szenvedélyes arcára, testére néz, egy pillanatra mintha áttetszővé válna a lány teste és meglátja mögötte a csontvázát. Vagyis Masao meglátja a halált a szexualitáson keresztül. Ez is egy buddhista tanításra utal, amely az erotikus test által keltett vágyak elkerülését szolgálja. Meglátni a halált és emlékezni az elmúlásra a vágyott test látványán keresztül. Pan Nalin is felhasználja ezt az elemet első játékfilmjében a *Samsará*ban. De Jissōji ennél tovább megy, mert a jelenet záró képeként egy buddhista szobrot mutat. Ez egy igen sajátságos szobor, amely Ragorát ábrázolja. Eredeti nevén Rahula, aki Sakyamuni és Siddharta fia volt. Ő volt az első buddhista szerzetes, és később arhattá vált. Arhatnak azokat a különleges embereket nevezik a buddhista gondolkodás szerint, akik életükben elérik a megvilágosodást és megszabadulnak karmájuk visszahatásaitól. A buddhista művészetben számtalan szobrot, szoborcsoportot találunk, amelyek az arhatokat jelenítik meg. Eredetileg 16, később 18 végül 500 arhatot tartottak nyilván

és kerültek ábrázolásra. Attól függően, hogy melyik országban és milyen korban nézünk szét, más és más típusú és elnevezésű arhatokat találunk. Rahulát általában „elmélkedő"-típusú arhatként ábrázolják, de Rahora (vagy Kínában Gobaka) megjelenik az ún. „nyitott-szívű" arhatként is. Ez az ábrázolásmód ismét a Lótusz szútra központi tanítását mutatja be. Hiszen a leghatásosabb módja annak, hogy mi magunk is buddhává váljunk, azaz, ha Buddha szavait – vagyis magát Buddhát – a szívünkben hordjuk.

Végezetül egy rejtettebb utalás a buddhizmus egyik fontos tanítására, miszerint az élet illúzió. A jelenetben, amikor Masao és Yuri álarcot viselve kergetőznek, nem csak magának a jelenetnek van fontos mondanivalója, de ha megvizsgáljuk az álarcokat, további fontos információk birtokába jutunk. Mindkét maszk, amelyet a szereplők viselnek nó színházi maszkok. Masao maszkja a *Kantanotoko*, amelynek elnevezése a nó darab címéből való. A *Kantan* című darabban, a főszereplő, Rosei azért indul vándorútra, hogy egy bölcs buddhista tanítót találjon, aki megszabadítja az élet szenvedéseitől. Amikor megérkezik Kantan vidékére, egy bűvös párnára dőlve álomba merül, miközben vendéglátója ebédet főz neki. Rosei egy különleges királyságban találja magát, amelynek ő lesz a királya és ötven évig uralkodik ott békességben. Amikor felébred és megtudja, hogy éppen csak 15 percet aludt, megvilágosodik és hazatér. Tehát Rosei történetében is az élet illuzórikus mibenlétéről szóló tanítást találjuk meg.

Yuri maszkja egy *Zo-onna* maszk, amelyet olyan szereplők viselnek a nó darabokban, akik istennőket, nimfákat vagy tündéreket játszanak. Ez a tény rávilágít arra, hogy a maszk viselése által Yuri összekapcsolódik az égi világgal és egyben a szerepe is kiteljesedik a mítikus csábító alakjával

## *Mitológia, avagy a teremtésmítosz*

A buddhizmus mellett Jissōji a mitológia fontosságát is hangsúlyozza. Ezt leginkább a filmek felépítésében, illetve a nyitó és záró jelenetekben találjuk meg. Az első két filmnél ezt még kiegészíti egy szintén mitologikus értelemmel bíró központi jelenet is.

Minden nép rendelkezik saját eredetének magyarázatával és akár a világ létrejöttének sajátos történetét tartalmazó elbeszéléssel, teremtésmítosszal. A japán mitológiában a világ kezdetéről szóló résznél találjuk meg Izanagi és nővére, Izanami történetét. A két istenség a menny és a föld közötti hídhoz ment, majd Izanagi egy bárddal köpülni kezdte az alattuk lévő tengert. A kifröccsenő vízből egy sziget formálódott, ahol Izanagi és Izanami elkészítették

otthonukat. Először egy oszlopot állítottak, majd az oszlop köré egy palotát építettek. Az oszlopot ellenkező irányban körbe járták, majd ahogy szembetalálkoztak egymással, hirtelen szerelembe estek és szeretkeztek.

Ha jól megnézzük, szinte ugyanezt a történetet találjuk a *Mujó*ban is. Amikor Masao és Yuri felveszik a maszkokat és kergetőzni kezdenek, ez az ő világteremtő rítusuk. Majd amikor szembetalálkoznak, hirtelen szerelembe esnek és szeretkeznek. A maszkok használata jelöli ki a két elkülönített világ közötti határvonalat: a valóságos emberi világ és a mítikus, szürreális vagy transzcendens világ között.

Cselekedetük egyértelműen transzgresszív. Nem az első alkalom a filmben, hogy transzgresszív cselekedet látunk, de ez a leghangsúlyosabb. Azonban a két testvér közötti incesztus csupán szimbolikus cselekedet, amelynek valódi jelentését a későbbiekben fogjuk látni.

Hasonlóan jelentős jelenetet találunk a *Mandará*ban is. Amikor Hiroshi visszatér Yasuko eredménytelen keresése után a völgybe, aznap este a szekta éppen ünnepséget tart. Ez a népi-vallásos jellegű közösségi ünnep hasonló jelenetet tartalmaz, mint a korábban bemutatott. Férfiak és nők egy oszlop körül kergetőznek, miközben mindegyikükön agyagmaszkot látunk, melyeknek stílusa leginkább a törzsi művészetre emlékeztet. Végül egy kiválasztott pár egymásra talál és a közösség előtt kezd szeretkezésbe. Egyértelmű, hogy valamiféle termékenységi-rítusról lehet szó, de ebben is megtaláljuk a hasonlóságot a két testvéristenség történetéhez.

Ahogy korábban említettem, a nyitó és záró jelenetek egyértelműen mitológiai kapcsolódást mutatnak. A *Mujo* utolsó jelenetének helyszíne nyilvánvalóan nem evilági helyszín. Szürreális vagy transzcendens, attól függően, hogy a néző milyen szemmel nézi a jelenetet. Az utolsó jelenet kapcsolata a felső világgal mindhárom filmben megjelenik. A *Mandará*ban először a szekta elhajózásában, majd mikor Hiroshi vonata eltűnik az alagútban. Az *Uta*ban pedig Jun halálát úgy jeleníti meg a rendező, mint egy hangsúlyos átlépés pillanatát ebből a világból egy másik világba. Jun nyitott szemei és a megmerevedett mozdulata szimbolizálja, hogy a holttest nem jelenti egyben a befejezést, csak az örökkévaló lélek burkának levetését. Az átlépés maga a folyamat, és ez történik vég nélkül.

A nyitó jelenetek helyzete egy kicsit bonyoluoltabb, mert nem ennyire nyilvánvalóan látszik a kapcsolódás a mitologikus világhoz. Az első film nyitó jelenetében házak homlokzatát látjuk, ahogy elhalad előttük a kamera, amely furcsa, döntött szögben áll a házak függőleges falaihoz képest. Aztán Yurit látjuk, ahogy Masaót keresi. Az első jelenet egyszerűen kijelöli a létező világ

helyét, a film létező világának határait. Mint az ősi eposzokban, amikor a hadvezér megszemléli a csatára felsorakozott sereget. A második jelenetben pedig a konstruált világ érzelmi határvonalát határozza meg a film.

A trilógia utolsó darabjának kezdő jelenetében egy patakot látunk és a rohanó víz haladását. Itt is könnyen értelmezhető a mitológiai kapcsolat, hiszen szinte minden teremtésmítosz valamilyen vizes jelenettel kezdődik. Aztán Junt látjuk, aki kalligrafikus kandzsikat fest. A formálódó világ első szavait. Mint a „*kezdetben volt…*" kezdetű szöveg esetében.

A *Mandara* nyitó képsoraiban nyilvánvalóan egy valódi teremtés jelenetet látunk, amikor a teljesen fehér környezetben szeretkező párt mutatja a kamera: a kapcsolat az Izanagi mítoszhoz itt is felismerhető. A teljesen fehér környezet úgy tűnik a néző számára, mintha nem is egy evilági helyszín lenne, hanem egy meghatározhatatlan hely, ahol mindez történik.

## *Új vallások Japánban*

Még ha a japán emberek igen eltérően nyilatkoznak is arról, mely vallás(oka)t követik, általában elmondható, hogy a sintoizmus és a buddhizmus alapvetően meghatározza a gondolkodásmódjukat. A sintó, vagyis az istenek útja, Japán eredeti vallása. A másik legfőbb vallás a buddhizmus a VI. században érkezett az országba Kínából a konfucianizmussal együtt. Természetesen a két vallás és filozófiai rendszerük is számtalan alkalommal hatottak egymásra a történelem folyamán, és számos irányzat alakult ki mindkét vallásra alapulva.

A XX. században aztán ezekre a buddhista irányzatokra épülve új vallások jöttek létre. Az új vallások, vagyis a *shin shūkyō* minden szervezett vallást magába foglal, amely a sintón és a buddhizmuson kívül létezik. Itt természetesen igen sokféle típusú vallás találunk. Láthatunk ténylegesen a buddhizmusból kinőtt szektát, félig vallásos, félig társadalmi szerveződésként megjelenő mozgalmakat, és a leginkább regénybe illő misztikus, de néha veszélyes kultuszokat is.

Az új vallások közül a legnagyobb tagsággal a *Sōka Gakkai* rendelkezik. Jelenleg több mint 10 millió követője van. A *Nichiren* buddhista iskolából építkező szekta 1930-ban jött létre. A más buddhista iskolákkal szembeni intoleráns megnyilvánulásai és a politikai érintettsége miatt számos szervezet kritizálta. A *Nichiren* buddhizmusból nőtt ki a másik két legnagyobb bázissal rendelkező szekta is, a *Risshō Kōseikai* és a *Nichiren Kenshōkai*. De persze nem minden szekta választja ezt az utat. A japán történelem egyik kitörölhetetlen emléke az *Aum Shinrikyō*, amely révén alapvetően megváltozott a vallások nyilvántartásba vételének teljes rendszere Japánban, és még más is.

Az *Aum Shinrikyō*t 1984-ben Shōkō Asahara alapította, aki magát Krisztusnak és az Isten bárányának titulálta. Tanításai egyfajta szinkretista elegyét mutatták az ázsiai vallási rendszereknek, mint a kínai asztrológia, vagy a taoizmus, és a kereszténységnek, továbbá Nostradamus írásainak. A '80-as évek végén az Aum háza táján számos megosztó eset következett be: erőszakos tagtoborzás, a tagok akaratuk ellenére történő visszatartása, adományok kierőszakolása. Megesett néhány felettébb gyanús eset is, azonban az Aum felelőssége nem volt bizonyítható.

Az utolsó mérföldkő a történetükben az 1995-ös sarin-gáz támadás volt a tokiói metróhálózatban. A szörnyű támadás 13 ember halálát és 54 ember komoly sérülését okozta. Egy hónapon belül 150 szekta tagot tartóztatott le a rendőrség, és végül a szekta vezetői közül többet is halálra ítéltek.

De miért is olyan fontos ez Jissōji filmjei kapcsán? Először is, mivel Jissōji *Mandará*ja valószínűleg az első olyan japán művészi alkotás, amely egészen pontosan leírja a vallásos szekták természetét. Minden fontos részletet megtalálunk a filmben: a karizmatikus vezető, a hétköznapi élettől való eltávolodás, a tagok manipulálása, a vezető parancsának minden egyéb erkölcsi szabály fölé helyezése, egy misztikus, vallási vezető, aki közvetlen kapcsolatban van a transzcendenssel, és végül egy fordulópont, amikor a szekta túllép egy bizonyos határon – fogvatartás, nemi erőszak, gyilkosság.

Még nyilvánvalóbbá válik Jissōji jelentősége, ha a *Mandara* elemeit összehasonlítjuk Haruki Murakami *1Q84*[18] című nem régiben megjelent művével. Murakami, a nemzetközi ismertségnek és elismertségnek örvendő író egy közel ezeroldalas regényt írt, melynek a középpontjában egy misztikus-vallási szekta áll. A korábban felsorolt elemek nála is mind megtalálhatóak. És még több is. Murakami regénye nyilvánvalóan zseniális munka, és mondhatjuk, hogy az ő magnum opusa. De azt mindenképpen le kell szögeznünk, hogy negyven évvel korábban volt egy szintén japán alkotó, aki ezt a témakört igencsak sajátos hangvételben már bemutatta. Jissōji szétszedte ezeket a rendelkezésre álló elemeket és egy koherens, ámbár feltételesen-létező világgá gyúrta össze.

## *Transzgresszív kapcsolatok*

Jissōji trilógiájában a kapcsolatok zömét a fent leírtak alapján transzgresszívnek kell neveznünk, azonban Jissōji a transzgresszivitásra mint az egész koncepció

[18] Haruki Murakami, *1Q84*, London, Harvill Secker, 2011, 1–3. [Ford. Jay Rubin, Philip Gabriel]

alapfogalmára a *Mujó*ban, a trilógia első darabjában[19] már egyértelműen felhívja a figyelmünket. Deklarálja a transzgresszivitás alapvető mivoltát.

A film első szekvenciájában, amikor Masaót először(!) látjuk meg, éppen egy kőkerítésen mászik át. A közelben tábla hívja fel a figyelmünket: „*Tilos az átjárás!*" Szimbolikus cselekedet, amit látunk. Ezzel a lényegtelennek tűnő tettel fejezi ki a rendező nem csak Masao személyiségének alap attitűdjét, de azt is, hogy művének alapkérdése is a határátlépés lesz. Masao hajlandósága a transzgresszivitásra és a szuverén magatartásra csupán képessé teszi arra, hogy ennek a történetnek (ennek a sajátos világnak) főszereplője legyen. Igazi transzgresszív cselekedete, a nővérével való szexuális kapcsolatának létrejötte után Masao már minden lehetséges határt áthág: viszonyt folytat a vendéglátója és mestere feleségével, folytatja a viszonyát nővérével, aki később már férjes asszony, háromszor is úgy vélhetjük, hogy ő a felelős egy másik ember haláláért. Végül pedig valóban átlépi a legutolsó határt is és egy másik világba, egy másik valóságba lép be.

A *Mandará*ban már az első szekvenciában megtapasztaljuk a kapcsolatok transzgresszivitását és ez alatt most nem a szeretkezést értem, hanem elsősorban azt a pillanatot, amikor kiderül, hogy két párt látunk, akik éppen párt cseréltek. A transzgresszivitás fokozása a szekta erőszakos szexuális cselekedeteiben nyilvánul meg, majd a rituális eseményekben, illetve a szektavezető feleségének az istenekkel való erotikus aktuson keresztüli kommunikációjában éri el a csúcspontját.

Ezzel szemben az *Utá*ban a kapcsolatokon belüli transzgresszivitás fő terepe nem a szexualitás – bár itt is megjelenik, de inkább csak mellékesen megemlítettként – hanem a másik fölött gyakorolt hatalomban, vagyis az erőszak által a saját valónk kiterjesztésében és a másik valóságának korlátozásában jelenik meg.

A kapcsolatok transzgresszivitása még evidensebb módon tapasztalható meg mindhárom filmben az ember-Isten (transzcendens/szent) kapcsolat bemutatásában. A főszereplő alapkonfliktusa mindegyik filmben az a kihívás, amelyet a saját életének diszkontinuitása jelent, amelyet a transzcendens felé törekvésben próbál feloldani. Ezekben a próbálkozásokban az erotika hol megoldás, hol eszköz, hol pedig csak járulékos elem. A lényeg, a legfőbb mozgató erő mindig a létezés diszkontinuitása felől a kontinuitás felé tartó törekvés.

[19] Természetesen nem szabad arról megfeledkeznünk, hogy az első film létrejöttének pillanatában még nem beszélhetünk valójában a trilógia alapkoncepciójáról, de a mostani időpillanatban elvégzett retrospektív elemzés során már nem kezelhetjük önmagukban az egyes darabokat, csak összességében értelmezhetjük azokat. Így viszont meg kell látnunk, hogy az első darab alapgondolata az egész trilógián végighúzódik.

## *Transzgresszív kereszteződések*

A filmek részletes elemzése eredményeként egy olyan fogalmat szeretnék bevezetni, amely ugyan Bataille-nál nem szerepel, de amelyet az itt felvetett konstellációk alapján indokoltnak érzek.

A transzgresszív kereszteződés alatt azokat a transzgresszív aktusokat értem, amelyek esetében a három kiemelt transzgresszív terület közül valamely kettő egyszerre van jelen, egyszerre fejti ki hatását.

Mivel a transzgresszív kereszteződésre a trilógia mindegyik filmjében találunk példát, úgy gondolom, nem hagyhatjuk ki ennek tárgyalását.

A *Mujó*ban a legjobb példa a transzgresszív kereszteződésre a már korábban említett jelenet, amelyben Masao és Yuri szeretkezése látható. Itt Masao néhány pillanatig Yuri csontvázát pillantja meg a szenvedélyesen szeretkező lányra pillantva. Az erotika és a halál transzgresszív rétegei csúsznak egymásra ebben az aktusban.

A *Mandará*ban a transzgresszív kereszteződés jelenik meg többek között a szektavezető feleségének médium voltában. Ahogy a nő kommunikál az istenekkel, extatikus szexuális révületben, egymásra vetülnek az erotika és a transzcendens transzgresszív lehetőségei.

Végül az *Uta* ebben is hozza a kiüresítés folyamatának végállapotát. A filmben két példát találunk a transzgresszív kereszteződésre. Mindkét példa egyben a sikertelenséget is magában hordozza. Így azt is kifejezi, hogy valójában mennyire nincs is lehetőség a transzgresszivitásra.

Az első Toru erőszakos közeledése Natsukóhoz. Itt bár Torunak minden esélye meglenne arra, hogy megerőszakolja a nőt, végül annak reakciói miatt (testileg megadja magát, de közben szinte megállíthatatlanul sikoltozva könyörög) mégis feladja.

A másik, ami egyben a film lezárása is, Jun halála. A megelőző események miatt egyértelműen állíthatjuk, hogy Jun nem csupán véletlenül meghalt, hanem halála egyben szakrális áldozat is. Feláldozta saját magát azért az ideáért, amely minden cselekedetét is meghatározta. Azonban áldozatának sikerében egyáltalán nem reménykedhetünk. Halálától semmilyen változást nem várhatunk a dolgok alakulásában.

## *Konklúziók*

> Continuity is what we are after, but generally only if that continuity which the death of discontinuous beings can alone establish is not the victor in the long run. What we desire is to bring into a world founded on discontinuity all the continuity such a world can sustain.[20]

Bataille ebben a két mondatban mintegy megadja azt az alapgondolatot, amelyet a trilógia főszereplőinek jelmondatává is tehetnénk. Masao, Hiroshi vagy Jun azon a keskeny határvonalon egyensúlyozik, amely elválasztja az életüket attól a ponttól, amikor a világ (létezés) már nem bírja tovább azt a kontinuitást, amelyet cselekedeteikkel előidéztek.

Masao esetében ez a létezés horizontjának kitágítását, megváltoztatását eredményezi. Hiroshinál azt mondhatjuk, hogy az egyensúlyozás közben visszabillen oda, ahol a kevesebb kontinuitás révén meg tudja védeni világát a széthullástól. Jun pedig, éppen ellenkezőleg, a holtponton átlendülve elveszti diszkontinuus létezését és meghal.

Jissōji triógiája sok szempontból jelentős és megkerülhetetlen alkotásai nem csak a japán, de az egyetemes filmművészetnek is. Egyrészt jó példája annak, amikor a japán filmművészet nem csak kölcsönöz a nyugati kultúrától, hanem individuális módon reagál a nyugati kultúrában megjelenő eredményekre. Másrészt izgalmas bemutatása annak, hogyan lehet a transzgresszivitást egy alkotás alapkoncepciójaként felhasználni. A transzgresszív kereszteződés fogalmának bevezetésével pedig, úgy gondolom, árnyaltabb képet sikerül festeni a transzgresszivitás természetéről.

A francia filozófiai gondolkodás és a japán filmművészet egymásra hatásából olyan interkulturális eredmény született, amelynek elemzése, értelmezése további lehetőségeket rejt magában.

---

[20] *Death and Sensuality* 19. (Az angol változatban úgy gondolom, a hangsúlyok máshol vannak, mint a magyar fordításban, ezért inkább ezt használtam. Magyar változat: *Keressük a folytonosságot, de általában csak akkor, ha a folytonosság, amelyet véglegesen csak a nem folytonos lények halála teremt meg, nem kerekedik felül végérvényesen. Arra vágyunk, hogy a megszakítottságon alapuló világba bevezessük mindazt a folytonosságot, amelyet ez a világ elvisel. Az erotika*, *i.m.,* 21.)

## *Felhasznált irodalom*

Ashkenazi, Michael: *Handbook of Japanese Mythology*, Oxford, England, ABC Clio, 2003.

Bataille, Georges

*The Accursed Share,* trans. Robert Hurley, New York, Zone Books, 1991, 2–3. köt.

*Death and Sensuality, A Study of Eroticism and the Taboo*, New York, Walker and Company, 1962.

*Death and the Afterlife in Japanese Buddhism,* Jacqueline I. Stone – Mariko Namba Walter (szerk.), Honolulu, University of Hawai'I Press, 2009.

Domenig, Roland

*The Anticipation of Freedom. Art Theatre Guild and Japanese Independent Cinema*, Vienna, Vienna International Filmfestival, 2004 (*Art Theatre Guild. Unabhängiges Japanisches Kino 1962–1984)*

„This Transient Life" (film review) http://www.midnighteye.com/reviews/this-transient-life/ [2013.06.01.]

„Elhunyt Nagisa Oshima" http://filmszem.net/almenu/blog/elhunyt-nagisa-oshima/ [2013-05-17].

Inoyue, Charles Shiro: *Evanescence and form. An introduction to Japanese culture,* New York, Palgrave Macmillan, 2008.

*Sources of Japanese Tradition – from earliest times to 1600,* 1.köt., Wm Theodor De Bary (szerk.), New York, Columbia University Press, 2001.

Jenks, Chris: *Transgression*, London and New York, Routledge, 2003.

Murakami Haruki: *1Q84,* London, Harvill Secker, 2011, 1–3. köt. [Ford. Jay Rubin Philip Gabriel]

Noys, Benjamin: *Georges Bataille A Critical Introduction*, London – Sterling, Virginia, Pluto Press, 2000.

## *Jissōji Akio filmográfia*

1966–'67: *Urutoraman: Kuso tokusatsu shirizu (Ultraman: A Special Effects Fantasy Series)* TV-sorozat (5 epizód)

1967–'68: *Urutora sebun (Ultraseven)* TV-sorozat (4 epizód)

1968–'69: *Kaiki daisakusen (Operation: Mystery!)* TV-sorozat (4 epizód)
1969: *Yoiyami semareba (When Twilight Draws Near)* f-f. rövidfilm (43p) Forgatókönyv: Oshima Nagisa
1970: *Mujo (This transient life)* f-f. játékfilm (144p) Forgatókönyv: Ishido Toshiro /Gyártó: ATG/
1971: *Mandara (Mandala)* színes játékfilm (136p) Forgatókönyv: Ishido Toshira /Gyártó: ATG/
1971–'72: *Shiruba kamen (Silver mask)* TV-sorozat (összesen 26 epizód)
1972: *Uta (Poem)* f-f. játékfilm (119p) Forgatókönyv: Ishido Toshira /Gyártó: ATG/
1974: *Asaki yume mishi (Living in a dream / Life of a Court Lady)*[21] színes játékfilm (120p) Forgatókönyv: Jissōji Akio /Gyártó: ATG/
1977: *Utamaro: Yume to shiriseba (Utamaro's world)* színes játékfilm (140p)
1979: *Urutoraman (Ultraman)* színes játékfilm (az 1966-os TV-sorozat anyagait felhasználva készült)
1983: *Nami no bon (Obon waves)* TV-film[22]
1986: *Blue lake girl* színes rövidfilm[23]
1988: *Teito monogatori (Tokyo: The Last Megalopolis)* színes játékfilm (135p)
1988: *Akutoku no sakae (Marquis de Sade: Prosperities of Vice)* színes játékfilm (96p) de Sade írásai alapján
1989: *Arietta* színes rövidfilm (52p) /Az Eros-trilógia első darabja/
1990: *Ra varusu (La Valse)* színes rövidfilm (60p) /Az Eros-trilógia második része/
1990: *Urutora Q za mubi: Hoshi no densetsu (Ultra Q the Movie: Legend from the Stars)* színes játékfilm (112p)
1993: *Jeanne d'Arc au Bucher (Jeanne d'Arc at the Stake)* zenés TV-film (72p)
1993: *Jissouji Akio kantoku sakuhin: Watashi, nandemo shimasu! (…)* színes játékfilm (97p)
1993: *Yaneura no sanposha (A Watcher in the Attic)* színes játékfilm (74p) / Edogawa Ranpo novellája alapján/

[21] Több forrás is úgy említi ezt a filmet, mint amelyet Jissōji Yamato Waka mangája alapján készített (amely a *Genji monogatari* képregény feldolgozása), azonban az időpontok ezt meghiusítják, hiszen ez a manga eredetileg 1980-1993 között jelent meg, míg Jissōji filmje 1974-ben került bemutatásra.

[22] Ezt a TV-filmet csak Alexander Jacoby említi a „*Critical Handbook of Japanese Film Directors*" c. munkájában. (Stone Bridge Press, Berkeley, California, 2008) 99.

[23] Ez a film a Geneon Entertainment által kiadott Jissōji rövidfilmeit tartalmazó DVD-n található, minden további információ nélkül. (Geneon Entertainment catalog number: GNBD-1008)

1996: *Urutoraman: Tiga (Ultraman: Tiga)* TV-sorozat (1 epizód)
1997: *Urutoraman Daina (Ultraman Dyna)* TV-sorozat (1 epizód)
1998: *D-Zaka no satsujin jiken (The D-Slope Murder Case / Murder on D Street)* színes játékfilm (95p) /Edogawa Ranpo novellája alapján/
2004: *Urutora Kyu: Daku Fantaji (Ultraman Q: Dark Fantasy)* TV-sorozat
2005: *Ubume no natsu (Summer of Ubume)* színes játékfilm (123p)
2005: *Kagami Jigoku (Mirror Hell)* színes rövidfilm /az egyik epizódja a *Rampo Jigoku* c. sketch-filmnek/
2005–2006: *Urutoraman Makkusu (Ultraman Max)* TV-sorozat (2 epizód)
2006: *Yume ju ya (Ten nights of Dreams)* 10 epizódból álló színes játékfilm, melyet Jissōjin kívül még 10 rendező készített el. (100p) /Natsume Soseki regényének adaptációja/
2006: *Shiruba Kamen (The Silver Mask)* 3 epizódból álló színes játékfilm. (130p) Jissōji az első részt rendezte (50p)

*

é.n.: *Longing for Spring* színes rövidfilm
é.n.: *Snapshots of Tokyo* színes rövidfilm[24]

[24] Mindkét film a Geneon Entertainment által kiadott Jissōji rövidfilmeit tartalmazó DVD-n található, minden további információ nélkül. (Geneon Entertainment catalog number: GNBD-1008)

Szájli Krisztina

# A japán pop kultúra hatásai a mai nyugati kultúra fiatal női fogyasztói társadalmára

## Az otaku kultúra és a BL manga „kártékony" hatásai

### *Bevezető*

A „japán populáris kultúra" összefoglaló kifejezés sokféle trendet, stílusirányzatot és szubkultúrát foglal magába. Voltaképpen az aktuálisan népszerű divatot és szórakozási formákat találjuk e név jelentése mögött. De vajon pontosan mi is tartozhat ebbe a besorolásba? Megtalálhatjuk itt a 90-es évek derekán népszerű *gangurō*[1] stílust, a 80-as években felbukkant, de máig népszerű *lolita,*[2] *gothic lolita* divatirányzatokat, valamint az újabb *harajuku*i[3] *fashion* vonalakat, a *decora*[4] divatot, sőt a japán zene világának egyedi válfajait, a *visual-kei*t,[5] az *ero-guro*t

[1] Gangurō az 1990-es években létrejött divatirányzat, sötétre barnított bőr, hidrogén szőke, vagy neonszínben pompázó hosszú haj, fehérre rúzsozott száj, hosszú fekete szempillák, vastagon fehérre festett szemhéj és szem körüli rész.

[2] A lolita divat a 1980-as évek végére, és a 90-es évek elejére vált népszerűvé, ezt sokban a *gothic lolita* és a *visual-kei* zene összekapcsolódásának is köszönhette. Itt a viktoriánus, Edvárd-korabeli nyugati öltözködésnek egy sajátos japán átdolgozására, a fiatal tinédzser, huszonéves lányok körében terjedő divatirányzatra kell gondolnunk. Rengeteg válfaja van a stílusnak, így az *ama loli, (sweet loli), gothloli, gurololi, classic loli, punk loli,* stb.

[3] Harajuku, Tokió egyik városnegyede, amely a *street fashion*nek, az utcai divatnak az egyik legfontosabb központja.

[4] A *dekora* az egyik jellegzetes *harajuku*i divatstílus. Jellemzői, az élénk neonszínű ruhák és kiegészítők, jellegzetesen sok rikító színben pompázó gyűrű, karkötő, nyaklánc, hajcsatok, felemás zokni, és hasonló össze nem illő ruhadarabok.

[5] A *visual-kei* egy japán zenei műfaj, mely magyarra fordítva, vizuális stílust jelent. Zeneileg talán a metál és a punk stílus keverékeként jellemezhető, viszont, mint az elnevezésből is kitűnik, a látványelemek is nagyon fontosak ebben a műfajban.

is. Ezek a stílusok a japán populáris kultúrán belül mind egy-egy kisebb szubkultúrát alkotnak, azonban én mégsem ezekre fektetem most a hangsúlyt, hanem a japán és külföldi fiatalok körében leginkább elterjedt anime és manga kultúrára. Ezen belül is különös figyelmet fordítok a 90-es években egyre felkapottabb, sok női rajongó kedvencévé vált műfajra, a *BL*-re.

A globalizálódó világunkban ma már nem szokatlan, hogy egyes nemzetek sajátos kulturális trendjei, szórakozási formái nagy népszerűségre tesznek szert szomszédjai körében, majd lassan az egész világon. Gondoljunk csak a szamuráj kultúra és japán harcművészetek elterjedésére, a szintén japán virágkötészetre, az ikebanára, vagy a kínai térelrendezés művészetére, a feng shuira, a Bruce Lee féle kung-fu kultuszra, az amerikai vadnyugati cowboy őrületre, és a napjainkban ismét óriási rajongótábort magáénak mondó amerikai képregények (DC, Marvel) világára. Ennek a globalizációnak köszönhetően az anime és a manga műfaja vált az egyik legnépszerűbb japán kulturális árucikké a világ fiataljai körében. Ám ez a népszerűség elkerülhetetlenül magára vonta a szülők, a felnőttek, majd a tudományos közösségek figyelmét, és ezzel együtt rosszallását is. A rohamos tudományos, technikai és kulturális fejlődés miatt szükségszerűen megjelennek az úgynevezett generációs különbségek, melyek az egymás iránti kölcsönös értetlenség hatására állandó feszültséget generálnak a fiatal és az idősebb korosztály között. Az idősebb generáció a „régi jó szokások és erkölcsök" hanyatlását látja a fiatalok „romlott erkölcsében", „felelőtlen, nemtörődöm" hozzáállásában szociális kapcsolataik, a családalapítás és a munkavállalás területein.

Japánban rengeteg kritika érte és éri ma is a manga kultúra bizonyos szintereit. Szociológiai, pszichológiai és közgazdasági tanulmányok foglalkoznak az anime rajongók elzüllésével, pszichológiai betegségeikkel, felvásárlóerejükkel, a gazdaságban betöltött szerepükkel. Lássunk néhány példát arra, milyen negatív megítélésekkel kell szembenéznie az *otaku* kultúrának és a *boys' love* műfajnak!

A japán média terjeszti, támogatja az elképzelést, amely szerint „*az otaku az oka és a tünete a japán társadalom lehetséges összeomlásának*", az *otaku*kat pedig „*szexuális perverziókkal hozta kapcsolatba.*"[6]

[6] Alisa Freedman, „Train Man and the Gender Politics of Japanese 'Otaku' Culture. The Rise of New Media, Nerd Heroes and Consumer Communities", *Intersections: Gender and Sexuality in Asia and the Pacific,* 20 (2009), 29. bekezdés – *A téma modernsége okán az idézett szövegek jelentős része internetes forrás, így a keresés megkönnyítése érdekében megadtuk a bekezdés-számot. A szerk.*

Németországban, habár a manga műfaj széles körben elfogadott, és sok német rajzoló is alkot e stílusban, a *yaoi*[7] mégis ellenérzésekkel fogadta a sajtó, mint a következő cikk címe is jelzi: „Liebesgruss aus Tokio: Deutsche Mädchen sind ganz wild auf japanische Sex-Comics" („Tokióból szeretettel: A német lányok teljesen megőrülnek a japán szex képregényekért").[8]

Kínában 2005-ben a *BL* mangák váltottak ki óriási felháborodást a tudományos körökben, a műfaj elleni kampány hadjáratot pedig a következő idézethez hasonló magyarázatokkal próbálták alátámasztani, így igazolták cenzúrázását és betiltásának jogosságát:

> A homoszexualitás egy egészségtelen pszichológiai perverzió, amelyet egy biológiai különbség okoz. Ugyancsak a leskelődés és a homoszexuális szerelem témájú történetek készítése is perverz pszichológia, amelyet nem kellene pártolni […].[9]

Habár a magyar médiában a *BL* műfaj még nem váltott ki ekkora felháborodást, de például az index.hu a következő címszavakkal ír az anime szubkultúráról: „*Pórázon érkeztek az animetalálkozóra*".[10] Ezzel a hírportálnak inkább csak a sokkolás és a figyelemfelkeltés a célja, mint a szubkultúra elítélése, bár sokszor a negatívumokat igyekszik felnagyítani. Szintén értelmezési zavart okozhat az olvasóban a cikk, amikor a *cosplay,*[11] a *yaoi* és a *visual-kei* műfajait összemossa egymással. Az így tévesen megítélt szubkultúra pedig megbotránkoztathatja a gyerekeikért aggódó szülőket.

---

[7] Az anime, de inkább a manga szintérnek egy sajátságos, bár igen népszerű műfaja, amelynek fő témája két fiú, vagy férfi közötti szexuális vonzalom és aktus. Több hasonló kifejezés is kapcsolódik a témához, mint a *shounen-ai,* a *BL* (*boys' love*) a *doujinshi* és a *slash*, amelyeket a későbbiekben részletesebben kifejtek.

[8] Paul M. Malone, „Home-grown Shōjo Manga and the Rise of Boys' Love among Germany's 'Forty-Niners'", *Intersections: Gender and Sexuality in Asia and the Pacific,* 20 (2009), 16. bekezdés. *'From Tokyo with love: German girls are totally wild for Japanese sex comics'*

[9] Ting Liu, „Conflicting Discourses on Boys' Love and Subcultural Tactics in Mainland China and Hong Kong", 2009, *Intersections: Gender and Sexuality in Asia and the Pacific,* 20 (2009), 11.bekezdés. *„Homosexuality is an unhealthy psychological perversion caused by biological differences. Similarly, peeping, and even creating homosexual love stories are also a perverse psychology which should not be advocated…".*

[10] „Pórázon érkeztek az animetalálkozóra", *index.hu,* 2008.09.29.

[11] A *cosplay*, japánul: *kosupure*, eredetileg a costume play angol kifejezésnek a rövidítése, amely annak a jellegzetességnek az elnevezése, mikor az anime, manga vagy akár más képregények, filmek, játékok karaktereinek öltöznek be a rajongók. A tanulmányban később visszatérek ennek a témának a bővebb kifejtésére.

A tanulmányomban igyekszem ezeket a félreértéseket orvosolni, és bemutatni a manga és *BL* kultúra eltúlzott árnyoldalait, valamint e közösségek pozitív önkép- és közösségépítő tulajdonságait. Elsőként a japán képregény rajongóinak, az úgynevezett *otaku*knak a bemutatásával kezdem a szubkultúra ismertetését.

## Kik is azok az *otaku*k? Mi az *otaku* „definíciója"?

Az *otaku* kifejezés határvonalai igen homályosak, ezért nem egyértelmű, pontosan kikre illeszthető a jelző, kik tartoznak e szubkultúrába. Mégis, a legnépszerűbb álláspont szerint a megszállott anime és manga rajongókat illeti az elnevezés. E kifejezés homályos volta miatt szinte ahány tudós, annyiféle definíció az *otaku* fogalmára. Szemléltetésképpen tekintsünk meg néhány eltérő meghatározást.
Chris Baker szerint:

> az „*otaku*" alapjában véve egy negatív szleng, mellyel az elszánt rajongókat illetik, akik szenvedélyesen, egyetlen célt szem előtt tartva viseltetnek rajongásuk tárgya iránt.[12]

Aoyama Tomoko így fogalmaz:

> az *otaku* egyfajta degradáló kifejezés a populáris kultúrák megszállott rajongóira, olyasmi, mint Észak-Amerikában a *nerd* [stréber] vagy *geek* [kocka] kifejezések. A terminust eredetileg Nakamori Akio használta 1983-ban olyan emberekre, akik mániákusan érdeklődnek olyan szubkultúrák iránt, mint a manga, anime és a videó játékok.[13]

Míg a szigetországban inkább negatív felhangja van a szónak, addig a külföldi rajongók büszkén használják saját maguk és közösségük meghatározására. Az animék, mangák és számítógépes játékok globális népszerűsége miatt „a kifejezésnek sokkal pozitívabb a hangzása külföldön, mint Japánban", írja Alisa

[12] Freedman, *i.m.,* 1. bekezdés. „*'otaku', generally negative slang for an avid fan who brings 'a passionate, single-minded intensity to bear on his object of obsession'*."

[13] Aoyama Tomoko, „Eureka Discovers Culture Girls, Fujoshi, and BL: Essay Review of Three Issues of the Japanese Literary Magazine, Yuriika (Eureka)", *Intersections: Gender and Sexuality in Asia and the Pacific,* 20 (2009), 4. lábjegyzet. „*Otaku is a somewhat derogatory term for maniacal fans of popular culture, something like the English term 'nerd'; 'geek,' in North America. The term was originally coined by Nakamori Akio in 1983 for people with obsessive interests in sub-cultures such as manga, anime, and video games*"

Freedman az *otaku* kultúráról szóló tanulmányában.[14] Craig Norris és Jason Bainbridge az ausztrál *cosplay* közösségről írt tanulmányukban immár a külföldi rajongók meglátása szerint igyekeznek meghatározni az *otaku* fogalmát:

> […] az otaku többet jelent annál, mint aktuálisnak vagy menőnek lenni, az otaku kellékek és stílusok „autentikusak" és „Japánban készültek", ellentétben a túl könnyen hozzáférhető mainstream és tömegesen fogyasztott populáris kultúrával Ausztráliában. Az otaku ezért egy zártkörű összetartozást jelent, de nem szükségszerűen egy hard-core vagy elitista rajongótábort, inkább egy olyat, amely élvezi a kívülállók „értetlenségét az ő kultúrájuk és értékeik iránt".[15]

Íme láthatjuk, mennyiben változik meg az eredeti japán értelmezés, amint a külföldiek e kultúra iránti csodálatuk kifejezéseképpen magukra kezdik használni a megjelölést. Saját tapasztalataim szerint a magyar anime és manga közösségek tagjai is pozitív megjelölésként, büszkén nevezik magukat *otaku*nak.

## *Miért is alakult ki Japánban ez a negatív felhang?*

Az *otaku*ságot sokszor tévesen azonosítják a *hikikomori*[16] jelenséggel, ahol az utóbbi megnevezéssel illetett személy valamilyen trauma miatt nem hajlandó kimozdulni otthonából, szembenézni az iskolai konfliktusokkal, a kiközösítéssel, vagy akár a munkahelyi stresszel és a társadalom elvárásaival. Ezért ők elzárkóznak, és csak a legszükségesebb esetekben mozdulnak ki lakásukból (pl.: élelmiszer, háztartási cikkek vásárlása). Itt kell leszögezni, hogy a megszállott rajongás nem egyenlő a környezettől való elzárkózással.

---

[14] Freedman, *i.m.,* 9. bekezdés.

[15] Craig Norris – Jason Bainbridge, „Selling Otaku? Mapping the Relationship between Industry and Fandom in the Australian Cosplay Scene", *Intersections: Gender and Sexuality in Asia and the Pacific,* 20 (2009), 12. bekezdés. „*…otaku means more than just simply being up-to-the-minute or cool, otaku props and styles are 'authentic' and 'made in Japan' as contrasted with the too-easily-accessible mainstream and mass-consumed popular culture in Australia. 'Otaku' therefore denotes an exclusive relationship, not necessarily a hard-core or elitist fandom, but rather a form of fandom that delights in outsiders' incomprehension of their culture and values.*"

[16] *Hikikomori* jelentése elzárva, bezárkózva. Általában olyan fiatal nő vagy férfi, aki vagy az iskolai közösségbe nem tud beilleszkedni, ezért az *ijime* (iskolai szekálás) célpontjává vált, vagy a munkahelyi stressz, trauma hatására magába fordul, bezárkózik, megszakadnak kapcsolatai a társaival, hónapokra nem mozdul ki a lakásból. Valószínűleg egyedül az interneten tart kapcsolatot a külvilággal, hasonló, bezárkózott fiatalokkal, így ők egy sajátságos internet, cyber-térbeli közösséget alakítanak ki maguknak. Sokszor ezek a fiatalok olyan jól érzik magukat ebben a helyzetben, hogy képtelenek visszatérni a „valódi életbe", az elfogadott társadalomba.

De miért alakult ki ez a téves azonosítás? Mi az oka ennek az *otaku*khoz való negatív hozzáállásnak Japánon belül, ott ahol ez a sajátos képregény stílus kialakult, mely azóta meghódította az egész világot? Több okot is felsorolhatunk, amely a műfaj fejlődése évtizedeinek során felháborította a közvéleményt, és szociológusok ezreinek adott okot, hogy tanulmányaikban e szubkultúra képviselőit és a japán fiatalság egészét kritizálják, sok esetben megbélyegezzék. Kezdjük a legelején, a manga stílus kialakulásánál.

Habár napjainkra az animék és mangák egy elfogadott és elismert helyet harcoltak ki maguknak a japán médiumok között – sőt a japán állam már ezeket a külföldiek által is kedvelt műfajokat használja fel politikai reklámkampányaihoz[17] – régen mégsem fogadta a tudós társadalom ilyen kitörő örömmel a stílus megjelenését, a fiatalok körében futótűzként való terjedését.

Ez a bizonyos negatív megítélés az 1960-as évektől áll fenn, mikor is a szociológusok, közgazdászok elkezdték bírálni a háború utáni generáció megváltozott értékrendszerét. Az akkori értelmiségiek az ifjak körében megjelenő individualista eszmények közösségromboló hatásairól hosszan értekeztek, a társadalom és kultúra hanyatlását látták az „elkényelmesedő", „éretlen", „diszfunkcionális" új generációban, fejtegeti Kinsella.[18] A hatóságok és a társadalomtudósok szemében a mangák ennek a felnőni, és a japán társadalomba az elfogadott módon beilleszkedni képtelen ifjúságnak az egyik fő attribútumává váltak. Úgy vélték, az e fajta vizuális médiumok ártalmasak a fiatalokra nézve, akik ennek hatására befelé fordulnak, elszakadnak a valóságtól, csak saját hobbijuknak élnek ahelyett, hogy felelősségteljes felnőtt válna belőlük.

Az ilyen, a hagyományokkal történő szembefordulás mindig is kiváltotta az idősebb generáció, a társadalom és az aktuális társadalmi berendezkedést fenntartó hatalom haragját és megvetését. Ez ma sincs másként, miként azt Csaplár Zita is kifejtette „Az olajozottan működő rendszer hátulütői: Japán fiatal munkanélküliek" című tanulmányában. A *NEET*ek, *freeter*ek és parazita szinglik aktuális problémáival foglalkozó esszé kitér arra is, hogy a történelem során a hagyományoktól elforduló fiatalok csoportját először a 70-es években mint *shinjinrui* (új típus), később a 80-as években mint *sanmushugi* (három „nélküliség": érzéketlen, embertelen, felelősség nélküli), majd *szöcskék*nek és

[17] „Anime pin-ups go airborne on Japanese military planes", *Japanese Daily Press,* 2012.10.16.; „Anime event in Beijing a resounding success despite Japan-China tensions", *Japanese Daily Press,* 2012.12.24.

[18] Sharon Kinsella, „Japanese Subculture in the 1990s. Otaku and the Amateur Manga Movement", *Journal of Japanese Studies,* 24/2, 290.

végül *parazita szinglik*nek nevezték.[19] Mindegyik csoportra jellemző, hogy a szüleikkel ellentétben nem a hagyományos japán családmodell hívei, mely szerint a férfinek tanulmányainak kell szentelnie minden idejét, majd utána egész életét egy vállalat alkalmazásában tölteni, és mindent feláldozni annak érdekeiért; a nő feladata pedig a jó házasság, hogy mindenben támogassa férjét, és megfelelő szellemben felnevelje a gyerekeket, a következő generációt, amivel így a rendszer, a társadalom fennmaradását szolgálja. A szociológusok szerint az 1970-es és 80-as évek fiataljaira még csak az említett hagyományokkal szembeni közönyösség jellemző, ellenben a *szöcskék*re és *parazita szinglik*re már a szülőkön való élősködő, notórius munkakerülés. Ezt a képet azonban, noha kétségtelenül vannak ilyen gyerekek, túlzás az egész generációra rávetíteni.

Az *otaku* szubkultúra képviselőit általában a negatív bélyeget viselő *NEET*ek (N*ot in* E*ducation,* E*mployment or* T*raining*) csoportjába sorolják a társadalomtudósok. Genda Yuji szerint ide tartoznak a *hikikomori* jelenségként ismert, a társadalom elöl elzárkózó fiatal egyének, akik ezzel a hozzáállásukkal sokban hasonlítanak az *otaku* kultúra képviselőire. A két csoport közös jellemzői az otthon ülés és talán a kissé antiszociális viselkedés. Utóbbi csak azért ragadt az *otaku*kra, mert a közvélemény szerint, akik mániákusan rajonganak az anime és manga műfajokért, és nagy mennyiségben halmozzák fel ezeket a termékeket, azoknak nincsenek normális szociális kapcsolataik, éppen ezért bizonyára antiszociálisak. A szintén a *NEET*ekhez sorolható, munkát nem kereső, a szüleik nyakán élősködő *parazita szinglik*[20] is több közös vonással rendelkeznek az elvakult manga rajongókkal. Az anime termékek felhalmozását szüleik pénzéből finanszírozzák, de dolgozni nem akarnak, mert akkor nem lenne elég idejük az említett dolgokkal foglalkozni – legalábbis ez az általánosított vélemény.

Miért is alakultak ki ezek az egész *otaku* kultúrát érintő általánosított, téves elméletek? A médiának köszönhetően, mivel előszeretettel foglalkozik a fiatal generáció elzüllésének problémáival, ezért a fiatalokra használt negatív jelzők, az *otaku* és a *hikikomori* fogalmak szinte egymás szinonimájává váltak a japán sajtónak köszönhetően.

Ugyancsak a médiának köszönhető az *otaku* szubkultúrát érintő legnagyobb negatív felhangot kiváltó hisztéria. 1989-ben letartóztatták Miyazaki Tsutomut

[19] Csaplár Zita, „Az olajozottan működő rendszer hátulütői. Japán fiatal munkanélküliek", *Külvilág: A Nemzetközi Kapcsolatok Folyóirata,* VI/2, 27.

[20] A parazita szinglik (*parasite single*) olyan huszonévesek, akik a közvélemény szerint nem dolgoznak, nem is akarnak dolgozni, csak szórakoznak, buliznak, és szüleik pénzét költik, és mivel elkényelmesedtek, mert otthon jó dolguk van, eltartják őket, meg sem fordul a fejükben, hogy ezt az életstílust feladják, és elköltözzenek, saját felelősségteljes életet kezdjenek.

négy, négy és hét év közötti kislány megcsonkításáért, meggyilkolásáért és megerőszakolásáért. Óriási perverz anime és horrorfilm gyűjteménye, valamint a hasonló szellemben elkövetett gyilkosságok miatt a sajtó úgy állította be őt, mint az otakuság elrettentő példáját. Hatalmas felháborodást keltett az eset, és ezután a közvélemény egyöntetűen elítélte az egész szubkultúrát. Ez abban is megnyilvánult, hogy többször lehetett olvasni az újságokban olyan esetekről, mikor *otaku*ra jellemző kinézetű fiatalokat támadtak meg az utcán, és vertek meg csupán a látszati hasonlóság miatt.[21]

Ezután a férfi *otaku*kat sokáig mind ezzel a „perverz", „gyilkos", „pedofil" személyiségtípussal azonosították. Ez a megítélés 18 év elmúltával még mindig kísérti a szubkultúrát, mely újabb csapást szenvedett a médiától 2008-ban, Katō Tomohiro ámokfutása után. A férfit, aki három embert gázolt halálra Akihabara sétálóutcáin, majd késsel leszúrt négy másik járókelőt, *otaku*nak kiáltották ki csupán azért, mert házában sok képregényt találtak. A gyilkosságsorozat igazi okát viszont nem itt, hanem munkahelyének elvesztése következtében érzett kétségbeesésben és a stresszben kell keresni.[22]

A sok elrettentő hír ellenére a szubkultúra virágzik, mivel a manga és az anime, illetve az ezek köré épülő iparágak már a japán kultúra szerves részévé váltak. A hajdani kritikák ellenére ma már az állam is nagyban támogatja a manga ipart, Japán jelentős kiviteli termékének gyártását. Sőt, fel is használja mint a japán kultúra külföldön történő népszerűsítésének eszközét.

A manga kiadásra épült iparág az *otaku*kat korlátlan felvevőpiacnak, végtelen lehetőségekkel rendelkező fogyasztóknak tekinti. A rajongásukat kihasználva újabb és újabb termékekkel halmozza el a piacot, arra számítva, hogy a hobbijuknak élő elszánt rajongók, mint „*tökéletes fogyasztók*", mindezt megveszik. Az ilyen fiatalok szobáit több szekrénynyi manga kötet és anime DVD, sok-sok akciófigura a polcokon, több száz, a témához kapcsolódó számítógépes játék, animés poszterekkel teleplakátolt falak jellemzik. Azért olyan tökéletes fogyasztó, mert a valóságos emberi kapcsolatok kevesebb szerepet játszanak életében, mint a kitalált történetek, fikcionális karakterek, túlzott figyelmet fordít a hobbijára, pénzének jelentős részét erre költi. Persze ez egy szélsőséges megfogalmazás, a valóságban nem minden *otaku* ilyen, viszont ez az a kép, amelyet a média előszeretettel és egyöntetűen közvetít róluk a társadalom többi tagja felé, így sztereotipizálva őket.[23]

[21] Freedman, *i.m.,* 29. bekezdés.

[22] Freedman, *i.m.,* 30. bekezdés.

[23] Hozzá kell még tennem, hogy e kultúra közel sem annyira egyedülálló, mint az első látásra

Az *otaku*k „rehabilitációjára" sok elmélet és kísérlet született már a 70-es évektől kezdve egészen napjainkig, ezek közül egy nagyon érdekesről számol be Alisa Freedman már említett esszéjében. A japán média, az újságok egy része felvetette azt a lehetőséget, hogy a karrierista nők és a csökkenő születésszám problémájára az lehet az egyik megoldás, hogy a dolgozó nők, az otthonülő *otaku*k közül válasszanak maguknak partnert. Így e férfiak újraintegrálódnak a valós társadalmi közösségbe, mint annak hasznos tagjai. Míg a nő dolgozik, karrierjét építi, az *otaku* a háztartást vezeti, neveli majd a gyerekeket. Habár ez nem a klasszikus japán családmodell a dolgozó férfival és a gondoskodó anyával, de arra a japán eszmére vonatkozóan, hogy a nőknek mindenképpen férjhez kell menniük, és gyereket kell szülniük, ideiglenes megnyugvást adhatna az aggódó szakembereknek.

Mindeddig elsősorban a férfi *otaku*król és rossz megítélésükről esett szó, viszont a továbbiakban rátérek a női *otaku*k vizsgálatára, akiket férfi társaiktól eltérően inkább elfogad a társadalom. Sokkal több női *otaku* foglalkozik *cosplay*jel és saját, „amatőr mangák", úgynevezett *dōjinshi*k[24] készítésével, mint az ellenkező nem tagjai. Mivel kreatívabbnak tartják őket, mint a férfiakat, nemcsak mint a *shōjo* és *BL* mangák és az ehhez kapcsolódó *cosplay* iparág, a különböző divatirányzatok fogyasztóinak tekintik őket, hanem alkotóinak, termelőinek is. Ezáltal az e termékek előállítására specializálódott mangaipar, ruhaipar, divatcégek örömmel alkalmazzák az ilyen kreatív munkaerőt.

## Női *otaku*k, a *cosplay* és a *dōjinshi* amazonjai

A mangák népszerűsége nyomán elengedhetetlenül létrejöttek a műfaj rajongóinak rendszeres, éves, féléves gyűlései, melyeket vásárok, reklámok, előadássorozatok kísértek. Ezek az *anime-con*ok[25] a japán példát követve más országokban élő rajongókat is hasonló rendezvények szervezésére ösztönözték.

tűnik, hiszen rendkívül sok hasonlóságot mutat az Egyesült Államokban elterjedt úgynevezett *geek* kultúrával. A két jelenség egymástól relatíve függetlenül alakult ki, nincs tökéletes egyezés, inkább tükörképei egymásnak.

[24] Rajongók által készített manga, ahol a készítő rajongása célpontjában álló karaktereket jelenít meg egy saját történetben. Mivel Japánban nem olyan szigorúak a szerzői jogok, ezért lehetősége van arra a rajongóknak, hogy szeretett karaktereiket saját szájízük szerint új környezetbe, új történetekbe szőjék bele.

[25] *Anime convention* vagy *comic convention*, olyan rendezvények, ahol a manga, anime és más képregények rajongói találkozhatnak a szubkultúra tagjaival, alkotóival személyesen. A témával kapcsolatos rendezvényeken, előadásokon, képregény, *cosplay* versenyeken vehetnek részt, vetítésekre ülhetnek be stb.

Japán: Jump festa, Komiketto; USA: AnimeCon, Yaoi-Con; Kína: CWHK; Magyarország: AnimeCon, MondoCon. Ezeken az általában manga kiadók által szervezett rendezvényeken gyűlnek össze a téma lelkes rajongói. Nagyszabású képregény vásárok, *cosplay* versenyek, előadássorozatok jellemzik az eseményt, de manga rajzolókkal történő interjúk és egyéb meghívott híresség is emelik a találkozó fényét.

A *Cosplay*t mint a szeretett képregény szereplő iránti rajongás kifejezését a női és a férfi *otaku*k is űzik, de mind Japánban, mind külföldön inkább a nőkre jellemző, hogy beöltöznek kedvenc anime, manga vagy *game* karakterüknek. A *Cosplay* (*kosupure*) a „costume play" rövidítése, és képregény-, film-, vagy számítógépes játékbeli karakterek kinézetének, ruháiknak, kiegészítőinek apró részletekig menő leutánzását jelenti. Ekkor a rajongó a *cosplay* idejére sokszor nemcsak a kinézetet, hanem a személyiséget és a viselkedést is leutánozza, lényegében felveszi a karakter személyiségét, így hódol rajongása tárgyának.

Persze ez sem egyedülálló jelenség, hiszen az Egyesült Államokban és Európában a Star Wars filmek, Star Trek sorozatok, Marvel és DC képregények közkedvelt karaktereinek is előszeretettel öltöznek be a rajongók. Mára már e köré a tevékenység köré is óriási iparág épült mind a szigetországban, mind külföldön. Sokáig saját kezűleg, fáradságos munkával készültek ezek a jelmezek, így a *cosplayer*nek tudnia kellett nemcsak varrni, de a műanyagokhoz, bőráruhoz és fémekhez is kellett kicsit értenie, hogy minél élethűbben alkothassa meg a ruhakölteményeket. Épp ezért a sokoldalú kreativitást, aprólékos kidolgozást igénylő munka miatt, amely inkább a nőkre jellemző tevékenység, feltételezhetjük, hogy a női *cosplayer*ek vannak többségben. Napjainkra már nemcsak az aktuális nemzetközi divatnak, hanem a szubkultúrák divatjainak ellátására is létrejöttek speciális márkák és üzletek, így például a *cosplayer*eknek[26] (Cosplayhouse, Mandarake Shibuya store) és *gothic lolitá*knak[27] (h.naoto, Baby the stars shine bright, Moi Meme Moitie) is rendelkezésére áll az a termelőipar, amely kiszolgálja igényeiket. Mint láthatjuk, mindkét esetben inkább a női vásárlókra összpontosítanak a jelmez,

[26] *Cosplayer* az az egyén, aki akár egy akár több alkalommal is beöltözik képregény vagy filmbéli karaktereknek, vagyis *cosplay* tevékenységet végez. Készítheti maga a ruháit, vagy megveheti az erre szakosodott üzletekből a karaktere megszemélyesítéséhez szükséges kellékeket.

[27] *Gothic* és *lolita*, japán divatirányzat, a *lolita* stílus egy fajtája, mely a régi viktoriánus divat elemeit keveri a kislányos bájjal, fodros babaruhás jelleggel, ami a gyermeki ártatlanságot, a még éretlen kislány képet reprezentálja. A *gothic* stílus belekeverésével viszont egy sötétebb, bizarr stílus alakult ki, a bár ártatlan, de ijesztő fiatal nő képével, gondoljunk például Anne Rice *Interjú a Vámpírral* című regényében Claudia alakjára, mely jellegét tekintve hasonlít a *gothic lolita* stílus eszményére.

ruha és kellék árusok, ezzel erősítve az állítást, mely szerint inkább a nőkre jellemző az *otaku*ság e fajtája.

A *cosplay* tevékenységnek vannak persze furcsaságai az eddig felsoroltakon kívül is, mely a nem a szubkultúrába tartozók között értetlenséget és felháborodást vált ki. Ilyen a *crossplay* jelensége, amikor férfi női karakternek, vagy nő férfi karakternek öltözik. A kifejezés a *cosplay* és a *crossdressing* szavak összevonásával alakult ki. A szociológusok és pszichológusok számára, akik nemcsak a nemi identitás és a nemi szerepek felcserélődését, hanem a homoszexualitás „veszélyét" is látják e szórakozási formában, több ponton is problémás ez a jelenség. Nem beszélve arról, hogy mennyire ártalmasnak tartják a női rajongók körében az 1970-es évektől létező, de csak az 1990-es évektől igazán nagy népszerűségnek örvendő, a férfiszerelemmel foglalkozó *Boys' love* műfajt. De hogy tisztában legyünk azzal, miért és hogyan alakult ki ez a speciális irányzat, kicsit vissza kell kanyarodnunk az amatőr mangák témaköréhez, mely óriási szerepet játszott abban, hogy jelenleg Japánban és külföldön szintén roppant közkedvelt ez a típusú manga.

Az 1970-es évekre a tömeges képregény megjelenésekkel párhuzamban feltűnt a már említett úgynevezett *dōjinshi* szintér, mely nem a nagyközönség igényeit szolgálta ki, hanem a speciálisabb műfajokat népszerűsítette. Itt a rajongók a már közkedvelt anime, manga hősöket helyezték egy általuk megálmodott környezetbe, új kalandokba vitték kedvenceiket, hogy így tovább építsék imádott karaktereik történetét. Sokszor csak azért készültek ezek a képregények, hogy a fanok folytassák az eredeti történetet, vagy éppen alternatív befejezéseket írjanak hozzá, azonban sokszor találkozhatunk paródiák, vagy éppen két szereplő közötti romantikus viszony ábrázolásával is. E színtér rendezvényei az 1975-től megrendezett, úgynevezett *Komikettó*k[28] (Comic Market), vagyis amatőr manga vásár, ahol a rajongók saját szerzeményeiket osztották meg és kínálták eladásra más rajongótársaiknak. Sokszor, itt tűnnek fel a következő évtizedek nagy tehetségei, akik a rendezvény segítségével tehetségükkel, alkotásaikkal feltűnhetnek a nagyobb kiadóknak, akik előszeretettel figyelik ezt a területet, ígéretes *mangaká*kat[29] keresve. Ezen a színtéren tűnt fel *dōjinshi*jeivel például a CLAMP alkotócsoport, akik azóta az „*X*", a „*Card Capture Sakura*", a „*Tsubasa Chronicles*" történeteikkel váltak világhírűvé. De sok *BL mangaka* is itt, a *komikettó*n tűnt fel, így

[28] A Comic Market „mára harmincötezer árusával és félmilliós látogatottságával a világ legnagyobb képregényes rendezvénye." Kálovics Dalma, „Ihletett rajongás, a japán doujinshi-kultúra", *Mondo*, II/12. 26.

[29] Mangaka névvel a képregény rajzolókat, vagyis a manga alkotóit illetik.

Ayane Yamano, a *„Viewfinder"* és a *„Crimson Spell"* explicit homoerotikus mangák rajzolója.

Az 1980-as évekre már nemcsak a manga, de az immár óriásira nőtt amatőr manga szubkultúra is a társadalmi kritikák reflektorfényébe került, és a képregények készítői mint „antiszociális manga *otaku*k"[30] jelentek meg a köztudatban. Leginkább a romantikus történeteket szeretném itt kiemelni a *dōjinshi*k közül, hiszen számunkra most ez a fontos a *BL* műfaj kialakulásának jelentős állomásaként.

## A *boys' love* műfaj kialakulásának lépcsőfokai

A férfiak és fiúk közötti szerelemmel foglalkozó történetek mindig is jelen voltak a japán irodalmi kultúrában, kezdve a *„Kojiki"*-től és a *„Genji monogatari"*-tól, Zeami kabuki színházán és Ihara Saikaku *„Nanshoku Ōkagami"*-ján keresztül, Mishima Yukio *„Egy maszk vallomásá"*-ig, Edogawa Ranpo *„Kotō no Oni"*-jáig, és még sorolhatnánk a számos remekművet, melyekben felüti a fejét a homoszexuális szerelem képe.

Ezek után nem meglepő, hogy az anime és manga műfajban is megjelentek a hasonló témájú művek. Míg azonban a felsorolt irodalmi alkotásokat jórészt férfiak írták férfi közönségnek, addig a kezdetben *shōnen-ai*ként felbukkant fiúk közötti szerelem műfaját már nők írták női közönségnek. A *shōnen-ai,* vagyis a fiú szerelem első híres darabjai közé tartozik Hagio Moto története az 1974-ben megjelent *„Tōma no shinzō",* valamint az 1976-ban kiadott, egy francia bentlakásos iskola kapuin belül játszódó, a fiúk közötti szexualitást bemutató *„Kaze no ki no uta"* címet viselő manga Takemiya Keiko tollából. Ezek a művek akkor még a *shōjo*, vagyis a lányok számára készült mangák közé tartoztak, majd onnan kiemelkedve létrehozták a *shōnen-ai* kategóriát, és rögtön meg is alakult egy külön antológiagyűjtemény, a JUNE,[31] mely az ilyen témájú képregények egy-egy fejezetét jelenttette meg havi rendszerességgel. Ezek a történetek pedig a *shōjo* mangákhoz híven szerelemről, romantikáról szóltak, kézzel fogható volt bennük a női lélek finomsága, az érzelmek sokszínűsége, a karakterek nagyon femininek voltak, külsőleg az androgén

[30] Aoyama, *i.m.,* 4. lábjegyzet

[31] Japánban a különböző manga műfajok az arra a stílusra specializálódott havi rendszerességgel megjelenő antológiákban kerülnek először kiadásra. Egy történetből egy hónapban egy új fejezet jelenik meg a vaskos kötet lapjain, így az olvasónak mindig hónapokat kell várnia, míg egy történet kiteljesül. Ilyen antológiák a *Shōnen Jump,* amely fiúknak készült mangákkal foglalkoznak, és az említett JUNE, amely olyan lányokhoz szól, akik fiú szerelemről szeretnének olvasni.

megjelenés nemtelen szépségét tükrözték. Ugyanakkor nemcsak ez a manga stílus foglalkozott a homoszexualitás témájával. A kifejezetten homoszexuális férfiaknak szóló, homoszexuálisok által rajzolt képregényeknek is megvolt a gyűjteménye, a Barazoku, melyben sokkal izmosabb, férfiasabb, durvább külsejű karakterek szerepeltek, valamint maga a történet is hasonlóan durva, inkább csak a szexuális érintkezésre fókuszált, mint az érzelmi vonalra.

Az idő előrehaladtával egyre többször jelentek meg olyan mangák, főleg *dōjinshi*k, amelyek még mindig feminin fiúkat, férfiakat, úgynevezett *bishōnen*eket (gyönyörű fiú) ábrázoltak, de a történetek központi témája a szerelemről a nyílt erotikára, és a szexuális aktusra helyeződött át. (A *mangaká*k merészebbek lettek, és egyre gyakoribbakká váltak a durvább, BDSM, *rape* [nemi erőszak], *incest* [vérfertőzés] témákkal foglalkozó művek is.) Ekkor már nem a *shōnen-ai* kifejezést, hanem a *yaoi* (*YAma nashi, Ochi nashi, Imi nashi,* [*no climax, no point, no meaning*]) elnevezést használták ezekre a kezdeti *shōjo* stílust felváltó, explicitebb témájú és ábrázolású képregényekre. Tehát a *yaoi* a *dōjinshi*knek köszönheti kialakulását, melyekben az original mangák kedvelt férfi szereplőit „*slash*elték[32] össze" az amatőr *mangaká*k. „Később ez hatott a fiúszerelem kommersz műveire is, és így született meg a kilencvenes években a *boys' love* műfaj."[33] Ugyanakkor

> a boys' love igazi áttörése az ezredforduló után következett be, amikor a *BL*-rajongók (avagy fujoshik) vásárlóereje olyan mértékben megnőtt, hogy beindulhatott a mangák és kapcsolódó termékek dömpingje.[34]

Sharon Kinsela az otakukról és az „amatőr manga", vagyis a *dōjinshi* mozgalomról írt tanulmányában azt állítja, hogy az utóbbi szubkultúra tagjai nagy részben munkásosztálybeli tinédzserek vagy fiatal 20-as években járó lányok, [35] akik – mint ahogy az általuk készített, és olvasott mangákból is kitűnik – legnagyobb örömüket abban lelik, ha homoerotikus románcokról fantáziálhatnak. A *BL* szintér rajongóit nagyjából 95%-ban nők és 5%-ban homoszexuális férfiak teszik ki. Miért áll azonban értetlenséggel a nyugati társadalom ez előtt a műfaj

[32] A nyugati kultúrákban a *dōjinshi*khez hasonlóak létrejöttek az úgynevezett rajongói történetek (*fanfiction*), melyekben a fanok, kedvelt filmjeik, sorozataik szereplőiről írnak újkalandokat. A japánnal ellentétben nem képregény, hanem novella formában látnak napvilágot ezek a művek. *Slash fanfiction,* a *yaoi dōjinshi* nyugati írott novella formájú megfelelője, vagyis férfi karakterek közötti románc a fő témája.

[33] Kálovics, *i.m.,* 26.

[34] Kálovics Dalma: „A vörös rózsa évtizedei: Boys' love alapozás", *Mondo*, III/2, 20.

[35] Kinsella, *i.m.,* 298.

előtt; miért kritizálja azokat a fiatal nőket, akik ezeket a típusú mangákat olvassák és alkotják? Először is, ez a jelenség nem olyan egyedülálló, hiszen mint már említettem, a *slash fanfiction* is körülbelül akkor jelent meg az Államokban, mint a *dōjinshi* Japánban, és mindkettő homoszexuális romantikát ábrázol. Másfelől a *yaoi* mangákról készül számtalan tanulmány egyértelműen kimutatta, hogy a műfajt kedvelő nők nagy része heteroszexuális.[36] Lehetséges tehát, hogy a szülők és tudósok az irányú aggodalma, hogy a fiatal lányoknak a *BL* mangák hatására megfordul a szexuális érdeklődésük, némiképp túlzó, miközben a fiúknál hasonló leszbikus tartalmak miatt nem nyugtalankodnak.

Míg az 1990-es évekre a *BL*-ért rajongó hölgyek számát még csak fél millióra becsülték a kutatók,

> 1998-ra már 9 irodalmi magazin, 12 képregény magazin és körülbelül 30 puhafedelű antológiakötet jelent meg havonta, amely a *boys' love*-ra specializálódott, ezzel összesen 1 275 000-re becsülhető az eladások száma.[37]

Mára már külföldön is óriási nemzetközi rajongóbázissal rendelkezik ez a műfaj, köszönhetően a globalizálódó világnak, és első számú „olvasztótégelyének", az internetnek.

Japánban a Comic Market 30 éves évfordulóján megrendezett eseményen a kiállítók 71,2%-a és az átlag látogatók 56.9%-a volt nő.[38] Ezek az adatok pedig egyértelműen azt támasztják alá, hogy a női *otaku*k, a *dōjinshi* készítésben és felvásárlásban nagyobb szerepet játszanak, mint férfi társaik, tehát a nők e színtér elsődleges fogyasztói. A női látogatók magasabb számából azt feltételezhetjük, hogy a női *cosplayer*ek száma is magasabb a rendezvényen. Ezt összehasonlítva a magyar *animecon*okkal, ahol a női és férfi *cosplayer*ek aránya nagyjából megegyezik, nem vonhatunk le olyan messzemenő következtetéseket, hogy ez a hölgyek nagyobb elszántságát, felvásárló erejét tükrözné. Viszont a manga rajzolás egyértelműen inkább női tevékenység hazánkban is. Craig Norris és Jason Bainbridge közös tanulmányukban az ausztráliai *otaku* kultúrában a női *cosplayer*ek helyzetéről és szokásairól értekezik, szintén alátámasztva azt a tényt, hogy hölgyek nagyobb lelkesedéssel vesznek magukra jelmezeket a különböző *animecon* vagy *komiketto* rendezvényeken.

---

[36] Dru Pagliassotti, „GloBLisation and Hybridisation: Publishers' Strategies for Bringing Boys' Love to the United States", *Intersections: Gender and Sexuality in Asia and the Pacific,* 20, 5. bekezdés; Mark McLelland, „Why are Japanese Girls' Comics full of Boys Bonking?", *Refractory: a Journal of Entertainment Media,* 2006.12.04. [„Yaoi fandom in English"]

[37] McLelland, *i.m.*

[38] Aoyama, *i.m.,* 5. bekezdés.

Most pedig lássuk, milyen negatív megítélések érik a manga és anime kultúra *cosplay* és *boys' love* szintereit különböző országokban, a *cosplay*t, mint az *otaku* kultúra szerves részét hazánkban is rossz szemmel nézik az átlagemberek, akik számára teljesen ismeretlen ez a stílus. Általában eltévedt halloweenezőknek, de előfordult már, hogy prostituáltaknak nézték itthon a jelmezes lányokat, legyen szó anime, *gothic lolita*, vagy akár *visual-kei crossplay*ről. Persze nemcsak nálunk, hanem külföldön (USA, UK, Ausztrália, Németország) is küzd a *cosplay* szintér az elfogadás kiharcolásáét, eddig sokkal sikeresebben, mint hazánkban. A több hazai versenyen is díjat szerzett magyar *cosplayer*ünk, Enji Night is ez ellen a megítélés ellen küzd.

> Legnagyobb vágyálmom, hogy a cosplayt ne csak hobbiként tudjam űzni, valamint, hogy a magyar társadalom ne elítélje, hanem próbálja jobban megérteni ennek a szubkultúrának a lényegét.[39]

Most pedig nézzük meg, mik lehetnek a legfőbb okai annak, hogy a homoerotikus tartalmú *boys' love* képregényeket veszélyesnek, problémásnak, egy fiatal számára nem megfelelő olvasmánynak tartja az idősebb korosztály. Ennek első, legfőbb oka, hogy a férfiak közötti homoszexualitást ábrázoló történeteket még mindig a homoszexuális férfiak számára készült műfajnak tekintik, hogy ezeket heteroszexuális nők olvassák, azt a társadalom azzal magyarázza, hogy ezeknek a nőknek minimum szexuális identitás problémáik vannak, és ezért segítségre szorulnak, ellentétben a leszbikus pornográfiát fogyasztó férfiakkal, akik kapcsán sokkal kevesebb hasonló érv merül fel. Aligha merül fel, hogy ezekben a *BL* történetekben nemcsak egy szexuális fantáziának a megélése a lényeg a nőknek, hanem hogy a történetek egy olyan romantikus kapcsolatba engednek betekintést, amelyben a felek mindenben teljesen egyenlők. Elképzelhető, hogy a nők ezzel feminista gyökereikhez térnek vissza, ahhoz a harchoz, hogy minden tekintetben egyenlőnek ismerjék el őket férfi társaikkal.

Ezen kívül meg kell említeni még egy fontos tényezőt, amely fokozza a nyugati országok *boys' love* műfajjal szembeni kritikáját. Japánban sokszor jelennek meg olyan *BL* mangák, amelyek témájukkal olyan kategóriába sorolhatók, amelyek Európában, Amerikában és Ausztráliában erkölcsi, vagy törvénybe ütköző okok miatt nem kerülhetnek a könyvespolcokra. Ilyenek a *shota* mangák, a beastiality, nekrofília, incest vagy rape témájú történetek. Ezek közül a *shota* műfaja az, amely a legnagyobb felháborodást kelti külföldön, sok országban tiltott műfaj, és ilyen tartalmak birtoklásáért börtönbüntetésre is ítélhető

[39] „Enji Night, a magyar cosplay idol", *Mondo,* 2013/2, 48.

az egyén, ugyanis az ilyen típusú *yaoi* mangákban a szereplők között kiskorú fiúk is szerepelnek, a műfaj ezzel a virtuális gyermekpornó kategóriába sorolható. Habár a *shota* egyértelműen fiatalkorú szereplők jelenlétére utal, a *yaoi* mangák nem egyenlőek ezzel a műfajjal, ez csak egy extrém alműfajt képez a homoerotikus mangákon belül, legyen alkotója akár nő, akár férfi. Míg Kanadában csak terjesztése büntetendő, Ausztráliában még birtoklása is tiltott. Viszont az Egyesült Államokban, habár szintén tiltott, a szólásszabadságra és a művészi szabadságra hivatkozva senkit nem ítéltek még el ilyen képek, irományok birtoklásáért.[40] Európa országaiban országonként más a helyzet, de a rajzolt és leírt hasonló tartalmak nem mindenhol tiltottak. A japán kormány jelenleg igyekszik új kampányával visszaszorítani a *shota* mangák terjedését.[41]

A vérfertőzésről, vagyis közeli rokonok közötti viszonyokról szóló történetek szintén aggasztják a külföldi manga kiadókat, akik inkább elállnak a Japánban népszerű mangák kiadásától, minthogy magukra hívják a közvélemény haragját a nem megfelelő tartalmak miatt. Japánban viszont az újságok szerint egyre népszerűbb ez a téma.[42]

Az állatszerű vagy alakváltoztatásra képes partnerekkel folytatott szexuális aktus képi megjelenítése ugyancsak kizáró ok lehet a nyugati országokban a manga kiadására. A Japánban elterjedt „cukiság"-ot, mikor a szereplőknek cicafülük és cicafarkuk van, szintén az előbb említett kategóriába sorolják a keresztény világ országai. Sokszor persze a *fantasy* műfaján belül is találkozhatunk ilyen alakváltoztatásra képes lényekkel, például vérfarkasokkal; továbbá vámpírokkal, akik mivel élőhalottak, egy másik tiltott kategóriába sorolhatók. Napjainkban az ilyen erotikus *fantasy* műfaj regény formában nagyon népszerű az Államokban. Sajnálatos módon a *rape* jelenség nem ritka a *yaoi* mangákban, minthogy a tanár és diák szerelmével és kapcsolatával foglalkozó történetek sem, melyeket szintén rossz szemmel néznek a külföldi kiadók, de nem annyira, mint a fentebb felsorolt témákat.

Míg Ausztrália és Kanada csak a virtuális gyermekpornót, a *shotá*t tiltja és bünteti, az Egyesült Államokbeli kiadók pedig csak szelektálnak, Kína sokkal drasztikusabb lépésekhez folyamodott. Ugyanis itt a jól bevált cenzúra módszereihez nyúltak vissza a kommunista állam irányítói, hogy megakadályozzák

[40] Mark McLelland – Yoo Seunghyun, „The international yaoi boys' love fandom and the regulation of virtual child pornography: current legislation and its implications", *Journal of Sexuality Research and Social Policy,* 4/1 (2007), 93–104. 4–6.

[41] „LDP seeking to amend Japan's child pornography laws", *Japanese Daily Press,* 2013.05.28.

[42] „Light novels with incest themes are getting popular in Japan!", *Japanese Daily Press,* 2012.09.05.

a fiatalok szexualitására veszélyes pornografikus képregénynek a terjedését. Miután 2005-től állandó bírálatok érték a *BL* színteret, és olyan aggodalmaknak adtak hangot az újságok, mint „a danmei (*BL* manga) veszélyezteti a heteroszexualitás hegemóniáját/egyeduralmát",[43] ezért az állam a fiatalok morális erkölcsének védelme érdekében betiltotta a hasonló pornográfiának – és mint ilyeneknek a Kínai Népköztársaságban illegálisnak – minősített mangák forgalmazását. Hong Kongban 2007-ben az „anti-danmei" majd „anti-cyber-pornográfia" kampány során a Nemzeti Kalózkodás és Pornográfia Ellenes Testület a pornografikus elemek és a kalózmásolatok ellen a „harmonikus társadalom megvalósítása" érdekében indított óriási cenzúra hadjáratot.

Mindezen kritikák mellett a színteret még egy váratlan helyről éri támadás, mégpedig a homoszexuális értelmiségiek részéről. Japánban több homoszexuális értelmiségi felszólalt az ellen a megalázás ellen, hogy a nők ezekben a mangákban a valóságtól eltérő módon ábrázolják a homoszexuálisok kapcsolatait, ezzel sértik jogaikat. Satō Misaki homoszexuális aktivista így fogalmazza meg ellenérzéseit a műfajjal kapcsolatban: „*Úgy éreztem, mint homoszexuális férfinak megsértik emberi jogaimat a nők, akik yaoi mangát rajzolnak és olvasnak*".[44] Azt is állítja továbbá, hogy e műfaj hölgy rajongói homofóbok. Tanigawa Tamae, feminista manga szakember viszont nőgyűlölőnek tekinti őket, akik tudat alatt saját magukat utálják. Hirosegawa Susumu homoszexuális manga író szerint a

> yaoi mangából sokszor hiányzik a realitás, mert a női szerzők nem tudják mit éreznek a férfiak […] a yaoi készítők nagy része leszbikus nő, ezért feminin kinézetű a manga.[45]

Hazánkban, habár a *BL* műfaj még nem kavar nagy port, az animékkel való megismerkedésünk már kezdetben botrányba fulladt. A legelsők között vetített sorozatot, a Dragon Ballt, amely „a médiahatósági szakértői szerint »tartós folyamatossággal ömleszti a tömény és legdurvább agressziót a gyermekműsor nézőre«", és amelyben „egymás hatását felerősítve, egyszerre vannak jelen

[43] Liu, *i.m.,* 12. bekezdés. „[…] danmei endangering heterosexual hegemony[…]"

[44] Wim Lunsing, „Yaoi Ronsō", *Intersections: Gender, history and culture in the Asian context,* 12, 14. bekezdés. *„He felt that his human rights as a gay man were harmed by women drawing and enjoying yaoi manga."*

[45] Lunsing, *i.m.,* 20. bekezdés. *„yaoi manga often lack realism, as the female authors do not know how men feel, and that most of the yaoi authors were lesbian women, hence the feminine features".*

az agresszió különböző, de egyenként is károsan ható formái",[46] az ORTT betiltotta. Hazánkban Frei Tamás igyekezett a már így is rossz színben feltűnő anime és manga jelenséget még sötétebben bemutatni, amikor egyértelműen a pornográf mangákkal kívánta azonosítani az egész manga ipart, és a japán társadalom erkölcseit bírálta azzal, hogy milyen tartalmakat enged megjelenni a kormány, és mennyire hétköznapinak számít a különféle brutális szex manga a szigetországban. Ezzel Frei a képregény kultúra egy kis szeletét vetítette rá az egész színtérre, magára haragítva a hazai anime rajongók közösségét.

## *Összegzés*

Az *otaku* kultúra és a sajátosan női rajongókat vonzó *boys' love* műfaj elemzése során egyértelműen látszik ezen szubkultúrák kettős megítélése. Habár az *otaku*kat elítéli a japán társadalom, ugyanakkor megbízható felvásárló-erejükre alapozva a kiadó vállalatok óriási ipart építettek köréjük. Lehet, hogy társadalmilag problémásnak tartják e közösségek létezését, de gazdaságilag ez hatalmas bevételeket jelent, és mint ilyet nem lehet problémák nélkül visszafogni és megváltoztatni. Bizonyos fokon ez a 22-es csapdája, mert ha az állam nagy erőfeszítéseket tenne ennek az *otaku* szubkultúrának a rehabilitációjára, akkor az e kultúra kiszolgálására szakosodott vállalatokat gazdaságilag nehéz helyzetbe hozná, és mivel az ország már nemcsak Japánon belül, hanem külföldön is jelentős bevételeket szerez az anime és manga exportokból, ezért több érv szól e műfaj és kultúra támogatása mellett. Habár hivatalosan elítéli őket a társadalom, mégis fontos, mára elengedhetetlen részeivé váltak annak.

A *BL* rajongók problémájával az 1990-es évek óta sokat foglalkozik mind a japán, mind a nemzetközi tudományos világ. Pszichológusok, szociológusok, fejtegették hosszan, hogy a fiatal lányok körében miért olyan népszerű ez a homoerotikus műfaj. Miért kedvelik tehát a fiatalok ennyire ezt az irányzatot, ha az előbbiekben felsorolt külső tényezők és kritikák mind az ellen szólnak, hogy e hobbinak hódoljanak? Mint minden szubkultúrának, ennek is az egyedisége és újdonsága vonzza a tömegeket, az hogy a meglévő társadalmi normák éles határait rugalmasan kezeli, megpróbálja azt a tömegkultúrába beolvasztani. A homoszexuális szerelem, a „tiltott szerelem" tabu témáját jeleníti meg, mely mindig is nagy felháborodást keltett a keresztény kultúrákban, mely üldöztetésre ítélte azokat, akik e „tiltott" érzéseiknek utat engedtek. Csak az előző század második felétől, lassú folyamat során kezdte elfogadni a társadalom egy része a homoszexualitást, de mind a mai napig kényes témának számít

[46] Földes András, „Frei Tamás és a pornómániás japánok", *index.hu,* 2004.09.28.

a médiában. Ezért merülnek fel a *BL* szubkultúrával kapcsolatban sokakban ellenérzések, mert a homoszexualitás témájának terjedését és növekvő népszerűségét „veszélyesnek" tartják a fiatal generációra nézve.

De térjünk vissza arra, miért is van létjogosultsága ennek *BL* szubkultúrának? Képviselői egyszerűen az emberi jogokra hivatkozhatnak, politikai és pszichológiai módszerekkel nem lehet nyomást gyakorolni rájuk, vagy arra kényszeríteni e közösséget, hogy szép lassan „tűnjön el", mint például Kína ezt megpróbálja. Annak ellenére ugyanis, hogy cenzúra alatt áll, a szubkultúra nagyon is él, de nem a felszínen, hanem az interneten megbújva, kitéve a komoly üldöztetésnek. Mindennek hátterében az áll, hogy bár számos országban a törvények lapjain elismerték, a homoszexualitás nem betegség, nem perverzió, ez a nézet az emberek fejében nem vált uralkodóvá, s az ellenérzések miatt, amelyeket a tudomány sorra megcáfol, tömegek ítélnek el szubkultúrákat a megismerés szándéka nélkül.

## *Felhasznált irodalom*[47]

„Anime event in Beijing a resounding success despite Japan-China tensions", *Japanese Daily Press,* 2012.12.24. http://japandailypress.com/anime-event-in-beijing-a-resounding-success-despite-japan-china-tensions-2420364

„Anime pin-ups go airborne on Japanese military planes", *Japanese Daily Press,* 2012.10.16. http://japandailypress.com/anime-pin-ups-go-airborne-on-japanese-military-planes-1616064

Aoyama Tomoko: „Eureka Discovers Culture Girls, Fujoshi, and BL. Essay Review of Three Issues of the Japanese Literary Magazine, Yuriika (Eureka)", *Intersections. Gender and Sexuality in Asia and the Pacific,* 20 (2009). http://intersections.anu.edu.au/issue20/aoyama.htm

Arita: „A rajongói képzelet vadhajtásai: fanfiction", *Mondo magazin,* 2012/6.

Csaplár Zita: „Az olajozottan működő rendszer hátulütői. Japán fiatal munkanélküliek", *Kül-Világ. A Nemzetközi Kapcsolatok Folyóirata,* VI/2 (2009).

Földes András: „Frei Tamás és a pornómániás japánok", *index.hu,* 2004.09.28. http://index.hu/kultur/eletmod/anime0928/

[47] Az internetes források elérése ellenőrizve 2013.05.31-én.

Freedman, Alisa: „Train Man and the Gender Politics of Japanese 'Otaku' Culture. The Rise of New Media, Nerd Heroes and Consumer Communities", *Intersections. Gender and Sexuality in Asia and the Pacific,* 20 (2009). http://intersections.anu.edu.au/issue20/freedman.htm

Garai Timi (Fullmoon): „Garden of Secret Dreams", *Mondo Con – HungExpo – Budapest 2010. október 2. / szombat) + Kokia koncert* http://www.fullmoon88chan.extra.hu/blog/2010/10/06/mondo-con-hungexpo-budapest-2010-oktober-2-szombat/

Genda Yuji: „Jobless Youths in Japan", University of Tokyo, Institute of Social Science, 2006. http://project.iss.u-tokyo.ac.jp/hope/result/dp061119.pdf

Hjorth, Larissa: „Game Girl. Re-imagining Japanese Gender and Gaming via Melbourne Female Cosplayers", *Intersections. Gender and Sexuality in Asia and the Pacific,* 20 (2009). http://intersections.anu.edu.au/issue20/hjorth.htm

Kálovics Dalma (Darklight)
„A vörös rózsa évtizedei. Boys' love alapozás", *Mondo magazin,* III/2 (2009).
„Ihletett rajongás. A japán doujinshi-kultúra", *Mondo magazin,* II/12 (2008).

Keet, Philomena: *The Tokyo look book. stylish to spectacular, goth to garyu, sidewalk to catwalk,* New York, Kodansha International, 2007.

Kinsella, Sharon: „Japanese Subculture in the 1990s. Otaku and the Amateur Manga Movement", *Journal of Japanese Studies,* 24/2 (1998), 289–316.

„LDP seeking to amend Japan's child pornography laws", *Japanese Daily Press,* 2013.05.28. http://japandailypress.com/ldp-seeking-to-amend-japans-child-pornography-laws-2829578

„Light novels with incest themes are getting popular in Japan!", *Japanese Daily Press,* http://japandailypress.com/light-novels-with-incest-themes-are-getting-popular-in-japan-0511273

Liu, Ting: „Conflicting Discourses on Boys' Love and Subcultural Tactics in Mainland China and Hong Kong" *Intersections. Gender and Sexuality in Asia and the Pacific,* 20 (2009). http://intersections.anu.edu.au/issue20/liu.htm

Lunsing, Wim: „Yaoi Ronsō. Discussing depictions of male homosexuality in Japanese girl's comics, gay comics and gay pornography", *Intersections. Gender, history and culture in the Asian context*, 12 (2006) http://intersections.anu.edu.au/issue12/lunsing.html

Mackie, Vera: „Transnational Bricolage. Gothic Lolita and the Political Economy of Fashion", *Intersections. Gender and Sexuality in Asia and the Pacific,* 20 (2009). http://intersections.anu.edu.au/issue20/mackie.htm

Malone, Paul M.: „Home-grown Shōjo Manga and the Rise of Boys' Love among Germany's 'Forty-Niners'", *Intersections. Gender and Sexuality in Asia and the Pacific,* 20 (2009). http://intersections.anu.edu.au/issue20/malone.htm

McLelland, Mark

„(A)cute Confusion. The Unpredictable Journey of Japanese Popular Culture", *Intersections. Gender and Sexuality in Asia and the Pacific,* 20 (2009). http://intersections.anu.edu.au/issue20/mclelland.htm

„Why are Japanese Girls' Comics full of Boys Bonking?", *Refractory. A Journal of Entertainment Media,* 2006.12.04. http://refractory.unimelb.edu.au/2006/12/04/why-are-japanese-girls%E2%80%99-comics-full-of-boys-bonking1-mark-mclelland/#more-88

McLelland, Mark – Seunghyun, Yoo: „The international yaoi boys' love fandom and the regulation of virtual child pornography. Current legislation and its implications", *Journal of Sexuality Research and Social Policy,* 4/1 (2007), 93–104. http://ro.uow.edu.au/artspapers/192/

„No removal of explicit manga after Tokyo restrictions", *Japanese Daily Press,* http://japandailypress.com/no-removal-of-explicit-manga-after-tokyo-restrictions-035801

Norris, Craig – Bainbridge, Jason: „Selling Otaku? Mapping the Relationship between Industry and Fandom in the Australian Cosplay Scene", *Intersections. Gender and Sexuality in Asia and the Pacific,* 20 (2009). http://intersections.anu.edu.au/issue20/norris_bainbridge.htm

Pagliassotti, Dru: „GloBLisation and Hybridisation. Publishers' Strategies for Bringing Boys' Love to the United States" *Intersections. Gender and Sexuality in Asia and the Pacific,* 20 (2009). http://intersections.anu.edu.au/issue20/pagliassotti.htm

„Pórázon érkeztek az animetalálkozóra", *index.hu,*2008.09.29. http://index.hu/kultur/eletmod/anim0929/

# A kötet szerzői

**Almády Bertalan** 1992-ben született, egyetemi tanulmányait 2011-ben kezdte meg az Eötvös Loránd Tudományegyetem Kínai szakán. Ugyanekkor lett tagja az Eötvös Collegium Orientalisztika Műhelyének, a felvételi idején már középszinten beszélt japánul. A 2013-2014-es tanévben államközi ösztöndíjjal Kínában, a Xiamen Egyetemen tanul kínai nyelvet. (bert.almady@gmail.com)

**Csendom Andrea** 1987-ben született Debrecenben. Alapszakos diplomáját 2005–2009 között a Kölcsey Ferenc Főiskola írott sajtó-könyvtár szakpárján tette le, majd az ELTE BTK Keleti nyelvek és kultúrák szak koreai–japán képzésén folytatta tanulmányait. 2012-től a Japán állam ösztöndíjával a tokiói Hitotsubashi Egyetem Társadalomtudományi Karának mesterszakán egy évet kutatóként töltött. 2013-tól ugyanott mesterszakosként japán társadalomtörténetet, ill. minoron japán irodalmat tanul. Főbb érdeklődési területei: a nyelvek, a társas viselkedési formák, azok kulturális összefüggései. A 2011-es OTDK Orientalisztika II. kategóriájában harmadik helyezést ért el. (csendomandrea@gmail.com)

**Dénes Mirjam** 1987-ben született Hatvanban. 2006-tól az Eötvös Loránd Tudományegyetem Szabad bölcsészet szakán, majd 2009-től az ELTE BTK Művészettörténet mesterszakán tanult. Jelenleg az ELTE Művészettörténet-tudományi Doktori Iskolájának, valamint a Károli Gáspár Református Egyetem Keleti nyelvek és kultúrák (japán) szakának hallgatója. Az Iparművészeti Múzeumban és a Hopp Ferenc Kelet-ázsiai Múzeumban folytat kutatásokat. Érdeklődési területe Japán megismerésének hatása a magyar vizuális művészetekre. Írásai az *Artmagazin, Színház* folyóiratban és művészettörténeti konferencia- és tanulmánykötetekben jelentek meg. (denesmirjam@gmail.com)

**Doma Petra** 2010-ben szerzett alapszakos diplomát az ELTE BTK Keleti nyelvek és kultúrák szak japán szakirányán. Minorszakja Művelődéstudomány volt, színházi specializációval. Jelenleg a Károli Gáspár Református Egyetem Színháztudomány mesterképzésének végzős hallgatója. Kutatási területe a japán színház interkulturális „cserekereskedelmére" fókuszál, vizsgálja, hogyan

hatottak a japán színjátszás különböző formái a nyugati színházra, illetve milyen hatással volt a Nyugat a japán színház alakulásának történetére. Szakdolgozatát „Az Idegen vonzásában" címmel írja Sadayakko és Matsui Sumako, japán első két színésznőjének jelentőségéről és hatásáról, amelyet a nyugati és japán színházművészetre gyakoroltak.

**Dudlák Tamás** 1990. október 21-én született Nyíregyházán. Jelenleg az ELTE TÁTK nemzetközi tanulmányok mesterképzésén folytatja egyetemi tanulmányait elsőévesként. Szintén első éves a Közép-Európai Egyetem két éves Comparative History mesterképzésén. Alapdiplomáit az ELTE Bölcsészettudományi Kar Keleti nyelvek és kultúrák szakának arab és török szakirányán, valamint történelem szakon szerezte. 2009 óta az Eötvös Collegium tagja, több kollégiumi kötetben, így az első *„Közel, s Távol"* tanulmánykötetben is publikált. Érdeklődési területe tágabb értelemben a Közel-Kelet, szűkebben az Oszmán Birodalom és a Magyar Királyság kapcsolata a kora újkorban, különösképp a XVII. század végi visszahódító háborúk.

**Farkas György** 1971-ben született Budapesten. Tanulmányait a Szombathelyi Főiskola Mozgókép- és médiakultúra szakirányán és a Zsigmond Király Főiskola Vallástudomány MA szakán végezte. Jelenleg a Pázmány Péter Katolikus Egyetem Irodalomtudományi Doktori Iskolájának végzős doktorandusza. Kutatási témája Kurosawa nem-japán textusok alapján készített filmadaptációi. További kutatási területei: Japán filmtörténet, filmadaptációk, vallás és film. A Filmszem online folyóirat alapító főszerkesztője. (gy02gy.farkas@gmail.com)

**Hevesi Krisztina** 1990-ben született Budapesten. 2010-től az ELTE BTK Ókori nyelvek és kultúrák szak Egyiptológia szakirányának hallgatója, 2011–2013 között az Eötvös Collegium Orientalisztika műhelyének tagja. BA szakdolgozatából (a bécsi Papyrussammlung K 11088-as kiadatlan kopt mágikus szövegéről) angol nyelvű publikációt tervez. 2013-ban az Université de Strasbourgon kezdte meg az egyiptológia MA-t, az egyiptomi, ókopt és kopt mágikus szövegek területén folytat kutatásokat. Szakdolgozati témája a Bibliothèque Nationale et Universitaire de Strasbourg K 204 és K 205-ös kiadatlan kopt mágikus szövege. Írása a *Közel, s Távol II.* kötetben jelent meg. (hevesikr90@gmail.com)

**Kápolnás Olivér** 1980-ban született Budapesten. Mongol és történelem szakra járt, Ulánbátorban és Höhhotban több féléven keresztül tanult. A kötet megjelenésekor az ELTE Mongolisztikai doktori programjának végzős

hallgatója. Főbb kutatási területe a mongol és a mandzsu történetírás, írásbeli hagyomány. Meghívott kutatóként dolgozott a Mongol Tudományos Akadémián és a Tuvai Társadalomtudományi Intézetben. Kutatásait Ulánbátor, Höhhot, Kizil, Szentpétervár és Párizs könyvtáraiban folytatta. Hazai és külföldi kiadványokban több tanulmánya is megjelent. (kaapolnaas@gmail.com)

**Kövi Franciska** 1988-ban született Budapesten. Egyetemi tanulmányait 2008-ban kezdte meg az ELTE-BTK Ókori nyelvek és kultúrák alapszakán. Szakirányként az egyiptológiát választotta, minorként pedig a művészettörténetet. 2011-ben diplomázott, majd 2012-ben felvételt nyert a Károli Gáspár Református Egyetem vallástudomány mesterképzésére. Jelenleg is ezen az egyetemen folytatja tanulmányait. Érdeklődése középpontjában az ókori vallások és művészetek állnak. Írásai a *Vallástudományi Szemle* 2013/2, valamint a *„Közel, s Távol" II.* című kötetben olvashatók.

**Losonc Csongor** 1990-ben született Jugoszláviában. A gimnázium után 2009-ben Budapesten folytatta a tanulmányait a Balassi Intézetben ahol irodalmat és történelmet tanult. 2011-től a szegedi Gál Ferenc Főiskola katekéta szakos hallgatója. 2012 második felében a dániai Snoghoj Folkhojskolen ösztöndíjas diákja. 2013 szeptemberétől a Szegedi Tudományegyetem szociológia szakán végzi a minor képzését. Kutatási területe az értékek közvetítésének módjai, ezen belül főleg a Szent Ignáci Lelkigyakorlatok.

**Nyeste Zsolt** 1987-ben született. Egyetemi tanulmányait a Károli Gáspár Református Egyetemen kezdte meg 2005-ben japán-magyar szakon. Jelenleg az ELTE Japán Filológiai Doktori Iskolájának hallgatója. Főbb érdeklődési területe a modern japán irodalom.

**Oroszi Gyöngyi** 2011-ben szerzett diplomát angol-arab szakon a Pázmány Péter Katolikus Egyetemen. Tanulmányait 2012-től a Pázmány Péter Katolikus Egyetem Nyelvtudományi Doktori Iskolájában folytatja, ahol jelenleg másodéves hallgatóként vizsgálja az *Ezeregyéjszaká*ban szereplő történetek műfaji meghatározásának problémáit. Főbb érdeklődési körébe tartozik az *Ezeregyéjszaka* kutatása, a meseelmélet és irodalomelmélet, valamint a klasszikus arab prózairodalom. (gyongyos25@gmail.com)

**Pöltl János** 2008-ban nyert felvételt A Tan Kapuja Buddhista Főiskola Tibeti szakirányára. Itt kezdett el érdeklődni a filozófia iránt, ezért átjelentkezett a Főiskola Vallásbölcseleti és filozófiai szakirányára, ahol végzés előtt áll. Vendéghallgatóként logikát, tudomány- és vallásfilozófiát tanult

az ELTE Bölcsészettudományi Karán. Érdeklődése középpontjában a keleti gondolkodás, a keleti kultúrák megismeréshez, tapasztaláshoz, tudáshoz való viszonya áll, különös tekintettel a buddhista hagyományokra.

**Rigó Márta** a Budapesti Corvinus Egyetem Nemzetközi Kapcsolatok Multidiszciplináris Doktori Iskola másodéves hallgatója, kutatási területe a Kínai Népköztársaság külpolitikája. 8 éve, hogy felkeltette érdeklődését ez a hatalmas, de rejtélyes ország. Véleménye szerint a következő években egyre nagyobb figyelmet kell szentelni Kínának, amihez az első lépést az ország kultúrájának megismerése és nyelvének elsajátítása jelentené. Mindezt annak érdekében, hogy valós képet kaphassunk a gondolkodásukról, legyőzzük az emberekben gyökerező idegenekkel szembeni félelmet, és hogy tanulhassunk egymástól.

**Sági Attila** 1985-ben született Székesfehérváron. 2009-ben diplomázik az ELTE BTK Keleti nyelvek és kultúrák alapszakán, 2011-ben a KRE BTK Japanológia mesterszakán. 2009-ben „Az Edo-kori japán nyelvkutatás története – A japán szófajok kutatása az Edo-korban" című dolgozatát díjazzák az OTDK-n. Jelenleg az ELTE BTK Nyelvtudományi Doktori Iskola Japán filológia program hallgatója, témavezetője Dr. Bartos Huba. Fő szakterülete a japán dialektológia és a leíró nyelvtan, a kansai-nyelvjárások nyelvtani szerkezeteinek történeti változásait vizsgálja. Az ELTE BTK Japán szakán leíró nyelvtan és szakszövegolvasás órákat vezet. 2010-től a Magyar-Japán Baráti Társaság elnökségi tagja. (attilasagi@yahoo.com)

**Samu Veronika** 1986-ban született Zomborban. 2009-ben szerezte meg a KRE BTK Keleti nyelvek és kultúrák szakán az alapszakos diplomát és 2011-ben a Japanológia mesterképzésen a mesterszakos diplomát. Jelenleg a Pécsi Tudományegyetem Nyelvtudományi Doktori Iskola másodéves hallgatója. 2009-ben elnyerte a Japán Alapítvány „A japán nyelv terén kiváló eredményt felmutatók számára" ösztöndíját. 2011-től tanársegédként dolgozik a Károli Gáspár Református Egyetem Keleti nyelvek és kultúrák szakon. Kutatási területe a japán hangutánzó és hangulatfestő szavak fordítás szempontú, továbbá a japán és magyar hangutánzó és hangulatfestő szavak rendszerének kontrasztív vizsgálata.

**Szájli Krisztina** 1983-ban született Budapesten. Japanológiai tanulmányait 2006-ban kezdte meg a Károli Gáspár Református Egyetem, Keleti Nyelvek és Kultúrák Szakán, melyet 2009-ben BA diplomával zárt. Ugyanebben az évben nyert felvétel az említett egyetem Japanológia MA képzésére, melynek

keretében szociológiai és irodalomtörténeti kutatásokat végzett, 2012-ben diplomázott. Azóta a queer tanulmányok és a japán női irodalom területén folytat kutatásokat. Írása a *Közel, s Távol II.* című tanulmánykötetben jelent meg.

**Szálkai Kinga** 1987-ben született Hatvanban. 2006-tól a Budapesti Corvinus Egyetem nemzetközi tanulmányok alapszakán tanul, itt kitűnő eredménynyel végzett 2009-ben. Ugyanebben az évben felvételt nyert a Zrínyi Miklós Nemzetvédelmi Egyetem Biztonság- és védelempolitika mesterszakára, majd 2012-ben a Közép-Európai Egyetem International Relations and European Studies szakát is elvégezte. Jelenleg a Budapesti Corvinus Egyetem Nemzetközi Kapcsolatok Multidiszciplináris Doktori Iskolájának másodéves hallgatója. Fő kutatási témája Közép-Ázsia, különös tekintettel a térséget érintő vízbiztonsági kihívásokra, melyet dr. Dobrovits Mihály és dr. Marton Péter témavezetése alatt vizsgál. (kinga.szalkai@gmail.com)

**Takó Ferenc** 1988-ban született Budapesten. 2007-től az ELTE BTK Keleti nyelvek és kultúrák szak Japán szakirányán tanul. 2010-től a Filozófia MA-n a kínai bölcselet európai recepcióját, 2013-tól a Filozófiatudományi Doktori Iskola Morál- és politikai filozófia programján Max Weber Kínaképét vizsgálja. E témákban jelent meg több dolgozata, recenziói. 2007 óta az Eötvös Collegium hallgatója, 2009-től az Orientalisztika műhely titkára, a „Közel, s Távol" Konferenciák szervezője, köteteik szerkesztője. (takoferenc@gmail.com)

**Tóth Tamás** 1990-ben született, a Debreceni Egyetem történelem szakos hallgatója MA-képzésen. 2013 októberétől 2014 februárjáig fél éven keresztül a Hirosaki University hallgatója volt, ahol többek között japán történelmi, irodalmi és néprajzi tárgyú szemináriumokon vett részt. 2013 tavaszán „Egy elfeledett néprajzkutató: Baráthosi Balogh Benedek és a Dai Nippon" című tanulmányával II. helyezést ért el a XXXI. OTDK humán szekciójában. Kutatási területei közé tartozik a korai japán-magyar kapcsolatok története, valamint a japán modernizáció eszme- és társadalomtörténete.

**Vörös Erika** 1982-ben született. A Tan Kapuja Buddhista Főiskolán kínai és japán szakirányon végzett, majd tanulmányait a Károli Gáspár Református Egyetem Japanológia mesterképzésén folytatta. 2012 szeptemberében felvételt nyert az ELTE Japán filológia Doktori Programjába, jelenleg pedig a Sinológia Doktori Program keretében folytat kutatásokat. Elsősorban a hegyekhez fűződő vallásos kultuszokkal foglalkozik, különös tekintettel az őshonos elképzelések és a buddhizmus kölcsönhatására.