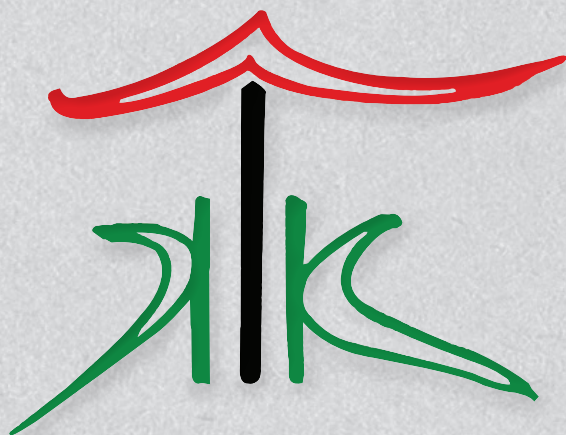


„Közel, s Távolság” IX.



*Az Eötvös Collegium Orientalisztika Műhely
éves konferenciájának előadásaiából
2018.*

„KÖZEL, S TÁVOL” IX.

Az Eötvös Collegium Orientalisztika Műhely
éves konferenciájának előadásaiából
2018



EMBERI ERŐFORRÁS
TÁMOGATÁSKÉZELŐ



Nemzeti
Tehetség Program

A kiadvány „Az Oktatási Hivatal által nyilvántartott szakkollégiumok támogatása” című pályázat keretében (NTP-SZKOLL-18-0012) valósult meg.

A tanulmányokat lektorálták:

Birtalan Ágnes, Dezső Tamás, Fekete Albert, Herczeg Ágnes, Iványi Tamás, Kovács Nándor Erik, Máté Zoltán, Mecsi Beatrix, Négyesi Mária, Pap Melinda, Soós Sándor, Szabó Balázs, Varrók Ilona, Várnai András

Eötvös Collegium

Budapest, 2019

Felelős kiadó: Dr. Horváth László, az ELTE Eötvös Collegium igazgatója

Szerkesztők: Doma Petra, Takó Ferenc

Copyright © Eötvös Collegium 2019 © A szerzők

Minden jog fenntartva!

A nyomdai munkálatokat a CC Printing Szolgáltató Kft. végezte.

1118 Budapest, Rétköz utca 55/A fsz. 2.

Felelős vezető: Szendy Ilona

ISBN 978-615-5897-19-1

Tartalomjegyzék

SZERKESZTŐI KÖSZÖNTŐ.....	7
---------------------------	---

„Közel”

PINTÉR ANNA KRISZTINA	
A beszédszituációk változásai az <i>Inana leszállása az alvilágba</i> című mítoszban	11
CSITÁRI PÉTER	
Aššur-bān-apli arabok elleni hadjárata	23
BATISZ MÁRTON	
Oszmán katonai modernizáció a XIX. században	39
ÉVA ÁDÁM	
A tunéziai Ennahda párt identitásváltozása az Arab Tavasz után	51

„Távol”

RUDLOF DÁNIEL	
A Szív-szútra eredetének kérdései	67
SZÉPE ZITA CECÍLIA	
Az <i>ukiyo-e</i> festészet változásairól.....	83
BENEDEKNÉ FICZERE KITTI	
A Meiji-kori japán nyelvújító mozgalom, a <i>genbun itchi undō</i>	109
NÉMETH ANITA	
Gyógyító holt lelkek és popularizált sámánhagyományok Japánban ...	125
PATAKI-TÓTH ANGELIKA	
Változtatási javaslatok a Pütkösdi Mozgalom fenntartásához Japánban, a dél-koreai Pütkösdi Mozgalom sikerének vizsgálatával...	141
TÓTH JULIANNA NIKOLETT	
Exofónia a kortárs japán irodalomban Tawada Yōko alkotásainak korpuszában vizsgálva.....	157
FÁBIAN ARMIN VINCENTIUS	
Futball okozta változások a Koreai-félszigeten	179

„Közel, s távol”

MAGDUS TAMÁS

Egy keleti titokzatos nép: hogyan változott az antik auctorok és a
korai keresztény írók megítélése Seresről?193

KOVÁCS MÁRTA

Lord Mayo „balvégzetű” látogatása Port Blairben.....207

WEISZER ÁDÁM

Helyi jelleg és globalizáció

*Huangshan Shi Tunxi negyedének történeti központjára készített
rehabilitációs terve*.....227

GOTTNER RICHÁRD GÁBOR

A japán jūdō-terminológia magyarra fordításának változásai
a kezdetektől

Avagy djudótól a cselgáncsig.....243

GYŐRI PÉTER

Hétköznapi metaforák és tudatállapot változások a japán teakertben267

Abstracts283

Authors291

Szerkesztői köszöntő

Nagy örömmel ajánljuk minden Kelet-kutató és az orientalisztika iránt érdeklődő Olvasónk figyelmébe a „Közel, s Távol” Konferencia előadásaiból készült kilencedik tanulmánykötetet. A jelen munkában, amely a kilencedik „Közel, s Távol” Konferencia előadásait tartalmazza, ismét változatos, több kultúrát és témakört felölelő gyűjteményt állíthattunk össze. Szintén nagy öröm számunkra, hogy a kötetben több olyan Szerző írását is elhelyezhettük, aki már több alkalommal részt vett konferenciánkon – ugyanakkor természetesen az első alkalommal nálunk publikáló Hallgatók munkáit is a legnagyobb szeretettel fogadtuk.

E köszöntő írásakor már folynak az ünnepi, X. „Közel, s Távol” Konferencia szervezésének előkészületei, melyet eddigi kilenc, nagy sikerű országos rendezvényünk után reményeink szerint nemzetközi eseményként szervezhettünk meg. Bízunk benne, hogy konferenciánkat a továbbiakban is az ország számos egyetemének Hallgatói tisztelik majd meg jelenlétükkel, ezzel segítve a magyarországi orientalisták közötti szakmai eszmecsere serkentését, továbbá, hogy egyre több vendéget fogadhatunk majd külföldről is az orientalisztika minden területéről.

Ezúton köszönjük minden Oktatónak, Kutatónak, Tanszéki Adminisztrátornak, az Eötvös Collegium vezetésének és minden velünk dolgozó Hallgatónak, hogy az elmúlt években olyan segítséget nyújtottak számunkra, amely nélkül a konferenciák és a kötetek nem jöhettek volna létre.

Budapest, 2019. május 30.

*Doma Petra
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 átírásokat 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, s ugyancsak szögletes zárójelben adjuk meg a bibliográfiai tételek végén a fordító nevét. Az idegen nyelvű művek teljes címének olvasatát és fordítását az adott tanulmány bibliográfiája tartalmazza.

Pintér Anna Krisztina

A beszédszituációk változásai az *Inana leszállása az alvilágba* című mítoszban

Az *Inana leszállása az alvilágba* című sumer mítosz szakirodalmának egyik leggyakrabban visszatérő témája, hogy hány részből áll, vagy hány motívumot foglal magába a szöveg.¹ A jelen tanulmányban azt mutatom be, hogy a szöveg narratológiai elemzése alátámasztja azt a korábbi hipotézist, miszerint a szöveget két mítoszból rakták össze. Ezen felül az elemzésem végén kitérek arra is, hogy az első rész a fogalmazási stílusával milyen teológiai koncepciókat közvetít az istenekről.

A sumer *Inana leszállása az alvilágba* mítosz rekonstrukciója szinte az egész XX. századot felölelte, és nagyjából 1980-ra sikerült kisebb töredékes részekkel a teljes formájában összeállítani.² A szöveg tartalma a következő.

Inana istennő elhatározza, hogy lemegy az alvilágba. Felveszi a ruháit, az ékszereit és a sminkjét, majd elhagyja az összes kultuszhelyét és az egész világot. Útközben megbízza a szolgáját, Ninsuburt, hogy ha három nap múlva nem tér vissza, kezdjen el gyászolni, és járjon közben érte Enlilnél Nippurban, Nannánál Urban és Enkinél Eriduban. Inana elmondja, hogy Eriduban Enki segíteni fog neki és feltámasztja. Mikor az alvilág kapujához érkezik, bedörmöböl az ajtón. A kapus megkérdezi, hogy ki az. Inana azt válaszolja, hogy

¹ Ld. Michael M. FRITZ, „...und weinten um Tammuz” *Die Götter Dumuzi-Ama’ušumgal’anna und Damu* (Alter Orient und Altes Testament, 307), Ugarit-Verlag, Münster, 2003. bibliográfiáját.

² Bendt ALSTER, „Inanna Repenting: The Conclusion of Inanna’s Descent”, *Acta Sumerologica*, 18 (1996), 1–18. 1-2. Az akkád *Ištar alvilágjárása* viszont már a XIX. században, az assziriológia kezdeteitől fogva ismert volt. Ld. Pirjo LAPINKIVI, *The Neo-Assyrian Myth of Ištar’s Descent and Resurrection. Introduction, Cuneiform Text, and Transliteration with a Translation, Glossary and Extensive Commentary* (State Archives of Assyria Cuneiform Texts, 6), The Neo-Assyrian Text Corpus Project, Helsinki, 2010, xii–xiii.

a sógora, Gugalanna temetésére jött. A portás, Neti ezt nem hiszi el, de azt mondja Inanának, hogy szól az alvilág úrnőjének, a nővérének, Ereskigalnak. Neti Ereskigalnak elmeséli, hogy Inana felvette a ruháit, ékszereit, a sminkjét, elhagyta a szentélyeit, és a kapu előtt áll. Ereskigal ezt hallván megijed, és utasítást ad Netinek, hogy hogyan engedjék be. Az alvilágba vezető úton hét kapu van, mindegyik kapunál levetetik Inana egyik ékszer- vagy ruhadarabját, és csak úgy engedik be. Ennek az a magyarázata, hogy az adott tárgyak Inana isteni erejének szimbolikus hordozói, és az isteni erejétől fosztják meg.³ Mire leér az alvilágba Ereskigal elé, minden ruháját levették. Az alvilágban Ereskigal helyére ül a trónon, de az Annunaki istenek halálra ítélik. A holttestét kam-póra akasztják. Három nap múlva Ninsubur gyászolni kezd, pontosan úgy, ahogy Inana meghagyta neki. Végig járja a nagy istenek szentélyeit, hogy valaki segítsen, de az első két helyen, Enlilnél és Nannánál visszautasítják. Végül Eriduban Enki segít neki, és megalkotja a körme alatt lévő piszokból a kurgarra és a galaturra nevezetű lényeket. Ennek a két lénynek odaadja az életet adó vizet és fűvet, majd megbízza őket, hogy ha lemennek az alvilágba, mit hogyan csináljanak: vigasztalják meg Ereskigalt, és cserébe a kampón lógó húsdarabot kérjék ajándékba. Pontosán Enki utasítása szerint járnak el, megvigasztalják Ereskigalt, és cserébe jutalmat ígérnek nekik. Ők a kampón lógó húsdarabot kérik, amire ráöntik az élet vizét és fűvét. Inana feltámad. Az alvilágból való feltámadás viszont Mezopotámiában lehetetlen, ezért az Annunaki istenek helyettest követelnek:⁴

(286–289. sor) Az Annunaki istenek megragadták: „Ki ment már fel az alvilágból? Ki ment fel épen az alvilágból? Ha Inana felmegy az alvilágból, adjon valakit maga helyett!”

Inana elindul visszafelé, és démonok kísérik, mint az őrei. Útközben sorban találkoznak Inana szolgáljaival, és felajánlják neki a démonok, hogy őket viszik el helyettesként. Inana viszont nem adja át őket, mert mindegyikük gyászolta és jó szolgálói voltak. Utoljára Kulaba városában Dumuzival, a férjével találkoznak, aki csodás öltözetben ül a trónon és gyásznak semmi jele nincs rajta.

³ Jacob KLEIN, „The Sumerian me as a Concrete Object”, *Altorientalische Forschungen*, 24 (1997), 211–218.; Gertrud FARBER-FLÜGGE, „Der Mythos „Inanna und Enki“ unter Besonderer Berücksichtigung der Liste der me (Studia Pohl, 10), Biblical Institute Press, Rome 1973, 97. skk.

⁴ A fordításaim az ETCSL 1.4.1. sumer kompozit szövege alapján készültek. J.A. BLACK, G. CUNNINGHAM, J. EBELING, E. FLÜCKIGER-HAWKER, E. ROBSON, J. TAYLOR, G. ZÓLYOMI, *The Electronic Text Corpus of Sumerian Literature* (<http://etcsl.orinst.ox.ac.uk/>) Oxford, 1998–2006.

Inana ezért megharagszik és őt adja át a démonoknak. Dumuzi elkezd menekülni, imádkozik Utuhoz, a napistenhez, hogy segítsen neki, és változtassa át gazellává vagy kígyóvá, hogy gyorsabban menekülhessen, de így is elkapják. A végén Inana siratja Dumuzit, és a légy segít neki megtalálni a férje holttestét. Dumuzi nővére, Gestinanna pedig szolidaritást vállalva elhatározza, hogy fél évet az alvilágban tölt majd helyette.

A mítosz részeinek az elkülönítése néha egészen eltérő eredményeket hozott. Th. Jacobsen a szövegben felelhető mítikus motívumokat emelte ki, és a megállapítása szerint három önálló motívum található benne: Inana halála, Dumuzi halála, és Gestianna halála.⁵ A motívumokat nem irodalmi eszközökkel különítette el, hanem tartalmilag, és a mítosz vallástörténeti háttérével magyarázta: mind a három istenség a természet valamely jelenségét szimbolizálná, mint például az évenként elpusztuló és újra feltámadó vegetációt.⁶ B. Alster is három-négy motívumot különböztetett meg: Inana hódító útját az alvilágba, a helyettes keresését, Dumuzi halálát, és Gestinanna ajánlatát, hogy fél évet ő tölt az alvilágban.⁷ D. Katz más módszert választott, és Cl. Wilcke után ő is arra az irodalomtörténeti következtetésre jutott, hogy két részből rakhatták össze a szöveget.⁸ Az első rész Inana alvilági útjáról szól, a második pedig a férje, Dumuzi haláláról – ez utóbbi eset ismert egy külön történetből (*Dumuzi álma*), és feltűnően hasonlít az említett külön történet az Inana leszállásában szereplőhöz. Katz szerint a szöveg legutolsó része, Dumuzi hibájának a kiemelése tette lehetővé, hogy a teológiailag két teljesen különböző alapokon nyugvó szöveget össze tudták egyeztetni.⁹ Inana istennő ugyanis a Vénusz bolygó periódusát szimbolizálná, Dumuzi viszont ha a vegetációt vagy a juhok tejelési idejét mutatná, a kettő ritmusa teljesen eltérő, és nem egymás következményei, mint ahogy a szövegben megjelenik.¹⁰ Még Katz cikke előtt W. Sladek, aki a szöveg

⁵ Thorkild JACOBSEN, *The Treasures of Darkness. A History of Mesopotamian Religion*, Yale University Press, New Haven, London, 1976, 62.

⁶ JACOBSEN, *Treasures...*, i.m., 26. skk.; Thorkild JACOBSEN, *The Harps that Once... Sumerian Poetry in Translation*, Yale University Press, New Haven, London, 1987, 1–2.; Thorkild JACOBSEN, „Toward the Image of Tammuz”, *History of Religions*, 1/2 (1962), 189–213.

⁷ Bendt ALSTER, „Variations in Sumerian Myths as a Reflection of Literary Creativity”. HAGEN, Fredrik et al. (szerk.): *Narratives of Egypt and the Ancient Near East. Literary and Linguistic Approaches* (Orientalia Lovaniensia Analecta, 189), Peeters Publishers, Leuven, 2011, 55–79. 65–66.

⁸ Dina KATZ, „How Dumuzi Became Inanna’s Victim: On the Formation of »Inanna’s Descent«” *Acta Sumerologica*, 18 (1996), 93–102. 93.

⁹ KATZ, „How Dumuzi became...”, i.m., 101–102.

¹⁰ KATZ, „How Dumuzi became...”, i.m., 101–102. Az istenek természeti megfelelőihez ld.

filológiai kiadását elkészítette, megjegyezte disszertációja első fejezeteiben, hogy a szöveg két részből áll, és „valamiféle irodalmi kapcsolat” lehetett az első rész, az *Inana leszállása az alvilágba*, és a második rész, a *Dumuzi halála* között.¹¹ A két rész viszonyát csak Katz cikke elemzi, de az ún. „irodalmi elemzés”¹² a végeredménye inkább teológiai kérdéseket feszeget.¹³ Összességében tehát – alapvetően irodalmi szöveg lévén – éppen irodalmi módszerekkel nem vizsgálták a szöveget, és főleg a részeinek az összefüggését. Tanulmányomban bemutatom, hogy az egyik lehetséges „irodalmi” módszer, ami a szöveg első és második fele közötti különbséget feltárja, a szöveg narratológiai felépítésében rejlik, a narrátor és a szereplők beszédeinek az eltérő használatában.

A narratológiai elemzésben azt vizsgálom, hogyan használják a narrátorszövegeket és a beszédssituációkat a szöveg első és második részében.¹⁴ A narrátorszöveg az, amelyet az elbeszélő mond *singularis* harmadik személyben, a beszédssituációk pedig a szereplők beszédei vagy a párbeszéddek. A szöveg két részében másképp használják őket, más a beszédssituációk funkciója a két részben. A két rész közötti határvonalat Katz annál a résznél húzta meg, ahol Inana elindul felfelé (ld. fentebb a 286–289. sort).¹⁵

A szöveg első fele

A szöveg első részében a beszédssituációk komplexebbek, hosszabbak és talán diskurzívabbak: a párbeszéddek nincsenek a minimálisra csökkentve, mint a második részben. Két jellegzetes típusuk van.

Az egyikben a beszédssituációk és a narrátorszövegek viszonya úgy fogalmazható meg, hogy a szereplők elmondanak valamit és az általuk bemutatott dolog

JACOBSEN *Treasures... i.m.* és JACOBSEN, „Toward the Image...”, *i.m.* A naturista iskola gyengéről viszont ld. Bendt ALSTER, *Dumuzi's Dream. Aspects of Oral Poetry in a Sumerian Myth* (Mesopotamia Copenhagen Studies in Assyriology, 1), Akademisk Forlag, Copenhagen, 1972, 9–15. Legújabbán ld. JoAnn SCURLOCK, „Images of Tammuz: The Intersection of Death, Divinity, and Royal Authority in Ancient Mesopotamia”, JONES, Philip (szerk.): *Experiencing Power, Generating Authority: Cosmos and Politics in the Ideology of Kingship in Ancient Egypt and Mesopotamia*, University of Pennsylvania, Philadelphia, 2013, 151–82. 159–169.

¹¹ William R. SLADEK, *Inanna's Descent to the Netherworld* (The Johns Hopkins University, Ph.D.) University Microfilms, Ann Arbor, Michigan, 1974, 57. Dumuzi halála önálló irodalmi műben is fennmaradt. Ld. ALSTER, *Dumuzi's Dream...*, *i.m.*

¹² KATZ, „How Dumuzi became...”, *i.m.*, 98–99, 101.

¹³ KATZ, „How Dumuzi became...”, *i.m.*, 102.

¹⁴ A módszerhez ld. Iren DE JONG, *Narrators and Focalizers. The Presentation of the Story in the Iliad*, B. R. Grüner, Amsterdam, 1987.

¹⁵ KATZ, „How Dumuzi became...”, *i.m.*, 93.

később megtörténik. Ez utóbbit a narrátor ismétli, mint megtörtént eseményt. Inana istennő, Enki isten és Ereskigal, az alvilág királynőjének a beszédei nagy része prolepszis (előreutalás), ami a narrátor előadásában később megtörténik. A jövőbeli beszélgetéseket is beidézik, így harmadlagos fokalizáció is szerepel az első részben (például mikor Enki elmondja a kurgarrának és a galaturrának, hogy Ereskigal mit mond majd nekik). Az első rész beszédsszituációinak nagy része előre és hátrautalásokból áll, és ez a szöveg tetemes részét teszi ki.

A következő példa Inana egyik beszéde Ninsuburhoz. A beszédében kért dolgokat később Ninsubur megteszi, de a narrátor adja elő, szó szerint ismételve (176–216. sor).

(26–48. sor). Inana ment az alvilágba, a vezírje Ninsubur utána ment. A fényes Inana ezt mondta Ninsuburnak: „Gyere, jó vezírem az Eanna-templomból, igaz szavú vezírem, most tanácsot adok, a tanácsomat tartsd meg. Mikor leszállok az alvilágba, mikor megyek az alvilágba, sirass a romhalmokon, verd a dobót a tereken, járd körbe az istenek templomait. Karmold a szemeid és karmold az orcádat, ahol nem lát senki, karmold a combjaid. Mint a nincstelenek, csak egy ruhát öltö magadra. Menj az Ekurba, Enlil templomába, menj be az Ekurba, Enlil templomába. Enlil előtt sírjál: „Enlil atya, a gyermeked az alvilágban ne gyalázzák meg, ne dobják az alvilág porába a nemesfémed, a szépen faragott lazúrköved ne darabolják fel, a faragott puszpángfádat de vagdossák szét, a szűzi Inanát ne gyalázzák meg az alvilágban!” Ha Enlil nem segít, menj Urba (...) (58– 67. sor) Menj Eriduba Enki templomába, sírjál Enki előtt: „Enki atya, a gyermeked az alvilágban ne gyalázzák meg, ne dobják az alvilág porába a nemesfémed, a szépen faragott lazúrköved ne darabolják fel, a faragott puszpángfádat de vagdossák szét, a szűzi Inanát ne gyalázzák meg az alvilágban!” Enki atya bölcs úr, ismeri az élet fűvét és az élet vizét, ő majd feltámaszt engem.”

A következő példában Enki elmondja a kurgarrának és a galaturrának, hogy mit tegyenek az alvilágban. Miután elmondta, a narrátor ugyanezt ismételve mutatja be (255–264: részlet), amint a két lény szó szerint Enki instrukciói szerint járnak el.

(226–239. sor, részlet) Enki atya ezt mondta a kurgarrának és a galaturrának: „Menjete, lépjete az alvilágba, az ajtón mint legyen, repüljete keresztül, az ajtórést, mint a szél, nyissátok ki. A szülő anyja a gyermeke miatt, Ereskigal ott fekszik. A fényes tüdejét nem fedi vászon, a melle mint egy edény, nem hosszú, az ujjai mint a fogas fejsze, nyugszanak, a haját a fejéről, mint hagymákat húzogatja, és azt mondja „jaj, a szívem!”. Mondjátok neki, „fáradt vagy, úrnő, ó, a bensőd!”...

Narrátor:

254–266. A galaturra és a kurgarra szót fogadott Enkinek, az ajtón, mint legyek, átrepültek, az ajtórést, mint a szél, kinyitották. A szülő anyja a gyermeke miatt, Ereskigal ott feküdt. A fényes tüdejét nem fedte vászon, a melle, mint egy edény, nem volt hosszú, az ujjai mint a fogas fejsze, nyugszanak, a haját a fejéről, mint hagymákat, húzogatta, és azt mondta: „jaj a szívem”. „Fáradt vagy úrnő, ó a bensőd” mondták...

Az első rész beszédszituációinak másik csoportját párbeszédetek alkotják. A párbeszédetek céja, úgy tűnik az, hogy ne a narrátornak kelljen értékítéletet mondania, és megmagyaráznia a történeteket. A következő példában Inana hazugságát, Neti a kapuőr és az alvilágiak rejtett szándékát a párbeszédetek segítségével implikáltan mutatják be. Inana válasza arra, hogy miért megy az alvilágba nem igaz. Neti nem szól neki, hogy tudja, hanem egyszerűen Ereskigalnak nem ezt a választ közvetíti, hanem azt mondja el, amit a narrátor mondott a szöveg elején Inanáról (6–25. sor a szentélyek felsorolás nélkül). Így „udvariasan”, ironikusan és dramatikusan parodizálják ki a szereplőket és a tudatlanságukat.

(73–92. sor) Inana a Ganzer¹⁶ palotájához megérkezett, majd az alvilág ajtajának rontott. Az alvilág főkapuján beordított. „Nyisd ki a házat, portás, nyisd ki a házat, nyisd ki a házat, Neti, nyisd ki a házat, hadd menjek be, egyedül (vagyk)!” Neti, az alvilág főportása így válaszolt a fényes Inanának: „Te meg ki vagy?” „Én Gasanna¹⁷ vagyok, keletre tartok.” „Ha te vagy a keletre tartó Inana, miért mész az alvilágba, ahonnan nincs visszatérés? Hogy jutott az eszedbe az út, amelyen ha valaki jár, nem tér vissza?” A fényes Inana így válaszolt neki: „Mert a nővérem, a fényes Gasankigal¹⁸ férje, Gugalanna meghalt, és hogy megnézzem a halotti szertartását, sok halotti áldozati sört önt, ezért.” Neti, az alvilág főportása így válaszolt a fényes Inanának: „Maradj, Inana, beszéllek az úrnőmmel. Az úrnőmnnek, Ereskigalnak megmondom, átadom az üzeneted.”

Neti válasza (analepszis):

(94–113. sor) Neti az alvilág főkapuőre bement az úrnője, Ereskigal palotájába, és ezt mondta neki: „Úrnőm, egy fiatal lány van itt, Inana, a nővéred a Ganzer palotájához jött, az alvilág ajtaján bedörömbölt, az alvilág kapuján beordított. Elhagyta az Eanna-szentélyt, és az alvilágba indult, a hét isteni

¹⁶ Alvilág neve.

¹⁷ A Gasanna Inana neve az ún. *Emeszal* irodalmi dialektusban.

¹⁸ Ugyanígy Ereskigal.

erőt felkötötte az oldalára, összeszedte az isteni erőket, és a kezébe vette, a jó isteni erőkire állva jött, a sztyeppe koronáját, a turbánt a fejére tette, a parókát a homlokára helyezte, a kis lazúrköveket a nyakába akasztotta, a két tojás alakú követ a mellére helyezte, az úrnői öltözetét magára terítette, a „gyerünk, férfi” szemfestékét a szemére festette, a „gyere, gyere férfi” mellűjét a mellére tűzte, az arany gyűrűt a kezére tette, a lazúr mérőkötelet és a mérőpalcát a kezeibe vette.”

Az első rész két jellegzetes beszédsszituációja tehát 1. az impikált mondanivalót (humort, rejtett szándékot, iróniát) tartalmazó párbeszéd és 2. a prolepsziseket tartalmazó beszéd. Az elbeszélés fonala ennek következtében nem teljesen egyenes panoramikus prezentáció, hanem az időben előre-hátra ugrálnak az események bemutatásánál. Maga a történet lefolyása lineáris, de az elbeszélést folyamatosan megszakítják a beszédekben előadott pro- és analepszisekkel.

A szöveg második fele

A második rész elbeszélési stílusa egyszerűbb. A narrátor leírásai rövidek, lényegretörőek, a narrátor kívülről, rövid leírásokat ad, vagy elmondja, hogy éppen hol vannak a szereplők. Előtte viszont a szereplők már elmondták, hogy hova akarnak menni. Minden magyarázatot, motivációt, okot és a többi szereplő bemutatását a szereplők beszédeiből ismerjük meg.

A párbeszéd is sokkal rövidebbek: ha egy szereplő mond valamit, egy másik válaszolhat rá, mint a következő példában, de nem feltétlenül (ld. 339–351. példa alább). Maga a válasz is eléggé rövid, és utána az első szereplő nem szól többet. Itt nincsenek olyan hosszú párbeszéd, mint az első részben felhozott példában, mikor Inana és Neti beszéltek egymással (73–92. sor).

A következő példában a szereplők mondják el, hogy mit szeretnének tenni, megindokolják, hogy mit miért (nem) tesznek, és elmondják, hogy hová indulnak. A beszédek nélkül nem derülne ki, hogy hogyan kerülnek a következő helyszínre, és miért.

(339–351.) Badtibira városában az Emuskalama templomnál Lulal, a városában (Inana) elé vetette magát. Porba ült, rongyokba öltözött. A galla démonok ezt mondták a fényes Inának: „Inana, menj a városodba, majd elvisszük őt” A fényes Inana ezt mondta a galláknak: „Lulal az oldalamon jár, a jobbomon és a balomon követ, hogy adhatnám át őt nektek? Menjünk a kulabai mező nagy almafájához, gyerünk!” A Kulabai mező nagy almafájához mentek. Dumuzi fenséges ruhába öltözött, fenségesen ült. A galla démonok megragadták a lábánál, a hét (démon) kiöntötte a köpülőből a tejet...

A beszédsszituációk legfőbb funkciója a második részben a magyarázatfunkció: a beszédsszituációkból tudjuk meg, hogy ki miért, hová ment, ki mit csinált és miért. Ha a szereplők nem beszélnének, a pusztá narrátorszövegekből nem derülne ki, hogy ki hová került és miért tettek bizonyos dolgokat, és melyik szereplőnek mi a viszonya a másikkal:

(368–379. sor) Dumuzi sírt és zokogott, az ifjú felemelte kezét az ég felé Utuhoz: „Utu, a sógorom vagy, én a testvérbátyád vagyok, én viszek vajat az anyád templomába, kérlek, adjál a kezemnek kígyókezet, kérlek, adjál a lábamnak kígyólabát, hadd meneküljek meg a galláim elől, nehogy elkapjanak!” Utu elfogadta a könnyeit, a kezének kígyókezet adott, a lábának kígyólabát adott, a gallák elől elmenekült.

Egyetlen analepszis van a második részben: Inana elmondja Ninsuburról, hogy ő segített neki a visszatérésben, és mit tett érte (311–327. sor). A Ninsubur tetteire való visszautalás a szöveg első részéből származó idézet (32–67, de rövidítve), és ez a rész a szöveg második felében visszautal a történet kezdetére. Ugyanakkor ennek a beszédnek is az indoklás a célja: hogy miért ne Ninsuburt vigyék el a démonok helyette az alvilágba. A második rész a független *Dumuzi álma* című mítosz elbeszélési stílusát követi, de ez nem azt jelenti, hogy egészében átmásolták az *Inana leszállása* szövegbe. Így a második részben is van analepszis, de csak egy darab, és más funkcióval, mint az első részben.

Összefoglalva, stilisztikailag elkülöníthető a két rész beszédsszituációinak a jellege. Az első részben jelentésrétegeket implikálnak velük, és pro- illetve analepsziseket használnak. A második részben a beszédsszituációk mintegy a narrátorszöveg kiegészítői, a történet gördülékeny lefolyását, a narrátorszövegeket kiegészítve, a szereplők szövegei teszik lehetővé, és magyarázatfunkciójuk van.

Az első részben is előfordul, hogy a beszédeknek magyarázatfunkciójuk van, de emellett vagy hazudnak a szereplők és így nem igazi magyarázatok, vagy ki-parodizálnak ezzel valakit. A következő példában, miután Ninsubur könyörgött Enlilnél, hogy segítsen Inanának, Enlil mérgesen válaszolja, hogy nem tud. A szöveg elején Inana a parancsában elmondta Ninsuburnak, hogy Enki fog segíteni, és feltámasztja. A hallgatóság így már értesült a történet lehetséges végéről, és arról, hogy Inana ezzel tisztában van. Enlil viszont főisten létére nem tud róla.

190–195. Enlil atya dühében így válaszolt Ninsuburnak: „A gyermekem a nagy eget akarta, az alvilágot akarta, Inana a nagy eget akarta, az alvilágot akarta. Az alvilág erői olyan erők, amelyeket nem szabad akarni, ha már megszerezte, akkor az alvilágot kövesse! Ki az, aki azt a földet megszerezte, és fel is akart jönni?” Enlil atya nem segített, ezért (Ninsubur) Urba ment.

Összefoglalás

Megmarad a kérdés, hogy miért nem egyszerűbb az első rész fokalizációja? Miért van benne ennyi prolepszis és satíra? Miért oldanak a feszültségen már a szöveg legelején azáltal, hogy a halálba induló főszereplő maga mondja el, hogy mi lesz vele, és úgymint feltámasztják? (Vagy ha előre sejtetésnek vesszük, miért így növelik?)

A tanácsadás, mint a feszültség és a későbbi probléma bevezetésének eszköze, más szövegekben is megjelenik. Az *Enlil és Ninlil* mítoszban például Ninbarsegunu, Ninlil istennő anyja a szöveg elején inti a lányát, hogy ne menjen a folyóba fürödni, mert Enlil meglátja, és később ez lesz a cselekmény és a probléma alapja.¹⁹ Jelen esetben azonban kifordították a klasszikus mintát, Inana nem csak a kockázatot vázolja fel Ninsuburnak a szöveg elején, hanem a megoldást és a szöveg végét is bemutatja. Ráadásul itt az előbb említett szövegekkel ellentétben a veszély nem azt fenyegeti, akinek tanácsot adnak, hanem azt, aki a tanácsot adja.

Ebben a szövegben akárhány parancsot adnak az istenek, a beosztottaik végrehajtják, és így minden megoldódik. Inana halálának emiatt nincsen tragikus hangulata, mert előre tudjuk, hogy Enki feltámasztja, és maga a szövegrész is humorosan van megfogalmazva.²⁰ A narrátorszövegek és a beszédsszituációk váltakozása – a parancsok – azt mutatják, hogy az istenek előre tudnak mindent, és amit elhatároznak, az úgy is lesz. A feltámadás persze annak függvénye, hogy Ninsubur, a kurgarra és a galaturra végrehajtsa a parancsokat.

Többen is utaltak már arra, hogy az Inana leszállása az alvilágba mennyire szorosan kapcsolódhat a rítusokhoz.²¹ B. Alster szerint „az egész szöveget úgy lehet olvasni, mint annak a tanulságát, hogy mi a következménye annak, ha valaki nem tartja be a gyász rítusait, mikor valaki meghal”.²²

¹⁹ Hermann BEHRENS, *Enlil und Ninlil. Ein sumerischer Mythos aus Nippur* (Studia Pohl: Series Maior, 8), Pontificio Instituto Biblico, Roma, 1978, 18–21: 13–22. sor.

²⁰ Inana leszállása humoros részeiről, ld. Dina KATZ, „Inanna's Descent and Undressing the Dead as a Divine Law”, *Zeitschrift für Assyriologie*, 85 (1995), 221–233., és ALSTER, „Variations...”, *i.m.*, 68–70., de mindketten más példákat hoztak fel, és mást tartottak viccesnek.

²¹ Giorgio BUCCELLATI, „The Descent of Inanna as a Ritual Journey to Kutha?” *Syro-Mesopotamian Studies*, 4 (1982), 3–7.; Adam FALKENSTEIN „Zu Inanna's Gang zur Unterwelt”. GRÄF, Erwin (szerk): *Festschrift Werner Caskel zum siebzigsten Geburtstag* 5. März 1966, Brill, Leiden, 1968, 96–110.; ALSTER, „Variations...”, *i.m.*, 69–70.

²² ALSTER, „Variations...” *i.m.*, 69: „An answer might be to read the entire text as teaching a lesson on the consequences of not observing the mourning rites, when someone had died. If that is the case, such mourning rites were seen as strictly impersonal, to be required whether or not those performing them were in any way guilty of what had happened.”

A *Dumuzi álma* szöveg és az abban a stílusban íródott második rész csak elbeszéli a történetet értéktételek, megjegyzések, hozzáfűzött kommentárok nélkül. Az első rész viszont egyrészt expliciten is utal a rítusokra, másrészt a struktúrájával kifejezi, hogy a rítusok, a szertartások, és a végrehajtott parancsok lényegesek. Azaz Neti az alvilág mind a hét kapujánál szól Inanának, hogy az „alvilág rítusai miatt” kell levetkőznie, illetve a beszédssituációk nagy része, a prolepszisek parancsok. Azon túl, hogy az istenek mindenható hatalma még a halálra is kiterjed, a hatalmukat a saját parancsaik által megszabott kontextusban jelenítik meg.

Felhasznált irodalom

- ETCSL: J.A. BLACK, G. CUNNINGHAM, J. EBELING, E. FLÜCKIGER-HAWKER, E. ROBSON, J. TAYLOR, G. ZÓLYOMI, *The Electronic Text Corpus of Sumerian Literature* (<http://etcsl.orinst.ox.ac.uk/>), Oxford, 1998–2006.
- ALSTER, Bendt: *Dumuzi's Dream. Aspects of Oral Poetry in a Sumerian Myth* (Mesopotamia. Copenhagen Studies in Assyriology, 1), Akademisk Forlag, Copenhagen, 1972.
- ALSTER, Bendt: „Inanna Repenting: The Conclusion of Inanna's Descent”, *Acta Sumerologica*, 18 (1996), 1–18.
- ALSTER, Bendt: „Variations in Sumerian Myths as a Reflection of Literary Creativity”. HAGEN, Fredrik et al. (szerk.): *Narratives of Egypt and the Ancient Near East. Literary and Linguistic Approaches* (Orientalia Lovaniensia Analecta, 189), Peeters Publishers, Leuven, 2011, 55–79.
- BEHRENS, Hermann: *Enlil und Ninlil. Ein sumerischer Mythos aus Nippur* (Studia Pohl: Series Maior, 8), Pontificio Instituto Biblico, Roma, 1978.
- BUCCELLATI, Giorgio: „The Descent of Inanna as a Ritual Journey to Kutha?” *Syro-Mesopotamian Studies*, 4 (1982), 3–7.
- FALKENSTEIN, Adam: „Zu Inanna's Gang zur Unterwelt”. GRÄF, Erwin (szerk.): *Festschrift Werner Caskel zum siebzigsten Geburtstag 5. März 1966*, Brill, Leiden, 1968, 96–110.
- FARBER-FLÜGGE, Gertrud: *Der Mythos „Inanna und Enki“ unter Besonderer Berücksichtigung der Liste der me* (Studia Pohl, 10), Biblical Institute Press, Rome, 1973.
- FRITZ, Michael M.: „...und weinten um Tammuz” *Die Götter Dumuzi-Ama'ušumgal'anna und Damu* (Alter Orient und Altes Testament, 307), Ugarit-Verlag, Münster, 2003.
- JACOBSEN, Thorkild: *The Treasures of Darkness. A History of Mesopotamian Religion*, Yale University Press, New Haven, London, 1976.
- JACOBSEN, Thorkild: *The Harps that Once... Sumerian Poetry in Translation*, Yale University Press, New Haven, London, 1987.
- JACOBSEN, Thorkild: „Toward the Image of Tammuz”, *History of Religions*, 1/2 (1962), 189–213.
- DE JONG, Iren: *Narrators and Focalizers. The Presentation of the Story in the Iliad*. B. R. Grüner, Amsterdam, 1987.

- KATZ, Dina: „How Dumuzi Became Inanna’s Victim: On the Formation of »Inanna’s Descent«”, *Acta Sumerologica*, 18 (1996), 93–102.
- KATZ, Dina: „Inanna’s Descent and Undressing the Dead as a Divine Law”, *Zeitschrift für Assyriologie*, 85 (1995), 221–233.
- KLEIN, Jacob: „The Sumerian me as a Concrete Object“ *Altorientalische Forschungen*, 24 (1997), 211–218.
- LAPINKIVI, Pirjo: *The Neo-Assyrian Myth of Ištar’s Descent and Resurrection. Introduction, Cuneiform Text, and Transliteration with a Translation, Glossary and Extensive Commentary* (State Archives of Assyria Cuneiform Texts, 6), The Neo-Assyrian Text Corpus Project, Helsinki, 2010.
- SCURLOCK, JoAnn: „Images of Tammuz: The Intersection of Death, Divinity, and Royal Authority in Ancient Mesopotamia”. JONES, Philip (szerk.): *Experiencing Power, Generating Authority: Cosmos and Politics in the Ideology of Kingship in Ancient Egypt and Mesopotamia*, University of Pennsylvania, Philadelphia, 2013, 151–182.
- SLADEK, William R.: *Inanna’s Descent to the Netherworld* (The Johns Hopkins University, Ph. D.), University Microfilms, Ann Arbor, Michigan, 1974.

Csitári Péter

Aššur-bān-apli arabok elleni hadjárata

Aššur-bān-apli a 9. hadjáratában az arabok ellen vonult, mert azok fellázadtak ellene. Erről a hadjáratról számos felirata megemlékezik, ám ezek a feliratok több téren egymással ellentmondó adatokat tartalmaznak. A leghosszabb, és legrészletesebb leírást a hadjáratról az úgynevezett Rassam-cylinder tartalmazza, amelyet a külföldi szakirodalom A prizma néven is illet.¹

A hadjárat első epizódjában Aššur-bān-apli Arábia királya, Uayte' ellen vonul, akiről később a szöveg megemlíti, hogy Ḥazailu arab törzsfő fia. A hadjárat során az asszír sereg összecsap az arabokkal Azarilu, Ḥiratâqasâ, Udume, Iabrudu, Bît-Ammani, Ḥa'uri, Mu'aba, Sa'arti, Ḥargê, és Subuti városoknál.² Az asszír sereg valamennyi csatában vereséget mér Uayte' seregére, aki látván a folyamatos vereséget, elmenekült Nabayate országba.³ Végül azonban meggondolja magát, és önként vonul Ninivébe, hogy megadja magát az asszír királynak, és kegyelemért esedezzen. Aššur-bān-apli azonban elfogatja, és ketrecbe záratja.

Uayte' legyőzésével azonban nem ért véget a hadjárat, ugyanis Amuladdin, Qedar⁴ királya is fellázad, és összecsap az asszír sereggel. Amuladdint az asszírok legyőzik, és élve elfogják, ahogyan egy Aṭiya nevű arab királynőt is, akiről a szöveg azt állítja Uayte' felesége.

¹ A szöveget legelőször Streck publikálta. Ehhez ld.: Maximilian STRECK, *Assurbanipal und die letzten assyrischen Könige bis zum Untergange Niniveh's* (Vorderasiatische Bibliothek 7, I–III.), J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, Leipzig, 1916, 2–91. A szöveget később többen is újra lefordították, ezekhez ld.: Theo BAUER, *Das Inschriftenwerk Assurbanipals: I–II.* (Assyriologische Bibliothek 27), J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, Leipzig, 1933, 1–8; illetve Rykle BORGER, *Beiträge zum Inschriftenwerk Assurbanipals: Die prismenklassen A, B, C=K, D, E, F, G, H, J und T sowie andere Inschriften*, Harrasowitz Verlag, Wiesbaden, 1996, 204–257.

² A szövegben minden földrajzi nevet a sumer URU (város) determinatívummal illetnek, de ezeknek egy része térséget/országot jelöl, és nem csak egy várost. Például Udume egyenlő Edóm földjével. Ezeknek a térségeknek a pontos elhelyezkedése nem minden esetben tisztázott, de mivel a felsoroltak között szerepel Ammon, Moáb és Edóm, ezért valószínűsíthető, hogy a többi város/térség is a mai Szíria–Jordánia területén helyezkedett el.

³ A bibliai nabateusok földje a mai Dél-Jordániában.

⁴ Észak-Szaúd-Arábiában, a Jawf régió területén helyezkedett el. A fővárosa Adummatu volt, a modern Dumat al-Jandal.

A szöveg szerint Uayte', Amuladdin, és Aṭiya is azért lázadt fel az asszír király ellen, mert két másik arab törzsfő, Abi-yate, és Ayamu – akik Te'eri fiai – hadba hívták őket. Ők ketten a babilóni király Šamaš-šum-ūkin seregének parancsnokai voltak, aki ekkor hadban állt az asszírokkal.

A szöveg ezután áttér a babilóni eseményekre, és arról számol be, hogy miután Te'eri fiai vereséget szenvednek több fronton is, Abi-yate megadja magát, és hűséget esküszik Aššur-bān-aplinak, aki elfogadja a megadását, és megteszi Arábia királyának Uayte' helyére.

Ezután egy újabb szereplő jelenik meg, Natnu aki annak a Nabayate országnak a királya, ahová Uayte' menekült, mielőtt megadta volna magát. Natnu felismeri az asszírok erejét, és önként hódol be Aššur-bān-aplinak, és elküldi követeit Ninivébe.

Később Natnu azonban hallgat Abi-yate gonosz szavára, és közösen fellázadnak Aššur-bān-apli ellen. A két lázadó király mellett feltűnik egy harmadik szereplő is, Uayte', akit ezúttal nem Ḥazailu fiaként, hanem Bir-Dadda fiaként neveznek meg.⁵

A három felkelőt a hadjárat során egyesével legyőzi az asszír sereg. A szöveg szerint Ḥadattā és Azalla között Natnu, Azalla és Damaszkusz között Uayte', majd Damaszkusz és Ḥulḥulliti között Abi-yate is vereséget szenved az asszíroktól.⁶

Natnu további sorsa nem ismert, ugyanis a szöveg nem ír róla ezután. Abi-yatét és a testvérét Ayamut az asszírok a harctéren élve elfogják és a király foglyai lesznek. Uayte' a szöveg szerint elmenekül, de miután kitör egy járvány a seregében, a katonái fellázadnak ellene, és ő is az asszírok kezébe kerül.

A lázadók legyőzése után Aššur-bān-apli gondoskodik róla, hogy a területen többet ne legyen lázadás. A vízgyűjtőkhöz állandó őrseget rendel el, hogy az arabok ne juthassanak könnyen vízhez. Ez után az asszírok még elfoglalják Ušū és Akkō városát,⁷ ahol vélhetőleg a maradék lázadókat győzik le. Érdekeség, hogy a két város ostroma után ismét feltűnik Abi-yate, és Ayamu, mint ellenséges vezérek. A szöveg nem ad magyarázatot arra, hogyan szabadultak ki az asszírok fogságából, azonban újból vereséget szenvednek, és újból fogságba kerülnek.

A beszámoló végül azzal ér véget, hogy Uayte' három legyőzött elámi⁸ királlyal közösen húzza az ünnepi szekeret az Emašmaš templomig.

⁵ A szöveg leírja, hogy két Uayte' létezett. Egyikük Ḥaza-ilu fia volt, a másikuk Bir-Dadda fia. Ők ketten egymással rokoni kapcsolatban álltak, mivel az apáik testvérek voltak.

⁶ Az ókori Damaszkusz megegyezik a mai Szíria fővárosával. A többi megnevezett település is ebben a térségben található.

⁷ Mindkét település Levante térségében található a Földközi tenger partján.

⁸ Ebben a korban a Zagrosz-hegység lábánál fekvő terület, melynek Szúza volt a központja.

A prizma Kr.e. 643	
I. Uayte' lázadása	
1.	-
2.	-
3.	Uayte' Hazailu fia fellázad az asszírok ellen
4.	Uayte' Šamaš-šum-ūkin megsegítésére támad az asszírokra
5.	Uayte' vereséget szenved az asszíroktól
6.	Uayte' Nabayate országba menekül
7.	-
8.	Uayte' önként vonul Ninivébe, ahol fogságba vetik
II. Abi-yate behódol	
1.	Abi-yate vereséget szenved Babilonnál Šamaš-šum-ūkin tábornokaként
2.	Abi-yate a csatatéren hűséget esküszik a királynak
3.	Abi-yate megkapja Uayte' korábbi királyságát
III. Amuladdin elleni hadjárat	
1.	Amuladdint legyőzi az asszír sereg
2.	Aṭiya Uayte' felesége is Amuladdin mellett harcol, akit az asszírok elfognak
IV. Natnu behódol	
1.	Natnu félve az asszírok erejétől hűséget esküszik a királynak
V. A második hadjárat	
1.	Abi-yate gonoszat szól Natnunak, és közösen fellázadnak az asszírok ellen
2.	Ḥadattā és Azalla között Natnu vereséget szenved, további sorsa nem ismert
3.	Azalla és Damaszkusz között Uayte' Bir-Dadda fia vereséget szenved, elmenekül a csataterőről

4	Damaszkusz és Hulhulliti között Abi-yate vereséget szenved, élve elfogják, és Ninivébe hurcolják
5	Arab területek pacifikálása
VI. A hadjárat után	
1.	Uayte' katonái lázadása miatt az asszírok kezébe kerül
2.	Ušü és Akkő ostroma
3.	Újabb csata Abi-yate és Ayamu ellen, mindkettőt élve elfogják
4.	Uayte' három legyőzött elámi királlyal közösen az ünnepi kocsi húzzák büntetésül

1. táblázat: Az arab hadjárat eseményei az A prizma szerint.

Az A prizma a legrészletesebb beszámolóval rendelkezik a ránk maradt szövegek közül, viszont az összes többi a hadjáratról szóló szöveg közül az A prizma íródott a legkésőbb. A szöveg Kr.e. 643-ban keletkezett,⁹ évekkel az események után.¹⁰ Szerencsére fennmaradt öt további szöveg az eseményekről, amelyek korábban keletkezhettek.

A legkorábbi szöveg a B prizma, amelyet a legrészletesebben Arthur Carl Piepkorn elemzett.¹¹ Piepkorn szerint a B prizma szövege Kr.e. 649-ben íródott, a korábban gondolt 645 helyett. A B prizma hasonlóan kezdődik mint az A prizma, azonban már az első sorában eltérés mutatkozik a későbbi verzióval szemben. A B prizma szövegében ugyanis nem Uayte' Hazailu fia lázad fel az asszírok ellen, hanem Yauta' Hazailu fia. A két személy biztosan azonos, ám a név különbözik. A legvalószínűbb magyarázat a két névváltozatra, hogy az asszírok számára az arab nevek idegennek hangzottak, és az A prizma írnoka félrehallotta a nevet. Aššur-aḥ-iddina¹² felirataiban is szerepel Hazailu fia,

⁹ Datáláshoz ld.: Hayim TADMOR, „The Aramaization of Assyria: Aspects of Western Impact”. Hans J. NISSEN, – Johannes RENGGER (eds.): *Mesopotamien und seine Nachbarn. XXV Rencontre Assyriologique Internationale, Berlin 3. bis 7. juli 1978*, Dietrich Reimer Verlag, Berlin, 1982, 449–469.

¹⁰ A hadjárat pontos dátuma kérdéses, ám a babilóni epizód alapján azt lehet feltételezni, hogy az események 652–648 között zajlottak.

¹¹ Arthur C. PIEPKORN, *Historical Prism Inscriptions of Ashurbanipal: Editions E, B1-5, D and K* (Assyriological Studies 5), The University of Chicago Press, Chicago, Illinois, 1933, 19–94. Újabb fordításért ld.: BORGER, *Beiträge...*, i.m., 204–257.

¹² Aššur-bān-apli apja, az előző asszír király.

és ott a Yata' nevet használják.¹³ Emiatt valószínűbb, hogy a Yauta' a helyes változata a névnek.

Mielőtt azonban Yauta' fellázadna, visszakapja az istenét, Atar-samayint,¹⁴ akinek a kultusszobrát korábban az asszírok elragadták. Yauta' lázadása vereccséggel ér véget, azonban ő maga épségben elmenekül a csatatérről.

A szöveg ezután arról számol be, hogy Abi-yate Te'eri fia elmegy Ninivébe, és esküt tesz Aššur-bān-aplinak, aki cserébe neki adja Yauta' korábbi királyságát. Abi-yate ebben a szövegben mint ismeretlen jelenik meg, és semmi egyéb információt nem közölnek róla. Míg az A prizma megnevezte a testvérét, illetve tudatta, hogy Abi-yate Šamaš-šum-ūkin egyik tábornoka, addig a B prizma ezekről az információkról hallgatt.

Ezek után a szöveg beszámol arról, hogy egy másik qedari király, Amuladdin is hadban áll Aššur-bān-aplival. Az ő seregét azonban nem az asszírok, hanem Kamaš-Ḫaltā moábi király győzi le, aki szövetségben állt az asszír uralkodóval. Az A prizma úgy számol be erről az epizódról, mintha az asszír sereg győzte volna le Amuladdint, a B prizma azonban már másnak tulajdonította ezt a sikert. Kamaš-Ḫaltā ráadásul el is fogja a lázadó qedari királyt, és láncra verve elküldi Ninivébe.

Újabb különbség a két szöveg között, hogy míg az A prizma szerint Amuladdint segítette Aṭiya, Uaite' (Yauta') felesége, addig B prizma nem nevez meg ilyen szereplőt. Ebben a szövegben egyedül Amuladdin van megnevezve mint az ellenséges haderő parancsnoka.

A következő epizód azonban már mindkét szövegben megegyezik. Mind az A prizma, mind a B prizma beszámol arról, hogy Natnu, Nabayate királya elküldi a követeit Ninivébe, és behódol az asszír királynak.

Ezen a ponton a B prizma beszámolója véget ér. A többi epizódról nem számol be, ahogyan arról sem tesz említést, mi történt Yauta'-val. Az A prizma szövege szerint a lázadó király önszántából megy Ninivébe, és adja meg magát az asszír királynak. A B prizma azonban ilyenről nem ír.

¹³ Aššur-aḫ-iddina felirataiban több helyen is megjelenik ez a név, például Ešarhaddon 1 IV/17; 2 III/1; 3 III/6'. Ezekhez ld.: Erle LEICHTY, *The Royal Inscriptions of Esarhaddon, King of Assyria (680–669 BC)* (The Royal Inscriptions of the Neo-Assyrian Period 4), Eisenbrauns, Winona Lake, Indiana, 2011.

¹⁴ Az arabok egyik legfontosabb istensége.

Epizódok	B prizma (Kr.e. 649)	A prizma (Kr.e. 643)
I. Yauta' /Uayte' lázadása		
1.	-	-
2.	Yauta' Hazailu fia visszakapja az istenét Aššur-bān-aplitól	-
3.	Yauta' felkel az asszírok ellen	Uayte' Hazailu fia fellázad az asszírok ellen
4.	-	Uayte' Šamaš-šum-ūkin megsegítésére támad az asszírokra
5.	Az asszír sereg legyőzi Yauta' -t	Uayte' vereséget szenved az asszíroktól
6.	Yauta' elmenekül a csataterőről	Uayte' Nabayate országba menekül
7.	-	-
8.	-	Uayte' önként vonul Ninivébe, ahol fogságba vetik
II. Abi-yate behódolása		
1.	-	Abi-yate vereséget szenved Babilonnál Šamaš-šum-ūkin tábornokaként
2.	Abi-yate önként megy el Ninivébe és hűséget esküszik a királynak	Abi-yate a csataterén hűséget esküszik a királynak
3.	Abi-yate megkapja Yauta' korábbi királyságát	Abi-yate megkapja Uayte' korábbi királyságát
III. Amuladdi elleni hadjárat		
1.	Amuladdint legyőzi Kamaš-Ḫaltā Moáb királya	Amuladdint legyőzi az asszír sereg
2.	-	Aṭiya Uayte' felesége is Amuladdin mellett harcol, akit az asszírok elfognak
IV. Natnu behódolása		
1.	Natnu, félve az asszírok erejétől, hűséget esküszik a királynak	Natnu, félve az asszírok erejétől, hűséget esküszik a királynak

V. A második hadjárat		
1.	-	Abi-yate gonoszat szól Natnunak, és közösen fellázadnak az asszírok ellen
2.	-	Hadattā és Azalla között Natnu vereséget szenved, további sorsa nem ismert
3.	-	Azalla és Damaszkusz között Uayte' Bir-Dadda fia vereséget szenved, elmenekül a csataterőről
4.	-	Damaszkusz és Hūlhulliti között Abi-yate vereséget szenved, élve elfogják, és Ninivébe hurcolják
5.	-	Arab területek pacifikálása
VI. A hadjárat után		
1.	-	Uayte' katonái lázadása miatt az asszírok kezébe kerül
2.	-	Ušū és Akkō ostroma
3.	-	Újabb csata Abi-yate és Ayamu ellen, mindkettőt élve elfogják
4.	-	Uayte' három legyőzött elámi királlyal közösen az ünnepi kocsit húzzák büntetésül

2. táblázat: Az arab hadjárat eseményei az A és a B prizma összevetésében

A következő forrás a D prizma,¹⁵ amely egy évvel később, Kr. e. 648-ban íródott.¹⁶ A D prizma szövegének többsége elveszett, viszont az az epizód, mikor Natnu behódol az asszír királynak, fennmaradt. Ez a rövid szövegrészlet pedig nem tartalmaz semmilyen változást a B prizma szövegéhez képest.

A negyedik szöveg a K prizma,¹⁷ amely egy évvel a D prizma után íródott, Kr.e. 647-ben.¹⁸ A K prizma szövegével legelőször R.C. Thompson foglalkozott,

¹⁵ A D prizma szövegéhez ld.: BAUER, *Das Inschriftenwerk...*, i.m., 24–26.

¹⁶ A szöveg datálásához ld.: ALAN R. MILLARD, „Fragments of Historical Texts from Nineveh: Ashurbanipal”, *Iraq* 30. (1968), 101–104.

¹⁷ Bauer korábban még „G” prizmaként nevezte el, később Piepkorn nevezte át „K” prizmára. Ehhez lásd: BAUER, *Das Inschriftenwerk...*, i.m., 28; illetve PIEPKORN, *Historical...*, i.m., 101–104.

¹⁸ A szöveg datálásához ld.: MORDECHAI COGAN, – HAYIM TADMOR, „Ashurbanipal's Conquest of Babylon: The first Official Report – Prism K”, *Orientalia* 50, (1981), 238–239.

aki megállapította, hogy a szöveg B kolumna 1–28. sora az arab hadjáratra vonatkozik.¹⁹ A K prizma szövegében tűnik fel legelőször Aṭiya, akit az arabok királynője címmel illetnek. Az A prizmában is így hivatkoznak rá, ám ott még megjegyzik, hogy a lázadó Uayte' (Yauta') felesége. A K prizmában azonban erről a kapcsolatról nem írnak semmit. Továbbá, itt jelenik meg először, hogy Yauta' Nabayate országba menekül, és Natnutól kér menedéket, aki azonban félelemből elutasítja őt. Ezután a szöveg újfent beszámol arról, hogy Natnu behódol az asszír királynak, és rendszeres adót küld neki. Az arab hadjáratra vonatkozó események ezen a ponton ismételten véget érnek, és már egy másik hadjárat beszámolójával folytatódik a szöveg.

Az ötödik szöveg a hadjáratról a C prizma,²⁰ melyet Kr.e. 646-ban írták alá.²¹ A C prizma szövege lényegében megegyezik a korábbi K prizma szövegével. Ahogyan a K prizmában, úgy a C prizmában is feltűnik Aṭiya, azonban egyik változatban sem szerepel, hogy Uayte' (Yauta') felesége lenne, ahogyan arról sem írnak, hogy Amuladdin mellett harcolna. Hasonlóan a K prizmához, a C prizmában is lejegyezték Natnu válaszat Yauta' menedékkérélmére. Végül a C prizma arab hadjáratra vonatkozó szövege ugyanúgy ér véget, mint a többi változat szövege, Natnu behódol Aššur-bān-aplinak.

Az eddig felsorolt korai források mind véget értek azon a ponton, hogy Natnu behódolt a királynak, és a későbbi eseményekről nem írnak. Erre a jelenségre az a magyarázat, hogy mikor az utolsó korai szöveget, a C prizmát, Kr. e. 646-ban megírták, akkor a második hadjárat eseményei még nem történtek meg. Valószínűleg a második hadjáratra valamikor a C és az A prizma megírása között, Kr. e. 645–643 között került sor.

Az utolsó forrás az úgynevezett „Aššur levél”.²² A szöveg három töredékből tevődött össze, melyeket Streck²³ és Bauer²⁴ publikált először. A levél keltezése bizonytalan, ám Pamela Gerardi amellett érvel, hogy a szövegnek Kr.e. 647–643 között kellett keletkeznie.²⁵

¹⁹ Reginald C. THOMPSON, „A Selection from the Cuneiform Historical Texts from Niniveh (1927–32)”, *Iraq* 7 (1940), 108.

²⁰ BAUER, *Das Inschriftenwerk...*, i.m., 13–24.

²¹ TADMOR, „The Aramaization...”, i.m., 449–469.

²² Manfred WEIPERT, „Die Kämpfe des assyrischen Königs Aššurbanipal gegen die Araber: Redaktionskritische Untersuchung des Berichts in Prisma A”, *Die Welt des Orients* 7 (1973), 74–85.

²³ STRECK, *Assurbanipal...*, i.m., 196–207; 376–379.

²⁴ BAUER, *Das Inschriftenwerk...*, i.m., 20.

²⁵ Pamela GERARDI, „The Arab Campaigns of Aššurbanipal: Scribal Reconstruction of the Past”, *State Archives of Assyria. Bulletin* 6 (1992), 80.

A levél szövegében már megfigyelhetők azok a változások, amelyek később az A prizmában is tetten érhetők. Ezúttal Uayte' néven említik Hazailu fiát, és az Arábia királya titulussal illetik. A levél szövegében már megfogalmazzák, hogy Uayte' még Aššur-aḥ-iddina ellen lázadt fel, aki legyőzte őt, és elragadta az istenét, Atar-samayint. Ezt az istent később Aššur-bān-apli visszaadja neki. Ezután azonban Šamaš-šum-ūkin szövetségeseiként fellázad az asszírok ellen, azonban többször is vereséget szenved. A csataterék ebben a szövegben még nincsenek megnevezve, ám Uayte' Nabayate országba történő meneküléséről továbbra is hírt kapunk. Az azonban nem derül ki, hogy mi történik vele azután, hogy Natnu elutasította a menedékkérelmét.

A szöveg ezután Abi-yate behódolását írja le, ám még ebben a szövegben sem tesznek említést arról, hogy Abi-yate Šamaš-šum-ūkin mellett harcolt volna Babilónban. A szöveg csak arról ír, hogy Abi-yate önként Ninivébe vonul, hűséget esküszik a királynak, és megkapja Uayte' korábbi királyságát. A levél még azt sem említi meg, hogy lenne egy testvére, aki az A prizma szövegében szintén Šamaš-šum-ūkin mellett harcolt.

A következő epizódban Amuladdin elleni hadjáratról tájékoztat a levél, ám ezúttal nem Kamaš-Ḥaltâ győzi le a lázadó törzsfőt, hanem maga Aššur-bān-apli. További érdekesség, hogy az Aṭiya elleni harcokat különválasztja a levél az Amuladdin elleni hadjárattól, és mint két külön felkelést mutatja be őket. Aṭiya még továbbra sincs megnevezve Uayte' feleségeként, és semmilyen módon nem utalnak rá, hogy lenne köztük házassági kapcsolat. Ezek után ismételtén Natnu, Nabayate királya kerül előtérbe, aki mint a korábbi szövegekben, úgy most is saját elhatározásból esküszik hűséget Aššur-bān-aplinak, és küld neki évenkénti adót.

A korábbi szövegek ezen a ponton véget értek, ám az „Aššur levél” folytatja az eseményeket. Leírja, hogy Natnu felbőszíti az asszír királyt, aki egy újabb hadjáratot indít nyugatra. A szöveg ezen a ponton nagyon töredékes, ezért nem lehet biztosan megmondani, mi miatt tört ki háború Natnu és Aššur-bān-apli között. A levél leírja, hogy valaki gonoszat szól Natnunak, de a gonoszat szóló neve letörtött. Weipert a nevet Uayte' -nak rekonstruálja,²⁶ ám nem lehet tudni, hogy ez az Uayte' azonos-e a korábban már megvert személlyel.²⁷

Ezután a szöveg leírja a hadjáratot, és hogy hol ütköznek meg az arabok seregeivel. Ḥadattâ, és Azalla között az asszírok legyőzik Natnu seregét, ám

²⁶ WEIPERT, „Die Kämpfe...”, *i.m.*, 78.

²⁷ Lehetséges, hogy itt már Bir-Dadda fiáról van szó, de a töredékesség miatt nem lehet biztosan megmondani.

Nabayate ország királyának további sorsáról nem tesz említést. Ezután Azalla és Damaszkusz között vereséget mérnek Uayte'-ra. Az ő sorsa Natnuhoz hasonlóan nem ismert, a vereség után többet nem említik meg a nevét. A folytatásban Damaszkusz és Huhulliti között Abi-yate seregére mérnek vereséget az asszírok. Abi-yate kapcsán nem derül ki, miért harcolt ő is az asszírok ellen. A levél korábban nem nevezi meg Abi-yatét a lázadók között, igaz, a szöveg azon része töredékes, így elképzelhető, hogy meg volt nevezve, de a szöveg vonatkozó része elveszett. További érdekesség, hogy először tűnik fel a szövegen belül Ayamu, Abi-yate testvére is.

A két testvér sorsa ezúttal ismert, mindkettejüket elfogják a csatatéren, és fogolyként Ninivébe szállítják őket az asszírok. A három lázadó legyőzése után a levél említést tesz az arab területek pacifikálásáról is, ám ez a rész a szövegnek elveszett, és csak az elején lévő nevekből lehet arra következtetni, hogy ugyanúgy az ivóhelyek őrzéséről szól a szöveg, mint az A prizmában.

A szöveg úgy végződik, hogy az asszírok elfoglalják Akkő városát, de az ostrom okát nem ismerteti, ahogyan azt sem, hogy egy másik várost Ušūt, is megostromolják az asszírok.

Epizódok	B prizma Kr.e. 649	D prizma Kr.e. 648	K prizma Kr.e.647	C prizma Kr.e. 646	Aššur levél Kr.e. 647-43 között	A prizma Kr.e. 643
I. Yauta' /Uayte' lázadása						
1.	-	-	-	-	Uayte' Hazailu fia, fellázad Aššur-aḥ- iddina ellen, és elragadják tőle az istenét	-
2.	Yauta' Hazailu fia visszakapja az istenét Aššur-bān- apli-tól	x	-	-	Uayte' visszakapja az istenét Aššur-bān- apli-tól	-

3.	Yauta' fellázad az asszírok ellen	x	x	Yauta' fellázad az asszírok ellen	Uayte' fellázad az asszírok ellen	Uayte' Házailu fia fellázad az asszírok ellen
4.	-	-	-	-	Uayte' Šamaš-šum-űkin megsegítésére támad az asszírokra	Uayte' Šamaš-šum-űkin megsegítésére támad az asszírokra
5.	Az asszír sereg legyőzi Yauta'-t	x	x	Az asszír sereg legyőzi Yauta'-t	Az asszír sereg legyőzi Uayte'-t	Az asszír sereg legyőzi Uayte'-t
6.	Yauta' elmenekül a csatatérről Nabayate országba	x	x	Yauta' elmenekül a csatatérről Nabayate országba	Uayte' elmenekül a csatatérről Nabayate országba	Uayte' elmenekül a csatatérről Nabayate országba
7.	-	-	Natnu elutasítja Yauta' menedék-kérelmét	Natnu elutasítja Yauta' menedék-kérelmét	Natnu elutasítja Uayte' menedék-kérelmét	-
8.	-	-	-	-	-	Uayte' önként vonul Ninivébe, ahol fogságba vetik

II. Abi-yate behódolása

1.	-	-	-	-	-	Abi-yate vereséget szenved Babilonnál Šamaš-šum-űkin tábornokaként
2.	Abi-yate önként megy Ninivébe és hűséget esküszik a királynak	x	x	Abi-yate önként megy Ninivébe és hűséget esküszik a királynak	Abi-yate önként megy Ninivébe és hűséget esküszik a királynak	Abi-yate a csatatéren hűséget esküszik a királynak
3.	Abi-yate megkapja Yauta' korábbi királyságát	x	x	Abi-yate megkapja Yauta' korábbi királyságát	Abi-yate megkapja Uayte' korábbi királyságát	Abi-yate megkapja Uayte' korábbi királyságát

III. Amuladdin elleni hadjárat						
1.	Amuladdint legyőzi Kamaš-Haltā Moáb királya	x	x	Amuladdint legyőzi Kamaš-Haltā Moáb királya	Amuladdint legyőzi az asszír sereg	Amuladdint legyőzi az asszír sereg
2.	-	-	Atiyát az arabok királynőjét legyőzik az asszírok, és élve elfogják	Atiyát az arabok királynőjét legyőzik az asszírok, és élve elfogják	Atiyát az arabok királynőjét legyőzik az asszírok, és élve elfogják	Atiya Uayte' felesége is Amuladdin mellett harcol, akit az asszírok elfognak
IV. Natnu behódolása						
1.	Natnu, félve az asszírok erejétől, hűséget esküszik a királynak	Natnu, félve az asszírok erejétől, hűséget esküszik a királynak	Natnu, félve az asszírok erejétől, hűséget esküszik a királynak	Natnu, félve az asszírok erejétől, hűséget esküszik a királynak	Natnu, félve az asszírok erejétől, hűséget esküszik a királynak	Natnu, félve az asszírok erejétől, hűséget esküszik a királynak
V. A második hadjárat						
1.	-	-	-	-	Natnu felbőszíti az asszír királyt, aki hadjáratot indít nyugatra	Abi-yate go- noszat szől Natnunak, és közösen fellázadnak az asszírok ellen
2.	-	-	-	-	Hádattā és Azalla között Natnu vereséget szenved, további sorsa nem ismert	Hádattā és Azalla között Natnu vereséget szenved, további sorsa nem ismert
3.	-	-	-	-	Azalla és Damascus között Uayte' Bir-Dadda fia vereséget szenved, további sorsa nem ismert	Azalla és Damascus között Uayte' Bir-Dadda fia vereséget szenved, elmenekül a csatátérrel

4.	-	-	-	-	Damascus és Hulhulliti között Abi-yate vereséget szenved, élve elfogják, és Ninivébe hurcolják	Damascus és Hulhulliti között Abi-yate vereséget szenved, élve elfogják, és Ninivébe hurcolják
5.	-	-	-	-	Arab területek pacifikálása	Arab területek pacifikálása
VI. A hadjárat után						
1.	-	-	-	-	-	Uayte' katonái lázadása miatt az asszírok kezébe kerül
2.	-	-	-	-	Akkő ostroma	Ušū és Akkő ostroma
3.	-	-	-	-	-	Újabb csata Abi-yate és Ayamu ellen, mindkettőt élve elfogják
4.	-	-	-	-	-	Uayte' három legyőzött elámi királlyal közösen az ünnepi kocsit húzza büntetésül

3. táblázat: Az arab hadjárat eseményei a 6 forrás összevetésében.

A legtöbb forrás a B prizma szövegét követi apróbb eltérésekkel, és csak az „Aššur levél” megírásakor torzul a történet drasztikusan. A levél hozza be legelőször a második hadjárat eseményeit, amit később az A prizma is átmásolnak. Azonban egy nagy különbség megfigyelhető még az „Aššur levél” és az A prizma között. Míg a levél Natnut tartja a második hadjárat kirobantójának, addig az A prizma Abi-yatéra hárítja ezt a felelősséget. Érdekes, hogy még az „Aššur levél” sem ír arról, hogy Abi-yate Babilonnál harcolna,

ez az epizód csak az A prizmában érhető tetten. Elképzelhető, hogy a két forrás megírása közti rövid időben történt valami, ami miatt Abi-yate és az asszírok között oly mértékben megromlott a kapcsolat, hogy az A prizmában már őt tették a felelőssé a második lázadás kirobbantásáért. Továbbá betoldottak egy rövid epizódot, amellyel az asszírok próbálják fokozni Abi-yate árulását. Hiszen, mint azt a szöveg leírja, Abi-yate már egyszer a király ellen fordult, de akkor megbocsátást nyert. Később viszont eldobta magától a király kegyelmét, és újra fellázadt ellene. Ennek az epizódnak az igazságtartalma kétséges, viszont a célja világos. Ha Abi-yate korábban valóban Šamaš-šum-ūkin tábornokaként harcolt az asszírok ellen, akkor nagy valószínűséggel azért nem szólnak erről a korábbi források, mert akkor Abi-yate még a király hű alattvalója volt, és nem volt szükséges tudatni, hogy korábban az ellenséget segítette. Később viszont, mikor újra ellenség lett, már nem hallgatták el ezt az epizódot.

Összefoglalás

Áššur-bān-apli arabok elleni hadjáratáról 6 hosszabb forrás is fennmaradt, ám ezek a források több ponton eltérnek egymástól. A legkorábbi B prizma és a legkésőbbi A prizma csupán egy epizódban egyezik meg, Natnu behódolásánál. A többi epizódban azonban sokszor egymásnak teljesen ellentmondó eseményeket írnak le. Az A prizma azt állítja, hogy Abi-yate Šamaš-šum-ūkin tábornoka volt, és a babiloni vereség után a csatatéren esküszik hűséget az asszír királynak. A B prizma azonban nem állít olyat, hogy Abi-yate Babilonnál harcolna, sőt a legkorábbi szöveg szerint az arab törzsfő önként vonul Ninivébe, és ott esküszik hűséget a királynak. És abban is eltérés mutatkozik, hogy Amuladdint ki is győzte le valójában.

Az események a forrásokban tehát több ponton is változnak, és hat év alatt eljutott a történet odáig, hogy az A és a B prizma teljesen eltérően mutassa be a történeteket. Ennek a jelenségnek több oka is lehet, de a legvalószínűbb, hogy hat év alatt annyit változott a politika és a szövetségi rendszer, hogy más megközelítéssel kellett leírni az eseményeket. A korai források ügyeltek arra, hogy közöljék, Kamaš-Haltâ moábi király az asszírok mellett harcol. Később azonban már nem tesznek említést a szövetségesükről, lehetséges, hogy azért, mert időközben ő is ellenséggé lett. Hasonló jelenség figyelhető meg Abi-yate esetében is. A korai források egyáltalán nem ellenséggé mutatják be őt, és még az „Áššur levél” sem szól az árulásáról. Az A prizma azonban teljes mértékben úgy van megírva, hogy mindenki számára világos legyen, Abi-yate többszörösen elárulta a királyt, és mindenért ő a felelős. Emiatt pedig nehéz eldönteni, pontosan melyik forrásnak is hihetünk.

Felhasznált irodalom

- BAUER, Theo: *Das Inschriftenwerk Assurbanipals: I–II.* (Assyriologische Bibliothek 27) J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, Leipzig, 1933.
- BORGER, Rykle: *Beiträge zum Inschriftenwerk Assurbanipals: Die prismenklassen A, B, C=K, D, E, F, G, H, J und T sowie andere Inschriften.* Harrasowitz Verlag, Wiesbaden, 1996.
- COGAN, Morton: *Imperialism and Religion: Assyria, Judah and Israel in the Eight and Seventh Centuries B.C.E.* Society of Biblical Literature and Scholar Press, Missoula, Montana, 1974.
- COGAN, Mordechai – TADMOR, Hayim: „Ashurbanipal's Conquest of Babylon: The first Official Report - Prism K”, *Orientalia* 50, (1981), 229–240.
- EPH'AL, Israel: *The Ancient Arabs: Nomads on the Borders of the Fertile Crescent 9th–5th Centuries B.C.*, The Magnes Press, Jerusalem, 1984.
- GERARDI, Pamela: „The Arab Campaigns of Aššurbanipal: Scribal Reconstruction of the Past”, *State Archives of Assyria. Bulletin* 6 (1992), 67–103.
- LEICHTY, Erle: *The Royal Inscriptions of Esarhaddon, King of Assyria (680–669 BC)* (The Royal Inscriptions of the Neo-Assyrian Period 4) Eisenbrauns, Winona Lake, Indiana, 2011.
- MILLARD, Alan R: „Fragments of Historical Texts from Niniveh: Ashurbanipal”, *Iraq* 30. (1968), 98–111.
- PIEPKORN, Arthur C: *Historical Prism Inscriptions of Ashurbanipal: Editions E, B₁₋₅, D and K* (Assyriological Studies 5), The University of Chicago Press, Chicago, 1933.
- STRECK, Maximilian: *Assurbanipal und die letzten assyrischen Könige bis zum Untergange Ninivehs* (Vorderasiatische Bibliothek 7, I–III.), J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, Leipzig, 1916.
- TADMOR, Hayim: „The Aramaization of Assyria: Aspects of Western Impact”, Hans J. NISSEN, –, Johannes RENGEL (eds.) *Mesopotamien und seine Nachbarn. XXV Rencontre Assyriologique Internationale, Berlin 3. bis 7. juli 1978*, Dietrich Reimer Verlag, Berlin, 1982, 449–469.
- THOMPSON, Reginald C: „A Selection from the Cuneiform Historical Texts from Niniveh (1927–32)”, *Iraq* 7, (1940), 85–131.

THOMPSON, Reginald C. – MALLOWAN, Max E. L.: „The British Museum Excavations at Nineveh, 1931–32”, *Annals of Archaeology and Anthropology* 20. (1933), 71–186.

WEIPERT, Manfred: „Die Kämpfe des assyrischen Königs Aššurbanipal gegen die Araber: Redaktionskritische Untersuchung des Berichts in Prisma A”, *Die Welt des Orients* 7 (1973), 39–85.

Batisz Márton

Oszmán katonai modernizáció a XIX. században

Bevezetés

Az Oszmán Birodalom történetének első felében katonai sikereket egymásra halmozva sorra győzte le ellenfeleit, kitűnő hadászati képességekről téve tanúbizonyságot. A XVI. század második felétől ez a tendencia elkezdett megváltozni, véget ért az agresszív expanzió politikája, helyébe pedig az elzárkózás lépett. A XVII. század végétől kezdődően, és végig az egész XVIII. század során olyan súlyos vereségeket szenvedett riválisaival szemben, amelyek nyilvánvalóvá tették, hogy a birodalom elvesztette korábbi katonai fölényét. A hadsereg megreformálására irányuló törekvések már egészen korán, a XVII. század elején megindultak, ám csupán a XVIII–XIX. század folyamán sikerült olyan intézkedéseket foganatosítani, amelyek maradandóan pozitív irányba lendítették előre az oszmán hadsereg helyzetét.

Mivel ekkorra az oszmánok már nem voltak aktív résztvevői az európai hadászat fejlődésének, így a lemaradás leküzdése komoly változtatásokat tett szükségessé. Alapvetően két módszerrel próbáltak hozzájutni a kurrens hadtudományi ismeretekhez. Egyrészt nyugati szakembereket invitáltak meg a hadsereg megújítására, valamint igyekeztek minél többet beszerezni a kortárs hadtudományi irodalomból. Írásomban a rendelkezésre álló kéziratok alapján azt vizsgálom, milyen tényleges hatással lehetett a hadtudományi irodalom más katonai modernizáció alakulására.

Az oszmán hadsereg történetének rövid áttekintése

Először is röviden ismertetem az oszmán hadsereg történetét, amelyet a haderő szervezeti alakulása és hadászati módszereinek változása nyomán négy részre osztottam.

Az első korszak a XIV. századtól a XV. század első harmadáig tartott. A korai oszmán hadászat nem sokban különbözött a steppei nomádok hadviselésétől. A sereg gerincét a lovasság alkotta. A könnyűlovas harcmódor, amely nagy mobilitást biztosított, lehetővé tette, hogy gyors betörésekkel és kisebb rabló hadjáratokkal még a jobban felszerelt valamint, számbeli fölényrel is rendelkező bizánci ellenfeleiken is felülkerekedjenek.¹ Emellett pedig, az iszlám világ akkori legfőbb keresztény ellenséghez való közelségük folytán, folyamatos volt a gázi harcosok beáramlása, aminek következtében nem akadt gondjuk az emberanyag utánpótlásával sem.² Az oszmán hadsereg ebben a korszakban még igen adaptívnak bizonyult, és hamar elkezdték elsajátítani a letelepült népek hadviselését.³

Szervezeti és szerkezeti szempontból a korai oszmán hadsereg decentralizáltabb jelleget mutatott. Habár az uralkodó rendelkezett egy kisebb létszámú közvetlenül irányított hadsereggel, amely elsősorban a köré gyűlt harcostársaiból született meg, ez a haderő, amely jellegét tekintve egy nagyobb személyi testőrség és egy kisebb magánhadsereg között állt, közel sem lett volna elegendő nagyszabású hadműveletekhez. Mivel biztos gazdasági és szervezett adminisztratív háttér nélkül a sorozás még csak korlátozott mértékben jelentett megoldást, az első szultánok a szövetségeseik által biztosított katonákra voltak utalva. A birodalom történetének későbbi szakaszában már visszaszorult ez a fajta függés, bár továbbra is alkalmaztak segédcsapatokat, melyeket jellemzően a vazallusaik küldtek.

Ahogy a birodalom határai kiterjedtek, az ország gazdasági és társadalmi felépítése új formát öltött, ezzel együtt az oszmán hadviselés klasszikusnak nevezhető formája is kikristályosodott. II. Mehmed szultán korára alakult ki olyan sajátos szervezeti felépítés, amelyet klasszikus avagy szulejmáni seregnek nevezhetünk.⁴ Az ezt követő, 1453–1566 közötti időszakot tekinthetjük az oszmán hadsereg fénykorának.⁵ A klasszikus szerkezetű oszmán hadsereg

¹ COLIN IMBER, *The Ottoman Empire, 1300–1650 The structure of Power*, Palgrave Macmillan, New York, 2009, 262–263.

² STANFORD SHAW, *History of the Ottoman Empire and Modern Turkey, volume I: Empire of the Gazis: The Rise and Decline of the Ottoman Empire, 1280–1808*, Cambridge University Press, Cambridge, 1977, 12.

³ CAROLINE FINKEL, *Osman's Dream, The Story of the Ottoman Empire 1300–1923*, John Murray, London, 2006, 14.

⁴ FODOR PÁL, „Ottoman warfare, 1300–1453”. KATE FLEET (ed.): *The Cambridge History of Turkey, vol. I: Byzantium to Turkey, 1071–1453*, Cambridge University Press, Cambridge, 2009, 193–217.

⁵ DÁVID GÉZA, „Ottoman armies and warfare, 1453–1603”. SURAIYA N. FAROQHI – KATE FLEET

két részből állt. A haderő egyik felét az állandó zsoldossereg alkotta, ezt hívjuk *kapıku* seregeknek. A *kapıku* haderő legnagyobb részét a janicsárság tette ki, amely egy kivételes gyalogos alakulatnak számított. A janicsárok kiképzésére nagy gondot fordítottak, így jártasak voltak a kardforgatásban, a szálfegyverek használatában, tudtak íjjal és számszeríjjal is lőni, valamint az oszmán hadseregben elsőként náluk rendszeresítették a tűzfegyvereket. Utánpótlásukat az úgynevezett *devşirme* adó biztosította. Rajtuk kívül még négy kisebb létszámú, speciális feladatkörrel ellátott gyalogos egység és egy hat csoportból álló lovassági alakulat tartozott a *kapıku* sereghöz. A hadsereg másik felét a provinciális csapatok adták. Nevükből is látszik, hogy ezek olyan egységek voltak, melyek a birodalom különböző részein a helyi kormányzó parancsnoksága alatt álltak, és jellemzően lokálisan is elláttak katonai feladatokat, hadjárat esetén viszont őket is mozgósíthatták. Közülük talán a legfontosabb egységet a tímárbirtokos szpáhi lovasok képezték. A tímárrendszer úgy működött, hogy azok a személyek, akik kitüntették magukat a szultán szolgálatában, nem örökölhető földbirtokot kaptak tőle, cserébe viszont katonai szolgálatot kellett neki teljesíteniük.⁶ A szpáhik mellett létezett még két fontos könnyűlovas alakulat, az *akıncık*, akiknek a fosztogatás volt a feladata, és a *delık*, akik felderítőként szolgáltak. A felsoroltakon kívül a provinciális seregben szolgáltak még *azabok*, *cerahorok*, *canbazok*, *şatırok*, *yörükök*, *yayak*, *müsellemek*, és a legkülönbébb segédcapatok is.⁷

Az Oszmán birodalom győzelmeinek jelentős részét ezzel a felállással vívta ki, így fontos megérteni, hogy miért is volt olyan sikeres ez a modell. A kortárs európai seregektől az oszmán markánsan különbözött. Az első és legszembeütőbb különbség a méret. Az oszmán állam berendezkedésének köszönhetően centralizáltabb jelleget mutatott európai társainál, a szultán pedig egyeduralkodóként gyakorlatilag teljhatalmat gyakorolt országa felett. Míg más koronás fők hatalmát rendszerint korlátozta a nemesség, az oszmánok esetében nem létezett olyan nagyhatalmú, stabil pozíciójú és egységes társadalmi réteg, amely hasonló szerepet töltött volna be. Ennek köszönhetően a szultán nagyobb bevételek fölött rendelkezett, ami lehetővé tette egy nagy létszámú állandó központi zsoldossereg fenntartását. Valamint addig, amíg a tímárrendszer

(eds.): *The Cambridge History of Turkey*, vol. II: *The Ottoman Empire as a World Power, 1453–1603*, Cambridge University Press, Cambridge, 2013.

⁶ FODOR, „Ottoman warfare...”, *i.m.*, 199–204.

⁷ Abdülkadir ÖZCAN, „Ottoman Military Establishment”. Ekmeleddin İHSANOĞLU (ed.): *History of the Ottoman State, Society and Civilisation, volume 1.*, Research Centre for Islamic History, Art and Culture, Istanbul, 2001, 407–411.

rendeltetészerűen működött, ebből a forrásból ugyancsak nagy létszámú sereget tudott mozgósítani. Szulejmán szultán idején a porta központi serege 27,900 főből állt, emellé a tímáros szpáhik a *cebelikkel* együtt még 70-80,000 főt jelentettek.⁸ Emellett még több tízezer irreguláris és provinciális egységet tudtak mozgósítani, ha a szükség úgy hozta, példának okáért csak a Balkánon 47,608 *yörüköt*.⁹ Ezek a számok a századforduló után tovább növekedtek, így az Oszmán Birodalom a XVIII. századig gyakorlatilag folyamatosan számbeli fölényben volt potenciális ellenfeleivel szemben.¹⁰ Természetesen a mennyiség önmagában nem elegendő a győzelem megszerzéséhez, fontos a minőség kérdése is. Ezt azonban alig lehetséges mérni. Az oszmán hadsereg katonai teljesítményei nagyfokú kompetenciáról árulkodnak, és a korabeli források sűrűn számolnak be arról, milyen fegyelmezettek és jól szervezettek voltak az oszmán seregek, szemben a keresztény csapatokkal.¹¹ A janicsárokról pedig, akik az oszmán sereg krémjének számítottak, tudjuk, hogy napi rendszerességgel gyakorlatoztak, ezáltal elvben jobbak lehettek, mint a kor más egységei, mivel a XVII. század elejéig sehol másol nem vezették be a rendszeres gyakorlatozást.¹²

A XVI. század második felétől kezdve azonban az Oszmán birodalom fokozatosan hanyatlásnak indult, aminek következtében a hadsereg is elvesztette ütőképességét. A *kapıkulu* sereg összetételében nagy változást hozott, hogy a XVII. század során a *devşirme* egyre kevesebb fiút juttatott a magas Porta szolgálatába, az 1700-as évek elejére pedig gyakorlatilag teljesen meg is szűnt az intézmény.¹³ Ezzel párhuzamosan pedig III. Murád idejétől kezdve egyre inkább megszokottá vált az a gyakorlat, hogy született muszlimokat kezdtek

⁸ SHAW, *i.m.*, 127.

⁹ Halil INALCIK, „Part I: The Ottoman state: economy and society 1300–1600”. Halil INALCIK – Donald QUATAERT (eds.): *An Economic and Social History of the Ottoman Empire*, vol. I. 1300—1600, Cambridge University Press, Cambridge, 1994, 36.

¹⁰ Ezeknek a számoknak a tekintetében, figyelembe véve, hogy a XVIII. század előtt milyen kevés európai ország engedhetett meg magának csupán egy 10,000 fős állandó zsoldossereget, a mozgósított katonák száma pedig ritkán érte el a 100,000 főt, nehezen érthető mire gondolt Stanford Shaw amikor azt írta „It is clear, therefore, that Ottoman military supremacy was not achieved by superiority in numbers...” Id. SHAW, *i.m.*, 127.

¹¹ J.F.C. FULLER, *A Military History of the Western World*, volume I: *From the earliest times to the Battle of Lepanto*, Da Capo Press, New York, 1954, 508–509.

¹² FODOR Pál, *A janicsárok törvényei (1606)*, MTA Orientalisztikai Munkaközösség, Budapest, 1989, 80–81, 107–108; İsmail Hakkı UZUNÇARŞILI, *Osmanlı Devleti Teşkilâtında Kapıkulu Ocakları, cild I: Acemi Ocağı ve Yeniçeri Ocağı*, Türk Tarih Kurumu, Ankara, 1943, 226–229, 334.

¹³ Virginia AKSAN, *Ottoman Wars 1700-1870: An Empire Besieged*, Routledge, London, 2007, 49.

el felvenni a testületbe, nem ritkán janicsárok gyerekeit.¹⁴ Ez önmagában, még nem lett volna probléma, de maguk a felvételi követelmények is meglazultak, aminek hatására alkalmatlan személyekből lettek katonák. Janicsárnak lenni több kiváltsággal is járt, így adókedvezménnyel, különböző anyagi juttatásokkal, ez pedig sok ember számára roppant kecsegtető karrierlehetőségnek tűnt.¹⁵ Nem is csoda, hogy miután a XVIII. században megnyíltak a janicsár barakkok kapui a közemberek előtt, a janicsárság létszáma egyes források szerint 400,000 főre duzzadt. Az összlétszámnak azonban csak a tizede volt a hadjárat esetén ténylegesen bevethető katonák száma.¹⁶ Ez a tendencia nem csak a janicsároknál, de a többi egységnél is megfigyelhető. Érdekes módon, ami az utászok alakulatát illeti, amellett, hogy egyesek arról számolnak be, hogy a XVII. század folyamán az ő csapataik is mélypontra értek, más elbeszélések alapján egyenesen ebben a korban érték el történetük csúcspontját.¹⁷ A *kapıkulu* sereg hanyatlásával párhuzamosan a provinciális hadsereg ereje is megkopott. A korrupció és a pozícióvásárlás ide is begyűrűzött. A tímáros szpáhik helyzetén az is sokat rontott, hogy makacsul ragaszkodtak tradicionális harcmódorukhoz, és gyakorlatilag egyáltalán nem adaptálták a lőfegyvereket. Miközben az osztrák sereg már a XVI. század végén csappantyús pisztollyal szerelte fel a lovasait és folyamatosan növelte muskétásai létszámát, addig az oszmán könnyűlovasság továbbra is csak íjjal és közelharc fegyverekkel tudott harcolni.¹⁸

Így jutunk el a harmadik korszakhoz, amely a XVII–XVIII. századot fogja át. Mivel az oszmán vezetés sem a központi, sem az reguláris provinciális hadseregre nem támaszkodhatott teljes mértékben, megpróbáltak új módszereket bevetni annak érdekében, hogy seregük legyen. Az egyik elterjedt megoldás a felfegyverzett parasztok alkalmazása lett. Ezeket a milíciákat összefoglaló néven

¹⁴ ÖZCAN, *i.m.*, 388.

¹⁵ A tényleges juttatások mellett a janicsárok közé kerülni még akár csak névleg is nagy megtiszteltetésnek számított, és mintegy jutalomként írtak embereket a janicsárok regisztereibe, még akár olyan nyugati idegeneket is, mint Tott báró. Ld. AKSAN, *i.m.*, 52; PALÓCZI Edgár, *Báró Tóth Ferenc, A Dardanellák megerősítője, (1733–1793)*, A Vörös Félhold támogatására alakult országos bizottság, Budapest, 1916, 58.

¹⁶ AKSAN, *i.m.*, 48–49.

¹⁷ A XVII. századi ostromokat figyelve, főként a magyarországi hadszíntér ostromait, számomra a második csoport állítása tűnik megalapozottabbnak. Kahraman SAKUL, „Military Engineering in the Ottoman Empire”. Bruce P. LENMAN: *Military Engineers and the development of the Early-Modern European State*, Edinburgh University Press, Dundee, 2013, 189–190. Vö. UZUNÇARŞILI, *i.m.*, 131.

¹⁸ IMBER, *i.m.*, 292.

*levend*nek nevezték, muskétával felszerelt egységeiket pedig *sekban* és *sarica* névvel illették. Érdekes módon már a XVI. századtól találunk arra vonatkozó utalásokat, hogy használták *levendeket*, de a számuk a későbbi századokban exponenciálisan megnőtt. A Szent Liga ellen 1683-ban még csak 10,000 *levendet* mozgósítottak, az 1768–1774-es Orosz–Török háborúban viszont már 100,000 főt.¹⁹ A fegyveres parasztok alkalmazása azonban komoly problémát jelentett, mert amint véget ért a hadjárat, ők muskétáikat megtartva tértek haza, és nem ritkán álltak banditának a földműveléshez való visszatérés helyett. A XVIII. századra egyes beglerbégek és szandzsákbégek, gyakorlatilag magánhadseregeket kialakítva, állandó alkalmazásban tartottak *levendeket*.²⁰

A milíciák azonban nem tudták felvenni a versenyt képzett nyugati katonákkal, így érkezünk el a negyedik korszakhoz, amelyet a XVIII. század közepétől a birodalom felbomlásáig számíthatunk. Erre a korszakra jellemző, hogy a hadsereget kifejezetten nyugati segítséggel, nyugati mintára próbálták megreformálni. Az első, aki teljes körű modernizációval próbálkozott, III. Szelim szultán (1789–1807) volt. Az általa létrehozott *nizami* sereg felépítését tekintve már teljes mértékben a nyugati mintát követte. A sereg közvetlen átalakítása mellett a kellő oktatási keretek megteremtésére is fordított energiát, kibővítette a tengerészeti iskolát, és létrehozott egy tanintézményt a mérnökök számára is.²¹ Újításainak tényleges hatásáról nehéz megbizonyosodni, ám a korabeli források arról tanúskodnak, hogy a *nizami* katonák jobban helyt álltak például Acre ostrománál, mint hagyományos módon képzett társaik.²² Szelim reformjai azonban nem bizonyultak hosszú életűnek, egy janicsárlázadás elsöpörte őket, az uralkodóval együtt. A következő uralkodó, aki korszerűsítéssel próbálkozott, II. Mahmud szultán (1808–1839) volt, ám trónra lépése után neki is várnia kellett 18 évet, hogy a pozíciója kellően megszilárduljon egy ilyen lépéshez. II. Mahmud a *Nizam-i Cedid* programot mintául véve kezdett bele saját reformjaiba és hozta létre saját modern hadseregét, az *Asakir-i Mansure-i Muhammediyyet*. Felépítését és szerkezetét tekintve ez már minden szempontból ténylegesen európai mintájú hadsereg volt. Az emberanyag utánpótlását sorköteleességgel biztosították, valamint a tisztképzés is nyugati

¹⁹ AKSAN, *i.m.*, 56–57.

²⁰ Ahmed CEVDET, *Tarih-i Cevdet, cild II.*, s.n., Istanbul, 1892, 40.

²¹ Kemal BEYDILLI, „From Küçük Kaynarca to the Collapse”. Ekmeleddin İHSANOĞLU (ed.): *History of the Ottoman State, Society and Civilisation, volume 1.*, Research Centre for Islamic History, Art and Culture, Istanbul, 2001, 71–72.

²² M. Sükrü HANIOĞLU, *A brief History of the Late Ottoman Empire*, Princeton University Press, Princeton, 2008, 44–45.

mintára alakult át. A hadsereg eleinte öt regionális hadtestből állt, melyből három a birodalom nyugati területein, Konstantinápoly környékén és a Balkánon, egy Anatóliában, egy pedig az Arab-félszigeten állomásozott.²³ Az új szervezeti felépítésnek köszönhetően már nem volt szükség a provinciális haderőre, így annak egységeit egymás után feloszlatták. Ez a felépítés apróbb változásokkal egészen 1922-ig fennállt.

Hadtudományi irodalom

A hadtudományi irodalom egy igen sokrétű műfaj, s igen nehéz volna pontosan körülhatárolni, mivel számos témával foglalkozik egyszerre. A taktikáról, stratégiáról, a háború művészetéről szóló könyvek egyértelműen ide tartoznak, de ezen kívül még különböző technikai jellegű munkákat is magába foglal, úgy mint fegyverhasználati írások, tüzérségi kézikönyvek, katonai építészettel kapcsolatos művek, egyes hadvezéri visszaemlékezések, sőt a háború természetéről elmélkedő filozofikus művek is ide sorolhatók.

A műfaj eredete is hasonlóképpen összetett. Egyfelől analitikus részekkel is rendelkező történeti munkákból nőtte ki magát,²⁴ másfelől pedig már az ókorban is készültek egyszerű kézikönyv jellegű művek.²⁵ Ennek nyomán mindmáig megfigyelhető ez a fajta elkülönülés a gyakorlati és az elméleti jellegű hadtudományi munkák között. A Távol-Keleten a hadtudományi művek zsánere nagy irodalmi hagyománnyal rendelkező műfajjá nőtte ki magát. Példaként említhetjük Sunzi *A háború művésze* című könyvét, amely talán a legismertebb ilyen jellegű mű. Azt viszont különösen fontos megjegyezni, hogy Sunzi műve nem unikális darab, sok más hasonló művel együtt egy irodalmi hagyomány részét képezi. Európában szintén gazdag irodalmat találunk, főleg a reneszánsztól kezdődően, de a művek áradatát csak a napóleoni háborúk jelentette inspiráció duzzasztotta meg igazán.

A nyugati vagy a távol-keleti irodalmi hagyománnyal szemben általában véve a Közel-Keleten, azon belül is az oszmánoknál a hadtudományi művek

²³ *Le premier annuaire impérial de l'Empire Ottoman, ou, Tableau de l'état politique, civil, militaire, judiciaire et administratif de la Turquie, Depuis l'introduction des réformes opérées dans ce pays par sultans Mahmoud II et Abdulmedjid, actuellement regnant*, s.n. Paris, 1848, 28–29 + melléklet.

²⁴ Legkorábbi nyugati példaként erre Thuküdidész *A peloponnészoszi háború* című munkáját lehetne felhozni.

²⁵ Korai példaként Xenophón *A lovaglás művésze* című könyvét lehetne említeni, amely általánosan értekezik a lóidomításról és a lovaglásról, komoly hangsúlyt fektetve e tudás harcászati felhasználására.

készítése nem volt elterjedt szokás.²⁶ Természetesen analitikus történeti munkák születtek, és ezek esetenként megfogalmaztak releváns kritikát bizonyos harcászati gyakorlatokkal szemben. A nevesebb oszmán történetírók közül İbrahim Peçevit vagy Mustafa Naımât lehetne példaként említeni. Emellett létezett az úgynevezett *naşihat-nâme*, avagy királytükör irodalom, melyben az író tanácsot ad az uralkodónak az ország kormányzását illetően. Ezek a királytükörök is tartalmaztak bizonyos esetekben hadtudományi részt, mint például İbrahim Müteferrika *Usul el-Hikem fi Nizam el-Ümem* című munkája. Mindenesetre a XIX. század előtről alig egy tucatnyi olyan mű maradt fenn, amelynek fő célja a hadtudományi tudás megőrzése és átadása lett volna.

A XVIII. század legvégén kezdődött meg az ilyen jellegű művek szinte nagyipari fordítása és írása, olyan rohamos tempóban, hogy a XIX. és XX. század folyamán több ezer mű született. Ebből a szempontból kulcsfontosságúnak mondható III. Szelim uralkodása, ő volt ugyanis az első szultán, aki parancsba adta a hadtudományban klasszikusnak számító francia mérnök, Sébastien Le Prestre de Vauban (1633–1707) főműve,²⁷ a *Traité de l'attaque et de la deffence des places* lefordítását. Később, ahogy kialakult a katonai iskolarendszer és ezáltal létrejött egy szűk, de annál befolyásosabb olvasóközönség, a fordítók már önszántukból is lefordítottak műveket. Sőt, akadtak olyan oszmán katonai szolgálatban álló európai szakemberek, akik már kifejezetten törökökül írták meg munkáikat.²⁸

Az oszmán hadtudományi irodalmat vizsgálva két fő forrás állt rendelkezésemre. Egyfelől az Ekmeleddin İhsanoğlu által összeállított *Osmanlı Askerlik Literatürü Tarihi* amely ambiciózus kísérlet arra, hogy összegyűjtsön minden, a témában az oszmán korban keletkezett művet. Hibái ellenére, a kinyerhető nagymennyiségű információ miatt remekül használható összehasonlítási alapnak. Másik fő forrásom a Magyar Tudományos Akadémia Könyvtár és

²⁶ Ennek ellenére természetesen akadnak kivételes írások a témában, amelyek még jóval a XIX. század előtt készültek. Példaként lehetne említeni a berlini Staatsbibliothek gyűjteményében található Ms. or. fol. 588 jelzetű kéziratot, mely kialakítását tekintve egészen modernnek hat.

²⁷ Hadtudományi szempontból kétségtelenül ez volt a főműve, de másik híres alkotásának, a *Projet d'une dixme royale: qui supprimant la taille, les aydes, les doüanes d'une province à l'autre, les décimes du Clergé, les affaires extraordinaires; & tous autres impôts onéreux & non volontaires: Et diminuant le prix du sel de moitié & plus, produiroit au Roy un revenu certain et suffisant, sans frais, & sans être à charge à l'un de ses sujets plus qu'à l'autre, qui s'augmenteroit considérablement par la meilleure culture des terres* című könyvének szintén kijár ez a jelző.

²⁸ Ekmeleddin İHSANOĞLU (ed.), *Osmanlı Askerlik Literatürü Tarihi (History of Military Art and Science Literature During the Ottoman Period)*, Research Centre for Islamic History, Art and Culture, Istanbul, 2004, LXXXIII.

Információs Központ Keleti Gyűjteménye volt, ahol elsősorban a kéziratokat vettem szemügyre.

A Keleti Gyűjtemény kéziratai közül körülbelül 21 darab sorolható a hadtudományi kategóriába. Ezek közül öt teljesen kiesett vizsgálódásaim köréből; az ismeretlen szerző által írt Török O. 252. a janicsárok törvényeivel és szokásaival foglalkozik, a Török O. 13. egy íjásatról szóló értekezés, a Török O. 128. Matrakçı Nasuh *Tuhfet-ul Guzat*-jának egy másolata, a Török O. 45 a XVIII. századból származó jelentés, amely I. Abdülhamid szultán számára készült a Bagdadi felkelésről, a Szilády Török O. 8. pedig az 1854-es epiruszi görög lázadás elemzése.²⁹ Az első három műről érdemes megjegyezni, hogy még a XIX. században keletkeztek.

Az a 16 mű, amelyet tüzetesebben is megvizsgáltam, érdekes keresztmetszetét nyújtja az oszmán hadtudományi irodalom XIX. századi alakulásának. Mindnek közös tulajdonsága, hogy európai papírra íródtak. Többségük tartalmi és formai sajátosságaikból ítélve valamilyen módon az oszmán katonai oktatáshoz köthető. A Török O. 42 André Joseph Lafitte-Clavé által írt *Usul ül-maarif fi tertib il-ordu ve tahsinihi muvakkaten* című tankönyv másolata, amely még a műhöz tartozó illusztrációkat is tartalmazza. A Török O. 54. 1864–1865 között készült, eredeti címe *Hâtır-güzâr-ı piyâdegân*. A mű gyalogos egységek gyakorlatoztatásához és meneteltetéséhez szükséges hadmozdulatokat tárgyal. A könyv külső margójára oda vannak írva a műveletekhez tartozó parancsszavak. A Szilády Török O. 39., a Szilády Török O. 38., Szilády Török O. 35, Szilády Török O. 17., Szilády Török O. 16., Török O. 421, Török O. 180., és a Török O. 130. mind az alaki kiképzés és a csatarendbe állás témájában íródtak, és a manőverek tömör leírását tartalmazzák. Ihsanoğlu gyűjtését megvizsgálva is azt tapasztalhatjuk, hogy ezek az úgynevezett *talimnamek* képzik a legnépesebb kategóriát, a teljes hadtudományi irodalom 5%-át.³⁰

A fentebb felsorolt munkák mindegyikében közös, hogy a gyakorlati tudást helyezik előtérbe és elmélettel alig vagy egyáltalán nem foglalkoznak,³¹ összesen két olyan művet találtam, amelyek komolyabb elméleti részt is tartalmaznak. Egyik a már emlegetett *Traité de l'attaque et de la defence des places* oszmán

²⁹ HAZAI György – Barbara KELLNER-HEINKELE – Ismail PARLATIR, *Oriental Manuscripts in the Library of the Hungarian Academy of Sciences, Catalogue of the Turkish Manuscripts in the Library of the Hungarian Academy of Sciences*, Magyar Tudományos Akadémia Könyvtár és Információs Központ, Budapest, 2007, 567–578.

³⁰ IHSANOĞLU, i.m., XVIII.

³¹ Leszámítva az *Usul ül-maarif fi tertib il-ordu ve tahsinihi muvakkaten*.

fordítása,³² jelzete Török Qu. 109. A másik pedig egy azonosítatlan nyugati szerző művének fordítása, amely a lovasság és a tüzérség összevonásának előnyeit boncolgatja, érveléséhez felhasználva a napóleoni háborúkról szerzett alapos ismereteit, jelzete Török Qu. 29.

Konklúzió

Az oszmán hadtudományi irodalom vizsgálatába azért kezdtem bele, hogy jobb rálátást nyerjek a birodalom katonai hanyatlására. Az oszmán történetírás egyik megszokott toposza, hogy az ország katonai kudarcait technológiai és technikai elmaradással magyarázzák, amelyet a XIX. század folyamán agresszív de jórészt sikertelen nyugatosítással próbáltak meg kompenzálni. Az oszmán hadtudományi irodalom rövid tanulmányozása után ezt a tézist két kitételrel szeretném kiegészíteni.

Egyfelől ami a modernizációs kísérletek előtti állapotot illeti, úgy látom, a legfőbb probléma nem abban áll, hogy a kortárs hadászati tudás ne állt volna rendelkezésre, hanem annak terjedésével és alkalmazásával volt probléma. A nyugati irodalmat megfigyelve egyértelmű, hogy a legolvasottabb szerzők, akik általában tehetséges és tapasztalt hadvezérek voltak, munkáikban mind harctéri tapasztalataikat mind elődeik és kortársaik írásait figyelembe vették, ez a dialógus pedig nagy fejlődésnek adott lehetőséget. Ezzel szemben az oszmán hadsereg tisztjei rendszerint nem rögzítették tudásukat írott formában, ez a gyakorlat márpedig semmiképpen nem segítette a haditechnika és a stratégia fejlődését.

A katonai modernizáció sikertelenségének másik okát a tisztikar inkompetenciájában látom. A rendelkezésre álló hadtudományi művekből látszik, hogy az oszmánoknak sikerült állandó hozzáférést szerezniük az európai hadi tudományok legjavához. Ám ezek gyakorlati alkalmazása nem ment gördülékenyen, különösen a katonai vezetés legfelsőbb szintjein, mivel, bár a tisztképzés a XIX. század folyamán folyamatosan bővült, emellett a „régí oszmán elitet” nem tudták elég gyorsan leváltani.

³² A kéziratos verzió mellett nyomtatott változatban is megtalálható a Keleti Gyűjteményben, két példányban (780.089 és 781.020-es jelzet alatt) valamint a főkönyvtárban is megtalálható további két példány (Hadt. O.125 és Hadt.O.126 jelzeteken).

Felhasznált irodalom

- AKSAN, Virginia: *Ottoman Wars 1700-1870: An Empire Besieged*, Routledge, London, 2007.
- BEYDILLI, Kemal: „From Küçük Kaynarca to the Collapse”. Ekmeleddin IHSANOĞLU (ed.): *History of the Ottoman State, Society and Civilisation volume I.*, Research Centre for Islamic History, Art and Culture, Istanbul, 2001.
- CEVDET, Ahmed: *Tarih-i Cevdet* [Cevdet krónikája], cild II., s.n., Istanbul, 1892.
- DÁVID Géza: „Ottoman armies and warfare, 1453—1603”. Suraiya N. FAROQHI – Kate FLEET (eds.): *The Cambridge History of Turkey, vol. II: The Ottoman Empire as a World Power, 1453—1603*, Cambridge University Press, Cambridge, 2013.
- FINKEL, Caroline: *Osman's Dream, The Story of the Ottoman Empire 1300–1923*, John Murray, London, 2006.
- FULLER, J.F.C.: *A Military History of the Western World, volume I: From the earliest times to the Battle of Lepanto*, Da Capo Press, New York, 1954.
- HANIOĞLU, M. Sükrü: *A brief History of the Late Ottoman Empire*, Princeton University Press, Princeton, 2008.
- HAZAI György – KELLNER-HEINKELE, Barbara – PARLATIR, Ismail: *Oriental Manuscripts in the Library of the Hungarian Academy of Sciences, Catalogue of the Turkish Manuscripts in the Library of the Hungarian Academy of Sciences*, Magyar Tudományos Akadémia Könyvtár és Információs Központ, Budapest, 2007.
- FODOR Pál: *A janicsárok törvényei (1606)*, MTA Orientalisztikai Munkaközösség, Budapest, 1989.
- FODOR Pál: „Ottoman warfare, 1300–1453”. Kate FLEET (szerk.): *The Cambridge History of Turkey, vol. I: Byzantium to Turkey, 1071–1453*, Cambridge University Press Cambridge, 2009.
- IHSANOĞLU, Ekmeleddin (ed.), *Osmanlı Askerlik Literatürü Tarihi* [Az oszmán kori hadtudományi irodalom története] (*History of Military Art and Science Literature During the Ottoman Period*), Research Centre for Islamic History, Art and Culture, Isztambul, 2004.

- IMBER, Colin: *The Ottoman Empire, 1300–1650 The structure of Power*, Palgrave Macmillan, New York, 2009.
- INALCIK, Halil: „Part I: The Ottoman state: economy and society 1300–1600”. Halil INALCIK – Donald QUATAERT (eds.): *An Economic and Social History of the Ottoman Empire vol. I. 1300–1600*, Cambridge University Press, Cambridge, 1994.
- ÖZCAN, Abdülkadir: „Ottoman Military Establishment”. Ekmeleddin IHSANOĞLU (ed.): *History of the Ottoman State, Society and Civilisation volume 1.*, Research Centre for Islamic History, Art and Culture, Istanbul, 2001.
- PALÓCZI Edgár: *Báró Tóth Ferenc, A Dardanellák megerősítője, (1733–1793), A Vörös Félhold támogatására alakult országos bizottság*, Budapest, 1916.
- Le premier annuaire impérial de l'Empire Ottoman, ou, Tableau de l'état politique, civil, militaire, judiciaire et administratif de la Turquie, Depuis l'introduction des réformes opérées dans ce pays par sultans Mahmoud II et Abdulmedjid, actuellement regnant*, s.n., Paris, 1848.
- SHAW, Stanford: *History of the Ottoman Empire and Modern Turkey, volume I: Empire of the Gazis: The Rise and Decline of the Ottoman Empire, 1280–1808*, Cambridge University Press, Cambridge, 1977.
- SAKUL, Kahraman: „Military Engineering in the Ottoman Empire”. Bruce P. LENMAN: *Military Engineers and the development of the Early-Modern European State*, Edinburgh University Press, Dundee, 2013.
- UZUNÇARŞILI, İsmail Hakkı: *Osmanlı Devleti Teşkilâtında Kapıkulu Ocakları, cild I: Acemi Ocağı ve Yeniçeri Ocağı [A kapıkulu sereg egységei az oszmán államszervezetben I. kötet: Az acemik és a janicsárok]*, Türk Tarih Kurumu, Ankara, 1943.

Éva Ádám

A tunéziai Ennahda¹ párt identitásváltozása az Arab Tavasz után

Bevezetés

Az Arab Tavasz eseményeinek közös momentuma volt, hogy a több évtizedig hatalmon lévő szekuláris diktatúrák elbuktak és a legtöbb érintett országban valamilyen iszlamista párt vagy mozgalom került a hatalomgyakorlás közelebbe. Talán a legismertebb epizód a Szabadság és Igazságosság Pártja néven induló egyiptomi Muszlim Testvérek választási sikere: a 2011-es parlamenti választásokon relatív többséget szerzett párt által vezetett koalíció alakíthatott kormányt. Nagy meglepetésre szintén pártot alapított az alapvetően apolitikus szalafi közösség an-Núr Párt néven és szintén óriási támogatottságot szerzett magának a második legnépszerűbb koalíció élén. Így lényegében az iszlamista pártok meggyőző fölénnyel nyerték az első szabad választásokat Egyiptomban. Az egyiptomi iszlamista pártok népszerűsége 2011 és 2013 között minimálisra korlátozódott, utóbb egy kvázi népi támogatottságú katonai puccs vetett véget kormányzásuknak és parlamenti részvételüknek.

Ellenpéldát és egyetlen pozitív scenáriót jelent az iszlamistákra nézve a tunéziai Ennahda párt sikere, amely az egyetlen példa a politikailag eredményes hatalomátvételre, annak konszolidálására és továbbadására. Az Ennahda 2011-ben közfelhatalmazást kapott az új tunéziai alkotmány kidolgozására, majd az új alkotmány beiktatását követően 2014-ben a párt további bizalmat kapott és koalíciós partnerként a választásokat megnyerő Nidá Túnisz mellett kormányozhat jelenleg is (a két párt parlamenti képviselőinek száma közel azonos). Az egyiptomi iszlamista bukás kritikusan gyakran kritizálják az iszlamista pártokat, mivel azok az identitáspolitikát a szakpolitikák elé helyezik prioritásban. Ennek történelmi oka abban keresendő, hogy a XX. század

¹ Az Ennahda elterjedt tulajdonnév kivételével az arab neveket és címeket kiejtésük szerint közlöm.

második felében a szekularizmus a Közel-Keleten összekapcsolódott az autoriter rezsimekkel. A globalizáció hatásait elfogadó szekuláris, nyugatbarát rezsim a társadalom másodrangú szereplőivé degradálták a vallási elitet és a vallási alapon szerveződő mozgalmak *establishment*-ellenes szlogenek alapján határozták meg identitásukat és céljaikat. A 2011-es tunéziai forradalmat követően az *anti-establishment* legnagyobb tömörüléseként az Ennahda került ki győztesen a parlamenti választásokon induló pártok közül és nem meglepő módon az identitáspolitikát helyezte tevékenysége középpontjába.

Jelen tanulmányban azt a sajátosan tunéziai ideológiai evolúciót fogom röviden felvázolni, melynek során a XIX–XX. századi vallási-politikai reformtörekvések megteremtették azt a viszonyítási pontot a 2011-ben választási győzelmet arató Ennahda párt számára, amely lehetővé tette, hogy identitáspolitikáját sikeresen gyakorolja hatalmának konszolidálása érdekében. A „tunéziai út” sajátossága, hogy az *anti-establishment* mozgalom ideológiai evolúciója során kialakult egy szekuláris-vallásos egyensúly a társadalom-kormány-egyen hármasságát tekintve. Másrészt, az előbbi egyensúly mellett az egyiptomi Muszlim Testvérek „iszlám (saríja-alapú) kormányzás”-ához képest az Ennahda párt belső egyensúlyában túlsúlyba került az „iszlám alapú kormányzást” támogatók csoportja, ezzel fogalmilag és formailag elhatárolva magát az iszlamistáktól és a hozzájuk kapcsolódó társadalmi megbélyegzéstől és értéktől. Az Ennahda elindult a „tunéziai iszlám” sajátos útján és egyelőre úgy tűnik, hogy sikeres, de mindenesetre egyedülálló és tanulságos poszt-iszlamista projektet valósít meg.

A XIX. századtól 1956-ig

A XIX. században az oszmán *tanzímát* időszakkal egy időben (1839–1876) és a század második felében is oszmán mintájú, illetve helyi eredetű reformok kerültek bevezetésre Tunéziában, amelyek célja csakúgy, mint az Oszmán Birodalom egészében, a birodalom, illetve az ország nyugati mintájú átfogó modernizációs reformja volt. Néhány vallási jellegű intézkedés mellett a rendelkezések többsége szekuláris jellegű volt. Alkotmányos értelemben az 1857-ben életbe lépett *ahd al-amán* („védelmi szerződés”) által köteleződéssé vált Tunézia a jogi reformok mellett,² ez tekinthető az 1861-es alaptörvény alapjának, amely a modern kori Közel-Kelet első alkotmánya és általános törvény előtti egyenlőséget biztosított függetlenül etnikai és felekezeti hovatartozástól.

² Yaron TSUR, “‘Ahd al-Amān’, Norman A. STILLMAN (ed.): *Encyclopedia of Jews in the Islamic World* (online).

A számos irányzat között említést érdemel Khajr ad-Dín Bása at-Túniszi („Khajr ad-Dín”), aki 1873 és 1877 között miniszterelnöki pozíciót töltött be Tuniszban és reformtörekvéseivel meg akarta előzni a direkt nyugati beavatkozást. Más szóval meg akarta győzni a nyugati hatalmakat arról, hogy Tunézia képes önállóan, reformok útján orvosolni elmaradottságát és megbirkózni gazdasági nehézségeivel. Másodsorban Khajr ad-Dín arra törekedett, hogy az *ahd al-amánt* és a nyugati típusú reformokat ellenző vallási elit elfogadja, hogy a reformok szükségesek a túlélés érdekében és meg lehet találni a megfelelő iszlám referenciákat, nem kell a nyugati példát vakon követni. Ez irányban legfontosabb érdeme egy „reform manifesztó”³ megjelentetése volt, amelyben a reformok valláselméleti és teológiai aspektusaival foglalkozott rámutatva, hogy ezek nem állnak ellentmondásban az iszlám joggal, sőt abban megtalálhatóak gyökereik. A nyugati államok társadalomfejlődési lépéselőnye abból származik, hogy az iszlám kultúrából a korábbi századokban kölcsönzött társadalomelméleti elveket a maguk hasznára és fejlődésére fordították, míg a közel-keleti területeken ezek az elvek nem kerültek alkalmazásra.⁴ A XX. századi gondolkodóknál később megjelenik ugyanez a civilizációs önkritika, az algériai Málík Binnabi például híressé vált arról a gondolatáról, hogy a Maghrebben fennálló társadalmi-gazdasági állapotok okolhatók azért, hogy ezek az országok „gyarmatosításra rendeltettek”.⁵

Részen Khajr ad-Dín és más gondolkodók hatásának köszönhetően ennek a XIX. század második fele és az 1950-es évek közé eső időszaknak két fontos elemét érdemes kiemelni. Az egyik tényező, hogy mind a politikai, mind a vallási elit végeredményben elismerte, hogy a helyi társadalmi elmaradottság oka a politikai és oktatási centralizáció teljes hiánya, ami irigylésre méltó a nyugati államokban. Tehát először is megjelenik egyfajta civilizációs önkritika, amiből nem az következik, hogy a nyugati társadalmi modell átvétele szükséges, hanem épp ellenkezőleg, a reformoknak helyi, iszlám civilizációs mintákat kell követniük. Ebből következik az időszak másik nagyon lényeges eleme, mégpedig az, hogy a reformtörekvéseknek aktív résztvevője a vallási *establishment* (*ulamá*), mindenekelőtt az oktatási reformok terén.

³ Egyik legújabb kiadása: Khajr ad-Dín Bása at-Túniszi: Akwam al-Maszálík fi Marifat Ahvál al-Mamálík, Dár al-Kitáb al-Maszri, Kairó, 2012.

⁴ Arnold H. GREEN, *The Tunisian Ulama 1873–1915: Social Structure and Response to Ideological Currents*, Brill, Leiden, 1978, 107.

⁵ Ahmad ALBAN, *Malámih at-Tadzsíd 'anda Aálám an-Nahda ... Málík Binnabi va at-Táhir bin Ásúr anamúzadzsan*, *islamonline.net*, 2014.10.28.

A tunéziai vallási elit a XIX. század második és a XX. század első felében a tuniszi Zajtúna Eyetemen összpontosult, amely az iszlám világ legrégebbi, 1300 éves egyeteme. A politikai elit lehetővé tette a Zajtúna számára, hogy számos alapítvánnyal gazdálkodjon, ezáltal egyben a gazdasági elit része is volt. Az Ennahda későbbi poszt-izlamista korszaka szempontjából a Zajtúna legkiemelkedőbb alakja Muhammad Táhir bin Ásúr volt („Táhir bin Ásúr”), aki karrierjét az 1890-es években kezdte és 1973-ban bekövetkezett haláláig alkotott. A XX. század első felében született művei társadalomkritikára és oktatási reformokra voltak kihegyezve, majd később a jogelmélet felé fordult. Legjelentősebb műve az 1947-ben kiadott *Makászid as-Saría al-Iszlámijja*⁶ („Az iszlám jog magasabb célkitűzései”), amely az iszlám jogelmélet teleológiai és a modern kori iszlám jogelméleti és poszt-izlamista diskurzus egyik alapműve mind a Közel-Keleten, mind Nyugaton; illetve híres *tafsírrja* (Korán exegézise), amely életének főműve és egyben a Korán-értelmezések első komoly reformista megközelítése.

Táhir bin Ásúr két referenciapontot nyújtott a modern poszt-izlamista Ennahda pártnak: egyrészt az izlamizmus törekvéseit a helyi történelmi és társadalmi hagyományokhoz kapcsolta, háttérbe helyezve az internacionalista törekvéseket, másrészt kritizálta az iszlám jogelmélet (*uszúl al-fikh*) szerinte elavult jogalkotási eszközeit és aktívan szorgalmazta az iszlám magasabb célkitűzéseinek alkalmazását, ami végső soron az iszlám etika előtérbe helyezését jelenti a jogi eszközök háttérbe szorításával. A gyakorlatban egyetértett Szajjid Kutb és a Muszlim Testvérek azon nézetével, miszerint a gyarmatosító vagy autoriter hatalommal le kell számolni, de nem tartotta elsődlegesnek a saría-alapú iszlám állam létrehozását, illetve vallás és állam egységét úgy, mint a Muszlim Testvérek. Egy helyi iszlám-történelmi hagyományokra épülő társadalmi konszenzus volt a célkitűzése. E modell leglényegesebb helyi sajátossága az, hogy az iszlám demokráciában a szabadságjogok nem a születésből adódnak, hanem a kinyilatkoztatáson keresztül vezethetők le. Az iszlám jogelmélet megfelelő forrása lehet az iszlám demokráciának, az iszlám magasabb célkitűzései révén.

A XX. század eleji függetlenségi törekvések során kölcsönös támogatás jellemezte a szekuláris és vallási elitet és egyértelmű volt, hogy a függetlenség esetén a politikai hatalmat a szekuláris mozgalom vezetői vennék át, a szekuláris politikai vezetés elfogadott fogalomná vált a vallási elit számára. A Dusztúr,

⁶ Mohammad al-Táhir Ibn Ashur, *Ibn Ashur-Treatise on Maqasid Al-Shariah*, International Institute of Islamic Thought (IIIT), London-Washington, 2006.

majd a Neo-Dusztúr párt vezetője, Habíb Burgiba lett Tunézia függetlenség utáni vezetője 1956-ban. Nem várt fejleményként Burgiba olyan átfogó modernizációs intézkedéseket vezetett be, gyakorlatilag azonnal a függetlenség után, amelyek során a vallási elitet alárendelte a politikai vezetésnek azáltal, hogy a vallási vagyont képező alapítványokat államosította és egy *ulamá*-ellenes politikai diskurzust indított.⁷ Ugyan Táhir bin Ásúr Burgiba még kinevezte a Zajtúna rektorává, utóbbi nemsokára a Tuniszi Egyetem karává degradálódott, ezzel együtt megszűnt a Zajtúna vallási elitjének évszázados reformer szerepe. Egyértelművé vált, hogy a Burgiba által képviselt nyugatias reformtörekvések és a Táhir bin Ásúr által képviselt iszlám reformtörekvések már nem összeegyeztethetők. Burgiba egy későbbi, börtönléssel kapcsolatos, vallásjogilag engedélyezhetetlen intézkedése kapcsán Burgiba és Táhir bin Ásúr között véglegessé vált a törés. Az ezt követő időszakban Táhir bin Ásúr vallás- és társadalomelméleti értekezésekbe merült és érdekes módon, saját korábbi társadalomkritikai műveit háttérbe szorítva, ezek lettek később az Ennahda poszt-iszlamista missziójának alpművei.

A függetlenségig tartó reformfolyamatok legfőbb eredménye a későbbi iszlamista tendenciákra nézve, hogy a Zajtúna Egyetem és az arra épülő hagyományos vallási elit szerepe a XX. század második felére teljesen marginalizálódott a társadalmi reformfolyamatok szempontjából. Az iszlamista reformmozgalmak meghatározó alakjai szinte valamennyien tudományos, gazdasági, jogi és egyéb háttérrel rendelkeznek, nem pedig vallásjogi műveltséggel. Éppen ezért fontos Táhir bin Ásúr és más vallástudósok társadalomelméleti műveinek átfogó tanulmányozása és megértése, ha az Ennahda lehetséges referenciapontjait keressük.

A XX. századi mozgalmiság és útkeresés

A tunéziai függetlenség korszakának idővonalán az Ennahda szempontjából az a legfontosabb, hogy szétszakadt a politikai és a vallási elit között a függetlenség előtt meglévő kötelék, a vallási szféra államosítása és a vallási alapú társadalmi mozgalmak illegitalitásba szorítása zajlott. Az ellenállási mozgalmakat a pán-arabizmus, majd a pán-iszlamizmus szellemisége motiválta, utóbbi esetében az identitás gyökere egyértelműen az egyiptomi Muszlim Testvérekhez köthető. Mint ahogy látni fogjuk, a politikából való kizártság és elnyomás eredményének tekinthető az Ennahda ideológiai evolúciója a fundamentalizmustól a populista konzervativizmus felé, amely a párt létjogosultságának feltételévé vált az Arab Tavaszt követő társadalmi konszolidáció során.

⁷ Anne WOLF, *Political Islam in Tunisia. The History of Ennahda*, Oxford University Press, 2017, 28.

Az 1956-os függetlenség után a vallási elit elhatárolódott Burgibától, aki egyértelműen szekuláris reformokat akart végrehajtani. Táhir bin Ásúr a rádióban nagy tömegek előtt jelentette ki, hogy Burgiba intézkedései vallási szempontból helytelenek. Az 1950-es években Burgiba a vallási intézményeket állami kontroll alá helyezte. Ettől fogva a vallási indíttatású reformok kérdésköre tulajdonképpen kiszorult a politikai szférából a magánszférába. Burgiba általános szekularizációs reformokat hajtott végre, ugyanakkor az iszlámról, mint privát vallásgyakorlásról is kialakított egy hivatalos állami diskurzust.

Az 1960-as években a baloldali ellenzéki mozgalmak és a pán-arabizmus szellemisége dominálta a rendszerellenes diskurzust és mozgalmiságot, amely az egyetemi kampuszokon összpontosult. Az 1967-es sokkoló arab katonai vereség után és Nászir egyiptomi elnök szimpatizálása miatt azonban a tunéziai rezsimmel a pán-arab szentimentalizmus kiveszett a tunéziai ellenállási mozgalmakból.⁸ Ezt követően az ellenállás fokozatosan iszlamista jelleget öltött. Az 1960-as évek végén és az 1970-es években a földalatti mozgalmiság formájában működött az első függetlenségi iszlamista mozgalom al-Dzsamáa al-Iszlámijja néven. A mozgalom alapítói, köztük Rásid Gannúsi, Abdulfattáh Muru és az Ennahda későbbi meghatározó személyiségei eleinte a pakisztáni eredetű Tablíg-i Dzsamáat apolitikus térítő irányzatán keresztül fedezték fel újra személyiségük iszlamista oldalát. Majd az 1970-es évektől, miután Anvar Szádát egyiptomi elnök teret engedett a Muszlim Testvérek tevékenységének, Rásid Gannúsi és követői nyitottá váltak az egyiptomi mozgalom nézetei felé.⁹

A tunéziai iszlamista mozgalmak kezdetei egyértelműen összefonódnak a Muszlim Testvérek univerzális és internacionalista elképzeléseivel. A Muszlim Testvérek mozgalma felhívta a figyelmet az egyéni szabadságjogok és a társadalmi igazságosság hiányára az arab társadalmakban. A mozgalom nézetei mindenképpen reformernek hatottak, hiszen átfogó társadalmi reformokat szorgalmaztak iszlám referenciákra hivatkozva és a nemzetállamok létjogosultságát alapjaiban kérdőjelezték meg. A mozgalom célja végső soron egy pán-izlám állam létrehozása volt, amely a sariát használja az alkotmány alapköveként és teljesen elavult intézményként tekint a nemzetállamra. A mozgalom a politikai, szociális és vallási *status quo* teljes felszámolását célozta meg, élén Szajjid Kutbbal, aki a mozgalom nemzetközi jelképévé vált.¹⁰

⁸ WOLF, *i.m.*, 33.

⁹ *Uo.* 40.

¹⁰ Francesco CAVATORTA – Fabio MERONE, „Post-Islamism, ideological evolution and ‘la tunisianité’ of the Tunisian Islamist party al-Nahda”, *Journal of Political Ideologies*, XX/1 (2015), 27–42. 33–34.

Az 1970-es években az Ennahda ideológiáját egyértelműen meghatározta a Muszlim Testvérek militarista szemlélete. Rásid Gannúsi mozgalmának víziója egy olyan iszlám állam megteremtését tűzte ki célul, amelyben az állam és a vallás elválaszthatatlan egységet képez. Tulajdonképpen a politika újra visszakerül az iszlám totalitárius egységébe, ezáltal a társadalmi problémák vallási alapon megközelíthetővé válnak és orvosolhatók lesznek.¹¹ Az 1980-as évek elején aztán Rásid Gannúsi folyamatosan szakított a totalitárius állam elvével és rájött, hogy az állam lényegét másképpen kell megközelítenie, mint a társadalom egyéb szféráit. Ettől fogva az Ennahda mérsékelt tagjai a civil állam (*daula madaniyya*) vízióját követték, amelyben a vallás a társadalmi identitás alapja, nem pedig a közpolitikáé.

Az 1970-es, '80-as években történt társadalmi sokkhatások (1978-as általános sztrájk, 1984-as kenyérlázadások) az iszlamista mozgalmat kedvezően érintették. Míg a szakszervezetek és baloldali mozgalmak általánosságban rendszerellenesek voltak, ezért a rezsim a bázisuk felszámolását célozta meg, az iszlamisták megőrizték látszólagos lojalitásukat a rezsim felé és megfelelő körülményeket teremtettek ahhoz, hogy a mozgalom megszervezhesse ideológiai evolúciója következő lépéseit, a társadalmi reformok jövőbeli céljait.¹² Az események az Ennahda vezetőit irányváltásra kényszerítették annak érdekében, hogy a mozgalom társadalmi bázist építhessen magának. A Muszlim Testvérek felé húzó elemek elindultak a radikalizmus irányába, míg a liberális, a társadalmi igényeket szekuláris terminológiában megfogalmazni képes elemek meglovagolták a reformok tunéziai alapokra helyezését. Ettől fogva a mozgalmon belül egyre dominánsabbá vált az iszlám kulturális reform tunéziai útját szorgalmazók köre, akik ideológiájukat a száz éves hagyományra visszatekintő Zajtúna reformista szellemiségére vezették vissza, a mozgalom élén Rásid Gannúsival.¹³

1980-ban, illegálitásban, elkezdődött az iszlamista mozgalom politikai párttá alakulása, majd 1981-ben a tunéziai kormány lehetővé tette, hogy a korábbi földalatti mozgalom pártként jegyezze be magát, Iszlám Tendencia Mozgalom („MTI”) néven. Életben maradásuk zálogaként az MTI elkötelezte magát a demokratikus értékek mellett, ugyanakkor manifesztójuk számos elemet tartalmazott, amelyek alapján a mozgalom a Muszlim Testvérekhez volt köthető.

¹¹ Francesco CAVATORTA – Fabio MERONE, „Moderation through exclusion? The journey of the Tunisian Ennahda from Fundamentalist to conservative party”, *Democratization*, XX/5 (2013), 857–875. 860.

¹² Alaya ALLANI, „The Islamists in Tunisia between confrontation and participation: 1980-2008”, *The Journal of North African Studies*, XIV/2 (2009), 257–272. 260.

¹³ CAVATORTA – MERONE, „Moderation...”, *i.m.*, 867.

Az 1981-es parlamenti választások sikere és érvénytelenítése után egyértelművé vált, hogy Burgiba látszatdemokráciájában nincs helye iszlamista pártnak, ezért az MTI egyértelműen a rezsimmel szembeni konfrontációra koncentrált tevékenységét és a rezsim megdöntését tűzte ki célul, aminek érdekében kompromisszumot kötött valamennyi ellenzéki mozgalommal.¹⁴ Az 1980-as években Burgiba bebörtönözte a mozgalom számos vezetőjét, aminek ugyanolyan mértékben volt oka a párt explicit demokrácia- és liberalizmus-ellenes politikai programja, mint a sikertelen puccskísérletek leleplezése. Az 1987-es hatalomváltás után Zajn al-Ábidín bin Ali („Bin Ali”) kormánya a pártalapítást jelentősen megkönnyítette feltételezve, hogy a pártok elhagyják a vallási referenciát. Így 1989-ben az MTI Ennahda néven pártot alapíthatott, ami amellet, hogy nevében megszűnt iszlamista pártnak lenni, hivatalosan is elfogadta a függetlenség utáni szekuláris, nyugati mintájú személyi és családjogi törvénygyűjteményt (Code of Personal Status), ami a párt kritikusaiank szemében az első dőfés volt a párt iszlám identitása ellen.

A párt túlzott népszerűsége és erőszakos eszközei folytán 1989 után Bin Ali bebörtönözte a párt számos vezetőjét, illetve a legtöbb tag külföldre emigrált. A két kiemelendő tényező a párt 1988 és 2011 közötti időszakából, hogy hivatalosan is elfogadták a Burgiba reformjait fémjelző személyi és családjogi törvénygyűjteményt, másrészt már a 2000-es évek elején titkos egyeztetések folytatt közvetítőkön keresztül Bin Ali rezsimjének elfogadásáról. Az Ennahdán belüli különböző frakciók között végül nem született konszenzus a Bin Ali rezsimmel való kiegyezésről, amely tény Bin Ali számára is azt a benyomást keltette, hogy a 2000-es évekre az Ennahda megszűnt egységes és potenciális ellenzéki csoport lenni, nem jelent többet veszélyt a szekuláris rezsim számára.¹⁵

Ennahda, a muszlim demokrata párt

Általános tendencia volt az Arab Tavasz során, hogy az iszlamista pártok konszolidálták a felkelések sikereit. E rövid tanulmány keretei nem teszik lehetővé, hogy ennek mélyebb okait elemezzem. Elegendő azt megjegyezni, hogy a több évtizedig kormányzó politikai és gazdasági elit mindenhol szekuláris és nyugatbarát irányultságú volt, ami a bukásuk után a marginalizált tömegeket populista szlogenekkel megszólító iszlamista mozgalmaknak kedvezett. A kutatások rámutattak, hogy az 1980-as és 1990-es években egyre inkább marginalizált Ennahda a 2000-es években már határozott lépéseket

¹⁴ ALLANI, *i.m.*, 260–261.

¹⁵ WOLF, *i.m.*, 106.

tett a mozgalom újraélesztésére, egységesítésére.¹⁶ Valójában még egy olyan erősen szekuláris, frankofón afrikai országban is, mint Tunézia, az Arab Tavasz után közvetlenül megvalósított közvélemény-kutatások szerint a társadalom jelentős arányban támogatott egy iszlamista társadalmi reformot. A tunéziai társadalom mintegy 42 százaléka támogatná a család- és tulajdonjog alárendelését az iszlám vallásjogi bíróságoknak, míg e csoport tagjainak fele nem lenne ellene a saria büntetőjogi alkalmazásának, derült ki a Pew Research Center felméréseiből.¹⁷

A 2000-es évek végére és az Arab Tavasz eseményeit követően az Ennahda párt sikere a politikai választásokon, illetve túlélése, mint az egyik legnépszerűbb politikai párt, három fontos tényezővel magyarázható. Az első ilyen tényező, hogy az 1980-as és 1990-es években felvett rezsimmelenes pozíció következtében meggyengültek a párt internacionalista elemei, a Muszlim Testvérek saria-alapú társadalmi-politikai egységet hirdető víziója megbukott Tunéziában. A másik fontos tényező, hogy a fundamentalista szemlélet és rezsimmelenség az 1980-as, 1990-es években és ezáltal a párt üldözése és marginalizálása az Ennahdát mérsékelt irányba terelte. A harmadik fontos tényező, hogy a 2011-es politikai emancipáció és választási siker után az Ennahda helyesen ismerte fel, hogy a Muszlim Testvérek irányának már nincs létjogosultsága a szekuláris dominanciájú tunéziai társadalomban, ugyanakkor erős helyi hagyománya van a muszlim reformer identitásnak, amely a Zajtúna XIX-XX. századi vallási elitjéhez köthető. Éppen ezért, a szalafi iránytól való elhatárolódás érdekében is, az Ennahda az iszlám esszencialista, nem pedig fundamentalista irányzata felé mozdult el.

Más nézőpontból létjogosultságot nyer a poszt-iszlamizmus társadalom-elméleti iskolájának az az irányzata, amelyik nem az iszlamizmus bukását hirdeti, hanem az iszlamizmus reformjában látja a jövőt. Az Ennahda tehát a poszt-iszlamizmus sikereként aposztrofálható, vagy más irányból nézve, a szekularizmus iszlám referenciákkal való sikeres kiegészítéseként. Fontos előrelépés, hogy míg Burgiba a társadalmi reformokat nyugati hatásra és nyugati mintákat felhasználva igyekezett megvalósítani, az Ennahda okosan és megfontoltan a nyugati minták szükségtelenségét hangsúlyozva helyi tunéziai minták alapjára helyezi reformtörekvéseit, miközben nem utasítja el a nyugati típusú liberalizmus és a piacgazdaság elveit, hanem referenciákat keres ezekre az andalúziai-maghrebi kultúrtörténetből. Ezért, míg más muszlim országokban

¹⁶ *Uo.*, 107.

¹⁷ *Uo.*, 139.

lehetséges a poszt-izlamizmus kritikai megközelítését alkalmazni, az Ennahda párt identitásváltozása mintapéldája a poszt-izlamista fordulatnak.

A 2011-es rezsimváltozásokat követően az Ennahda párt 37 százalékos szavazói támogatottsággal került a tunéziai parlamentbe, a második befutó bőven 10 százalék alatt teljesített, így az Ennahda alakíthatott kormányt. Így az Ennahda az alkotmányozó nemzetgyűlés meghatározó szereplőjévé vált. A pártra külső és belső nyomás nehezedett egy időben. Egyrészt „eladhatóvá” kellett tennie a párt izlamista koncepcióit a szekuláris társadalmi többségnek, másrészt folyamatos viták folytak a párt Muszlim Testvérek felé húzó és azoknál radikálisabb és liberálisabb elemei között. Luca Ozzano szerint, aki a vallási orientációjú pártok egyfajta tipológiáját állította fel, az Ennahda olyan konzervatív párt, amely populistá szlogenekkel a társadalmi bázisa méretének maximalizálására törekszik, ezért nyitott a szélsőségesen vallásos és szélsőségesen szekuláris elemek befogadására is. Éppen ezért a pártdinamikát állandó, heves viták jellemzik, mivel a párt tagjai csupán néhány alapelvben tudnak megegyezni, a pártvezetés nem kontrollálja a párt teljes vallási-társadalmi programját.¹⁸

Az Ennahdának mindenekelőtt eredményes párton belüli vitát kellett folytatnia etikai kérdésekben, legfőképpen arról, hogy az iszlám formailag hogyan jelenjen meg az új társadalmi szerződésben. Mivel azonban a párt egyetlen esélye a túlélésre és a sikeres kormányzásra a széles társadalmi konszenzus elérése volt, az Ennahda vezetése a „saria-referencia” helyett a „muszlim-referencia” mellett döntött, elidegenítve a párt konzervatív tagjait. Így 2012-ben az Ennahda bejelentette, hogy a „saria” kifejezés nem fog szerepelni az új alkotmányban.¹⁹ Az Ennahda ilyen irányú döntése nem új keletű és semmiképpen sem az Arab Tavaszt követő siker hatására történt meg. Az MTI még a megalakulása utáni időszakában jelentette meg azt a vallási manifesztót, amelyet az Ennahda 2012-ben újra közzétett.²⁰ Legfőbb teológiai mondanivalója ennek, hogy a ki nyilatkoztatás (a saria korpusza) és a racionális vallásértelmezés egyenrangú és komplementer elemei az iszlámnak. A racionalitás megköveteli a társadalmi interakciót és a közérdeket figyelembe vevő döntéseket.²¹ Az Ennahda programja gyakorlatilag változtatás nélkül alkalmazza a Táhir bin Ásúr Makászid

¹⁸ LUCA OZZANO, „The many faces of the political god: a typology of religiously oriented parties”, *Democratization*, XX/5 (2013), 807–830. 813.

¹⁹ WOLF, *i.m.*, 139.

²⁰ AN-NAHDA: „al-Rujja al-Fikrijja wa al-Manhadzs al-Uszuli”, 2012. (online)

²¹ RORY MCCARTHY, „The Tunisian Uprising, Ennahda and the Revival of an Arab-Islamic Identity”. J. Shabham HOLLIDAY – Philip LEECH (eds.): *Political Identities and Popular Uprisings in the Middle East*, Rowman & Littlefield, 2016, 157–176. 161.

as-Saría al-Iszlámijja című elméleti művében megfogalmazott vallásjogi metodust, amely az Ennahda szerint a társadalmi pluralizmus alapja lehet.

Nem véletlen, hogy a keserű történelmi tapasztalat után az Ennahda vezetése már a 2011-es forradalom időszakában kerülte a hivatkozást a Muszlim Testvérek ideológiájára és referenciapontként olyan nemzeti alakokat idézett fel, mint Khajr ad-Dín vagy a Zajtúna reformerei, köztük is leginkább Táhir bin Ásúr. Ezek a történelmi referenciapontok tették lehetővé, hogy az Ennahda populista politikájával széles társadalmi bázist építsen ki maga számára, akár a szekuláris bizonytalan szavazók körében is.

Az Ennahda Táhir bin Ásúr valláselméleti kategóriáit felhasználva létre tudott hozni egy olyan pártpolitikai programot, amelyben az „igazságosság” és „szabadságjogok” legitim iszlám kategóriák. A fundamentalista iszlamista csoportokkal szemben, amelyek ideológiájukat legfőképpen Egyiptomtól keletre fekvő régiókból importálták, az Ennahda előállt egy Andalúziában és a Maghrebben gyökerező vallásértelmezéssel, ezáltal egyfajta „nemzeti iszlámot” ajánlva.²² Táhir bin Ásúr valláselméleti értekezése egyaránt alkalmas arra, hogy megkérdőjelezze a repetícióra és hagyományos vallásjogi eszközökre korlátozott vallásgyakorlatot és egyben tartalmazza a plurális társadalom elméletéhez szükséges legfontosabb alapkategóriákat. Az Ennahda ezáltal egy olyan társadalmi diskurzust teremtett, amely egyaránt független a nyugati hatásokkal azonosított Burgiba-reformoktól és a pluralista kormányzásra alkalmatlan Muszlim Testvérek ideológiájától. Úgy is mondhatjuk, hogy a párt poszt-iszlamista irányba indult el, amely alapvetően evolúciós, nem pedig devolúciós irányt követ.

Kihívást jelentett több szempontból a fundamentalista szalafi mozgalom kritikája az Ennahda felé és a mozgalom szélsőséges elemeinek erőszakos cselekményei, amelyek magát az Ennahdát is veszélyeztették, mivel az iszlamizmusról szóló társadalmi diskurzusban a fundamentalista szalafi és az Ennahda által képviselt iszlamista irány gyakran összemosódik. A szalafi mozgalom felől érkező legfőbb kritika az Ennahda ellen, hogy a párt lényegében már csak nagyon lazán kötődik az eredeti iszlamista misszióhoz, tulajdonképpen szekuláris pártpolitikát folytat. Erre válaszul Rásid Gannúsi arra hivatkozott, hogy a saríjára történő hivatkozás feladása egyáltalán nem azonosítható de-iszlamizációként. Sőt, mivel egy iszlamista párt célja az iszlám magasabb célkitűzéseinek teljesítése, így a társadalmi igazságosság megteremtése, az Ennahda sikeresebbnek nevezhető az iszlamista projekt megvalósításában – még akkor is, ha ehhez a szekuláris pártokkal koalícióra kellett lépnie – olyan kormánypártoknál, amelyek ugyan

²² CAVATORTA – MERONE, „Post-Islamism...”, *i.m.*, 35.

alkotmányukban hivatkoznak a sariára, a társadalmi igazságosságot nem sikerült megvalósítaniuk társadalmukban.²³ A párt tehát a tunéziai identitás felvállalása által nagy lépést tett a szalafi mozgalomtól való elhatárolódás felé.

Különböző kritikák eredményeként az Ennahda 2016-os pártkongresszusán hivatalosan is lemondott iszlamista irányultságáról és önmagát ezentúl „muszlim demokrataként” definiálja. A muszlim demokrata elnevezés nem új keletű, török, marokkói, egyiptomi példák vannak hasonló identitású pártokra. Definíció szerint egy muszlim demokrata párt alapvetően hajlik a szekuláris politikai rendszer és a népképviselőten alapuló demokrácia felé, amelyek a muszlim identitáson alapulnak.²⁴ Négy alapvető különbséget állapíthatunk meg az iszlamisták és a muszlim demokraták között. Először is, a muszlim demokraták nem törekednek az állam és a társadalom iszlamizálására saria-alapú intézmények bevezetésével. Másrészt, a muszlim demokraták a demokrácia intézményes elveit alapvetően elfogadják, a választások, kormányzási ciklusok, a társadalom jogainak érvényesítése és védelmének valamennyi formája támogatott részükről. A muszlim demokraták megbarátkoznak a liberális gazdaságpolitikával, elfogadják a globális gazdasági hálózat jelentőségét. Végül, a muszlim demokraták teljesen kizárják az erőszakos érdekérvényesítés minden formáját, szemben az iszlamisták némely csoportjával.²⁵ Összességében, a muszlim demokrata pártok a fundamentalizmus irányából a populista konzervativizmus felé haladnak pártpolitikájuk és társadalomszemléletük alapján. Az Ennahda párt fennmaradása szempontjából a leglényegesebb kérdés, hogy populista pártpolitikája milyen mértékben idegeníti el a párt fundamentalista és ultra-konzervatív csoportjait, és hogy mekkora vonzerővel bír a bizonytalan, legfiatalabb generációk számára.

Az Ennahda és Táhir bin Ásúr valláseméleti felvetései közötti kapcsolat legfontosabb kérdése a jövőre nézve az lehet, hogy az elmélet felhasználása és az Ennahda tevékenysége hozzájárulhat-e valamiféle muszlim demokrácia létrejöttéhez, ugyanis az Ennahda politikai programjának csupán ez lehet a hosszú távú célja. Máskülönb a tunéziai demokratikus állam nehezen lesz megkülönböztethető a nyugati típusú demokráciáktól, ami végső soron az Ennahda létjogosultságának megkérdőjelezhetőségéhez vezetne.

²³ CAVATORTA – MERONE, „Post-Islamism...”, *i.m.*, 33.

²⁴ A. Kadir YILDIRIM, *Muslim Democratic Parties in the Middle East*, Indiana University Press, 2016, 1.

²⁵ *Uo.*, 6.

Konklúzió

Az Ennahda párttal foglalkozó társadalomelméleti diskurzus egyik legfontosabb következtetése, hogy a párt sikere 2011 óta nem a poszt-islamizmus elméletének cáfolata, vagy az islamizmus sikere, hanem egy sikeres poszt-islamista fordulat. Az Ennahda 2016-ban hivatalosan is feladta islamista identitását és önmagát „muszlim demokrataként” határozza meg, ami lényegét tekintve egy konzervatív pártot jelent iszlám referenciával, hasonlóan a nyugati típusú kereszténydemokrata pártokhoz. A poszt-islamista jelleg véleményem szerint egyértelműen magyarázható azzal, hogy a párt már az 1980-as években felismerte, hogy szakítani kell az egyiptomi Muszlim Testvérek által képviselt iránnyal, másrészt egyértelműen olyan tunéziai történelmi-valláselméleti referenciapontokat használ, amelyek jellegüket tekintve poszt-islamisták, végül egyértelműen elhatárolódik a szalafi, fundamentalista iránytól. Jelen tanulmány célja az volt, hogy rámutasson a XIX. századi tunéziai reformkor és a XXI. századi Ennahda párt között lévő folyamatos átmenetre. A párt poszt-islamista evolúciójának következő állomásai, egy lehetséges muszlim demokrácia létrehozásának feltételei akkor teljesülhetnek, ha az Ennahda a gyakorlatban is megvalósítja Táhir bin Ásúr vallás- és társadalomelméleti alapvetéseit, amelyek összeegyeztethetők a pluralista társadalom elvével. Ennek lehetőségeit egyelőre nehéz megjósolni. Az viszont most is megállapítható, hogy az islamista pártok demokratikus részvétele szempontjából az Ennahda sikeresnek tekinthető az Arab Tavasz utáni Közel-Keleten. A a tunéziai történelemben meglévő referenciapontok az Ennahda jelenlegi formációjának esetleges kudarca esetén is elégséges feltételt teremthetnek egy hasonló poszt-islamista párt számára.

Felhasznált irodalom

- ALBAN, Ahmad: *Malámih al-Tadzsdíd `anda Aalám al-Nahda ... Málik Binnabi va al-Táhir bin Ásúr Anamúzadzsan* [A megújítás jellegzetességei a nahda-mozgalom zászlóvivőinél: Málik Binnabi és Táhir bin Ásúr, mint modellek], 2014.10.28., Elérési út: <https://islamonline.net/9127> [Letöltési dátum: 2019. május 12.]
- ALLANI, Alaya: „The Islamists in Tunisia between confrontation and participation: 1980–2008”, *The Journal of North African Studies*, XIV/2, 2009, 257–272.
- ASHUR, Mohammad al-Tahir Ibn: *Ibn Ashur-Treatise on Maqasid Al-Shariah*, International Institute of Islamic Thought (IIIT), London-Washington, 2006.
- CAVATORTA, Francesco – MERONE, Fabio: „Moderation through exclusion? The journey of the Tunisian Ennahda from fundamentalist to conservative party”, *Democratization*, XX/5, 2013, 857–875.
- CAVATORTA, Francesco – MERONE, Fabio: „Post-Islamism, ideological evolution and ‘la tunisianite’ of the Tunisian Islamist party al-Nahda”, *Journal of Political Ideologies*, XX/1, 2015, 27–42.
- GREEN, H. Arnold: *The Tunisian Ulama 1873–1915: Social Structure and Response to Ideological Currents*, Brill, Leiden, 1978.
- MCCARTHY, Rory: „The Tunisian Uprising, Ennahda and the Revival of an Arab-Islamic Identity”. J. Shabnam HOLLIDAY – Philip LEECH (eds.): *Political Identities and Popular Uprisings in the Middle East*, Rowman & Littlefield, 2016. 157–176.
- AN-NAHDA: *al-Rujja al-Fikrijja wa al-Manhadzs al-Uszúli li Harakat al-Nahda al-Túniszijja* [Szellemi vízió és uszúli módszer a tunéziai al-Nahda mozgalomnál], 2012. Elérési út: <http://www.ennahdha.tn/sites/default/files/manhaj.pdf> [Letöltési dátum: 2019. május 12.]
- OZZANO, Luca: „The many faces of the political god: a typology of religiously oriented parties”, *Democratization*, XX/5, 2013, 807–830.
- TSUR, Yaron: “‘Ahd al-Amān”, Norman A. STILLMAN (ed.): *Encyclopedia of Jews in the Islamic World*. Elérési út: https://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopedia-of-jews-in-the-islamic-world/ahd-al-aman-COM_0000960 [Letöltési dátum: 2019. május 12.]

WOLF, Anne: *Political Islam in Tunisia. The History of Ennahda*, Oxford University Press, 2017.

YILDIRIM, A. Kadir: *Muslim Democratic Parties in the Middle East*, Indiana University Press, 2016.

Rudlof Dániel

A Szív-szútra eredetének kérdései

A *Szív-szútra* méltán sorolható a leghíresebb buddhista szövegek közé. A rendkívül rövid szent irat összefoglalja az elsősorban Japánban, Koreában, Kínában és Vietnámban elterjedt mahájána buddhizmus legfőbb tanításait. Tömörsege és explicit kifejezőmódja miatt a buddhisták között nagy népszerűségnek örvend, és a mahájána iskolák által leggyakrabban olvasott rituális szövegek közé tartozik.

Az ókori keletkezésű mű pontos szerzője, keletkezési helye és ideje ismeretlen, ezért legtöbbször csak a hagyomány által elfogadott elméletekkel találkozhatunk, melyek szerint a mű Indiában keletkezett, ahonnan először Kínába, majd később a Távol-Kelet többi országába került át. Vannak azonban olyan kutatók is, akik az általános nézetekkel ellentétes álláspontokat képviselnek. Ilyen például az amerikai akadémikus, Jan Nattier, aki a *Szív-szútra* anyanyelvével és a keletkezési helyével kapcsolatos elméleteket cáfolja, vagy a japán Fukui Fumimasa, aki a szöveg műfaját, így a betölteni hivatott szerepét, funkcióját kérdőjelezi meg. Úgy gondolom, hogy érdemes megvizsgálni ezen elméleteket is, valamint az egyes hipotéziseket alátámasztó történelmi és kontextuális bizonyítékokat annak érdekében, hogy tisztább képet kapjunk a szöveg keletkezésének idejével, helyével és körülményeivel kapcsolatban.

Minthogy a buddhizmus India területén született, majd onnan hagyományozódott át többek között Kínába, Vietnámba, Koreába és Japánba is, logikusnak tűnhet az a feltételezés, mely szerint a buddhista szent iratok rendszerint Indiában íródtak szanszkrit nyelven, majd a különböző népekhez továbbterjedve, az ott használatos nyelvre fordították le azokat.

Ezen az állásponton van a *Szív-szútrával* kapcsolatban Edward Conze angol-német származású kutató is, akinek elméletét alátámaszthatja a szútra egyes változatairól különböző nyelveken és különböző országokban írt kommentárok felbukkanásainak időrendi sorrendje is. Mindennek ellent mond Jan Nattier hipotézise, amely szerint a *Szív-szútra* egy Kínában megalkotott apokrif mű, amelyet később a szerzetesek lefordítottak szanszkrit nyelvre is.

Elméletét különböző, a szútra szövegében rejlő nyomokkal és a kínai változatok feltételezett alkotóinak életrajzi adataival támasztja alá.

A Szív-szútra a *prajñāpāramitā* irodalomban

A *Szív-szútra* a mahájána buddhizmus, azon belül pedig a *prajñāpāramitā* irodalom része. Ezek a művek a mahájána buddhizmus filozófiájában bevezetett, úgynevezett *tökéletes, mindent meghaladó bölcsesség* (*prajñāpāramitā*) tanával kapcsolatos szútrákat hivatottak összefoglalni. A gyűjtemény mintegy negyven iratot foglal magába, amelyek Edward Conze szerint megközelítőleg az i. e. I. századtól kezdve az i. sz. VI. századig keletkeztek. A *prajñāpāramitā* irodalom kialakulásának folyamatát a kutató négy korszakra tagolta:¹

1. I. e. I. századtól az i. sz. I. századig: az alapszövegek létrejötte.
2. Kb. 100-tól 300-ig: az alapszövegek bővítése, kiterjesztése.
3. Kb. 300-tól 500-ig: a szövegek tartalmának újrafogalmazása rövidebb szútrák és összefoglalók formájában.
4. Kb. 600-tól 1200-ig: a tantrizmus befolyása a szövegek tartalmára.

A legkorábban keletkezett *prajñāpāramitā* mű az *Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā-szútra*, amely nyolcezer verssorban taglalja a túlpartra vivő bölcsesség tulajdonságait és erényeit. A Conze-féle korszaktagolás alapján e terjedős mű kezdetleges formái az i. e. I. századból származhatnak, amelyeket több évszázadnyi szerkesztés és kiegészítés követhetett, míg végül a szútra elérte a mai, számunkra is ismert formáját.² Az írásnak több kiegészített változatát is ismerjük, amelyek a terjedelmüknek megfelelően kerültek elnevezésre, mint a tizenkilcezer, vagy a százezer soros szútra. Ezek a szövegek a tartalmuk tekintetében megegyeznek, csupán a bennük található ismétlődések száma különbözteti meg őket egymástól, keletkezésüknek idejét pedig Edward Conze a keresztény időszámítás kezdetére helyezi.³ A terjedelmes szövegnek azonban rövidebb formái is léteznek. Ezek közül a legtömörebb a *Prajñāpāramitā-hṛdaya*, vagyis a *Szív-szútra*, amely a szanszkrit nyelvű változataitól függően csupán 18, illetve 25 sorban fogalmazza meg az *üresség* tanát.⁴ A fent említett korszakbontás alapján a *Szív-szútrának* minden bizonnyal

¹ Edward CONZE, „The Prajñāpāramitā Literature”, *Bibliographia Philologica Buddhica*, The Reiyukai, Tōkyō, 1978, 1.

² Uo.

³ CONZE, „The Prajñāpāramitā...”, *i.m.*, 10.

⁴ CONZE, „The Prajñāpāramitā...”, *i.m.*, 11.

a harmadik periódusban kellett létrejönnie. Később, a negyedik periódusban a Szív-szútrának több tantrikus átfogalmazása is megjelent. Az bizonyos, hogy az 1200-as évektől kezdődően nem jelennek meg újabb *prajñāpāramitā* művek, minthogy az arab hódítások következtében a buddhizmus kiszorult szülőhazájából, Indiából.⁵

Elméletek a szútra keletkezésével kapcsolatban

A Szív-szútra eredetének vizsgálatánál elengedhetetlen a különböző változatok és fordítások összehasonlítása, a nyelvezeti hasonlóságok és különbségek keresése. Mivel a Szív-szútra eredetével kapcsolatos vita során az indiai és kínai nyelvű változatok kerülnek szóba, ezért érdemes a szútra ezen változatait vizsgálni, ahogy azt az említett kutatók is tették.

Nattier és Conze egyetértének abban, hogy a Szív-szútra egy terjedelmesebb *prajñāpāramitā* irodalmi szöveg, feltehetően a nyolcezer soros szútra alapján készült. Ezt a változatot nevezzük a nagy *Prajñāpāramitā*-nak, vagyis a *Mahāprajñāpāramitā*-szútrának. Ennek következtében érdemes megvizsgálni a hosszú szöveg kínai és szanszkrit nyelvű változatait is, így végeredményben négy szöveg összehasonlítását kell elvégeznünk. A szanszkrit nyelvű szövegek esetében az Edward Conze által publikált *Mahāprajñāpāramitā*-szútrát és *Prajñāpāramitā-hṛdayā*-t, a kínai nyelvű szövegek esetében pedig két szerzetes munkáját, Kumáradzsíva⁶ *Mohe bore boluomi duo jing* 摩訶般若波羅蜜多經, illetve Xuanzang⁷ *Bore boluomi duo xinjing* 般若波羅蜜多心經 című szövegeit veszem alapul.

Ez utóbbi két mű az úgynevezett *Taishō kánon*⁸ része, amely gyűjtemény a kínai buddhista írásokat hivatott összefoglalni. A *Taishō kánon*ból idézett szövegekre a sorszámmuk alapján, így a Kumáradzsíva és a Xuanzang-féle szövegekre rendre a T.223 és T.251 jelzésekkel hivatkozom.

	Szanszkrit	Kínai
Szív-szútra	<i>Prajñāpāramitā-hṛdaya</i>	<i>Bore boluomi duo xinjing</i> (T.251)
Nagy szútra	<i>Mahāprajñāpāramitā-sūtra</i>	<i>Mohe bore boluomi duo jing</i> (T.223)

1. ábra. A vizsgálandó szövegek a szöveghossz és a nyelv tekintetében

⁵ CONZE, „The Prajñāpāramitā...”, *i.m.*, 15–16.

⁶ [szkrt.] Kumārajīva कुमारजीव, [kínai] Jiu mo luo shen 鳩摩羅什, [jap.] Kumarajū, 344–413. (Iijima 16.)

⁷ [kínai] 玄奘, [jap.] Genjō, 602–664. (Iijima 16.)

⁸ [kínai] *Dazheng xin xiu dazang jing* 大正新脩大藏經.

Conze és Nattier közös állásponton vannak abban is, hogy a *Mahāprajñāpāramitā*-szútra legkorábbi kínai nyelvű fordítást Kumáradzsíva buddhista szerzetes készítette el a IV. század körül.⁹ 401–413 között lefordította többek között a *Mahāprajñāpāramitā*-szútra nyolcezer és huszonötezer soros változatait is. Conze leírása szerint Kumáradzsíva tanítványai készítették el először a *Szív-szútra* kínai nyelvű fordítását, bár a kész szöveget a szerzetes munkájának tulajdonítják,¹⁰ ez pedig azt jelenti, hogy a szöveg szanszkrit nyelven érkezett meg Kínába, ahol végül kínai nyelvű fordítást kapott.

Ugyanezen írásában Conze arról is beszámol, hogy Xuanzang 649-ben elkészítette a saját *Szív-szútra* fordítását,¹¹ illetve a *Text, Sources, and Bibliography of the Prajñāpāramitā-hṛdaya* című cikkében azt írja, hogy Kumáradzsíva *Szív-szútra*-fordítása a legkorábbi példány, amelyet ismerünk.¹² Ezen a ponton azonban különbözik a két kutató véleménye. Jan Nattier ugyanis azt a hipotézist állítja fel, mely szerint a *Szív-szútrát* nem a szanszkrit változatából fordították le kínai nyelvre, hanem a folyamat fordítva történt, vagyis a kínai nyelvű szöveg keletkezett korábban, amelyből később mintegy visszafordítással jött létre a szanszkrit változat.

Tanahashi Kazuaki a *The Heart Sutra* című könyvében egy, a Xuanzang életrajzát bemutató műre, a *Da tang da ci'en si sanzang fashi chuanra*¹³ 大唐大慈恩寺三藏法師傳 hivatkozik, amely bemutatja azt is, hogy a szerzetes miként került kapcsolatba a *Szív-szútrával*. A történet szerint a fiatal Xuanzang a Shu tartományban folytatott tanulmányai alatt találkozott egy szerzetessel, akinek egész testét sebek borították. Miután elszállította a beteg embert saját kolostorába, és pénzzel segítette őt, hálából a szerzetes megtanította neki a *Szív-szútrát*, amelyet aztán Xuanzang évekig gyakorolt és recitált.¹⁴ Az életrajz e történet taglalásánál azonban nem említi, hogy milyen nyelvű szútráról van szó, amely tény fontos bizonyítékként szolgálhatna a szöveg eredetét illetően.

⁹ Edward CONZE, „Text, Sources, and Bibliography of the Prajñāpāramitā-hṛdaya”, *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, 1948/1, 33–51. 38., Jan NATTIER, „The Heart Sūtra: A Chinese Apocryphal Text?”, *The Journal of the International Association of Buddhist Studies*, 1992/2, 153–223. 168.

¹⁰ CONZE, „The Prajñāpāramitā...”, *i.m.*, 20.

¹¹ CONZE, „The Prajñāpāramitā...”, *i.m.*, 22.

¹² CONZE, „Text, Sources,...”, *i.m.*, 38.

¹³ Xuanzang életrajzi műve, melyet tanítványa, egy Huili nevű szerzetes kezdett írni, majd az ő halála után szerzetestársa, Yancong 彦棕 fejezett be. (Tanahashi 27.)

¹⁴ Kazuaki TANAHASHI, *The Heart Sutra. A Comprehensive Guide to the Classic of Mahayana Buddhism*, Shambhala Publications Inc., Boston, 2014, 30. 是時顯影唯一但念觀音菩薩及般若心經。初法師在蜀見一病人。身瘡臭穢衣服破污。慙將向寺施與衣服飲食之直。病者慚愧乃授法師此經。(T.2053 0224b07–0224b10)

Huili 慧立, az említett életrajzi mű írója nem tesz említést a Szív-szútra fordításáról, Tanahashi szerint egy későbbi feljegyzésben, egy Zhiren 知仁 nevű szerzetes írja le, hogy Xuanzang 649-ben fordította le a szútrát a Zhongnan-hegyen lévő Cuiwei-palotában.¹⁵ Tanahashi sem tesz róla említést, hogy melyik forrásnyelvről melyik célnyelvre történt a fordítás. Huili írásából tudjuk, hogy Xuanzang Indiában több mint öt évig tanulta a szanszkrit nyelvet, és tanulmányozott különböző buddhista szövegeket.¹⁶ Nyugati utazását követően Xuanzang számos szútra fordítását készítette el, amelyeket egyetlen műbe foglalt össze, a Szív-szútra azonban nincs benne a nevezett gyűjteményében.¹⁷

Ezen adatok tehát nem erősítik meg egyértelműen Conze hipotézisét, vagyis azt, hogy Xuanzang kínai nyelvre lefordította volna a szútrát, azonban nem zárja ki, hogy új, saját fordítást készített volna a Kínában megismert Szív-szútráról, amely közismerten a leginkább letisztult és közérthető szöveg a kínai nyelvű variánsok közül.

A szútra eredetével kapcsolatos kontextuális nyomok

Jan Nattier rámutat, hogy a szanszkrit nyelvű Szív-szútrát csupán önmagában vizsgálva is találhatunk olyan egyedi vonásokat, amelyek megkérdőjelezhetővé teszik a szöveg eredetét és betölteni kívánt szerepét is,¹⁸ ezért a következőkben az ő észrevételeit veszem sorra.

Az első, és talán legszembetűnőbb jellegzetesség a szöveg hossza.¹⁹ Számos szakirodalomban olvashatjuk, hogy a Szív-szútra a legtömörebb írás a maga műfajában. Más mahájána, illetve *prajñāpāramitā* szövegekhez hasonlítva valóban rövid és lényegre törő szövegről beszélhetünk.

A szerkezetét tekintve Nattier három részre osztja a szútrát: bevezetésre, a magra (vagyis a tárgyalás részre), valamint befejezésre. A szöveg felépítésének elemzésénél rávilágít, hogy mind a bevezetés, mind a befejezés eltér a mahájána szútrákban megszokott formáktól.

A szövegből első sorban hiányzik a megfelelő bevezető formula, mégpedig az *Így hallottam egyszer* kezdőmondat.²⁰ Ez a bevezetés megtalálható a *Gyémánt-*

¹⁵ TANAHASHI, *i.m.*, 37.

¹⁶ TANAHASHI, *i.m.*, 33.

¹⁷ NATTIER, *i.m.*, 189.

¹⁸ NATTIER, *i.m.*, 157.

¹⁹ Uo.

²⁰ EDWARD CONZE, *The Large Sutra on Perfect Wisdom. With the divisions of the Abhisamayālaṅkāra*, University of California Press, Berkeley, 1975, 37.

szútrában és a *Mahāprajñāpāramitā*-szútrában is. Minthogy a mahájána szútrák több száz évvel a történelmi Buddha halála után keletkeztek, így ez a bevezető mondat tanúskodik arról, hogy a szövegek tartalmát a történelmi Buddha szóban hagyományozta át a tanítványokra, és csak később foglalták írásba azokat.²¹

Emellett a megszokott befejezés is hiányzik a rövid *Szív-szútrából*, amely a hallgatóközönségnek a Buddha tanítására adott reakcióját taglalja. A *Mahāprajñāpāramitā*-szútra értelmében ez a következő: *Buddha tanítását hallván mindenkit nagy boldogság töltött el. A Szív-szútrában* ehelyett egy mantrát találunk a szöveg záró részében, amely újabb különlegesség, ugyanis az efféle mantrák Nattier elmondása alapján nem töltenek be nagy szerepet a *prajñāpāramitā* irodalomban, de annál szokatlanabb, hogy egy mahájána szútra egy mantrával végződjön, és nem a hallgatóság reakciójával.²²

Továbbá Nattier kitér a szútrában megjelenő szereplőkre, akiknek előfordulása szintén szokatlan. A legváratlanabb, hogy Buddha nem szerepel a szövegben, helyette Avalókitésvara tölti be a tanító mester szerepét, egy bódhiszattva, aki – Jan Nattier szerint – egyáltalán nem játszik fontos szerepet a *prajñāpāramitā* irodalmi szövegekben. Hiányzik a szövegből továbbá Szubhúti,²³ akit – Buddha egyik legfőbb tanítványaként – már a legkorábbi *prajñāpāramitā* szövegekben is a narrátor szerepét töltötte be, valamint akit a mahájána buddhizmusban definiált *üresség* legjobb ismerőjeként tartanak számon.²⁴ Szubhúti hiányában azonban a *Szív-szútra* elbeszélőjét nem ismerjük.

Ha a szanszkrit és kínai nyelvű rövid szútrákat hasonlítjuk össze, észrevehetők bizonyos szerkezetbeli eltérések, de a szöveg tartalmán, annak mondanivalóján nem változtatnak, ezért a két nyelvváltozatú szöveget egymással ekvivalensnek tekinthetjük függetlenül attól, hogy melyik keletkezett korábban. Nattier is hasonló állásponton van, miszerint a két szöveg szinte egymás tükörfordításának tűnik.²⁵

Terjedelmük miatt rendkívül időigényes lenne a *Szív-szútra* hosszabb változatainak hasonló összevetése, ezért az egyszerűség kedvéért ezeket a szövegeket is tartalmilag egyenértékűnek tekintem, változatlanul eltekintve a keletkezési idejüktől. Érdemesebb tehát megvizsgálni a hosszú és a rövid szútrák közötti különbségeket mindkét nyelven.

²¹ Donald S. LOPEZ, „Authority and orality in the Mahāyāna,” *Numen*, 42, 1995/1, 21–47. 21.

²² NATTIER, *i.m.*, 157–158.

²³ [szkrt.] Subhūti सुभूति, [kínai] Xuputi 須菩提, [jap.] Subodai.

²⁴ NATTIER, *i.m.*, 157–158.

²⁵ NATTIER, *i.m.*, 160.

Amint Nattier is rávilágít, a kínai szútrák összevetésénél a legszembevetőbb, hogy a *Szív-szútra* magját alkotó egység elenyésző, írásjegy-használatbeli különbségeket leszámítva egy az egyben szerepel Kumáradzsíva *Mahāprajñāpāramitā-szútra* fordításában.²⁶ Vegyük szemügyre az alábbi két szövegrészletet:

<i>Mahāprajñāpāramitā-szútra</i> (T.223)	<i>Szív-szútra</i> (T.251)
何以故。	—
舍利弗。	舍利子。
色不異空空不異色。	色不異空。空不異色。
...	...
舍利弗。	舍利子。
是諸法空相。	是諸法空相。
不生不滅。不垢不淨不增不減。	不生不滅。不垢不淨不增不減。
是空法非過去非未來非現在。	—
是故空中無色無受想行識。 ²⁷	是故空中。無色。無受想行識。 ²⁸

2. ábra. Kumáradzsíva (bal) és Xuanzang (jobb) szútráinak összehasonlítása

Conze elmélete szerint Xuanzang fordítása a szanszkrit *Prajñāpāramitā-hṛdayā*ból készült, melyhez felhasználhatta Kumáradzsíva fordítását, azonban sokkal inkább úgy tűnik, mintha az a nagy szútra egy kiragadott részlete lenne, ami a szövegek tartalmába való betekintés nélkül is észrevehető. Ezzel kapcsolatban Tanahashi is megemlíti, hogy a *Szív-szútra* magjában található szövegrészek nagyfokú egyezést mutatnak a huszonötezer soros kínai nyelvű *Mahāprajñāpāramitā-szútra* megfelelő részeivel, így nagy valószínűséggel ez a mű szolgálta az alapot a *Szív-szútra* létrejöttének. Arról is beszámol, hogy bár a korai buddhista szövegek többsége elpusztult Indiában, a Gilgit városában fellelt, a huszonötezer soros szútra épségen megmaradt részletein éppen az a szöveg olvasható, amely megegyezik a *Szív-szútra* megfelelő részeivel.²⁹

A szanszkrit szövegek esetében Nattier olyan nyelvtani és lexikális különbségekre is felhívja a figyelmet, amelyek jóval nagyobb jelentőséggel bírhatnak. A két szöveg vizsgálatánál ugyanis megszűnik az a szavak közti megfelelés, amelyet a kínai verzióknál tapasztalhattunk.

Vegyük példának a *Szív-szútra* talán leghíresebb részletét: *se bu yi kong kong bu yi se* 色不異空空不異色, vagyis „a forma nem különbözik az ürességtől, és

²⁶ NATTIER, *i.m.*, 159.

²⁷ T.223 (08.0223a13–08.0223a17).

²⁸ T.251 (08.0848c07–08.0848c10).

²⁹ TANAHASHI, *i.m.*, 59.

az üresség nem különbözik a formától”. Ez a sor a szanszkrit *Mahāprajñāpāramitā-szútrában* a következőképpen szerepel: „*anyad rūpaṃ anyā śūnyatā nānya śūnyatānyad rūpaṃ*”, amíg a *Szív-szútrában* a „*rūpaṃ na prthak śūnyatā śūnyatāya na prthag rūpaṃ*” szerkezetet olvashatjuk. Két különböző nyelvtani szerkezetet láthatunk, melyek ugyan egymás szinonimái, de szóhasználatukat tekintve különböznek (az előbbi szerkezet jelentése: „a forma nem más, mint üresség”, az utóbbié pedig: „a forma nem különbözik az ürességtől”). Hasonló szóhasználati különbséget találunk még a szövegekben: *na jarāmarāṇanirodhaḥ* („nincs az öregség és a halál megszüntetése”) vö. *na jarāmarāṇakṣayo* („nincs az öregség és a halál elpusztítása”).³⁰

A nyelvtani szerkezeteken kívül még különösebb, ha lexikai és szófaji különbségeket is találunk. Amikor a szövegben a létesülés különböző formáihoz és azok tulajdonságainak felsorolásához érkezünk, a nagy és a rövid szútra más-más terminusokat használ, ráadásul az előbbi passzív és egyes nyelvtani számú igék, utóbbi pedig többes számú mellékevek sorozatát tartalmazza: *na utpadyate* („nem keletkezett”) vö. *anutpannā* („nem keletkezők/meg nem születők”).³¹

A különböző nyelvű és terjedelmű szövegek összehasonlításával azt az eredményt kapjuk, hogy az egymásnak megfelelő hosszúságú, de különböző nyelvű szútrák lényegüket tekintve ekvivalensek egymással, valamint a kínai nyelvű rövid és hosszú szútrák is a terjedelmi különbségektől eltekintve elenyésző eltéréseket mutatnak. A szanszkrit szövegek azonban olyan egymástól eltérő vonásokat tartalmaznak, amelyek alapján megkérdőjelezhető, hogy a szanszkrit *Szív-szútra* valóban az indiai *Mahāprajñāpāramitā-szútrából* keletkezett-e.

Egyrészt, Jan Nattier leírása alapján az indiai hagyomány szerint a buddhista szövegeket inkább bővítették, mintsem tömörítették volna. Másrészt, szokatlan lenne, hogy ha egy írnok mégis azt a feladatot kapná, hogy rövidítse le a kétségekívül hosszú szöveget, akkor ezt nem csupán nyelvtani szerkezetek, de szavak, szófajok és igeidők megváltoztatásával vinné véghez.³² Emellett a kínai szövegeknél azt láttuk, hogy azon részleteknél, amelyeket a két különböző terjedelmű szútra tartalmaz, nagyfokú hasonlóságok vannak. Ezért felmerül a kérdés, hogy az eredetinek vélt, és egymástól különböző szanszkrit szövegekből a véletlen folytán, vagy szándékosan keletkeztek-e egymáshoz nagyon hasonlító kínai nyelvű fordítások.

³⁰ NATTIER, *i.m.*, 161–164.

³¹ NATTIER, *i.m.*, 164–165.

³² NATTIER, *i.m.*, 166–167.

Ezen a ponton kapcsolódik be Jan Nattier azon hipotézise, mely szerint a kínai *Szív-szútra* keletkezett korábban, mégpedig Kumáradzsíva kínai nyelvű fordítása alapján, majd az így kapott szövegből mintegy visszafordítással készült el a szanszkrit nyelvű változat. Cikkében leírja, hogy nincs más dolgunk, mint megvizsgálni a forrásnyelvi szöveg, és annak visszafordítása közötti különbségeket.

Ilyen nyomokat pedig bőven találunk, ha a korábban említett nyelvtani és lexikai különbségeket vesszük figyelembe, némelyek ugyanis egyértelműen tükrözik a kínai nyelv sajátosságait, mint például a szófaji különbségek.³³ A kínai nyelvben egy írásjegynek lehetnek különböző jelentései a szöveggörnyezettől függően, így egy adott szó lehet akár főnév, melléknév vagy ige is, ezért nem meglepő, ha a szanszkrit *Mahāprajñāpāramitā-szútrá*ban található befejezett, egyes számú igékből a fordítási folyamatok eredményeként többes számú melléknevek keletkeztek.

Mindemellett érdemes még szót ejteni a *Szív-szútra* bevezető és befejező részéről is, melyekről egyfelől azt olvashattuk, hogy nem szokványos szerkezeti és tartalmúak, összehasonlítva más mahájána és *prajñāpāramitā* irodalmi alkotással, másfelől pedig beláttuk, hogy nem mutatnak egyezést a szanszkrit szövegből fordított *Mahāprajñāpāramitā-szútra* ugyanezen részeivel, tehát azt feltételezzük, hogy e szövegrészletek tisztán kínai gyártmányúak.

Jan Nattier felteszi a kérdést, hogy ha a kínai nyelvű *Szív-szútrá*val valóban egy mahájána szöveget kívántak létrehozni, akkor miért hagyhatták figyelmen kívül az olyan szabványos formákat, mint a megfelelő bevezetés (*így hallottam egyszer...*). Vagy éppen miért nem szerepel a szövegben Buddha, és helyette miért szerepel benne egy bódhiszattva, aki nem játszott központi szerepet a *prajñāpāramitā* irodalomban.

Nattier elmondása alapján ugyanis a tisztán kínai eredetű szútrák írói nagy figyelmet fordítottak arra, hogy mind külalakban, mind tartalomban megfeleljenek az Indiában megszokott formáknak, így tehát alkalmazták a megfelelő nyitó és záró formulákat. Az előbb említett kérdésekre szintén találunk logikus magyarázatokat.³⁴

Az egyik nyom a japán Fukui Fumimasa professzortól származik, aki kutatása során arra a következtetésre jutott, hogy a kínai *Szív-szútra* címében szereplő két írásjegy (xinjing 心經) – amelyek ténylegesen *szív* és *szútra* jelentésekkel bírnak – nem külön-külön, hanem együtt értelmezendők, együtt alkotnak egy szót, amely a szanszkrit *dhāraṇī* kifejezés kínai megfelelője.

³³ NATTIER, *i.m.*, 169–172.

³⁴ NATTIER, *i.m.*, 175.

A *dhāraṇī* a mantrához hasonló, egyfajta mágikus formula,³⁵ egy rövid szöveg, amelyet a buddhista szertartások alkalmával recitálnak. Fukui feltételezése szerint tehát a szöveg valójában nem is egy szútra funkcióját hivatott betölteni, hanem az egy kifejezetten szertartások céljára létrehozott szöveg, azaz *dhāraṇī*.³⁶ Ez magyarázatként szolgálhat arra, hogy a kínai nyelvre fordított nagy szútrából miért hoztak létre egy lényegesen rövidebb, tartalmában azonban megegyező változatot. Red Pine a *Szív-szútra* címének tárgyalásánál leírja, hogy a szöveget csak Xuanzang fordítása óta tartják számon szútraként – azelőtt mantraként vagy *dhāraṇī*ként ismerték –, és hogy egyik fennmaradt szanszkrit nyelvű példányon sem szerepel a *szútra* kifejezés.³⁷

Ha a *Szív-szútrát* valóban Kínában alkották, fennmarad a kérdés, hogy Avalókitésvara és a mantra előfordulása a szövegben valóban olyan váratlan dolog-e, mintha a szútrára egy Indiában keletkezett szöveggént tekintenénk. Nattier rávilágít, hogy a szútra feltételezett keletkezési idejében, a VII. század körül Avalókitésvara messze a leghíresebb bódhiszattva volt Kínában, és nagyobb népszerűségnek örvendett, mint Indiában, amely állítását írásos források és szépművészeti alkotások is alátámasztják. Ennek fényében egyáltalán nem meglepő, hogy a tisztán Kínában alkotott szövegrészben Avalókitésvarát választották, mint tanítót.³⁸

Továbbra is meglepő, hogy a szútra végén egy, a szanszkrit nyelvbe tökéletesen illeszkedő mantrát találunk, kínai fonetikus átírással. Ha a mantra a szöveg tárgyalás részében helyezkedne el, akkor nem lenne szükséges külön vizsgálatot folytatni, hiszen ez a rész megtalálható a *Mahāprajñāpāramitā-szútrában* is, tehát indiai eredetű szövegrészlet. A mantra eredetének tárgyalásánál Nattier ismét Fukui Fumimasa professzorra hivatkozik, aki szerint a mantra egyes részletei megtalálhatók a kínai buddhista kánon legalább három másik művében is, amelyek közül kettő mahájána szútra, a harmadik pedig egy mantrákat tartalmazó katalógus, amelyről úgy tartják, hogy kínai nyelvű fordítása 653-ban készült,³⁹ tehát az eredeti szanszkrit nyelvű mantra-részletek már a *Szív-szútra* létrejöttét megelőzően léteztek. Ennek fényében Jan Nattier úgy gondolja, hogy a *Szív-szútra* mantrája nem jelent akadályt a befejezés kínai eredetének bizonyításában.

³⁵ Franklin EDGERTON, *Buddhist Hybrid Sanskrit Grammar and Dictionary. Volume II: Dictionary*, Motilal Banarsidass Publishers Private Limited, New Haven, 1953, 284.

³⁶ NATTIER, *i.m.*, 176.

³⁷ PINE, *The Heart Sutra. The Womb of Buddhas*, Shoemaker & Hoard, Washington, 2004, 39.

³⁸ NATTIER, *i.m.*, 176.

³⁹ NATTIER, *i.m.*, 177.

Összességében elmondható tehát, hogy ha a Szív-szútra szövegét vizsgáljuk, olyan nyomokat találunk, amelyek szokatlanok mind a *prajñāpāramitā* irodalmi szövegek, mind a szútra műfaj tekintetében, és így megkérdőjelezzük a szöveg létrejöttének folyamatát is. A Szív-szútra elődjének tekinthető, szanszkrit nyelvű *Mahāprajñāpāramitā-szútrával* összehasonlítva a szöveg tárgyalás részében olyan lexikai és grammatikai pontatlanságok fedezhetők fel, amelyek betudhatók a közvetítőnyelv szerepét betöltő kínai nyelv sajátosságainak. A keretként szolgáló első és utolsó passzus pedig olyan tartalmi elemeket hordoz magában, amelyek arra engednek következtetni, hogy a szútra kínai környezetben keletkezett, felvéve az ottani kultúra, gondolkodásmód és a buddhizmus helyi megvalósulásának jellegzetességeit.

A szútra eredetével kapcsolatos történelmi nyomok

Habár Jan Nattier úgy gondolja, hogy a kontextuális bizonyítékok önmagukban elégségesek, hogy a Szív-szútra kínai eredetét alátámasszák, rámutat, hogy érdemes megvizsgálni a különböző történelmi adatokat, amelyek további támpontként szolgálhatnak a hipotézis megerősítésében. A szútrákhoz készült különböző kommentárok és azok keletkezési ideje még többet elárulhat a szöveg létrejöttének körülményeiről.

Ahogy Donald S. Lopez is említette, a legkorábbi indiai eredetű kommentárok a VIII. századból származnak, ennél régebbi időkből nincs bizonyíték arról, hogy Indiában létezett volna a szútra. Kínában azonban találunk a VIII. századot megelőző szöveges hivatkozást a Szív-szútrára – többek között Xuanzang tanítványainak munkáját –, amely a VII. század második felére datálható,⁴⁰ ellentétben Edward Conze elméletével, amely a *Mahāprajñāpāramitā-szútrához* írt kommentárok sokkal korábbi keletkezési dátumának fényében állítja, hogy a Szív-szútra a hosszabb szanszkrit nyelvű szöveg közvetlen fordítása. Ha csupán a Szív-szútrához írt kommentárok megjelenésének idejét vizsgáljuk, azt a következtetést vonhatjuk le, hogy a kínai nyelvű szöveg mintegy fél évszázaddal megelőzi szanszkrit megfelelőjét.

Emellett a Szív-szútráról írt valamennyi kínai nyelvű kommentár a Xuanzang-féle szöveghez íródott, míg a tibeti nyelven fennmaradt szanszkrit magyarázatok a Szív-szútra hosszabb változatáról készültek, amely szöveg későbbi keletkezésű Xuanzang alkotásánál.⁴¹

⁴⁰ NATTIER, *i.m.*, 173.

⁴¹ NATTIER, *i.m.*, 179., 182.

Az eddigiek alapján Jan Nattier azt feltételezi, hogy a szútra Kínában keletkezett, és a legkorábbi kommentárok mind Xuanzang nevéhez kötik azt. Továbbra is tisztázandó azonban, hogy Xuanzang pontosan milyen kapcsolatban állt a szöveggel. Hiszen annak ellenére, hogy az ő alkotásának tekintik a kutatók a legismertebb *Szív-szútra* változatot, a források nem tesznek arról említést, hogy a szerzetes mely forrásnyelvről mely célnyelvre végezte a fordítást. Ahogy korábban említettem, még a Xuanzang életéről szóló mű sem tesz említést arról, hogy milyen nyelvű szöveggel került kapcsolatba a mester Kínában, és hogy készített-e belőle fordítást.

Nattier leszögezi, hogy ha le is fordította Xuanzang a *Szív-szútrát* szanszkrit nyelvre, arról akkor sem számolnának be a kínai források, ugyanis a Kínában lévő buddhista szútrák hitelességét az a tény szolgáltatta, hogy Indiából származnak, és szanszkrit nyelvűek. Ennek tudatában pedig Xuanzang úgy gondolhatta, hogy az eredeti *Szív-szútra* szöveg elveszett, így ő maga készíthetett belőle egy hiánypótló kéziratot. Nem ez lenne az első eset ugyanis, hogy egy buddhista szútra Indián kívül keletkezett – hivatkozik itt Nattier a koreai eredetű *Vajrasamādhi-szútra* esetére. Az sem zárható ki azonban, hogy Xuanzang utazása során Indiában hagyta a kínai nyelvű *Szív-szútrát*, amelyet később lefordítottak szanszkrit nyelvre, minthogy a legkorábbi indiai kommentár mintegy másfél évszázaddal Xuanzang látogatása után íródott.⁴²

Annak ellenére, hogy a legkorábbi kommentárok a Xuanzang-féle szútrához kötődnek, nem szabad szem elől téveszteni, hogy életrajzi műve alapján a szöveget egy beteg szerzetes hagyományozta rá Kínában, tehát nem Xuanzang lehetett, aki ténylegesen megalkotta a *Szív-szútra* kínai szövegét.

A kínai buddhista kánonban összesen nyolc variánsa jelenik meg a *Szív-szútrának*, amelyek közül öt hosszabb és három rövidebb változat. A hosszabb szútrák időrendben Xuanzang szútrája után keletkeztek, a három rövidebb változat pedig a Kumáradzsíva-féle szútra, Xuanzang szútrája, és egy kínai nyelvű fonetikus átírat, amelyet szintén Xuanzang-nak tulajdonítanak. Kumáradzsíva *Szív-szútráját* több mint kétszáz évvel korábbi alkotásnak gondolják a társainál, így ez lehet az a szöveg, amely Xuanzang idejében keringett Kínában.⁴³

Nattier elmondása szerint japán és nyugati kutatók a Kumáradzsíva-féle szöveg vizsgálata során arra az eredményre jutottak, hogy a szerzetes tanítványai kommentárokat készítettek az általa fordított T.223-as jelzésű *Mahāprajñāpāramitā-szútra* egyes részleteiről, és gyakran idéztek is a szövegből. Nincs azonban

⁴² NATTIER, *i.m.*, 180.

⁴³ NATTIER, *i.m.*, 182–184.

bizonyíték sem arra, hogy tanítványai ismerték a szöveget a Szív-szútra formájában, sem arra, hogy Kumáradzsíva maga valamilyen módon részt vett a későbbi szöveg létrehozásában.⁴⁴

Ha összehasonlítjuk a két szerzeteshez fűződő Szív-szútrát, szemmel látható eltérésekre bukkanunk, amelyekre Nattier maga is rámutat. Például a szútra bevezetésében és tárgyalásában is vannak olyan mondatok, amelyek nem szerepelnek Xuanzang szútrájában:

Kumáradzsíva szútrája (T.250)	Xuanzang szútrája (T.251)
觀世音菩薩。行深般若波羅蜜時。 照見五陰空。度一切苦厄。 舍利弗色空故無惱壞相。受空故無受相。 想空故無知相。行空故無作相。 識空故無覺相。何以故。 舍利弗非色異空。非空異色。 ...	觀自在菩薩。行深般若波羅蜜多時。 照見五蘊皆空。度一切苦厄。 — — — 舍利子。色不異空。空不異色。 ...
不垢不淨。不增不減。 是空法。非過去非未來非現在。 是故空中。無色無受想行識。 ⁴⁵	不垢不淨不增不減。 — 是故空中。無色。無受想行識。 ⁴⁶

3. ábra. A Kumáradzsíva és Xuanzang-féle Szív-szútrák összehasonlítása

Emellett bizonyos buddhista terminusok és a személynevek eltérő átírással vagy különböző írásjegy-használattal szerepelnek a két műben:

	Kumáradzsíva szútrája (T.250)	Xuanzang szútrája (T.251)
Avalókitésvara	觀世音	觀自在
<i>prajñāpāramitā</i>	般若波羅蜜	般若波羅蜜多
az öt <i>skandha</i>	五陰	五蘊
Sáriputra	舍利弗	舍利子
bódhisattva	菩薩	菩提薩埵

4. ábra. Buddhista terminusok és személynevek a Szív-szútra változataiban

A Kumáradzsíva-féle Szív-szútra azon elemei, amelyek nem szerepelnek Xuanzang szövegében – és a rövid szútra további változataiban sem –, megtalálhatók azonban a szintén Kumáradzsíva alkotta *Mahāprajñāpāramitā*-

⁴⁴ NATTIER, *i.m.*, 184.

⁴⁵ T.250 (08.0847c10–08.0847c17).

⁴⁶ T.251 (08.0848c06–08.0848c10).

szútrában is, ami a két szöveg kapcsolatát bizonyítja. Nattier azonban továbbra is valószínűtlennek tartja, hogy a szanszkrit nyelvű, egymás között lényeges különbségeket mutató szövegeket Kumáradzsíva olyan módon fordította volna, hogy a végeredményként kapott kínai szövegek megegyező részei egymással rendkívül nagy hasonlóságot mutassanak.⁴⁷

További érdekesség, hogy az üresség és a forma kapcsolatát jellemző híres mondat másféle fogalmazásban szerepel a *Szív-szútra* két változatában (vö. Kumáradzsíva: *fei se yi kong fei kong yi se* 非色異空非空異色, Xuanzang: *se bu yi kong kong bu yi se* 色不異空空不異色), viszont a Kumáradzsíva által fordított *Mahāprajñāpāramitā-szútra* ezen a ponton Xuanzang szövegével mutat egyezést.⁴⁸

Ezen példák, és a japán, illetve nyugati kutatók munkája alapján Nattier arra a következtetésre jutott, hogy a *Szív-szútrát* nem közvetlenül Kumáradzsíva nagy szútrája, hanem a mester tanítványaink kommentárjai alapján készíthette egy olyan illető, aki jobban ismerte a szútrához készített magyarázatokat, mint magát a szöveget.⁴⁹

Nattier észrevételei alapján tehát a *Szív-szútra* létrejöttének folyamatát a következőképpen képzelhetjük el. Először Kumáradzsíva az V. század elején elkészíthette a nyolcezer soros *Mahāprajñāpāramitā-szútra* kínai nyelvű fordítását az eredeti szanszkrit szöveg alapján. Ezekben az időkben Kumáradzsíva tanítványai magyarázatokat írtak a hosszú szöveghez, amelyek felhasználásával a *Szív-szútra* ismeretlen alkotója elkészíthette a később Kumáradzsívának tulajdonított változatot. Xuanzang a Shu tartományban való tartózkodása során ezzel a kínai nyelvű szútrával kerülhetett kapcsolatba, és végül ezt a változatot vihette magával Indiába.

Habár nincs bizonyíték arra, hogy Xuanzang készített volna fordítást a szövegből, vagy saját változatot alkotott volna belőle, a szöveg popularizálásában minden bizonnyal aktívan részt vett. Nattier kizárja annak a lehetőségét, hogy a *Szív-szútra* keretét Xuanzang alkotta volna meg, de lehetségesnek tartja, hogy kisebb módosításokat hajtott végre az alapszövegen, hiszen az az írásjegy-használat, amelyet a szövegben találunk, a kínai buddhista kánonban legelőször Xuanzang szövegeiben jelenik meg – vélekedik Nattier. A legésszerűbb feltetelezés tehát, hogy Xuanzang a Kumáradzsíva-féle szövegen végzett apróbb módosításokat – amely szöveg már korábbi módosításokon is túleshetett –,

⁴⁷ NATTIER, *i.m.*, 185–186.

⁴⁸ A szövegrészlethez ld. T.223 (08.0223a13).

⁴⁹ NATTIER, *i.m.*, 187.

miután Indiában behatóbban tanulmányozta a szanszkrit nyelvet és a buddhista terminológiát.⁵⁰

A különböző kutatói álláspontok, valamint az életrajzi és egyéb történelmi adatok felvázolásával tehát azt a következtetést vonhatjuk le, hogy bár Edward Conze elmélete a logikának megfelel, ha a buddhizmus és a buddhista iratok kialakulásának tendenciáit vesszük górcső alá. Jan Nattier az első hallásra ellentmondásosnak tűnő hipotézisét azonban olyan nyelvészeti alapokra helyezi, amelyek meggyőző bizonyítékokként szolgálhatnak a szútra eredetének kérdéseivel kapcsolatban.

⁵⁰ NATTIER, *i.m.*, 190–191.

Felhasznált irodalom

CONZE, Edward: „Text, Sources, and Bibliography of the Prajñāpāramitā-hṛdaya”, *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, 1948/1, 33–51.

CONZE, Edward: *The Large Sutra on Perfect Wisdom. With the divisions of the Abhisamayālaṅkāra*, University of California Press, Berkeley, 1975.

CONZE, Edward: „The Prajñāpāramitā Literature”, *Bibliographia Philologica Buddhica*, The Reiyukai, Tōkyō, 1978.

EDGERTON, Franklin: *Buddhist Hybrid Sanskrit Grammar and Dictionary. Volume II: Dictionary*, Motilal Banarsidass Publishers Private Limited, New Haven, 1953.

LOPEZ, Donald S.: „Inscribing the Bodhisattva’s Speech: On the ‘Heart Sūtra’s’ Mantra”, *History of Religions*, 29, 1990/4, 351–372.

LOPEZ, Donald S.: „Authority and orality in the Mahāyāna”, *Numen*, 42, 1995/1, 21–47.

NATTIER, Jan: „The Heart Sūtra: A Chinese Apocryphal Text?”, *The Journal of the International Association of Buddhist Studies*, 1992/2, 153–223.

PINE, Red: *The Heart Sutra. The Womb of Buddhas*, Shoemaker & Hoard, Washington, 2004.

TANAHASHI Kazuaki: *The Heart Sutra. A Comprehensive Guide to the Classic of Mahayana Buddhism*, Shambhala Publications Inc., Boston, 2014.

Szépe Zita Cecília

Az *ukiyo-e* festészet változásairól

Bevezetés

Korunk képdömpingjében számolatlanul, minden irányból zúdulnak ránk képi ábrázolások. Közülük sok japán témájú; ezen a körön belül láthatunk képzőművészeti alkotásokat is, önállóan vagy illusztrációként. Mivel az *ukiyo-e* 浮世絵¹, mint fogalom kevésbé ismert a hazai kultúrkörben, ha találkoztunk már vele, akkor is homályos a jelentéstartalma, ezért többnyire nem tudatosul a képek szemlélőiben, hogy a látott japán műalkotások jókora hányada ebben a stílusban készült.

Az *ukiyo-e* alaposabb megismerése azért is fontos, mert az úgynevezett japonizmus számottevő hatást gyakorolt a XIX. század második és a XX. század első felében az európai képző- és iparművészetre. A befolyás Franciaországban volt a legerősebb, de itthon is több neves képző- és iparművészünk alkotásaiban kimutathatók a japán stílusjegyek. Elég csak Székely Bertalan, Szinyei Merse Pál, Rippl-Rónai József nevét megemlíteni.² A japán hatás tehát, és ezen belül az *ukiyo-e* stílus ismerete, műveltségünk szerves részét képezi.

Az *ukiyo-e* stílus történeti, társadalmi és kulturális hátterének bemutatása

A stílusirányzat megértéséhez nézzük meg, hogy mit is jelent az *ukiyo-e*, mint fogalom. A szót többnyire úgy szokták fordítani, a „lebegő, vagy tovatűnő világ képei”. A kultúrkörök közötti korlátozott átjárhatóság figyelembevételével ez jó közelítés, de nem adja vissza pontosan a tartalmat. Egységekre – és az azokat megjelenítő írásjegyekre – bontva, jobbról balra haladva az *-e* szó jelentése „rajz”, „kép”; a *yo* jelentése „világ”. Az *uki* szó írásjegye a buddhista

¹ TSUJI Nobuo – ASANO Shūgō, *Tanoshii Edo no Ukiyo-e*, Kabushikigaisha Tokyo Bijutsu, Tōkyō, 2008, 32.

² *Japonizmus* – <http://tudasbazis.sulinet.hu/hu/muveszetek/muveszettortenet>

szövegekben fájdalmat, szomorúságot jelentett, tükröződött benne a világ múlandósága, az elmúlás gyötrelme. Más olvasatban azonban egyfajta „rá se ránts” értelmet nyert. 1661-ben Asai Ryōi 浅井 了意 (kb. 1612–1691)³ *Ukiyo monogatari* 浮世物語 (A lebegő világ meséi) című munkájában a folyón úszó kobaktökhöz hasonlította a kor vidám, önfeledt, szórakozással töltött életét: „... csak a pillanatért élünk ..., iszunk, énekelünk ...”⁴

A nemtörődöm, hedonista szemlélet sokat elárul arról a társadalmi körőről, amelyben ez az életérzés eluralkodott. A társadalmi környezet megértéséhez röviden át kell tekintenünk azt a kort, amelyben az *ukiyo-e* megszületett, virágzott és lehanyatlott. A stílus együtt élt és mozgott az 1603-tól 1868-ig tartó Edo-korral (*Edo jidai* 江戸時代),⁵ habár a társadalmi elit legfeljebb „mostohagyermekként” tekintett rá és, ha eltüntetni nem is tudta, sokféle módon igyekezett korlátozni elterjedését és kiteljesedését.

A Tokugawa-sógunátus⁶ kora, az Edo-kor, Japán történelmének kiemelkedően fontos időszaka. Önértékén túlmenően hídszerepet töltött be a Hadakozó fejedelemségek kora (*sengoku jidai* 戦国時代)⁷ és a Meiji-restauráció (*Meiji ishin* 明治維新)⁸ között, amelyben megszületett a modern Japán.

Az 1603-tól kezdődő Edo-kor Japán történelmének példa nélkül álló, békés időszaka volt. A rend megszilárdult, a gazdaság fejlődött. Minden olyan tényezőt igyekeztek kiiktatni, amely veszélyt jelenthetett az ország stabilitására. Elzárkóztak a külvilágtól. Ennek eredményeképpen az ország elindult a maga sajátos, kulturálisan független pályáján. Fokozatosan elszakadtak a kínai hatásoktól, amelyek a VI. századtól a XVI. századig meghatározták az ország és népe kultúráját.⁹ Kialakulóban volt a sajátos japán nemzeti identitás, születőben a modern japán nemzet, a maga egyedi karakterével. A mai szakirodalomban ezt a korszakot a korábban használt premodern (modernitás előtti) jelzőt felváltva „early modern”-nek (korai modernnek) is nevezik.¹⁰

³ Asai Ryōi – <https://www.britannica.com/biography/Asai-Ryoi>

⁴ FERENCZY László, *Hó, hold, cseresznyevirág. A japán fametszetek világa*, Képzőművészeti Kiadó, Budapest, 1989, 24–25.

⁵ JAMADZSI Maszanori, *Japán. Történelem és hagyományok*, Gondolat Könyvkiadó, Budapest, 1989, 194–245.

⁶ BARÁTOSI BALOGH Benedek, *Dai Nippon. 2. köt. Történet. Földrajz*, Gárdonyi Samu Könyv-és Műkereskedése Kiadása, Budapest, 1906, 258–306.

⁷ *Hadakozó fejedelemségek kora (Sengoku jidai)* – <https://www.warhistoryonline.com.html>

⁸ JAMADZSI, i.m., 245–260.

⁹ FARKAS Ildikó, *Japán modernizációjának előzményeihez* – <http://real.mtak.hu.pdf>

¹⁰ Edwin O. REISCHAUER, *Japán története*, Magyar Könyvklub, Budapest, 1995, 91–92.

Az Edo-korban Japán az európai országokhoz hasonló „feudális” társadalom volt, ugyanakkor rend, szervezettség, hatékonyság tekintetében számos tekintetben megelőzte azokat. Erős központi államszervezet alakult ki, amelyet működése során támogatott a fejlett vidéki öngazgatási rendszer. Termelékeny agrárgazdaság volt, kiterjedt, korszerű pénzgazdálkodással, nagyfokú urbanizáció, önálló városi kultúra, magas szintű jogfelfogás, törvényi szabályozottság és a lakosság iskolázottsága jellemezte ezt a korszakot.

A társadalmi hierarchiában a csúcson az isteni eredetű uralkodó, a *tennō* 天皇 állt, alatta-körülötte az udvari arisztokrácia, a *kuge* 公家, alatta a hatalom tényleges birtokosa, a sógun 将軍. A sógun alatt 250-300 hűbérúr, a *daimyōk* 大名. Ezek alatt állt az Edo-kori Japán mintegy 30 milliós lakosságának túlnyomó többségét magába foglaló, négy szintű Shi-nō-kō-shō 士農工商 rendszerbe sorolt, a társadalmi-gazdasági munkamegosztás struktúrájában különböző feladatokat ellátó népesség.¹¹ A hierarchián kívül rekedt a társadalom alattiak csoportja, a *burakumin* 部落民, vagyis az osztályon kívüliek, a társadalmi rendszerből kihullottak köre. Két csoportra oszthatók: az egyik az *eta* 穢多, jelentése „szennyesek, szutykosok”; a másik a *hinin* 非人, jelentése „nem embe- rek”. Eredetükről sok elmélet született. A napjainkban elfogadott nézet szerint e csoportok az elszegényedett, földönfutóvá vált, illetve a többség által megvetett munkára kényszerült emberekből alakultak ki.¹² (Ld. 1. sz. melléklet.)

A kor szigorú szabályai megszabták az egyes társadalmi csoportok lakhelyét is. A nagyvárosokban, mindenekelőtt az Edóban, Kyōtóban, Ōsakában élő kézművesek és kereskedők körében a XVII. században kialakult a *chōnindō* 町人道, a „városlakók útja”.¹³ Ez egyesítette magában az ősi japán vallás, a *shintō* 神道¹⁴ és a buddhizmus elemeit, a neokonfuciánus iskola tanításait, illetve a legfelső társadalmi osztály, a harcosok értékrendjét hordozó *bushidō* 武士道 („a harcos útja”)¹⁵ értékeit: a becsületet, a hűséget, a szorgalmat, az őszinteséget, a szerénységet. Ez az elvontnak tűnő irányzat ugyanakkor nagyon is világias – kereskedőkhöz illően pragmatikus – volt. Ösztönzött a tökéletességre törekvő kivitelezésre, önmagunk fejlesztésére, ismereteink gyarapítására.

¹¹ Shinōkōshō: samurájok (*shi* 士), földművesek (*nō* 農), kézművesek (*kō* 工) és kereskedők (*shō* 商). *Shinōkōshō rendszer* – <http://japan-under-the-shoguns.yolasite.com/>

¹² *Burakumin-eta-hinin* – <http://terebess.hu/keletkultinfo/lexikon/burakumin.html>

¹³ Louis FRÉDÉRIC, *Japan Encyclopedia*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, 2002, 122.

¹⁴ NEMESHEGYI Péter, „Japán vallástörténet”. FARKAS Ildikó (szerk.), *Ismerjük meg Japánt! Bevezetés a japánisztika alapjaiba*, ELTE Eötvös Kiadó, Budapest, 2009, 41–62.

¹⁵ FRÉDÉRIC, *i.m.*, 94.

A *chōnindō* megjelenése szükségszerű következménye volt a társadalmi viszonyok stabilizálódásának, a gazdaság fejlődésének, szélesebb társadalmi csoportok vagyongyarapodásának. A művelődési igények felébredéséhez, egyúttal kielégítéséhez szükség volt fejlett kulturális életre, magasabb rendű alkotásokat előállító művészekre, akik a társadalmi elit ilyen irányú szükségleteit elégítették ki, de pusztán létükkel is „szívóhatást” gyakoroltak az alsóbb társadalmi csoportok utánzásra kész tagjaira. A XVII. század első felében, közepén a városlakókban felébredt az igény az otthonukban is tartható, „kiállítható” műtárgyakra, ráadásul olyanokra, amelyek az ő saját világukat tükrözik, egyúttal megfizethetők.

A festészetet mint önálló művészeti ágat vizsgálva megállapíthatjuk, hogy az Edo-korban több jelentős festőiskola működött és gyakorolt hatást a kulturális életre. Ezek működése két alapvető stílusirányzat köré szerveződött. Az egyik meghatározó jelentőségű műhely a Kanō-iskola (Kanō-ha 狩野派)¹⁶ volt, amelynek festői kínai modorban (*kara-e* 唐絵)¹⁷ alkották meg műveiket. A másik a Tosa-iskola (Tosa-ha 土佐派),¹⁸ amely a hagyományos japán stílus (*yamato-e* 大和絵)¹⁹ képviselője volt. A Tosa-iskolához köthető a Sumiyoshi 住吉²⁰ és a Rinpa 琳派 iskola.²¹ Élt és hatott a Nanban, vagy Namban 南蛮 művészet,²² amely Nagaszakiból terjedt el. Nevesebb képviselői a Nagasaki 長崎²³ és a Maruyama-Shijō iskola, rövidebben Shijō-ha 四条派²⁴ voltak. Ezek munkáiban a hagyományos japán elemek ötvöződtek kínai és nyugati hatásokkal. Befolyást gyakorolt még ebben a korban a *bunjinga* 文人画 („irodalmi festészet”), más néven *nanga* 南画 („déli festészet”)²⁵ irányzat, melynek alkotói eklektikus képeiken a japán és kínai iskolák szemléletmódjának, hatáselemeinek szintézisére törekedtek, a kínai technikák dominanciájával.

Az *ukiyo-e* stílus az előbbiek árnyékában fejlődött ki. A hivatalosan elismert festők a hagyományokat szigorúan követve dolgoztak, a XVIII. századra

¹⁶ FAJCSÁK Györgyi (szerk.), *Keleti művészeti lexikon*, Corvina Kiadó, Budapest, 2007, 158.

¹⁷ *Kara-e* – Japanese Art – <https://www.britannica.com/art/Kara-e>

¹⁸ FAJCSÁK, *i.m.*, 334–335.

¹⁹ *Yamato-e* – Encyclopedia Japan – <https://doyouknowjapan.com/painting/>

²⁰ TSUDA Noritake, *A History of Japanese Art. From Prehistory to the Taisho Period*, Tuttle Publishing, Tōkyō, 2009, 134.

²¹ FAJCSÁK, *i.m.*, 271–272.

²² FAJCSÁK, *i.m.*, 237.

²³ *Nagasaki-e* – https://www.artelino.com/articles/dutch_nagasaki.asp

²⁴ TSUDA, *i.m.*, 244, 275, 282.

²⁵ FAJCSÁK, *i.m.*, 38.

végképp elszakadtak a hétköznapiok realitásától, szinte a fellegekben lebegtek. Az *ukiyo-e* festői, fametszet-készítői a valóság talaján maradtak és szabadon fejlődtek. Merészen újítottak, az eseményeket sokszor más perspektívából, eltérő háttérrel jelenítették meg (a kelet-ázsiai kultúrában mellékes jelentőségű alakábrázolás és a portréfestészet került előtérbe), új festékeket használtak fel, egyúttal észrevették és megőrkítették az élet apróbb és nagyobb örömeit, a városiak, a *chōninok* életének eseményeit.

Az *ukiyo-e* stílus születése, virágzása és hanyatlása

A műfaj születését Iwasa Matabei 岩佐又兵衛 (1578–1650)²⁶ művészetével, festményeinek stílusával kapcsolják össze. Erőteljes munkáinak lendületességével, a fekete kontúrvonalak és az élénk színfoltok váltakozásával jelenített meg heves mozdulatokat. Ez az ábrázolásmód nagy hatással volt a fametszet-készítő művésztársakra (ld. 2. sz. melléklet, egyúttal népszerűvé tette őt a *chōninok* körében. Alkotásainak hangulata, dinamikája emlékeztette őket az akkortájt divatosabbá váló *kabuki* 歌舞伎 előadásokra.

A műfaj fejlődésében, elterjedésében korszakos jelentőségű Hishikawa Moronobu 菱川師宣 (1618–1694)²⁷ munkássága. 1660 körül elérte a kiadójánál, hogy fametszetes képeit önállóan, szöveg nélkül hozhassa forgalomba. Ekkortól keletkeztethetjük a fametszet önálló művészi eszközként való megjelenését a japán kulturális életben. Moronobu illusztrált fametszetes könyveket, igazán ismertté azonban egyedi fametszetes nyomatai tették (3. sz. melléklet). Többnyire szöveg nélküli művei vidám jeleneteket örökítettek meg, virágünnepeket vagy Edo Yoshiwara 吉原²⁸ örömnegyedének életképeit. Ennek hatására a mind igényesebb *chōninok* elfogadták, hogy a fametszetek is önálló művészi alkotásnak tekinthetők, és méltók arra, hogy lakásukat díszítsék velük, illetve barátaikat és üzletfeleiket ilyenekkel ajándékozzák meg.

Moronobu munkássága kapcsán ejtsünk szót a fametszetekről. Számos kultúrában használtak a civilizáció korai szakasza óta fából kialakított nyomódúcot a textíliák mintázására. Hosszú időnek kellett eltelnie addig, amíg képeket és szövegeket nyomtattak papírra ugyanezzel az eljárással. Ez minden bizonnyal Kelet-Ázsiában történt meg először, mivel itt találták fel a papírt. Koreából maradt fenn az első fametszetes technikával készült dokumentum, és a kínai

²⁶ IWASA Matabei – <https://www.britannica.com/biography/Iwasa-Matabei>

²⁷ ASANO Shūgō, *Hishikawa Moronobu to Ukiyo-e no reimei*, Tōkyō Daigaku Shuppankai, Tōkyō, 2008, 57.

²⁸ Yoshiwara – <http://www.oldtokyo.com/yoshiwara-tokyo/>

Tang 唐 -dinasztia (618–907) idején már az itt látott technika továbbfejlesztett változatával találkozhatunk. A rajz és a kísérszövegek már akkor egy dúcra jelentek meg. Az egyes táblanyomatokat leporellószerűen fűzték össze. A legrégebbi ilyen könyv a 868-ból való *Gyémánt szútra* (*Kongō-kyō* 金剛經).²⁹

Japánban a kínai és koreai buddhista szerzetesek terjesztették el a fametszési eljárást. A legrégebbiről ismert japán fametszet egy 891-ben készült Jizō 地藏-kép.³⁰ A fadúcos nyomtatást az első időkben szöveg sokszorosítására használták és ebből következően csak egy szűk rétegben, a művelt, írástudó emberek körében terjedt el. A XVI. század vége felé kezdtek el fametszetes ábrázolásokat készíteni.

A fametszetekről, így az *ukiyo-e* nyomatokról is megállapíthatjuk, hogy elkészítésük általában nem köthető egyetlen emberhez. Ezek az alkotások egy csoport művész, illetve mesterember munkái. A nyomat alkotójának az ötletadó, az előrajzot készítő és az egész munkát ellenőrző művészt nevezzük. A fametszet-készítés, illetve a nyomtatás több, magasan képzett mesterember munkája.³¹ Terjesztésükben nélkülözhetetlen szerepük volt a kiadóknak.

Az eljárás lényege, hogy a művész egy csiszolt fadúdra – amely többnyire japán fehér cseresznyefából készült – viszi fel a rajzolatot, majd a meghúzott vonalakat kihagyva késsel vagy vésővel kivájja a többi felületet. A kompozíció vonalai kiemelkednek, ezeket festékkel kenik be, majd egy benedvesített papírlapot rápréselve a festéket rányomják a papírra. A nyomat a dúc rajzolatának tükörképe lesz. A metszést általában az erre szakosodott mesteremberek, a fametszők végzik. A művésztől kapott rajzot ráragasztják a dúcra és a papírral együtt metszik ki az üresnek szánt részeket. A mintázat készülhet úgy is, hogy átmásolják a papírról, bekenik szénnel a papír hátoldalát és a vonalakat átnyomják a fa felületére.

A japán fametszetek alapja a kalligrafikus rajz és a kompozíció egyszerűsége. A kezdeti fekete-fehér nyomatokat eleinte kézzel színezték. A kétszínű nyomtatás 1744 körül jelent meg, ehhez már két külön dúcot használtak. A felhasznált két szín a rózsaszín és az almazöld volt; a kétszínű nyomatok neve – a rózsaszínt adó sáfrányfesték elnevezése után – *benizuri-e* 紅刷絵 („nyomtatott rózsaszín kép”).³² Két évtizeddel később már valódi színes metszeteket készítettek több nyomódúc alkalmazásával. Az első, ún. brokát-nyomatok (*nishiki-e* 錦絵,

²⁹ *Művészeti technikák. A fametszet* – http://artmagazin.hu/artmagazin_hirek/muveszeti_technikak_a_fametszet.1918.html?pageid=119

³⁰ *Jizō* – Japanese Encyclopedia – <https://matcha-jp.com/en/1578>

³¹ SZATÓ Tomoko: *Japán művészet*, Scolar Kiadó, Budapest, 2009, 7.

³² *Benizuri-e* – <http://www.aisf.or.jp/~jaanus/deta/b/benizurie.htm>

1765-től)³³ Suzuki Harunobu 鈴木春信 (1725–1770)³⁴, a nagy újító működéséhez köthetők. Később jelent meg az ún. mozaikdúcós technika, amelynek lényege, hogy nem vésik egybe a teljes dúcot, csak az egy színnek megfelelő dúclemet. Ezek elkészülte után egy munkaasztalon összeállítják a teljes képet. Az asztalon mindig csak azokat a dúcdarabokat hagyják fenn, amelyek egy színhez tartoznak. Ezzel lenyomtatják az összes példányt, majd a következő színnek megfelelő dúclemekre cserélik ki azokat. Így áll össze fokozatosan, színenként a fametszet. A nyomtatáshoz főleg az eperfa belső kérgéből készült, kiváló nedvszívó képességgel rendelkező merített papírt (*washi* 和紙, a XVIII. század közepétől *hōsho* 奉書)³⁵ használták, amelyet erős textúrája alkalmassá tett a sokdúcós levonat készítésére.³⁶ A japán fametszet, a *mokuhan-ga* 木版画 készítői vizes alapú festéket vittek fel kefével a *hōshōra*. A *mokuhan-gák* ennek is köszönhetően változatosak, szép, élénk színűek, teljes értékű bevonatot képez rajtuk a festék.³⁷ A nyugati kultúrkörben olajbázisú festéket használtak, amelyet hengerrel vittek fel a papírra. A japán nyomatokat különböző díszítő eljárással tették változatosabbá, ilyen volt például a csillámpalapör felszórása vagy a vaknyomás (*karazuri* 空釣り).³⁸ A „tömegtermeléssel” előállított nyomatok szabvány méretű papírokra készültek. A leggyakoribb az *ōban*-méret volt (kb. 380 x 250 mm). Egy-egy jó minőségű dúcra több ezer levonatot is elő tudtak állítani. Ez a magas szintű „termelékenység” magyarázza, hogy az Edo-korban több millió *ukiyo-e* nyomat készült³⁹ (4. és 5. sz. melléklet). (Ez egyúttal jó lehetőséget biztosít a mai hamisítókknak is.)

Az *ukiyo-e* stílus a XVIII. század elején két ágra szakadt: az edói ágra, amelynek Hishikawa Moronobu volt a vezéregyénisége és a kyōto-ōsakai ágra, amelyet kamigatának 上方⁴⁰ neveznek. Ennek a legismertebb művésze Nishikawa Sukenobu 西川祐信 (1671–1750)⁴¹ volt (6. sz. melléklet).

Idővel a két, kezdetben egyenrangú ág közül az edói megerősödött. Az *ukiyo-e* meghatározó művészeinek túlnyomó többsége ide tartozott.

³³ Nishiki-e – <https://www.britannica.com/art/nishiki-e>

³⁴ Suzuki Harunobu – <https://www.britannica.com/biography/Suzuki-Harunobu>

³⁵ Washi – *hōsho* – <http://www.awagami.com/about.html>

³⁶ Művészeti technikák. A fametszet – http://artmagazin.hu/artmagazin_hirek/muveszeti_technikak_a_fametszet.1918.html?pageid=119

³⁷ Mokuhan-ga – http://www.druckstelle.info/en/holzchnitt_japan.aspx

³⁸ Karazuri – <https://jlearn.net/Dictionary/Browse/1676000-karazuri>

³⁹ FAJCSÁK, i.m., 139.

⁴⁰ Kamigata-e, ōsaka-e, edo-e – <http://www.aisf.or.jp/~jaanus/deta/k/kamigatae.htm>

⁴¹ FERENCZY, i.m., 23–24.

A XVII. század második felében, illetve a XVIII. század első felében készült műveket az *ukiyo-e* korai szakaszához soroljuk. Az ebben az időszakban készült művek jókora hányada zsánerkép volt, amely a *chōninok* életének vidám pillanatait örökítette meg. A fametszetek jellemzően alakos képek voltak, amelyeken még érződött az erőteljes kínai hatás: nem ábrázolták sem a perspektívát, sem a fény-árnyék összjátékát. Kiemelten fontos témakör volt – a színészábrázolást kizáró kínai hagyományoktól eltérően – a *kabuki* színház művészeinek és alakításainak megörökítése. Egyes vélemények szerint az *ukiyo-e* fametszetek 30-40%-a kötődik a kabukihoz.⁴²

A korai időszakban készült fametszetek jelentős része színezés nélküli, fekete-fehér vonalas volt. A néző figyelmét az ördögös ügyességgel felvitt, lendületes vonalak játéka kötötte le. Az előzőekben írtak szerint közülük sok volt a kabuki témájú. Ezeket korabeli plakátoknak tekinthetjük.

A korai és az érettebb időszak jelentős mesterei voltak a Torii 鳥居 iskola⁴³ művészei. Az iskola és alkotói ma is léteznek és dolgoznak. Jórészt alakos képeket készítettek, modelljeik pedig kabuki-színészek, gésák és kurtizánok voltak. Nagyot alkottak a kor népszerű témájának megjelenítésében: számos *bijin-gát* 美人画 („szép személyt ábrázoló kép”)⁴⁴ készítettek. Ugyanilyen szorgalommal vésték a *shun-gák* 春画 is. A *shun-gák* („tavaszi képek”)⁴⁵ erőteljesen erotikus művek, amelyek minden időben nagy népszerűségnek örvendtek.

A Torii-ha művészei a korai időszakban utólag színezték képeiket, többnyire piros és sárga festékekkel. A narancspiros festés után az ilyen metszeteket *tan-ének* 丹絵⁴⁶ nevezik (az első tan-e műveket 1703-tól datálhatjuk). Kedvelt technikájuk volt még az *urushi-e* 漆絵 („lakk-kép”)⁴⁷ készítése, amelyek első mestere Okumura Masanobu 奥村政信 (1686–1764)⁴⁸ volt. Itt enyvet kevertek a tushoz vagy a festékekhez, ezzel vastag, fényes vonalat tudtak húzni, vagy ilyen színfoltot előállítani; ezzel lakkozáshoz hasonló hatást értek el. „Nagy ugrás” volt az *ukiyo-e* fejlődésében, amikor az említettek szerint 1744 körül megjelentek a *benizuri-e*, majd az 1760-as években a *nishiki-e* nyomatok.

⁴² FERENCZY, *i.m.*, 28.

⁴³ James Albert MICHENER, *The Floating World*, University of Hawai'i Press, Honolulu, 1983, 386–389.

⁴⁴ *Bijin-ga* – <http://www.aisf.or.jp/~jaanus/deta/b/bijinga.htm>

⁴⁵ *Shun-ga* – http://www.britishmuseum.org/whats_on/exhibitions/shunga.aspx

⁴⁶ *Tan-e* – <http://www.aisf.or.jp/~jaanus/deta/t/tan.htm>

⁴⁷ *Urushi-e* – <http://www.aisf.or.jp/~jaanus/deta/u/urushie.htm>

⁴⁸ MICHENER, *i.m.*, 307–311.

A színészképek (*yakusha-e* 役者絵)⁴⁹ mellett nagy népszerűségnek örvendtek a *bijin*-gák, a szép nőket ábrázoló képek. Ez a téma a XVII. század második felétől, az *ukiyo-e* kezdeti időszakától annak hanyatlásáig vissza-visszatért a művészek ábrázolásaiban, akik szívesen választottak kurtizánt modellnek. A kurtizán, legátfogóbb szakmai nevén *oiran* 花魁 számára is hasznos volt egy ilyen modellkedés, mert a több száz, illetve több ezer példányban terjesztett fametszetek ingyen reklámként szolgáltak, még ismertebbé teheték nevét és alakját. A *bijin*-gák első mesterei a Kaigetsudō 懷月堂 iskola⁵⁰ művészei voltak: az alapító Kaigetsudō Ando 塙月堂安度 (1671–1743),⁵¹ továbbá fiai, illetve tanítványai – Yasutomo, Norishige és Naritatsu. (7. sz. melléklet).

Az *ukiyo-e* érett időszaka a XVIII. század közepétől vette kezdetét. Ebben a korszakban alkottak e stílusirányzat legnagyobb művészei: Suzuki Harunobu 鈴木春信 (1725–1770), Katsukawa Shunsō 勝川春章 (1726–1793),⁵² Kitagawa Utamaro 喜多川歌麿 (1753–1806),⁵³ Katsushika Hokusai 葛飾北斎 (1760–1849),⁵⁴ Tōshūsai Sharaku 東洲斎写楽 (aktív: 1794–1795).⁵⁵

Közülik Suzuki Harunobu volt az, aki a magas művészet tartományába emelte az *ukiyo*-ét. Élete utolsó szakaszában készült műveinek kompozíciói tökéletesen kidolgozottak voltak, képeit határozott, egyúttal könnyed, finom vonalvezetés, egyenletesen elosztott, ragyogó színek, különleges térelosztás jellemezte. Figurái kecsesek, már-már aszexuálisan tündérszerűek voltak. Bájos leánykái merészen ellenpontoszták a Kaigetsudō-ha művészeinek robusztus, oszlopszerű, magabiztos nőalakjait.

Harunobu nőábrázolásai messze túlmutatnak a „szokványos” *bijin*-gákon. Modelljeit alázatos odaadással, átszellemült gyengédséggel ábrázolja, nőalakjai kecsesek, légiesek, tündérszerűek. A zárt(abb) terekben megörökített nőfiguráinak mindennapi életét egy-egy széthagyottnak tűnő apróbb tárggyal, kizárókorrel, legyezővel, fésűvel érzékelteti. Harunobu képeinek hangulatából, a nő- és leányalakok ábrázolásából, az összetartozó emberpárok testbeszédéből,

⁴⁹ MICHENER, *i.m.*, 185–187.

⁵⁰ MICHENER, *i.m.*, 389.

⁵¹ *Kaigetsudō Ando* – <https://www.britannica.com/biography/KaigetsudoAndo>

⁵² MICHENER, *i.m.*, 373–375.

⁵³ Jack Ronald HILLIER, *Utamaro Kitagawa. Color Prints and Paintings*, Phaidon Press, Ann Arbor, 1961, 19.

⁵⁴ NAGATA Seiji, *Katsushika Hokusai élete és alkotásai*, Kabushikigaisha Tokyo Bijutsu, Tōkyō, 2005, 115.

⁵⁵ TSUDA, *i.m.*, 238.

a szerelmi jelenetekből hiányzik a durva, „férfias” érzékiség. Műveinek kifinomultsága rendkívül népszerűvé tette őt a maga korában.

Harunobunak már életében, majd korai halálát követően is számos követője, utánpótlója akadt. Sok képről ma sem tudjuk, hogy eredetiek vagy utánpótlók-e. Tömegével hamisították képeit; akkor és ma is (8. sz. melléklet).

A Harunobu halálát követő korszak meghatározó mesterei Kitagawa Utamaro és Katsushika Hokusai voltak. Az európai képzőművészekre ők ketten gyakorolták a legnagyobb hatást – XIX. századi ismertté válásukat követően.

Kitagawa Utamaro Toriyama Sekien 鳥山石燕 (1712–1788)⁵⁶ tanítványa, egyes feltételezések szerint a fia is volt. Alapos képzésben részesült mesterétől. Pályára lépésének korai időszakában sikeres lett. Emberalakos ábrázolásai mellett készített olyan metszetsorozatot, amelyek különböző állatokat ábrázoltak, ilyenek a *Kagylókönyv* 1780-ból, a *Rovarok Könyve* 1788-ból, a *Madarak könyve* 1789-ből.⁵⁷ Ez utóbbi kiadását követően, 1790-től ért fel művészetének zenitjére. Az ezüst világa című sorozata a hó különleges szépségeit mutatta meg. Az *ukiyo-e* fametszetek legszebb darabjai kerültek ki a keze alól ebben az időszakban. Utamaro a legnagyobbat az alakos műveiben hozta létre. Kortársaihoz hasonlóan színészeket, gésákat, kurtizánokat örökített meg. A női nem nagy tisztelőjeként azonban hétköznapi nőket is ábrázolt, sokszor egészen mindennapi helyzetekben, gyermekfürdetés vagy hűsölés közben.

Utamaro kortársaihoz hasonlóan készített erőteljesen erotikus tartalmú metszeteket. Népszerű albuma a sokatmondó című *Párnakönyv*. Sorozatát mindenekelőtt az tette közkedvelté, hogy lapjai nem a megszokott durva közönségességgel ábrázolták a jeleneteket, hanem igényes, művészi megoldásúak, formailag tökéletesen kidolgozottak, élénk, szép színű nyomtatással készültek. Egyik legismertebb műve az 1791 után készített „Válogatott költemények a szerelemről” című ciklus. Ez egy hatlapos sorozat, amelyből négy maradt ránk. Női arcképek, amelyek hatása alól nem tudjuk kivonni magunkat; a női lélek szépségének, szomorúságának, játékoságának ábrázolása időtlenné, korokon átívelővé teszi ezeket a képeket (9. sz. melléklet). Az ő működése során érte el a *bijin-ga* műfaja utolsó csúcspontját. A XIX. század elejétől a műfaj hanyatlásnak indult és ez az erózió kiterjedt az egyéb alakos ábrázolásokra is.

Utamaro a XVIII. század végére az *ukiyo-e* vezető művésze lett. Portréképeinek magas szintű kidolgozottsága és műveinek sikeressége láttán több kiváló mű-

⁵⁶ HILLIER, i.m., 8.

⁵⁷ ZÁDOR Anna – GENTHON István (főszerk.), *Művészeti lexikon, IV. kötet, R–Z*, Akadémiai Kiadó, Budapest, 1968, 615–616.

vész is visszavonult a metszetkészítéstől. Nem érezték magukat versenyképesnek az „*ukiyo-e* fejedelmével”.

Utamaro korai halálához is a tehetségének tudatából és a sikereiből származó túlzott magabiztosság vezetett. Noha az eredendően tiszteletlen, léha *ukiyo-e* különösen jeleskedett groteszk képek előállításában, a művészek vigyáztak arra, hogy bizonyos határokat ne lépjenek át. Utamaro azonban 1804-ben készített egy triptichont, erősen szatirikus éllel, amely Toyotomi Hideyoshit ábrázolta öt ágyasának társaságában. Ezzel megszegte a sógunátus ide vonatkozó szigorú törvényét, ezért elzárásra ítélték, egyúttal ötven napig kézláncra verték. Egészsége megromlott és 1806 októberében meghalt.⁵⁸

Utamaro halálának időszakában, a XIX. század elején már kezdtek mutatkozni a hanyatlás jelei az *ukiyo-e* műfajában. Egyre több lett a silány munka, fantáziátlan utánzatok készültek, mind több ízléstelenül tarka vagy éppen unalmasan fakó színezésű munka került forgalomba. Ebben szerepet játszottak a kiadóvállalatok is. A növekvő kereslet háttérbe szorította a művészi igényeséget, a kiadók pedig gyors tömegtermelésre ösztönözték az alkotókat.

Utamarónak és a korszak más, meghatározó mestereinek, így Katsukawa Shunsōnak a halálával, illetve a színészábrázolásban kivételest alkotó Tōshūsai Sharakunak a visszavonulásával a XIX. század elejére „leáldozott” az alakos ábrázolások napja. A képek technikailag egyre tökéletesebbek lettek, tartalmilag azonban kiüresedtek.

Lezárult az *ukiyo-e* első, érett szakasza, egyúttal rövid életű virágzásnak indult a második, érett korszaka, amelyet az elkerülhetetlen hanyatlás követett. Az alakos fametszetek helyét egyre inkább átvették a természetet bensőségesen ábrázoló tájképek. Ennek az új irányzatnak volt a két legnagyobb mestere Katsushika Hokusai és Andō Hiroshige 歌川広重 (1797–1858).⁵⁹ Utamaro halála után Hokusai lett az *ukiyo-e* vezéregyénisége, ekkortól kezdte el használni a Katsushika nevet.

Hokusai hatalmas életművet hagyott maga után. Egyes adatok szerint több mint harmincezer képet alkotott és több mint négyszáz könyvhöz készített illusztrációkat.⁶⁰ Rendkívüli tehetségű és erejű művész volt; életének nyolcvankilenc éve alatt mindvégig képes volt a megújulásra. Témáit nagyon széles körből merítette, leghíresebbek ugyan a tájképei, de megörökítette a természet legváltozatosabb formában megjelenő „gyermekait”, fákat és egyéb növényeket,

⁵⁸ ITŌ – MAEDA – MIYAGATA – YOSHIKAWA, *Japán művészet*, Corvina Kiadó, Budapest 1980, 219.

⁵⁹ TSUDA, *i.m.*, 239–240.

⁶⁰ NAGATA, *i.m.*, 78.

rovarokat, halakat, madarakat, emlősállatokat. Kerültek ki a keze alól városi látképek, emberalakos művek és nagyot alkotott a rendkívül népszerű *shun-ga* műfajában is.

Hokusai legismertebb műve hazájában és külföldön is „A Fuji harminchat látképe”. A sorozatot 1829-ben jelentette meg, majd a nagy sikerre való tekintettel a következő két évben még tíz lappal kiegészítette azt. Ezeket tekinthetjük életműve csúcának. Átütő erővel ábrázolja a természet erejét és jeleníti meg az egyes lapokon a kiszolgáltatott ember békés munkáját vagy küzdelmét a tomboló elemekkel (10. sz. melléklet).

A sors különös iróniája, hogy a „rajzok vén bolondja”⁶¹ – ahogyan ő nevezte magát – az *ukiyo-e* végóráit örökítette meg a jövőbe látva. Az 1854. március 31-i Kanagawai Egyezmény (Kanagawa jōyaku 神奈川条約)⁶² nyitotta meg az ország határait és a nyugatról beözönlő művészeti hatások új korszakot nyitottak, maguk alá temetve a stílust, annak művészeit és mestereit.

A XIX. század kezdetén az *ukiyo-e* még élt és virult, sőt, mint arról az előzőekben szó volt, a növekvő keresletre tömegtermeléssel reagáltak a kiadó-vállalatok és az általuk foglalkoztatott fametszet-készítők. Ennek a korszaknak meghatározó jelentőségű műhelye volt az Utagawa 歌川 iskola.⁶³ Az iskolát Utagawa Toyoharu 歌川豊春 (1735–1814)⁶⁴ alapította a XVIII. század végén. Ő tehetséges üzletember, kiváló tanár volt. Rátermetett fiatalokat gyűjtött maga köré, akiknek átadta a tudását.

Az Utagawa-ha művészeti kisugárzása mellett – vagy éppen annak köszönhetően – egy kiválóan szervezett, hatékonyan működő üzleti vállalkozás is volt. A *chōninok* létszám-és vagyongyarapódásának okán megnőtt a fametszetek iránti kereslet. Az iskola működésének tetőpontján mintegy 450 művész dolgozott a falai között. (Összehasonlításképpen: a XVIII. században összesen 200 fametszettervező működött.)⁶⁵

Az Utagawa-ha legismertebb művésze Utagawa Toyokuni 歌川豊国 (1769–1825)⁶⁶ volt, aki az iskolát abba a magasságba emelte, amelyet az a XIX. században elfoglalt. Toyokuni a többi *ukiyo-e* mesterhez hasonlóan sokoldalú alkotó volt; népszerűvé mindenekelőtt a színészportréi tették. Toyokuni két

⁶¹ Itō – MAEDA – MIYAGAWA – YOSHIZAWA, *i.m.*, 220.

⁶² Kanagawai Egyezmény – <http://self.gutenberg.org/articles/eng/Kanagawa>

⁶³ MICHENER, *i.m.*, 187.

⁶⁴ MICHENER, *i.m.*, 376.

⁶⁵ Utagawa-iskola mesterei – <http://gepeskonyv.btk.elte.hu/adatok/Okor-kelet/Okori.es.keleti.muveszet/index.asp?id=395.html>

⁶⁶ FERENCZY, *i.m.*, 74.

legsikeresebb tanítványa Utagawa Kunisada 歌川国貞 (1786–1865)⁶⁷ és Utagawa Kuniyoshi 歌川国芳 (1797–1861)⁶⁸ voltak. Kunisada korának sztárja volt. Életművének korai és középső szakaszában készült munkái jó minőségűek, a későbbiek során azonban a rá nehezedő nyomás miatt egyre többet és egyre gyorsabban dolgozott, így a mennyiség a minőség rovására ment. (Az Utagawa-ha művészeinek munkaintenzitására jellemző, hogy Kunisada mintegy 50.000, míg Kuniyoshi kb. 20.000 metszettervet készített. Összehasonlításképpen: Suzuki Harunobu vagy Kitagawa Utamaro 1.000-2.000 művet jegyzett.)⁶⁹

Kuniyoshi művészi termékenysége mellett kiváló pedagógus is volt. Számos tehetséges tanítvány került ki a keze alól. A mester növendékei közül a legfontosabb Tsukioka Yoshitoshi 月岡芳年 (1839–1892)⁷⁰ volt, akit az *ukiyo-e* fametszetek és festészet utolsó nagy mesterének tartanak. Életműve hidat képez az Edo-kor és a Meiji-restauráció művészete között.

Összegzés

A Kanagawai Egyezmény aláírása és az azt követő események felgyorsították a Tokugawa sógúnátus bukását. A Meiji-restauráció megváltoztatta a társadalmi viszonyokat, felgyorsította a technikai fejlődést. Ezek a változások kihatottak a képzőművészetekre is. 1868 után a nyugati, mindenekelőtt az európai kulturális és egyéb szellemi termékek előzönlöttek az országot. „Szinte egy csapásra megszűnt a kortárs japán képzőművészet befolyása, minthogy a társadalmi rend megváltozása miatt legtöbb irányzata és iskolája elvesztette bázisát, művészi és anyagi létalapját. Ez nemcsak a Kanō- és a Tosa-iskolához tartozó családokat érintette, hanem az ukiyo-e festészet és a színes ukiyo-e fametszetek képviselőire is kihatott. Ez utóbbiak ugyanis igen szoros kapcsolatban álltak Edo város kialakuló polgárságával, amelynek kultúrája a Meiji-korszak kezdetére már alig tartalmazott fejlődőképes csírákat.”⁷¹ Új időszak kezdődött tehát a japán képzőművészetben, az *ukiyo-e* háttérbe szorult, de nem „halt meg”, kiemelkedő művészei ma is hatást gyakorolnak, stílusjegyei tovább élnek számos kortárs munkájában.

⁶⁷ TSUDA, *i.m.*, 239.

⁶⁸ TSUDA, *i.m.*, 239.

⁶⁹ *Utagawa-iskola mesterei* – <http://gepeskonyv.btk.elte.hu/adatok/Okor-kelet/Okori.es.keleti.muveszet/index.asp?id=395.html>

⁷⁰ MICHENER, *i.m.*, 395–396.

⁷¹ ITŌ – MAEDA – MIYAGAWA – YOSHIZAWA, *i.m.*, 240.

Felhasznált irodalom

- ASANO Shūgō 浅野秀剛: *Hishikawa Moronobu to ukiyo-e no reimei* 菱川師宣と浮世絵の黎明 [Hishikawa Moronobu és az ukiyo-e hajnala], Tōkyō Daigaku Shuppankai, Tōkyō, 2008.
- BARÁTOSI BALOGH Benedek: *Dai Nippon. 2. köt. Történet. Földrajz*, Gárdonyi Samu Könyv-és Műkereskedése Kiadása, Budapest, 1906.
- FAJCSÁK Györgyi (szerk.): *Keleti művészeti lexikon*, Corvina Kiadó, Budapest, 2007.
- FERENCZY László: *Hó, hold, cseresznyevirág. A japán fametszetek világa*, Képzőművészeti Kiadó, Budapest, 1989.
- FRÉDÉRIC, Louis: *Japan Encyclopedia*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, MA, USA, 2002. [Käthe ROTH]
- HIILIER, Jack Ronald: *Utamaro Kitagawa. Color Prints and Paintings*, Phaidon Press, Ann Arbor, 1961.
- ITŌ Nobuo – MAEDA Taiji – MIYAGAWA Torao – Yoshizawa Chū: *Japán művészet*, Corvina Kiadó, Budapest, 1980. [HALMY Ferenc]
- JAMADZSI Maszanori: *Japán. Történelem és hagyományok*, Gondolat Könyvkiadó, Budapest, 1989.
- MICHENER, James Albert: *The Floating World*, University of Hawai'i Press, Honolulu, 1983.
- NAGATA Seiji 永田生慈: *Katsushika Hokusai – Shōgai to sakuhin* 葛飾北斎一生と作品 [Katsushika Hokusai élete és alkotásai], Kabushikigaisha Tokyo Bijutsu, Tōkyō, 2005.
- NEMESHEGYI Péter: „Japán vallástörténet”. FARKAS Ildikó (szerk.): *Ismerjük meg Japánt! Bevezetés a japanisztika alapjaiba*, ELTE Eötvös Kiadó, Budapest, 2009.
- REISCHAUER, Edwin O.: *Japán története*, Magyar Könyvklub, Budapest, 1995. [KÁLLAI Tibor – KUCSERA Katalin]
- SZATÓ Tomoko: *Japán művészet*, Scholar Kiadó, Budapest, 2009. [MECSI Beatrix]
- TSUDA Noritake: *A History of Japanese Art. From Prehistory to the Taisho Period*, Tuttle Publishing, Tōkyō, 2009.

TSUJI Nobuo 辻惟雄 – ASANO Shūgō 浅野秀剛: *Tanoshii Edo no Ukiyo-e* 楽しい江戸の浮世絵 [A vidám edói ukiyo-e], Kabushikigaisha Tokyo Bijutsu, Tōkyō, 2008.

ZÁDOR Anna – GENTHON István (főszerk.): *Művészeti lexikon, IV. kötet, R–Z*, Akadémiai Kiadó, Budapest, 1968.

Internetes források

Asai Ryōi – <https://www.britannica.com/biography/Asai-Ryoi> [2017.11.11.]

Benizuri-e – <http://www.aisf.or.jp/~jaanus/deta/b/benizurie.htm> [2017.11.01.]

Bijin-ga – <http://www.aisf.or.jp/~jaanus/deta/b/bijinga.htm> [2017.11.03.]

Burakumin-eta-hinin – <http://terebeess.hu/keletkultinfo/lexikon/burakumin.html> [2017.10.28.]

Hadakozó fejedelemségek kora (Sengoku jidai) - <https://www.warhistoryonline.com/world-war-ii/advance-canae-battle-second-world-war-invasion-crete.html> [2017.10.28.]

Iwasa Matabei – <https://www.britannica.com/biography/Iwasa-Matabei> [2017.11.01.]

Japonizmus – <http://tudasbazis.sulinet.hu/hu/muveszetek/muveszettortenet/muveszettortenet-11-evfolyam/tavoli-kulturak-hatasa-az-europai-muveszetre-japonizmus> [2017.10.27.]

Jizō – Japanese Encyclopedia – <https://matcha-jp.com/en/1578> [2017.11.01.]

Kaigetsudō Ando – <https://www.britannica.com/biography/KaigetsudoAndo> [2017.11.12.]

Kamigata-e, ōsaka-e, edo-e – <http://www.aisf.or.jp/~jaanus/deta/k/kamigatae.htm> [2017.11.04.]

Kanagawai Egyezmény – <http://self.gutenberg.org/articles/eng/Kanagawa> [2017.10.27.]

Kara-e – Japanese Art – <https://www.britannica.com/art/Kara-e> [2017.11.11.]

Karazuri – <https://jlearn.net/Dictionary/Browse/1676000-karazuri> [2017.11.01.]

Mokuhan-ga – http://www.druckstelle.info/en/holzschnitt_japan.aspx [2017.11.03.]

Művészeti technikák. A fametszet – http://artmagazin.hu/artmagazin_hirek/muveszeti_technikak_a_fametszet.1918.html?pageid=119 [2017.11.01.]

Nagasaki-e – https://www.artelino.com/articles/dutch_nagasaki.asp [2017.11.11.]

Nishiki-e – <https://www.britannica.com/art/nishiki-e> [2017.11.01.]

Shinōkōshō rendszer – <http://japan-under-the-shoguns.yolasite.com/> [2017.10.28.]

Shun-ga – http://www.britishmuseum.org/whats_on/exhibitions/shunga.aspx [2017.11.14.]

Suzuki Harunobu – <https://www.britannica.com/biography/Suzuki-Harunobu> [2017.11.01.]

Tan-e – <http://www.aisf.or.jp/~jaanus/deta/t/tan.htm> [2017.11.01.]

Urushi-e – <http://www.aisf.or.jp/~jaanus/deta/u/urushie.htm> [2017.11.01.]

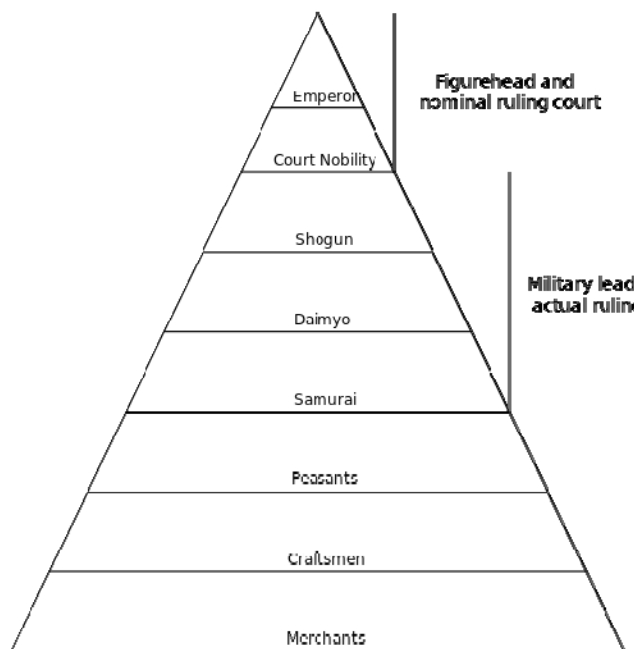
Utagawa-iskola mesterei – <http://gepeskonyv.btk.elte.hu/adatok/Okor-kelet/Okori.es.keleti.muveszet/index.asp?id=395.html> [2017.11.15.]

Yamato-e – Encyclopedia Japan – <https://doyouknowjapan.com/painting/> [2017.11.11.]

Yoshiwara – <http://www.oldtokyo.com/yoshiwara-tokyo/> [2017.11.04.]

Mellékletek

1. sz. melléklet



Az Edo-kor társadalmi hierarchiája

(Forrás: https://File:Edo_social_structure.svg – 2019.04.29)

2. sz. melléklet



Iwasa Matabei: Yamanaka Tokiwa meséje

(Forrás: <http://www.moaart.or.jp/en/events/iwasa/> - 2019.04.29); Moa: Atami, Shizuoka Prefektúra, Japán (Tokiwa úrhölgy elindul meglátogatni a fiát, a messzeföldön híres kardforgatót. Útközben banditák támadásának esik áldozatul. A szelleme megjelenik a fiának, aki elindul véres bosszút állni.)

3. sz. melléklet



Hishikawa Moronobu: A Tengu király edzi tanulóit

(Forrás: http://www.artic.edu/aic/collections/artwork/140940?search_no=1&index=9 – 2019.04.29);

Art Institute Chicago, Chicago, Illinois, USA

{A *tengu* (天狗) „mennyei kutya” egy ősi sintó istenség, *kami* (神), amelynek alakja összemosódott egy kínai kutyadémonnal. Az eredeti, romlatlan *kami* képes volt felvenni a madarak alakját, ezért emberalakban, szárnyakkal és madárcsőrrel ábrázolták.}

4. sz. melléklet



Vadcseresznyefából készült hagyományos japán fadúc
(Forrás: http://www.druckstelle.info/en/holzschnitt_japan.aspx - 2019.04.30)

5. sz. melléklet



A dúcról készült lenyomat, Suzuki Harunobu egy képe
(Forrás: http://www.druckstelle.info/en/holzschnitt_japan.aspx - 2019.04.30)

6. sz. melléklet



Nishikawa Sukenobu: A 100 tiszteletreméltó nő sorozat egy képe
(<https://alchetron.com/Nishikawa-Sukenobu> - 2019.04.30); Honolulu Museum of Art; Hawaii,
USA)

7. sz. melléklet



Kaigetsudō Ando: Haját rendezgető, álló szépség

(Forrás: [britannica.com/biography/Kaigetsudo-Ando/media/309759/128850](https://www.britannica.com/biography/Kaigetsudo-Ando/media/309759/128850) – 2019.05.02)

(A nőfigura oldalnézetből ábrázolt, teste hátragörbül, feje előre hajtva. A testtartás hangsúlyozza ennek a nőnek az érzékiségét. A szakértő szem rögtön megállapítja a modell foglalkozását, mivel az övét, az obiját elől kötötte meg, míg a tisztess polgárasszonyok hátul.)

8. sz. melléklet



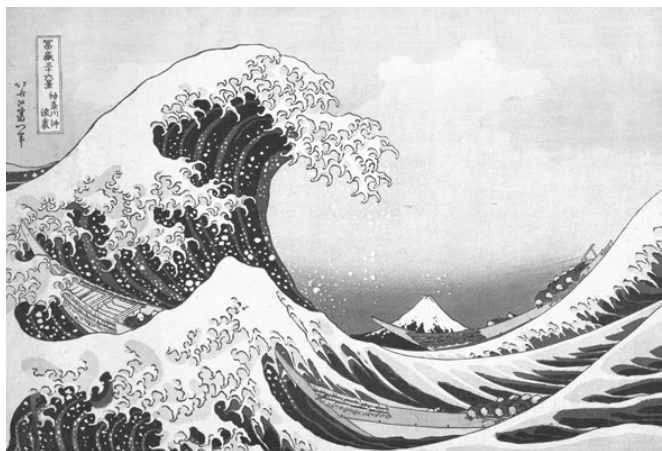
Suzuki Harunobu: Kurtizán és gyermeke játszik egy macskával (1768)
(Forrás: <http://www.artic.edu/aic/collections/artwork/88990/print> - 2019.05.02)
Clarence Buckingham Collection, Chicago, Illinois, USA

9. sz. melléklet



Utamaro egyik legismertebb műve: Három híres szépség
(Forrás: <https://japanobjects.com/features/utamaro-prints> - 2019.05.03)
Museum of Fine Arts, Boston, Massachusetts, USA

10. sz. melléklet



Az ukiyo-e emblemikus alkotása: Katsushika Hokusai „A nagy hullám Kanagawánál”
(Forrás: <https://www.metmuseum.org/blogs/now-at-the-met/2014/great-wave> - 2019.05.03)
Metropolitan Museum of Art of New York, New York State, USA

A tomboló hullámok közül éppen csak feltűnik a Fuji, a szent hegy. Az örökkévalóság hűvös közönyével szemléli a hullámverésben játszasként hányódó csónakokban rémülten kuporgó embereket.

Benedekné Ficzeré Kitti

A Meiji-kori japán nyelvújító mozgalom, a *genbun itchi undō*

Jelen tanulmányban a Meiji-kori (1867–1912) japán nyelvújító mozgalom tevékenységét, s a résztvevői által célul kitűzött *genbun itchi* 言文一致 (az irodalmi és társalgási nyelv ötvözése) mutatom be. Az ebben a korban végbement nagyszabású változások értelmezése nélkülözhetetlen a mai japán írott nyelv kialakulásának megértéséhez.

Az 1868-as Meiji-restauráció (*Meiji ishin* 明治維新)¹ több szempontból mérföldkövet és változást jelentett Japán számára. Többek között ekkor bontakozott ki a XIX. század legnagyobb nyelvújító mozgalma, a *genbun itchi undō* 言文一致運動, mely igen nagy mértékben befolyásolta a japán írott nyelv alakulását.² Hatására az újonnan megjelenő írások nyelvezete változáson ment át, és a klasszikus irodalmi nyelvvel szemben a *genbun itchi* forma került túlsúlyba.³ Vihar Judit szerint „[a] 90-es évektől kezdődően megerősödnek a realista törekvések [...]. Céljuk az, hogy az irodalmi és a társalgási nyelvet regényeikben ötvözzék”.⁴ Ezt nevezzük tehát *genbun itchinek* 言文一致, melyből a *gen* 言 a beszélt, társalgási nyelvre, a *bun* 文 az írott, irodalmi nyelvre, az *itchi* 一致 névszó pedig ezek ötvözésére utal.

¹ A Meiji-restaurációval 1867-ben, az utolsó Tokugawa sógun visszaadta a hatalmat az udvarnak, mely 1868-ban meghirdette a császári kormányzat restaurációját. Ezzel Japán bekapcsolódva a világtörténelem sodrába, a „modernizálás” útjára lépett (JAMADZSI Maszanori, *Japán Történelem és hagyományok*, Gondolat Kiadó, Budapest, 1989, 255.).

² A mozgalom főbb alakjai: Futabatei Shimei 二葉亭四迷 (1864–1909), Sanyūtei Enchō 三遊亭 八朝 (1839–1900), Mori Ōgai 森鷗外 (1862–1922), Wakamatsu Shizuko 若松臈子 (1864–1896), Yamada Bimyo 山田美妙 (1868–1910), Kitamura Tōkoku 北村透谷 (1868–1894), Kōtoku Shūsui 幸徳秋水 (1871–1911), Higuchi Ichiyō 樋口一葉 (1872–1896) (YAMAGUCHI Nakami, *Nihongo no rekishi*, Iwanami Shoten, Tokió, 2006.).

³ Nanette TWINE, „The Genbunitchi Movement”, *Monumenta Nipponica*, 1978/3, 333–356. 333.

⁴ VIHAR Judit, *A japán irodalom rövid története*, Nemzeti Tankönyvkiadó, Budapest, 1994, 69–70.

A fogalom meghatározása és a kifejezés eredete

A *genbun itchi* kifejezés értelme leginkább annak alapján ragadható meg, hogy a japán nyelvben kétféle szövegforma létezik egymás mellett: a társalgási nyelv szóhasználatát és nyelvtanát követő írott szöveg, a *kōgo bun* 口語文 vagy más szóval a beszélt nyelv, a *hanashi kotoba* 話し言葉; valamint az irodalmi nyelvet és az írott szöveg nyelvtanát használó írások, a *bungo bun* 文語文, vagyis az írott nyelv, a *kaki kotoba* 書き言葉.⁵ Megfigyelhetjük, hogy ez a két jelenség mind szókinsben, mind pedig nyelvtanban mennyire eltér egymástól. Ennek megfelelően különbséget teszünk a *kōgo tai* 口語体 (társalgási, beszélt forma) és a *bungo tai* 文語体 (irodalmi, írott forma) között is.⁶

A *genbun itchi* kifejezés Kanda Takahira 神田孝平 (1830–1898), a nyugati tudományok egyik művelőjének nevéhez fűződik, melyet az 1885-ben megjelent, *A szövegtan olvasása* (*Bunshō-ron wo yomu* 「文章論ヲ読ム」)⁷ című cikkében, az addig tanulmányozott többféle megfogalmazást összegyűjtve alkotott meg és szerepeltetett. Kanda azon a véleményen volt, hogy elsősorban törekedni kell a beszélt nyelv kipallérozására, s csak azután lehet egy *hanashi kotobán* alapuló, szép, írott formát, a *genbun itchit* kialakítani.⁸

A *gen* és a *bun* egymáshoz való közelítése során a japánok ráeszméltek arra, hogy ahhoz elsősorban egységes beszélt nyelvre volt szükség. Így alakították ki a XIX. század végén a sztenderd nyelvet (*hyōjungo* 標準語), mely a tokiói nyelvjáráson alapszik. A sztenderd mellett viszont a köznyelv (*kyōtsūgo* 共通語) is hozzájárult ahhoz, hogy a társalgási nyelv lejegyzésében idővel ne okozzon gondot a számos nyelvjárás megléte.⁹

Történelmi áttekintés

A Heian-kortól az Edo-kor közepéig

Igaz, hogy a *genbun itchi* mozgalom a Meiji-korban (1867–1912) teljesedett ki, sokan mégis tévesen azonosítják ezzel az időszakkal, hiszen az már jóval

⁵ YAMAGUCHI, *Nihongo*, i.m., 175.

⁶ Noriyo HOOZAWA-ARKEAU, „The Role of Russian in the Dissolution of Diglossia in Japan: Translations by Futabatei Shimei”. In: Jadranka GVOZDANOVIC (ed.): *Divided Languages*, Springer International Publishing, Svájc, 2014, 223–259. 224.

⁷ A dolgozatomban említett cikkek és művek címeit saját fordításban közlöm.

⁸ YAMAMOTO Masahide, „Genbun itchi tai”. TSUKISHIMA Hiroshi (ed.): *Nihongo 10 buntai*, Iwanami Shoten, Tokió, 1977, 309–348. 311.

⁹ YAMAGUCHI Akiho – SUZUKI Hideo – SAKANASHI Ryūzō, *A History of the Japanese Language*. Tōkyō Daigaku Shuppankai, Tokió, 1997, 170–173; 201–202.

korábban, a Kamakura-korban (1192–1333) is érezte hatását. A Heian-korban (794–1192) még egymáshoz közel álló beszélt és írott nyelv ugyanis a Kamakura-korba érve fokozatosan kezdett eltávolodni egymástól. Ennek fő oka, hogy míg a beszélt nyelv a korral együtt változik, az írott forma az állandóságot, a hagyományt követve megőrzi eredeti formáját. Az irodalmi és társalgási nyelv közötti távolság a Kamakura-kortól az Edo-kor (1603–1867) végéig pedig csak még nagyobb lett.¹⁰

Az Edo-kor vége, a bakumatsu kora

A változás kezdete

A bakumatsu (1853–1867) idején már ráeszméltek az írott nyelv és a beszélt nyelv közötti nagy távolságra. Ekkor még többnyire klasszikus kínai nyelven, tehát *kanbunben* 漢文¹¹ keletkeztek a művek, olyan olvasási segédlettel, mint a *kanbunkundoku* 漢文訓読. Emellett számos írott nyelvi stílust használtak, mely már az Edo-korban is létezett és a Heian–Kamakura-kori stílusokból fejlődött ki.¹²

Egy századdal a *genbun itchi* reformmozgalom előtt, olyan költők, írók, gondolkodók, mint Jippensha Ikku 十返舎一九 (1765–1831), Shikitei Sanba 式亭三馬 (1776–1822) vagy Kagawa Kageki 香川景樹 (1768–1843) szólaltak fel koruk beszélt nyelve mellett, hogy azzal lehet leghitelesebben átadni az érzéseket, a mondanivalót. A mozgalom úttörői között említhetjük továbbá a tudós Fukuzawa Yukichit 福沢諭吉 (1834–1901), a szókincsbővítő politikus, oktató Maejima Hisokát 前島密 (1835–1919), a Ken'yūsha 硯友社 nevezetű irodalmi társaságot alapító regényíró Ozaki Kōyōt 尾崎紅葉 (1867–1903) és Yamada Bimyōt 山田美妙 (1868–1910), végül az orosz realizmus iránt elhivatott Futabatei Shimeit 二葉亭四迷 (1864–1909).

Az Edo-kor jellegzetes prózai műfaja a *sharebon*,¹³ *ninjōbon*,¹⁴ *kokkeibon*.¹⁵ Ezek már a *genbun itchi* mozgalom számára jelentős regényeknek tekinthetők,

¹⁰ YAMAMOTO, *Genbun*, i.m., 316–317.

¹¹ *Kanbun* 漢文: a kan a kínai Han-dinasztiára utal, a bun pedig az irodalmi stílusra (VIHAR, i.m., 23.).

¹² YAMAGUCHI, *Nihongo*, i.m., 175.

¹³ A *sharebon* 洒落本 (pajzán csattanók könyve) humorosan és választékosan jeleníti meg a mulatónegyedek kurtizánjainak és vendégeinek életét (JAMADZSI, [T]örténelem, i.m., 238.).

¹⁴ A *ninjōbon* 人情本 (érzelmes könyv) az imént említett *sharebon* műfajból vált ki. A városlakó *chōnin*ok mindennapjait ábrázolja szenvedélytől fűtött szerelmi történetekben (Uo.).

¹⁵ A *kokkeibon* 滑稽本 (humoros könyv) műfaja is a *sharebon*ból fejlődött ki, továbbviszi annak humorát, a háttér azonban a mulatónegyedekből áttevődik az egyszerű városlakó *chōnin* mindennapjaiba (Uo.).

melyekben, még ha csak a párbeszédnek nyelvezeteként is, de már megjelenik az edo-kori beszélt nyelv. Egy-egy ilyen írás igen értékes kordokumentum, mely őrizi a korabeli *kōgot*. Emellett *kōgobun*ben, azaz beszélt nyelven írták még az alacsony képzettségűek számára szóló oktató jellegű szövegeket, tankönyveket is, hogy a diákok megértsék a tananyagot.¹⁶

Fontosabb gondolkodók

Fukuzawa Yukichi¹⁷ volt az egyik szószólója annak, hogy a hivatalos beszédekben használt nyelvi fordulatok a köznyelvet gazdagítva, széles körben elterjedjenek. Azt hirdette, hogy egyszerű, könnyen olvasható, az átlagember számára is érthető szövegek szülessenek.¹⁸

1872-ben került kiadásra *az Ösztönzés a tanulásra* (*Gakumon no susume* 『学問のすすめ』), mely nagyon népszerű volt, hiszen beszélt nyelvre való átírás nélkül is egészen érthető, bár még írott nyelvű mű. Fukuzawa könnyed írott nyelvhasználata a Meiji-kor második felére kialakult *futsū bun* 普通文 nevezetű irodalmi stílus előfutára, mely a kor köznyelvének jellegét vette fel, ám még mindig megmaradt *bungo bun*ben, azaz irodalmi stílusban.¹⁹ A mű olvasása közben felfigyelhetünk arra az érdekességre, hogy a tizenhét fejezetből Fukuzawa kettőt kimondottan a tanult embereknek, a tudósoknak szánt, melyre az ötödik fejezet bevezetőjében hívja fel a figyelmet:

學問ノススメハモト民間ノ讀本又ハ小學ノ教授本ニ供ヘタルモノナレバ初編ヨリ二編三篇マテモ勉メテ俗語ヲ用ヒ文章ヲ讀ミ易クスルヲ趣意ト為シタリシカ四編ニ至リ少シク文ノ体ヲ改メテ或ハムツカシキ文字ヲ用ヒタル処モアリ又コノ五編モ明治七年一月一日社中會同ノ時ニ述ヘタル詞ヲ文章ニ記タルモノナレバ其文ノ裁モ四編ニ異ナラズ或ハ解シ難キノ恐ナキニ非ズ畢竟四五ノ二編ハ學者ヲ相手ニシテ論ヲ立テシモノナルユヘ此第二次及ビタルナリ世ノ學者ハ大抵皆腰ヌケニテ其氣力ハ不慥ナレドモ文字ヲ見ル眼

¹⁶ YAMAGUCHI, *Nihongo*, i.m., 176.; OKIMORI Takuya, *Hajimete yomu nihongo no rekishi*, Bunshōdō, Tokió, 2010, 241.

¹⁷ Fukuzawa Yukichi 福沢諭吉 (1834–1901) filozófus, kritikus, tanár. A *bakufu* követeként háromszor is eljut Nyugatra, ahol további műveltségre tesz szert. Az 1868-as Meiji-restaurációt követően aktívan részt vesz a politikai életben, a modernizáció elkötelezett híve. Több filozófiai társaság tagja. Főbb művei: *Ösztönzés a tanulásra* (*Gakumon no susume* 『学問のすすめ』), *A helyzet Nyugaton* (*Seiyō jijō* 『西洋事情』), *Fukuzawa Yukichi önéletrajza* (*Fukuōjiden* 『福翁自伝』) (SATO Masaru et al., *Shinkenkyū shiryō gendai nihon bungaku dai 3 kan hyōron ronsetsu zuisō* 1., Meiji Shoin, Tokió, 2000, 3. köt., 59–62.).

¹⁸ YAMAGUCHI, *Nihongo*, i.m.

¹⁹ YAMAGUCHI, *History*, i.m., 201.; YAMAGUCHI, *Nihongo*, i.m., 181–201.

ハ中々慥ニシテ如何ナル難文ニテモ困ル者ナキユ。此二冊ニモ遠慮ナク文章ヲムツカシク書キ其意味モ自カラ高上ニナリテ [...] 六編ヨリ後ハ又モトノ体裁ニ復リ専ラ解シ易キヲ主トシテ初學ノ便利ニ供シ更ニ難文ヲ用ルコトナカルベキガ故ニ看官コノ二冊ヲ以テ全部ノ難易ヲ評スル勿レ。²⁰

Ebből kiderül, hogy az író ezt eredetileg népi olvasókönyvnek, sőt, általános iskolában használható könyvnek tervezte.

Aláhúzással emeltem ki a kutatás számára jelentős részeket, mely alapján, Fukuzawa írásában az elejétől egészen a harmadik fejezetig, majd a hatodik fejezettől a végéig egyszerű kifejezések találhatók. A negyedik és az ötödik rész azonban már nehezebben olvasható, mert azok a már említett műveltebb rétegnek íródtak. Sőt, Fukuzawa kihangsúlyozza, annak ellenére, hogy bár ezt az egyszerű emberek nem értik meg, a tanultabbaknak nem okozhat problémát, úgymond ez is segítségükre lehet a már megszerzett tudás elmélyítésében. Igen figyelemreméltó az a tudatosság, amely a *Gakumon no susume* megszerkesztettségét jellemzi. Továbbá, a beszélt nyelv írott nyelvbe történő bevonásának első komolyabb próbálkozásaként, már az adott korban is nagyon nagyra értékelték. A későbbi kutatók pedig, mint Yamamoto Masahide 山本正秀 (1907–1980), korszakalkotónak tekintik Fukuzawa munkásságát.²¹

A tudós kétféle írásmódot használt munkáiban: *kanjik* és *hiraganák*, valamint *kanjik* és *katakanák* ötvöztetését. A *kanák* összehasonlításából arra a következtetésre jutott, hogy a polgárok számára a *hiragana* a jelentőségtelegebb, a népszerűbb. Ennek ellenére, a fenti idézet alapján, de ha az egész művet

²⁰ FUKUZAWA Yukichi, *Gakumon no susume*, Keiō tsūshin kyōiku zusho, Tokió, 1880, 71–72. „A *Gakumon no susume* eredetileg népi olvasókönyvnek, sőt általános iskolában használt könyvnek terveztem, ezért az első fejezettől a másodikig át a harmadikig a lehető legegyszerűbb szófordulatokkal éltem. A könnyű olvashatóságot állítottam a középpontba. A negyedik fejezettől azonban kicsit megváltoztattam az írásstílust, és több helyen bonyolult kifejezéseket használtam. Ebben az ötödik fejezetben a Keiō Gijuku-ben 1874. január elsején elmondottak szerepelnek. Stílusa nem különbözik a negyedik fejezetétől, ezért kicsit nehezebben érthető. Ez azért van így, mert ezt a két fejezetet kimondottan a diákoknak – a tudományos életben mozgók – szántam. A mai világ tudósai többnyire igen gyávák, motivációjukat illetően is gyávák, de különösen jól értenek a szövegekhez, bármennyire is nehéz írásról van szó, azt nem esik nehezükre megérteni. Ebből kifolyólag, ebben a két részben tétovázás nélkül használtam a bonyolultabb kifejezéseket, így jelentésében is egy magasabb szintű szöveg született. [...] a hatodik fejezettől azonban, újból visszaváltok az egyszerűbb írásstílusba, s elsősorban a kezdő olvasókat figyelembe véve, igyekszem nem használni bonyolultabb szókapcsolatokat. Éppen ezért kérem a kedves olvasókat, hogy ne ez alapján a két fejezet alapján ítélnék nehezen érthetőnek könyvemet.”

²¹ YAMAMOTO Masahide, *Kindaibuntai hassei no shiteki kenkyū*, Iwanami Shoten, Tokió, 1965, 113.

megnézzük eredeti kiadásban, akkor is jól látható, hogy a *Gakumon no susume hiragana*-mentes, *kanjik* és *katakanák* ötvözéséből áll. Könnyen érthetősége ellenére azonban, írásaiban a szavégek még változatlanok, azokat eredeti klaszszikus japán stílusban használja, mint például a főleg feltételezést jelentő *beshi* べし segédige vagy a *nari* なり kopula.²²

Maejima Hisoka fő célkitűzése is a társalgási és az irodalmi nyelv egységesítése volt, mellyel a *genbun itchi* mozgalom egyik előfutárává vált. Ennek érdekében azt javasolja, hogy nyugati mintára vezessék be a fonetikus írásjegyet (*kana moji* 仮名文字) – melyet már a VIII. századi Nara-korban elkezdtek kialakítani, mint *man'yōgana* –, hiszen szerinte a beszélt nyelv ezzel a *kana moji*-val válhatna az írott szövegek nyelvévé, mert fonetikusán csak a hétköznapi beszédet tudják lejegyezni.²³ 1866-ban, *Indítvány a kanjik megszüntetésére* (*Kanji gohaishi no gi* 『漢字御廃止之議』) címmel elsőként nyújt be kérvényt Tokugawa Yoshinobu (1837–1913) sógunhoz, hogy szüntessék meg a *kanjik* 漢字 használatát, mivel ez a kínai eredetű japán írásmód nehézséget okoz az oktatásban és az írott szövegek megértésében. Maejima elképzelése szerint ugyanis, a lehető legegyszerűbb szavakkal, *kanjik* helyett *kanával* 仮名 (*hiraganával*, *katakanával*), tehát a Japánban kialakított írásrendszerekkel kellene írni. A mozgalom szempontjából nagy jelentőséget tulajdonítanak ennek a kérvénynek, mely megadta a kellő lendületet az ügyért folytatott további munkához.²⁴

Meiji-kor, a támogató szervezetekkel

A Meiji-korban már többen foglalkoztak a közérthetőbb irodalmi nyelv szükségességével, tehát a beszélt nyelv írott szövegbe történő bevonásával.²⁵ Ennek előmozdítói a XIX. századi Japánban sorra megjelenő angol, német, francia klasszikusok fordításai.²⁶ Ebben az időben a fordításokban tükröződik, hogy a kor japán társadalmára hogyan hatott a diglosszia felbomlása, és hogy hogyan látták a *genbun itchi* kivitelezését. Míg a szigetországban négy-öt száz évet késett a *genbun itchi* mozgalom, a nyugati irodalmi nyelvben már az újkori civilizációt megnyitó reneszánszt követően végbement ez a reformfolyamat.²⁷ Ide soroljuk

²² YAMAMOTO, *Kindai*, i.m., 113–114.

²³ YAMAGUCHI, *Nihongo*, i.m., 173.

²⁴ YAMAMOTO, *Genbun*, i.m., 318–319.

²⁵ YAMAGUCHI, *Nihongo*, i.m.

²⁶ VIHAR, i.m., 69.

²⁷ YAMAMOTO, *Genbun*, i.m., 317.

többek között Olaszországban Giovanni Boccaccio *Dekameron*ját, Angliában Geoffrey Chaucer *Canterbury mesék* című írását, Németországban a Luther-féle *Újszövetség*-fordítást, de még az Oroszországban kicsit késve, a XVIII. század végén megjelenő Dosztojevszkij, Gogol, Tolsztoj, Turgenyev írásait is.

Az 1880-as években olyan szervezetek és testületek jöttek létre, melyek felkarolták a *genbun itchi* ügyét. Ilyen volt többek között a Mozume Takami 物集高見 (1847–1928) titkársága alatt működő *Kana no Kai* かなのくわい, vagy a latinbetűs írás iránt elhivatott *Rōmaji Kai* 羅馬字会. Az előbbi a japán *kanák* gyakoribb használatával, míg az utóbbi, ahogyan a neve is mutatja, a latinbetűkkel próbálta megvalósítani az új írott formát. Ebből azt a következtetést vonhatjuk le, hogy az írásreformot hirdető társaságok is belátták, hogy írásreform nem kivitelezhető stílusreform nélkül.²⁸

1900-ban létrehozták a Genbun itchi Egyesületet (*Genbun itchi Kai* 言文一致会), és a japán országgyűlés elé terjesztették *genbun itchi*ről szóló kérvényüket, melynek elfogadtatásával elérték, hogy megváltozzon, elsőként, a tankönyvek nyelvezte. A szervezetek a rájuk legjellemzőbb stílusban tették közzé orgánumukat. Ennek értelmében, a *Rōmaji-kai* a *Rōmaji Zasshi*t latinbetűvel, a Genbun itchi Kai pedig a *Shinbun* 新文 a kialakulóban lévő társalgási és beszélt nyelvek ötvözésének új stílusában.²⁹

Az 1920-as évektől egyre több újság és folyóirat tért át a *genbun itchi*re, elsőként a *Yomiuri Shinbun* 読売新聞, illetve az *Asahi Shinbun* 朝日新聞. Végül, a második világháborút követően, a mozgalom tevékenységének kiteljesedéseként a hivatalos okiratok és kiadványok nyelvezte is átalakulásnak indult. Példának okáért említhetjük Japán mai alkotmányát (1946), melynek szerzői az újkori társalgási stílust (*kindai kōgo buntai* 近代口語文体)³⁰ választották nyelvezetnek, ezzel is igyekezvén kifejezni az új demokratikus ország iránti elköteleződésüket.³¹

A Meiji-kort többnyire olyan *bungo bun* stílusok határozták meg, melyek használatukban az Edo-korig nyúlnak vissza. Itt többek között említhetjük az értelmiség által a korszak elején meglehetősen gyakorisággal használt *kanbun* 漢文, *kanbunkundoku tai* 漢文訓読体 formában – melynek egyik sűrűn, többnyire fordításokban alkalmazott válfaja az *ōbunchokuyaku tai* 欧文直訳体 –, a *wakankonkō bunt* 和漢混交文, a *wa bunt* 和文, valamint a *sōrō bunt* 候文.

²⁸ YAMAGUCHI, *Nihongo*, i.m., 192–193.

²⁹ Uo.

³⁰ YAMAMOTO, *Genbun*, i.m., 319.

³¹ YAMAGUCHI, *Nihongo*, i.m., 206–207.; YAMAMOTO, *Genbun*, i.m., 315–319.

Alapvetően azonban a *wakankonkō bun* 和漢混交文 formát használták.³² Idővel változásnak indult és csiszolódott ez a számos alak, mígnem kialakult a mai írott japán nyelv.

A „diglosszia” problémája

Ha a *genbun itchit* nem csak a japán nyelvtudományon belül, hanem tágabb értelemben vizsgáljuk, akkor újabb szempontokkal kell megismerkednünk. A kulturális antropológus, Ernest Gellner szerint a modernizmus előtti társadalmakban különbséget kell tennünk magas szintű és alacsony szintű nyelvek között.³³ Az úgynevezett „magas szintű nyelv” alatt csupán egy szűk, elit réteg által elsajátított nyelvet értünk. Japánban ilyennek tekintjük a hagyományos, klasszikus szövegek nyelvezetét (például az írott nyelv, a *bungo bun* legrégebbi formáját, a *kanbun*), melynek megértéséhez igen nagyfokú műveltségre volt szükség. Ezzel szemben, az „alacsony szintű nyelvnek” nincs írása, csak beszélt nyelvként használatos; nincs egységesítve sem, ezért régióként eltérhet.³⁴ A nagy különbség miatt ezt a jelenséget Charles A. Ferguson nyelvész „diglossziának”, azaz egyfajta kettős nyelvűségnek hívja:

A diglosszia egy elég szilárd nyelvi állapot, melyben az elsődleges nyelvjáráások mellett (mely magában foglalhatja a sztenderd köznyelvet) létezik egy igazán szétágazó, fölmagasztalt (nyelvtanilag gyakran még bonyolultabb) változat, mely a közvetítő eszköze egy nagy és elismert irodalmi rendszernek. Ez a forma lehet egy korábbi nyelvi állapot, vagy egy másik nyelvi közösség nyelve, melyet nagyrészt a hivatalos oktatás által sajátítottak el és leginkább írásban, s hivatalos megnyilatkozásokban használnak, semmiképpen sem a hétköznapi beszédben.³⁵

E folyamat valódi megjelenése kultúránként és nyelvközösségenként nagy különbséget mutat. A modern időkben, amennyire csak lehetett, próbálták egymáshoz közelíteni az írott és a beszélt változatot, hiszen a nyelv egysége adja a „nemzeti nyelvet”, melyről csak akkor beszélhetünk, ha az ország lakói ugyanazt a nyelvet beszélik és írják. Erre háromféle megoldás létezik: a magas szintű nyelv egyszerűsítése és bevonása a beszélt nyelvbe, vagy egy közép

³² YAMAGUCHI, *History*, i.m., 200–201.

³³ Ernest GELLNER, *Nations and Nationalism*, Cornell University, Ithaca, 1983.

³⁴ Yeounsuk LEE, „Homogenization or Hierarchization?: A Problem of Written Language in the Public Sphere of Modern Japan”. Jadranka GVOZDANOVIĆ (ed.): *Divided Languages*, Springer International Publishing, Svájc, 2014, 141–161. 143–144.

³⁵ Charles A. FERGUSON, „Diglossia”, *Word* 1959/15. 325–340. 335–336.

szintű nyelv megalkotása, illetve egy nyelvjárás bevonásával az alacsonyszintű nyelv fölemelése. A XIX. század közepéig a japán nyelvi helyzetet is a diglosszia jellemzi. A megoldások lehetséges formái közül a Meiji-kori Japánban a magas szintű nyelv, azaz az írott nyelv egyszerűsítésére és beszélt nyelvbe történő bevonására került sor.³⁶ A nyelvújítók két táborra oszlottak, egyrészt voltak azok, mint például Nishi Amane 西周 (1829–1897), vagy Tsubouchi Shōyō 坪内逍遙 (1859–1935), akik az írott nyelv köznyelvvé tételét tűzték ki célul, tehát a *genbun itchi*t. Másrészt pedig azok, mint például Yano Fumio 矢野文雄 (1856–1927), vagy Ochiai Naobumi 落合直文 (1861–1903), akik elszántan ragaszkodtak a felsőbbrendű klasszikus formához, és ezt a választékos stílust kívánták keverni a köznyelvvél. Ők a *gazoku-setchū* 雅俗折衷 pártolói. A *genbun itchi* mellett szólt az, hogy a társalgási és az irodalmi nyelv ötvöztetését tartották a legalkalmasabbnak a valósághű, realisztikus ábrázoláshoz, amit többek között Nagai Kafū 永井荷風 (1879–1959), Masaoka Shiki 正岡子規 (1867–1902) vagy Takahama Kyoshi 高浜虚子 (1874–1959), a XIX–XX. században felemelkedő realisták és naturalisták is megerősítettek.³⁷

A megoldandó nehézségek

Különböző álláspontok a *genbun itchi*ről

A *genbun itchi* formájú szövegek megalkotása nem ment zökkenőmentesen. Az egyik bonyodalmat az jelentette, hogy milyen módon valósítsák meg az új írott formát, hogy azt honnan közelítsék meg.

Yamada Bimyo 1888-as cikkében két lehetséges változatot említ:

今日言文一致を主唱する学者には二種類が有って、一方は言を文に近づける事、又一方は文を言に近づける事を主唱します。

Ma kétféle álláspontot képviselnek a *genbun itchi*t támogató tudósok. Egyrészt vannak azok, akik a beszélt nyelv felől közelítenek az írott felé, másrészt pedig azok, akik pont fordítva, az írott felől a beszélt nyelv felé.³⁸

Tizennégy évvel később, a nyelvész Hoshina Kōichi 保科孝一 (1872–1955) már arról számol be, hogy az írók és nyelvészek nézőpontját illetően háromféle változatra figyelt fel:

³⁶ LEE, *i.m.*, 143–144.

³⁷ Massimiliano TOMASI, „Theoretical Intersections in the Creation of a New Written Language in Meiji Japan and Renaissance Italy”. Jadranka GVOZDANOVIĆ (ed.): *Divided Languages*, Springer International Publishing, Svájc, 2014, 105–119. 108–109.

³⁸ YAMADA Bimyo, „Genbun itchi ron gairyaku”, *Kokubungaku: kaishaku to kanshō*, 1976/5, 146–147.

- 「言と文とお、たがいに調和さする」 („voltak azok, akik a szövegekben [*a beszélt és az írott nyelvet egymással harmonikusan szerepeltették*]”),
- 「言お文に同化さする」 („mások [*a beszélt nyelvet igyekeztek beépíteni az írott nyelvbe*]”),
- 「言お基本として、従来のごとき文の様式わ、すべて捨てる」 („egy igen abszurd változat alapján olyanok is akadtak, akik [*a régóta használatban levő írott nyelv mellőzésével, csupán a beszélt nyelv alapján hoztak létre egy új irodalmi stílust*]”).

Hoshina szerint azonban, elvetendő az a nézet, miszerint a *genbun itchi* mind a beszélt, mind az írott nyelvtől különálló forma lenne. Úgy gondolta, hogy annak kialakításához mindenféleképpen a beszélt nyelvet kell alapul venni, mely nem más, mint a sztenderd nyelv. Ha tehát létrejön ez a sztenderd változat, akkor az alapján a *genbun itchi* forma is állandósul.³⁹

Fujioka Katsuji 藤岡勝二 (1872–1935) nyelvész is lényegesnek találta a *genbun itchi* és a sztenderd nyelv kapcsolatát, melyről több cikkében is értekezik. Ő azt hangsúlyozta, hiába hangoztatják többen azt, hogy a beszélt nyelvet lemásolva, úgymond szó szerint kell írni, – ahhoz, hogy az megvalósulhasson, először fel kell állítani bizonyos szabályokat, és annak ismeretében, fel kell mutatni egy követendő mintát. Fujioka szemszögéből a *genbun itchi* mozgalom célja tehát, egyfajta olyan új írott nyelv létrehozása, mely ugyan a tokiói nyelvjárás, annak szókészlete alapján kialakult sztenderd nyelv lejegyzése, azaz sztenderd nyelven írás, de közben mégis követ bizonyos szabályokat (*kisoku* 規則).⁴⁰

Következésképpen megállapíthatjuk, hogy nem is az volt a nagy kérdés, hogy a *genbun itchi* problémáját mely irányból közelítsék meg. A mozgalom tagjai ugyanis rádöbrentek, hogy nem feltétlenül a beszélt nyelv felől kell közelíteni az írott nyelv felé, vagy fordítva, az írott nyelv felől a beszélt felé, hanem az a legjobb, ha mindkét forma felől elindulva, azt minél inkább összehangoltan próbálják ötvözni írásaikban. A *gen* és a *bun* tehát nem választható el egymástól egyértelműen. Ezt 1901-ben, A *genbun itchi szabálya* című cikkében (*Genbun itchi no sahō* 「言文一致の作法」) a *genbun itchi* táborának egyik fontos alakja, Sakai Toshihiko 堺利彦 (1871–1933) szociológus is megerősítette.⁴¹

³⁹ HOSHINA Kōichi, „Kokugo chōsa iinkai ketsugi jikō ni tsuite”, *Gengogaku zasshi*, 1902/2, 70–86.

⁴⁰ FUJIOKA Katsuji, „Genbun-itchiron”, *Gengogaku zasshi*, 1901/4, 354–372.

⁴¹ YAMAMOTO, *Genbun*, i.m., 315.

Szó- és mondatvégződés egységesítése

A japán nyelvben a beszéd lejegyzésekor figyelembe kell venni a beszélgetést folytató emberek közötti viszonyt (hierarchiát), de még az olvasóval megteremtendő kapcsolatot is, mely a *genbun itchi* további nehézségét adta. Sőt, a keleti nyelvnek megvan az a jellegzetessége, hogy ezen viszony szerint alakulnak a mondatrész-, mondatvégzódások, ahogyan a szövegben előforduló bizonyos szavak használata is. A *genbun itchi* úttörőinek a mondatvégződés – jellemzően a mondatvégi kopulahasználat – jelentette az egyik legnagyobb problémát. Az írók ugyanis szerették volna azt a rájuk jellemző módon kivitelezni. Számos próbálkozásra sor került: Futabatei Shimei⁴² a *da* だ, Yamada Bimyo a *desu* です, Saganoya Omuro a *de arimasu* であります, Ozaki Kōyō pedig a *de aru* である formával kísérletezett.⁴³

A de aru formáról

Az említett végzódások közül a *de aru* tekinthetjük legtárgyilagosabbnak, melyet már az Edo-korban is alkalmaztak mondatvégződésként, mert hivatalos jelleget adott a tudósok előadásainak. Hétköznapi beszédben a Meiji-korban sem használták, de a hivatalos szövegekben, előadásokon, és európai művek fordításaiban több helyen.⁴⁴ Ahhoz, hogy Japánban európai stílusú, európai stílusirányzatoknak megfelelő műveket tudjanak írni, elsősorban a külföldi művek jó ismeretére volt szükség, majd azok japánra történő lefordítására. Futabatei Shimei is töretlenül hitt abban, hogy mivel az említett európai regények már beszélt nyelven keletkeztek, azok fordítása, illetve bizonyos fokú utánzása nélkül nem lehet megalkotni az új japán írott formát.⁴⁵ Tsubouchi Shōyō maga is rengeteget fordított, aminek jelentőségére többek között *A külföldi szépirodalom átvételében* (*Gaikoku bibungaku no yunyū* 『外国美文学の輸入』) is felhívta a figyelmet, 1896-ban. Shōyō amellett foglalt állást, hogy

⁴² Futabatei Shimei 二葉亭四迷 (1864–1909) tokiói születésű regényíró, műfordító. 1886-ban Tsubouchi Shōyō-tól kér tanácsot a regények általános formájához, s 1887-ben az alapján írja meg az *Ukigumót* 『浮雲』. A *genbun itchi* formával a modern japán irodalom előfutára. 1897-től orosz irodalmat (Gogol, Gorkij, Turgenev) fordít. 1904-ben az ósakai *Asahi Shinbun* tokiói kirendeltségének dolgozójává válik. 1908-ban oroszországi tudósítói ellenzi a japán-orosz háborút, a két nép kibékítésén és kölcsönös megértéséért fáradozik. Utolsó művei: *Sono omokage* 『其面影』, *Heibon* 『平凡』 (SUZUKI Toshio et al., *Sakka · shōsetsuka jinmei jiten*, Nichigai Asoshietsu Kabushiki Gaisha, Tokió, 1990, 511.).

⁴³ YAMAGUCHI, *History*, i. m., 202.

⁴⁴ YAMAGUCHI, *Nihongo*, i. m., 202–205.

⁴⁵ FUTABATEI Shimei, „Yo ga hon'yaku no hyōjun”. Tsubouchi Yūzō (ed.): *Meiji no bungaku dai 5 kan Futabatei Shimei*, Chikuma Shobō, Tokió, 2000, 5. köt., 405–411.

ha a japánok kiváló európai műveket fordítanak, akkor az jelentős hatással lesz a *genbun itchire*. Egyrészt jó példával szolgálna a japán írók saját művei szempontjából, másrészt olyan új olvasóréteget termelne ki, amely érdeklődést mutat ezen új irodalom iránt, beleértve az újkori fordításokat is, harmadrészt pedig, közreműködne az új írott forma létrehozásában. Következésképpen, a fordítások elengedhetetlenek ahhoz, hogy az új forma meggyökerezzen a köztudatban.⁴⁶

Így feltehetően innen ered a *de aru* kialakulása, hiszen az *udvarias desu* és a kicsit durvának ható *da* forma mellett, az új, modern írott formához szükség volt egy ilyen köztes alakra. Az úttörőknek további nehézséget jelentett, hogy a mondatvégződések még a párbeszédén kívüli leírásokban, magyarázatokban (*ji no bun* 地の文) is meg tudják-e őrizni a tárgyilagosságot. Sokan ezért vetették el a *de gozaimasu*でございます, *de arimasu*であります, *desu* です, vagy a *da* だ formát, melyekkel az író magát lealacsonyítva megalázkodik az olvasó előtt, mintegy az olvasó iránti figyelmességét kifejezve, függetlenedve a mondanivaló alanyától és tárgyától.⁴⁷

A kor irodalmának forradalmi újításaként említhetjük tehát a *de aru* forma létrejöttét, melynek köszönhetően, a szerző a szereplőitől és az olvasóitól egyaránt távolságot tartva, immár szabadon, kötöttségek és hierarchikus viszonyok figyelembe vétele nélkül tudja részletezni karaktereinek sorsát, s kifejezni az aktuális helyzeteket.⁴⁸

Shimei is kísérletezett a *de aru* formáival, melyre mind az *Aibiki*, vagy a *Meguriai* fordításban, mind az *Ukigumo* című regényében számtalan példát találunk. Shimei meggyőződése alapján, minél bátrabban és minél többször használják az írók az adott formát, annál hamarabb meggyökerezik a nyelvben. Erről 1898-ban, a *Vélemény a regények stílusáról* (*Shōsetsu buntai iken* 「小説文體意見」) című cikkében így vall:

[...] 果して然らば平易なる點に於て、言文一致體は一步雅俗折衷に優る所ありとや謂はむ。である、あつた、だろう、などいふ結尾の聞き苦しきは言文一致の嫌惡せられるべき點なるべし。然れども雅俗折衷にありても、けり、こそ、らむ、などいふ結尾の態とらしき語句あると同じきのみ。唯、けり、こそ、らむは、我等の耳に熟

⁴⁶ Tsubouchi Shōyō, „Gaikoku bibungaku no yunyū”. WADA Tokutarō (ed.): *Bungaku sono oriori*, Shun'yōdō, Tokió, 1896, 25–29. 26–28.

⁴⁷ Yamaguchi, *Nihongo*, i.m., 202–205.

⁴⁸ Michiaki Kawato, „Genbun itchi and Literary Translations in Later Nineteenth-Century Japan: The Role of Literary Translations in Forming the „De-arū” Style”. Jadranka Gvozdanović (ed.): *Divided Languages*, Springer International Publishing, Svájc, 2014, 207–223. 208–218.

し、習慣久しくして左程とも感ぜず、是れ歳月の経過に因りて、習慣自から之を然らしめたるのみ。若し言文一致えおして、百及至二百の歳月を與へしめば、或は習慣久しきに互りて、遂に、である、あつた、だろうも或は雅に聞き得るやも知るべからず。而して雅俗折衷は、其名新しきも、其實幾百年の長き歳月を経過し來りたるもの、勢力を今日に維持するは怪しむに足らず。⁴⁹

Az idézetben aláhúzással jelöltem, hogy Shimei szerint, a *gazoku-setchū* szabályainak megfelelő *keri* けり, *koso* こそ, *ramu* らむ alakok, melyeket előszerezettel alkalmaztak a klasszikus japán szövegekben, már azért nem hatnak természetellenesnek, mert a több évtizedes használat által mind az írók, mind az olvasók megszokták. Ennek megfelelően, ha a *genbun itchi* szövegekre jellemző *de-arū* である, *de-atta* であつた,⁵⁰ *darō* だろう⁵¹ szófordulatokat is száz, kétszáz évig használják, majd ugyanúgy hozzá fognak szokni az emberek.⁵² Shimei néhány évvel később, egy másik esszéjében is ezt a gondolatát erősíti meg: 「どこまでも今の言葉を使つて、自然の發達に任せ、やがて花の咲き、實の結ぶのを待つとする。」 („Amennyire csak lehet, (írásainkban) a ma is használatban lévő kifejezésekkel élünk, hagyjuk, hogy azok természetesen fejlődjenek, s várjuk, hogy a virágzást követően, rövidesen beérjen a gyümölcse.”).⁵³ Tsubouchi Shōyō is azon a véleményen volt, hogy az új forma akkor tud meggyökerezni a nyelvben, ha azt egyre többen használják, melynek köszönhetően még többen olvassák és még jobban megbarátkoznak vele.⁵⁴

⁴⁹ FUTABATEI Shimei, „Shōsetsu buntai iken”. IWANAMI Yūjirō (ed.): *Futabatei Shimei zenshū*, Iwanami Shoten, Tokió, 1898, 5. köt., 66–68. 67.

„Nem is szükséges mondanom, hogy az elvárásoknak megfelelően a *genbun itchi* egy lépéssel a *gazoku-setchū* előtt jár az egyszerűség tekintetében. Nehezen érthetőségük miatt azonban a *de-arū*, (*de-atta*), *darō* végződésnek minden bizonnyal a *genbun itchi* egyik gyenge pontját adják. Ugyanakkor, ha a *gazoku-setchū*t vesszük, ezek a *keri*, *koso*, *ramu* igenem alakokhoz hasonlítanak, melyekhez a hosszú évek használata során hozzászokott a fülünk, s már nem hatnak természetellenesnek. Ennek megfelelően, ha a nemrégiben formálódó *genbun itchi* stílus *de-arū*, (*de-atta*), *darō* végződéseit is száz, kétszáz évig forgatjuk, minden bizonnyal ugyanúgy hozzá fogunk szokni. A *gazoku-setchū* gyümölcse is hosszadalmas, több száz éves használat után érett be, s ma már ezért nem tekintünk rá furcsán.”

⁵⁰ A *de-atta* a *de-arū* létezését kifejező forma múlt alakja (JAMADZSI Maszanori. *Japán nyelvkönyv*, Tankönyvkiadó Vállalat, Budapest, 1988, 36.).

⁵¹ A *de-arō* a létezését kifejező forma akaratlagos alakja, mellyel a beszélő akaratára, szándékára vagy javaslatára utal (JAMADZSI, [Ny]elvkönyv, i.m., 95.).

⁵² FUTABATEI, *Shōsetsu*, i.m., 67.

⁵³ FUTABATEI Shimei, „Yo ga genbun itchi no yurai”. TSUBOUCHI Yūzō (ed.): *Meiji no bungaku dai 5 kan Futabatei Shimei*, Chikuma Shobō, Tokió, 2000, 5. köt., 413–416. 414.

⁵⁴ TSUBOUCHI, i.m., 26–27.

Összegzés

A Meiji-kori (1867–1912) japán nyelvújító mozgalom által beindított nyelvi változások végső soron a mai *genbun itchi* forma kialakulásához vezettek. Már a XIII. századi Japánban szembetűnő különbség volt a társalgási és az irodalmi nyelv között. Az évek folyamán ez a távolság egyre csak nőtt, míg a *genbun itchi* mozgalom tagjai lépéseket nem tettek annak érdekében, hogy a beszélt nyelv visszakerüljön az irodalomba, s az írások újra közérthetők és mindenki által élvezhetők legyenek. Ezt a folyamatot az országnytással beáramló nyugati irodalom lendítette előre a XIX. századi Japánban. Természetesen az irodalmi nyelvezet megváltozása nem pillanatszerűen következett be, hiszen a kérdésben számos eltérő álláspont alakult ki, közel egy időben.

Felhasznált irodalom

FERGUSON, Charles A., „Diglossia”, *Word* 1959/15, 325–340.

FUJIOKA Katsuji 藤岡勝二, „Genbun-itchiron 言文一致論” [Értekezés a genbun itchiről], *Gengogaku zasshi* 言語学雑誌 [Nyelvészeti Folyóirat] 1901/4, 354–372.

FUKUZAWA Yukichi 福沢諭吉, *Gakumon no susume* 学問ノススメ [Ösztönzés a tanulásra], Keiō tsūshin kyōiku zusho, Tokió, 1880.

FUTABATEI Shimei 二葉亭四迷, „Shōsetsu buntai iken 小説文體意見” [Vélemény a regények stílusáról]. IWANAMI Yūjirō 岩波雄二郎 (ed.): *Futabatei Shimei zenshū* 二葉亭四迷全集 [Futabatei Shimei összes művei], Iwanami Shoten, Tokió, 1898, 5. köt., 66–68.

FUTABATEI Shimei 二葉亭四迷, „Yo ga hon'yaku no hyōjun 余が翻譯の標準” [Vélemény a fordítási normáról]. Tsubouchi Yūzō 坪内祐三 (ed.): *Meiji no bungaku dai 5 kan Futabatei Shimei* 明治の文学～第5巻 二葉亭四迷 [A Meiji-kor irodalma 5. kötet – Futabatei Shimei], Chikuma Shobō, Tokió, 2000, 5. köt., 405–411.

FUTABATEI Shimei 二葉亭四迷, „Yo ga genbun itchi no yurai 余が言文一致の由来” [Vélemény a genbun itchi eredetéről]. Tsubouchi Yūzō 坪内祐三 (ed.): *Meiji no bungaku dai 5 kan Futabatei Shimei* 明治の文学～第5巻 二葉亭四迷 [A Meiji-kor irodalma 5. kötet – Futabatei Shimei], Chikuma Shobō, Tokió, 2000, 5. köt., 413–416.

- GELLNER, Ernest, *Nations and Nationalism*, Cornell University, Ithaca, 1983.
- HOOZAWA-ARKENAU, Noriyo, „The Role of Russian in the Dissolution of Diglossia in Japan: Translations by Futabatei Shimei”. Jadranka GVOZDANOVIĆ (ed.): *Divided Languages*, Springer International Publishing, Svájc, 2014, 223–259.
- HOSHINA Kōichi 保科孝一, „Kokugo chōsa iinkai ketsugi jikō ni tsuite 国語調査委員会決議事項について” [A nemzeti nyelv vizsgálobizottságának határozati pontjairól], *Gengogaku zasshi* 言語学雑誌 [Nyelvészeti Folyóirat], 1902/2, 70–86.
- JAMADZSI Maszanori. *Japán nyelvkönyv*, Tankönyvkiadó Vállalat, Budapest, 1988.
- JAMADZSI Maszanori, *Japán Történelem és hagyományok*, Gondolat Kiadó, Budapest, 1989.
- KAWATO, Michiaki, „Genbun itchi and Literary Translations in Later Nineteenth-Century Japan: The Role of Literary Translations in Forming the „De-arū” Style”. Jadranka GVOZDANOVIĆ (ed.): *Divided Languages*, Springer International Publishing, Svájc, 2014, 207–223.
- LEE, Yeounsuk, „Homogenization or Hierarchization?: A Problem of Written Language in the Public Sphere of Modern Japan”. Jadranka GVOZDANOVIĆ (ed.): *Divided Languages*, Springer International Publishing, Svájc, 2014, 141–161.
- OKIMORI Takuya 沖森卓也, *Hajimete yomu nihongo no rekishi* はじめて読む日本語の歴史 [A japán nyelv történetének első olvasása], Bunshōdō, Tōkyō, 2010.
- SATŌ Masaru 佐藤勝 et al., *Shinkenkyū shiryō gendai nihon bungaku dai 3 kan hyōron ronsetsu zuisō 1*. 新研究資料現代日本文学 第三卷 評論・論説・随想 1 [A jelenkori japán irodalom újabb kutatási anyagai 3. kötet – Kritika, újságciikk, esszé 1.], Meiji Shoin, Tōkyō, 2000, 3. köt.
- SUZUKI Toshio 鈴木俊夫 et al., *Sakka · shōsetsuka jinmei jiten* 作家・小説家人名事典 [Írók, regényírók névlexikona], Nichigai Asoshietsu Kabushiki Gaisha, Tōkyō, 1990.
- TOMASI, Massimiliano, „Theoretical Intersections in the Creation of a New Written Language in Meiji Japan and Renaissance Italy”. Jadranka GVOZDANOVIĆ (ed.): *Divided Languages*, Springer International Publishing, Svájc, 2014, 105–119.

- TSUBOUCHI Shōyō 坪内逍遙, „Gaikoku bibungaku no yunyū 外国美文学の輸入” [A külföldi választékos stílusú próza meghonosítása]. WADA Tokutarō 和田篤太郎 (ed.): *Bungaku sono oriori* 文学その折々 [Az alkalomnak megfelelő irodalom], Shun'yōdō, Tōkyō, 1896, 25–29.
- TWINE, Nanette, „The Genbunitchi Movement”, *Monumenta Nipponica*, 1978/3, 333–356.
- VIHAR Judit, *A japán irodalom rövid története*, Nemzeti Tankönyvkiadó, Budapest, 1994.
- YAMADA Bimyō 山田美妙, „Genbun itchi ron gairyaku 言文一致論概略” [A genbun itchi esszé vázlata], *Kokubungaku: kaishaku to kanshō* 国文学: 解釈と鑑賞 [Japán irodalom: Értelmezés és értékelés], 1976/5, 146–147.
- YAMAGUCHI Akiho 山口明穂 – SAKANASHI Ryūzō 坂梨隆三 – SUZUKI Hideo 鈴木英夫, *A History of the Japanese Language* 日本語の歴史 [A japán nyelv története]. Tokió Daigaku Shuppankai, Tōkyō, 1997.
- YAMAGUCHI Nakami 山口仲実, *Nihongo no rekishi* 日本語の歴史 [A japán nyelv története], Iwanami Shoten, Tōkyō, 2006.
- YAMAMOTO Masahide 山本正秀, *Kindaibuntai hassei no shiteki kenkyū* 近代文体発生の史的研究 [A modern nyelvi stílus történelmi kutatása], Iwanami Shoten, Tōkyō, 1965.
- YAMAMOTO Masahide 山本正秀, „Genbun itchi tai 言文一致体” [A genbun itchi forma]. Hiroshi TSUKISHIMA 築島裕 (ed.): *Nihongo 10 buntai* 日本語10文体 [Japán nyelv 10. Nyelvi stílus], Iwanami Shoten, Tōkyō, 1977, 309–348.

Németh Anita

Gyógyító holt lelkek és popularizált sámánhagyományok Japánban

Irodánk különleges ajánlata a nyári szezonra: Szentély- és templomlátogató túra! Két nap, egy éjszaka, étkezéssel. Indulás: Tokió Állomásról, 8:10-kor. Érkezés Noheji városába 11:54-kor. Szállás a Makado Hotelben. Frissítse fel magát a szállodához tartozó gyógyfürdőben! Ha kipihente a vonatút fáradalmait, a sámánnő házhoz jön, és újra beszélhet elhunyt szeretteivel! Második nap templomlátogatás, szuvenírvásárlás, tapasztalt idegenvezetőnkkel. Ajánlatunk extrán megéri: a szertartás díja benne van az árban, és nem kell órákat várnia, hogy sorra kerüljön! Foglaljon most, mindössze 68.800 jenért!¹

Noha valami rendkívüli élményt kínáló program nélkül egy utazási iroda nem lenne versenyképes, egy ilyen élmény talán kissé túl egzotikusnak hangzik. A japán utazási irodák – főként a szigetország északi felébe, a Tōhoku-térségbe szülő – útjait böngészve azonban gyakran találhatunk, a hely természeti szépségeit, gasztronómiáját, kulturális örökségét kínáló ajánlatai között olyan tematikus utakat, amelyek a fent említett sámánszertartás köré szervezik programjukat.

A szóban forgó sámán az *itako* イタコ, az általános definíció szerint Aomori prefektúra 青森県 – általában vak, vagy látássérült – sámánja. A hirdetésben megtapasztalásra kínált „élmény” pedig a *kuchiyose* 口寄せ, a holtakat „megszóltató” szertartás, amelynek során az elhunyt az *itakón* keresztül mondja el üzenetét a hozzátartozóknak, barátoknak.²

De mit keres egy sámánszertartás az utazási irodák – népszerű – ajánlatai között? Hogyan lett belőle turistacsalogató látványosság? Milyen társadalmi, történelmi háttéresemények vezettek mindehhez? Hogyan használta fel a maga javára a tömegmédiát, a tömegkultúra, miként hozott létre egy jól „eladható

¹ A példához a Kurabu Tsūrizumu クラブツーリズム utazási iroda ajánlatát vettem alapul.

² Az *itakó*ról ld. például: FUKUTA Ajio – MIYATA Noboru, *Nihonminzokugaku Gairon*, Yoshikawa Kōbunkan, Tokyo, 1983.

terméket” egy, tulajdonképpen a kihalás szélére sodródott hagyományból? Miként reagált maga a jelenség az ezredforduló modern társadalma jelentette kihívásokra? Milyen esélyei vannak a túlélésre? Az alábbiakban ezekre a kérdésekre keresek választ.

Összeomlásból spirituális újjászületés

A fenti kérdések megválaszolásához, először is, néhány évtizeddel korábbra kell visszatekintenünk, a II. világháborút követő évekre. Japán súlyos árat fizetett gyarmatosító törekvései miatt. A háborúban elszenvedett vereség, és az ez által okozott sokk azonban lehetőséget adott egy spirituális újjászületésre, utat nyitott egy én-keresési hullámnak, amelynek során a japánok újra a régi, a Meiji-korszak 明治時代 (1868–1912) modernizációs láza közepette elfeledett, elfeledtetett hagyományaik felé fordultak.³ Egymás után tűntek fel az ősi szimbólumokat, rítusokat, értékeket újraformáló, vallási és spirituális mozgalmak, amelyek kiszolgálták a kiábrándult emberek igényeit.⁴ A törvényi kereteket az 1947-ben kihirdetett új alkotmány biztosította, amely különválasztotta a Meiji-korszak óta szorosan összefonódó politikai és vallási életet, és mindenki számára teljes vallásszabadságot biztosított.⁵

Ez volt az a korszak, amely életre hívta a „Fedezzük fel újra Japánt-mozgalmat” (*Nihon Saihakken* 日本再発見), amely az ország újjáépítésétől a gyors gazdasági növekedés korszakáig eltelt időszakban virágzott, és amelynek célja a „régijapán”, a modernizáció idején háttérbe szorult néphagyományok feltámasztása volt.⁶

És ugyancsak ez volt az a korszak (egész pontosan az 1950-es évek közepe), amikor maga az *itako* megnevezés Japán-szerte ismert lett – elsősorban Aomori prefektúrában, a Shimokita-félsziget 下北半島 közepén található Osorezanhoz

³ A Meiji-kormányzat célja az volt, hogy egy egységes, erős nemzetet építsen, amely képes felvenni a versenyt a nyugati hatalmakkal szemben, és megakadályozni a gyarmati sorba kerülést. Ennek volt az egyik alappillére – a nagyarányú hadseregfejlesztés, megnövelt termelés mellett – az állami shintő. A vallási élet azon elemeit (sámánok, népi médiumok), amelyek nem tagozódtak be az új államvallás rendszerébe, elnyomták, üldözték. Lásd erről bővebben: IKEGAMI Yoshimasa, *Minkanfusha Shinkō no Kenkyū. Shūkyōgaku no Shiten kara*, Mīraisha, Tokyo, 1999.

⁴ A legvirágzóbb szakaszban több mint 700 ilyen új szervezet működött Japánban. HORI Ichiro, *Folk Religion in Japan. Continuity and Change*. The University of Chicago Press, Chicago and London, 1968, 217–251.

⁵ Ld. erről bővebben: Helen HARDACRE, *Shinto and the state, 1868–1988*, Princeton University Press, 1991.

⁶ NOMURA Norihiko, „Disukabā Japan to Yokomizo Seishi-būmu”, *Okaruto no Teikoku: 1970 Nendai no Nihon wo Yomu*. Seikyūsha, Tokyo, 2006, 66–71.

恐山 köthető vallási fesztiválokkal kapcsolatban.⁷ A „Félelmetes hegy” már a XIX. század végén Északkelet-Japán egyik leghíresebb zarándok-úticéljának számított, mint az a hely, ahol hallani a holtak hangját, és ahol az élők újra találkozhatnak elhunyt szeretteikkel.⁸ A háború után a „Fedezzük fel újra Japánt-mozgalomnak” köszönhetően került a figyelem (egyik) középpontjába az Osorezan. A hegyre tett zarándoklatok (*Osorezan mairi* 恐山参り) újraélesztésével pedig az *itakók* is előtérbe kerültek, mint a hegy egyik „misztériuma” (*Osorezan no shinpi* 恐山の神秘), az ősi, hagyományos Japán szellemének továbbörökítője, képviselője.⁹

A legnagyobb „bűnrészes” a háború utáni én-keresési hullám, az „okkultista-boom” létrehozásában és fenntartásában, és ezen belül az *itakók* popularizálásában, kétségkívül a tömegmédia volt. Nishiyama Shigeru 西山茂 ugyanakkor rámutatott, hogy, bár a média felelőssége nem kérdéses, de nem tett mást, csupán ügyesen megragadta a már úgyis létezőt: a (japán) társadalom vágyódását valami olyasmi iránt, ami az irracionális területéhez tartozik.¹⁰ Az 1950-es évek közepe tájától egymást követték a nyomtatott sajtóban a cikkek az Osorezanról: a térség legfontosabb szent helyeként jellemezték, ahol még ma is él az ősi hitvilág, amely összeköti a múlt és a jelenkor emberét.¹¹ Aomori prefektúra és a hegy lábánál fekvő Mutsu városa むつ市, a térség turizmusának és gazdaságának fellendítése érdekében, ismeretterjesztő kiadványokban igyekeztek népszerűsíteni a helyet, középpontba helyezve a hozzá kötődő kultuszokat, miszerint ott található a Pokol és a Paradicsom bejárata, ahol hallani a halottak hangját, és amely az *itakókról* és a *kuchiyoséről* ismert.¹² Ez utóbbi

⁷ IKGAMI Yoshimasa, *Minzoku Shūkyō to Sukui – Tsugaru, Okinawa no Minkan Fusha*, Tankōsha, Tokyo, 1992, 12–14.

⁸ Az Osorezan, mint vallási helyszín kialakulásáról lásd bővebben: NÉMETH Anita, „Pokol és Paradicsom kapuja: az Osorezan”. DOMA Petra – TAKÓ Ferenc (szerk.), „Közel, s Távolság” VI. Az Eötvös Collegium Orientalisztika Műhely éves konferenciájának előadásából, 2016, Eötvös József Collegium, Budapest, 2018, 83–106.

⁹ ŌMICHİ Haruka, „Taishūbunka ni okeru »itako« no Tōjō – 1950 nendai kara 60 nendai no Katsujimedia wo megutte”, *Yokohama Kokudai Kokugokenkyū XXIX* (Yokohama Kokuritsu Daigaku Kokugo, Nihongo Kyōiku Gakkai, Yokohama), 2011, 33.

¹⁰ Jan SWYNGEDOUW, „The Quiet Reversal. A Few Notes on the NHK Survey of Japanese Religiosity”, *Nanzan Bulletin* 9 (Nanzan Institute for religion and Culture, Nagoya), 1985, 24–35.

¹¹ I.d. például: „Watakushitachi no Densetsu 26. Aomori Ken Shimokita Hantō no Osorezan”, *Yomiuri Shinbun* 8/3, 1958; vagy „Honshū Saihokutan no Kazan Fūkei Osorezan”, *Tabi*, 1959, 5.

¹² ŌMICHİ Haruka, „Osorezan Bodai-ji wo »Itakodera« ni shita no ha dare ka – Masumedia no »Kyōhansha« toshite no Chihōjichitai”, *Rengeji Bukkyō Kenkyūjo Kiyō* 5 (Rengeji Bukkyō Kenkyūjo, Tokyo), 2012, 195–192.

mindenképpen figyelemre méltó jellemzés. Noha addigra az „Osorezan *itakói*” valóban országos hírnevet vívtak ki maguknak, az 1960-as évekig a hegyre elzarándokolóknak két fő célja volt: tavasszal a bő termésért imádkozni, ősszel köszönetet mondani érte, továbbá hogy újra találkozhassanak elhunyt szeretteikkel a nyári fesztivál, a *Jizōson-matsuri* 地藏尊祭り¹³ idején.¹⁴ Vagyis a hegyhez köthető kultuszok között az *itakók* ekkor még nem szerepeltek.

Az 1960-as évektől azonban számottevő növekedés figyelhető meg a látogatók számában: már az egész ország területéről érkeztek turisták, hogy megtapasztalhassák az autentikus „*kuchiyose*-élményt”. Sőt, olyan vélemény is megfogalmazódott, hogy alig egy évtized alatt, az Osorezan neve olyannyira egybeforrt az *itakókkal*, hogy a vak médiumok eltűnése esetén jelentős károk keletkeznének a turizmusban.¹⁵

A spirituális kiútkeresési hullámban az 1973. október 17-én kirobbant olajválság hozott újabb fordulatot. A gazdasági fejlődés mindenhatóságába vetett hit megrendülésével a tömegtermelés és fogyasztás helyét új értékrendek, új életstílus vette át. Egyre több figyelmet kapott a testi, és főleg a szellemi spirituális egészség, a különféle terápiák, népi gyógy módok. Az eredeti értelmében gyógyulást, terápiát, nyugtatást jelentő *iyashi* 癒し kifejezés ezekben az években új jelentéssel bővült: holisztikus gyógyulás, másokkal és a természettel való harmóniára törekvés.¹⁶ Ezen évtized – ma is népszerű – okkultista terméke az elvetélt vagy abortált magzatokért tartott halotti szertartás (*mizuko kuyō* 水子供養).¹⁷ Ebben a kultuszban az *itako kuchiyose*-szertartásának is fontos szerep jut, hiszen azon keresztül kap lehetőséget az anya, hogy bocsánatot kérjen a meg nem született gyermektől, és ezáltal megnyugvást találjon, és feloldozást kapjon.

Az 1980-as évek vége, illetve az 1990-es évek eleje a példátlan prosperitás időszaka, a buborék-gazdaság csúcsa volt. Ez volt az a korszak ellenben, amikor először megjelent a közbeszédben a *karōshi* 過労死, a túlzott munka miatti halál. Ekkor kaptak új erőre a „trendek”, melyeknek középpontjában az én-keresés,

¹³ *Jizō bosatsu* 地藏菩薩, azaz Ksitigarbha. Tōhokuban különösen nagy népszerűségnek örvend. Úgy tartják, hogy a *Jizōson-matsuri* idején a holtak – csakúgy mint a Bon-fesztiválkor – visszatérnek az élők közé.

¹⁴ „Shin-Nihon Tanbō (10) Sanzu no Kawa no Mukōgishi”, *Ōru Yomimono* 10 (Bungei Shunjū, Tokyo), 1960, 10.

¹⁵ „Saihate no Reijō Osorezan: Shinkō to Kankō no Setten wo Saguru”, *Kankō Shigen Chōsahōkoku* 5/2 (Kankō Shigen Hogo Zaidan, Tokyo), 1977.

¹⁶ YUMIYAMA Tatsuya, „Varieties of Healing in Present-Day Japan”, *Japanese Journal of Religious Studies*, 22/3/4 (The New Age in Japan, Nanzan University, Nagoya), 1995, 267–282.

¹⁷ A témáról ld. bővebben: Helen HARDACRE, *Marketing the Menacing Fetus in Japan*, University of California Press, Berkeley and Los Angeles, California, 1997.

a saját spirituális, mentális világ felfedezése állt. A buborék-gazdaság összeomlását az *iyashi* iránti igény rohamos növekedése követte, és egyre többen fordultak a spiritualitás, a belső gazdagság felé az anyagi javak helyett.¹⁸

Az *iyashi* az 1990-es évekre kulcsszó lett, többek között a vallás, a gyógyítás és a művészet terén is. Az évtized közepétől a magazinok hasábjait különféle terápiás módszerek töltötték meg: gyógyítás zenével, terápiás úszás delfinekkel, gyógykristályok, jóga, tenyérolvadás, csí-energia, *channeling*.¹⁹ Ugyancsak ekkor jelent meg az elpusztult háziállatok számára tartott megemlékezés (*petto kuyō* ペット供養).²⁰

Az 1990-es évektől kezdve – az *iyashi*-boommal a háttérben – az *itakók* rendszeres szereplői lettek a napilapok cikkeinek. Az Osorezan nyári és őszi fesztiválja mint egyfajta programajánló, minden évben bekerül a rövidhírek közé, de nem ritkák az érzelmes hangvételű interjúk sem olyanokkal, akik *kuchiyosét* kértek. Bár akadnak vélemények, amelyek megkérdőjelezik a *kuchiyose* hitelességét, ám azt nem vonják kétségbe, hogy segít a gyász feldolgozásában a hozzátartozóknak.²¹

Néphagyomány és tömegkultúra

A jelentős médiaháttérrel megtámogatott okkultista boom hatására kialakult *itako* = *kuchiyose* = Osorezan hármasképlete azonban több ponton is némi árnyalásra szorul. Az „*itako*-turizmus” kitermelte tömegkultúra *itakója* és a népi kultúra *itakója* között ugyanis nem elhanyagolható különbség van.

Az *itakók* szertartás-tára túlmutat a holt lelkek üzenetének tolmácsolásán. Csupán a főbb tevékenységeket említve, végeznek jóslást, évszakokhoz kötődő rítusokat, különféle imádságokat. Továbbá egyfajta lelki tanácsadóként is tekinthetünk rájuk, hiszen a helyi közösségek tagjai mindenféle – akár családi, magánéleti vagy akár betegségéből fakadó – gondjaikkal is előszeretettel fordulnak az *itakók*hoz. Maga a *kuchiyose* kifejezés sem feltétlenül csak a holtak üzenetének átadását jelenti. A *kuchiyose* tulajdonképpen egy gyűjtőszó (a *kuchi* □ száját, szót, a *yose* 寄せ pedig összegyűjtést, beengedést jelent), és egy-egy

¹⁸ YUMIYAMA Tatsuya, „Ōmujiken no Fūka de Futatabi Hanahiraku Iyashi no Ichiba”, *Chūōkōron* 12 (Chūōkōron Shinsha, Tokyo), 2006, 168–175.

¹⁹ YUMIYAMA, *i.m.*, 272–273.

²⁰ Lásd erről bővebben: Barbara AMBROS, „Vengeful Spirits or Loving Spiritual Companions? Changing Views of Animal Spirits in Contemporary Japan”, *Asian Ethnology*, 59/1, 2010, 35–67.

²¹ Ld. például: „Itako no Iyashikōka »Kojin no Kotoba« de Hitankea”, *Yomiuri Shinbun*, 2010.08.05.

előtag jelöli, kit szólaltatnak meg. Ennek megfelelően, létezik a holtak megszólaltatása (*hotokekuchi* 仏口), az élő személyek – mint például egy távol lévő, vagy egy eltűnt hozzátartozó – lelkének megszólaltatása (*ikiguchi* 生き口),²² vagy istenségek üzenetének átadása (*kamikuchi* 神口).

Az *itakók* általában saját otthonukban fogadják a klienseket, és csupán az évszakokhoz kötődő rítusok – például az új év beköszönte – idején járják a szomszédos településeket, vagy a templomok, szentélyek szertatásainak alkalmával összegyűlnek az adott helyen, és úgynevezett *itakomachikat* イタコマチ alkotnak.²³ Az Osorezan tetején álló templom, a Sötő irányzathoz 曹洞宗 tartozó Bodai-ji 菩提寺, évente kétszer, július 20-a és 24-e között megrendezett nyári fesztiválon (*Osorezan Taisai* 恐山大祭) és október közepén, az őszi fesztiválon (*Osorezan Akimairi* 恐山秋詣り) tart megemlékező szertartásokat az elhunytak lelkéért. Az *itakók* kizárólag e két alkalommal vannak jelen.²⁴

Másrészről, az írásos források tanúsága szerint az *itakók* és az Osorezan kapcsolata sem olyan régi, mint a hegyhez kötődő egyéb kultuszok: legkorábban csak az 1920-as évek környékén kezdtek el *kuchiyosét* tartani az Osorezanon.²⁵ A korábbi korszakok leírásai, útinaplói, noha részletesen ismertetik a hegyhez kötődő hiedelmeket, a modernkori „attrakciójáról”, az *itakókról* nem tesznek említést.²⁶ Ezen kívül, a Bodai-ji elzárkózik attól, hogy közösséget vállaljon az *itakókkal*, és a fesztiválok idején, táblán is jelzik a látogatóknak, hogy hivatalos kapcsolat nincs a templom és a médiumok között, illetve, hogy csupán a helyet biztosítják a számukra.²⁷ A templom és a sámán nők szertartásai tehát egymástól függetlenek.

Az évtizedes „médiakampány” azonban nem múlhatott el nyomtalanul, és végül a fogyasztói társadalom tárt karjaiba lökte az *itakót* és szertartását. Nem túlzás azt állítani, hogy marketingfogás, egyfajta helyi jellegzetes termék, *meibutsu* 名物, lett belőle, amely ugyanúgy eladható Aomori specialitásként, mint a Japán-szerzte kedvelt aomori alma. Álljon itt néhány példa, ennek szemléltetésére.

²² Az *ikiguchi* főként a II. világháború idején virágzott. IKEGAMI, i.m., 30.

²³ Amikor több *itako* összegyűlik egy helyen, és vendégeket fogadnak. Legismertebbek az Osorezan fesztiváljai, vagy a Kawakura Jizōson 川倉地藏尊. IKEGAMI, i.m., 29.

²⁴ A Bodai-ji attól való félelmében, hogy a turisták veszélyeztetik az Osorezan spirituális tisztaságát, az 1970-es években megtiltotta az *itakóknak*, hogy a fesztiválok idején kívül *kuchiyosé*-szertartást tartsanak a templom területén. ŌMICH, i.m., 197–196.

²⁵ A témáról bővebben lásd KUSUNOKI Masahiro, *Shominshinkō no Sekai: Osorezanshinkō to Oshirasanshinkō*, Miraisha, Tokyo, 1984. vagy SAKURAI Tokutarō, *Nihon no shamanizumu. Uwamaki*, Yoshikawa Kōbunkan, Tokyo, 1979.

²⁶ ŌMICH, i.m., 22–45.

²⁷ Erről a félsziget egyik turisztikai honlapján is tájékoztatják az érdeklődőket. <http://simokita.org/sight/osore/itako.php>

Tokióban 2010. július 7–11 között 20. alkalommal rendezték meg a Shimokitazawa zenei fesztivált 下北沢音楽祭, amin, a névhasználatra való tekintettel, a Shimokita-félsziget is képviseltette magát. A rendezvényen, Aomori kulturális örökségei, halászlé termékei mellett, a látogatóknak lehetőségük nyílt testközelből megismerkedni az *itakók kuchiyose*-szertartásával.²⁸ Még ma is megvásárolható az Amazonon a Sapporo Sörgyár サッポロビール株式会社 az „Osorezan *itakó*ját” ábrázoló figurája, amelyet egy, Aomori jellegzetességeit, hagyományait bemutató kampány keretében, még 2005-ben kínált termékei mellé.²⁹

Ugyancsak népszerűek a különféle telefonos, vagy interneten elérhető, magukat „valódi *itako*-jóslásként” hirdető szolgáltatások.³⁰ Igaz, ezek már túlléptek a fogyasztói kultúra *itako* – *kuchiyose* – Osorezan „triumvirátusán”, és szerelmi életre, munkahelyi vagy családi gondokra ígérnek megoldást.

Sőt, az *itako*-jelenség újabban a szórakoztatóiparban kezd kibontakozni, és televíziós csatornák műsoraiban ejti ámulatba a közönséget, egy-egy elhunyt híres ember lelkének megszólaltatásával. A TBS Television 2017-ben kétszer is meghívta Matsuda Hiroko 松田広子 *itakó*t, aki főműsoridőben adta át két közszereplő (a 2009-ben elhunyt színésznő, Ōhara Reiko 大原麗子, és a csatorna volt bemondója, a 2014-ben meghalt Yamamoto Fumio 山本文郎) üzenetét a túlvilágról.³¹

A szenzációéhes spirituális-populáris kultúra mellett ugyanakkor, az orvostudomány is felfedezte a tradíció jelentőségét és a benne rejlő lehetőségeket. Az *itako*- és a *kuchiyose*-hagyománynak a testi és szellemi egészség megőrzésében betöltött szerepének ügyét az Aomori Egészségügyi Egyetem Egészségtudományi Kara 青森県立保健大健康科学部 karolta fel, s több, az elmúlt években végzett kutatásainak konklúziója, hogy a modern orvoslásnak is érdemes tanulni ebből a néphagyományból.³² 2002-ben, egy krónikus betegségben szenvedők körében végzett felmérés szerint, az *itako* nem csak lelki támaszt nyújt, de ténylegesen is

²⁸ <http://shimokita-fes.com/20th/event/hanto.php>

²⁹ Összesen 16 figura volt, olyanok, mint például az „Aomori Neputa”, a „Namahage”, az „Aomori alma” a „Kokeshi-baba”, vagy „Date Masamune”.

³⁰ Ld. például: <http://amako-itako.jp/>, vagy <https://azusayumi.aomori.jp/>. Utóbbi hitelességét azonban megkérdőjelezi, hogy a honlapon illusztrációnak Okinawa sámánjairól, a *yutákról* ユタ készített fényképet használnak.

³¹ A két műsor linkjei: <http://www.tbs.co.jp/suitoku/suitoku20170125.html>
http://www.tbs.co.jp/program/ikimono_kowainight_20170719.html

³² Ld például: „Itako no Kuchiyose ni Iyashi Kōka- Gendai Iryō ni Ōyō mo”, *Yomiuri Shinbun*, 2006. 07. 29.

segítette a gyógyulást azáltal, hogy meghallgatta a betegek aggodalmait, amelyre a kórházakban nincs példa.³³ Egy másik, 2010-ben indított kutatás eredménye pedig, hogy az öngyilkosok hozzátartozóinak segít válaszokat találni, és enyhíteni a bűntudaton, sokkal hatékonyabban, mint egy egyszerű lelkeségély-szolgálat. Hiszen, utóbbinál csupán meghallgatják őket, míg az itako „megszóaltatja” a holtat, aki „elmondja”, mennyire hálás az addigiakért, apró szívességeket kér, mint például, hogy gyűjtson érte minden reggel füstölőt.³⁴

A 2011. március 11-én, az elsősorban Tōhoku partvidékét sújtó nagy Kelet-Japán földrengést és szökőárat követően nagymértékben megugrott az Osorezanra látogatók, és az erről tudósító cikkek száma: számos interjút közöltek, olyan túlélőket megszólaltatva, akik az *itakó*kat keresték fel, hogy segítsenek a szökőárban odaveszett hozzátartozók, barátok elvesztése felett érzett gyászuk enyhítésében. „Mindenáron meg szerettem volna kérdezni, miért nem menekült meg.” – magyarázta egy, a férjét gyászoló asszony látogatásának okát. „Nem gondoltam, hogy ilyen nagy szökőár jön. Késő volt menekülni.” – tolmácsolta a férj szavait az *itako*, majd biztosította, hogy „megvédi a túlvilágról.” A gyászolók az *itakó*val való beszélgetés után úgy érezték, mintha hatalmas terhet vettek volna le a vállukról.³⁵

Egyfajta terápiás, *iyashi* 癒し eszközként használták fel ezt a hagyományt (a „*power spot*”-ok, a spiritualizmus virágzását is számításba véve)³⁶ az Aomori Megyei Felső-Középiskola 青森県立青森中央高校 színjátszó körének tagjai, akik egy, *itako* témájú előadással járták a katasztrófa sújtotta területeket.³⁷

Hagyomány a kihalás szélén?

A helyiek – és nem kevésbé a turisták – igénye a *kuchiyoséra* napjainkban is magas. Mégis egy eltűnőben lévő tradícióról beszélhetünk. 1975-ben 52 *ita-*

³³ FUJII Hirohide et al: „Aomori no Shāmanizumu Bunka to Seishinhogo”, *Aomori Hoken Daikiyō* 4/1 (Aomori Kenritsu Hokendaigaku, Aomori), 2002, 79–87.

³⁴ „Jisatsusha Izoku – Iyashi Kōka – Itako »Kuchiyose«, Kokujosei de Kenkyū Aomori no Kyōjura”, *Yomiuri Shinbun*, 2010.08.14.

³⁵ „Aitai, Kikitai Osorezan, Hachinohe no Itako wo Otozureru Shinsaihisaisa tachi”, *Asahi Shinbun*, 2011.08.13.

³⁶ A „*power spot*”-ok iránti érdeklődés a spirituális boom egy újabb, nagyjából 2000 környékén indult hullámának részeként jelent meg.

³⁷ Ld. például: „Ganbarō Nippon Engeki Fesuta”, *Manichi Shinbun*, 2012. 03. 17.

A *Moshi Ita ~ Moshi Kōkyōkyū no Joshi manējā ga Aomori no „Itako” wo Yondara* もしイタ〜もし高校野球の女子マネージャーが青森の『イタコ』を呼んだら című darab története röviden: az iskola baseball-csapatának menedzsere egy *itakó*t alkalmaz edzőként, aki úgy teszi erőssé a csapatot, hogy a háború előtti híres dobójátékos szellemét költözteti az egyik játékos testébe.

ko állított sátrat az Osorezanon (ekkor voltak a legtöbben), azóta számuk azonban folyamatosan csökkent, és a 2015-ös őszi, és a 2016-os nyári fesztiválok idején mindössze 3-3 *itako* várta a klienseket.³⁸ Ez azonban természetes folyamatnak tekinthető. Az országos átlagnál nagyobb szegénység, a rossz higiéniai körülmények miatt a vakság viszonylag elterjedt volt a térségben. A XX. század elején az általános iskolás korú gyerekek között végzett felmérés adatai szerint Aomoriban 33,8 trachomás eset jutott 100 főre. Ehhez képest Tokióban, Shigában, Shizuokában kevesebb, mint 6/100 fő volt ez az arány.³⁹ A vak lányokra társadalmi teherként tekintettek, és nem volt más választásuk, mint végigjárni a hosszú, keserves utat, hogy elismertethessék magukat, és a közösségük hasznos tagjaivá válhassanak mint *itakók*.⁴⁰ A társadalmi jólét általánossá válása, az életminőség javulása – például a vakok számára is elérhető oktatás, a foglalkoztatás kiszélesedése –, az orvostudomány fejlődése, új lehetőségeket nyitott meg a látássérültek számára. *Itakónak* tanulni pedig rengeteg lemondással jár, ezért érthető, hogy ma már nem választják az aszketikus gyakorlatok gyötrelmét.⁴¹ Utoljára 1991-ben avattak két fiatal lányt *itakó*vá. Az esemény fontosságát azonban jelzi, hogy az országos napilapokba is bekerült a híre.⁴²

Utánpótlás tehát nincs. Kereslet azonban annál inkább, és ezen igényre válaszolva, úgy tűnik, hogy egy új hagyomány van születőben. A térségben alapvetően két sámántípust különböztetnek meg: az *itakót* és a *kamisamát* カミサマ. Kettejük között az egyik lényegi eltérés a sámánná válás oka és folyamata. Mint már említettem, az *itako* vak, vagy látássérült lány, aki – lehetőleg még az első menstruáció előtt –, a megélhetése érdekében tanítványul szegődik egy gyakorló *itakó*hoz. A tanulás több évig is eltart, és ahhoz, hogy

³⁸ A szerző saját adatai.

³⁹ A *Tōō Nippō* 1914. április 19-i cikkére hivatkozik IKEGAMI Yoshimasa, „Chihōshi ni Miru Aomori-ken no Minkan Fusha”, *Bunkyō Ronsō* 25/3 (Hirosaki Daigaku Jinbungaku, Hirosaki), 1990, 27–84.

⁴⁰ IKEGAMI, *i.m.*, 30.

⁴¹ Az *itako*-jelölt lány átlagosan kettő-öt évig marad mestere házában, ahol szent szövegeket tanul, segédkezik a szertartásoknál, és mindezért fizetéssel tartozik. A képzés része továbbá a világtól való elvonulás (*okomori* 御籠り), a koplalás – a sőtől (*shiodachi* 塩断ち), a főtt ételektől (*hidachi* 火断ち), a gabonaféléktől (*kokudachi* 穀断ち) való tartózkodás –, a *mizugori* 水垢離 (minden nap, meghatározott mennyiségű hideg vizet kell magára locsolnia), és az alvásmegvonás. Ld. erről például KAWAMURA Kunimitsu, „A Female Shaman's Mind and Body, and Possession”, *Asian Folklore Studies* 62 (Nanzan University, Nagoya), 2003, 263–264.

⁴² Ld. például: „Osorezan no Nyūfesu, 19 sai to 22 sai no Itako no Tanjō”, *Asahi Shinbun*, 1991.09.17.

teljes jogú *itako* lehessen, beavatási szertartáson kell átesnie. Ezt követően egy ideig még ingyenes szolgálatban marad mesterénél, s csak ezt követően függetlenedik.

Ezzel szemben a *kamisamák* testi, lelki problémák következtében lépnek erre az útra. Istenségekkel és az ősök szellemeivel kommunikálva, aszketikus gyakorlatokat végezve misztikus erőre tesznek szert. Ritka, hogy mester-tanítvány kapcsolatba kerülnek, rendszerbe foglalt beavatási szertartás sincsen. A *kamisamá*vá válás feltétele a közösség elismerése: hogy például képes meggyógyítani egy beteget, vagy beigazolódott a jóslata. Több a nő közöttük, de férfiak is lehetnek. Bár van arra is példa, hogy valakinél már gyermekkorban megmutatkozik a képesség a természetfölötti érzékelésre, de a nők általában a harmincas, negyvenes éveiket követően – tehát nagyjából a gyereknevelés időszakának lezárultával – válnak *kamisamá*kká. Munkakörük az élet minden területére kiterjed, kezdve a tanácsadással, jóslással, imádsággal, tisztító szertartásokkal. Az *itakó*kkal ellentétben azonban – ez pedig a másik, fontos eltérés – többnyire kerülük a holtak megszólaltatását, mivel az istenségek és a holtak útjai eltérnek.⁴³

Ugyanakkor, az eddig szigorúan meghúzott határ a két sámántípus között elmosódni látszik. Már az 1980-as években megfigyelhető volt, hogy Aomori prefektúra Tsugaru térségében, a tavaszi, illetve az őszi imádságok idején, a helyiek *kamisamát* kértek fel a *kuchiyose* elvégzésére, amennyiben az *itako* túl messze volt.⁴⁴ A *kamisamák*, noha eddig elzárkóztak a *kuchiyose*-szertartástól, az utóbbi évtizedekben, az *itako*-hiányra válaszolva, a közösség igényeinek eleget téve, beépítették szertartástárukba.⁴⁵ Ez nyilvánvalóan annak is köszönhető, hogy míg az *itakó*k létszáma csökkenőben van, Tsugaru térségben, főként a nagyvárosokban, egymás után tűnnek fel a *kamisamák*.⁴⁶ Mellesleg a két „utolsó *itakó*ként” emlegetett médium (a már említett Matsuda Hiroko, és Himukai Keiko 日向けい子)⁴⁷ esetében másfajta összemosódás is megfigyelhető a két típus között.⁴⁸ Ez pedig maga a sámánná válás kiváltó oka. Gyermekkorukban sokat betegeskedtek, és mivel az orvostudomány nem tudott segíteni rajtuk,

⁴³ IKEGAMI, *i.m.*, 28–31.

⁴⁴ MURAKAMI Aki, „Tsugaru Chihō no Harukitō ni miru Fuzoku no Genjō”, *Tetsugaku – Shisōron*, 33 (Tsukuba Daigaku Tetsugaku – Shisō Gakkai, Tsukuba), 2015, 1–16.

⁴⁵ IKEGAMI, *i.m.*

⁴⁶ *Uo*.

⁴⁷ KATŌ Kei, „Saigo no Itako. 2001 nen »Osorezan« Natsu no Taisai”, *Shinchō* 45/9, Shinchōsha, Tokyo, 2001, 190–195.

⁴⁸ ŌMICH Haruka, „*Itako*” no *tanjō* – *Masumedia to Shūkyōbunka*, Kōbundō, Tokyo, 2017, 54.

végül csak úgy tudtak túljutni ezen, hogy már kamaszlányokként tanítványul szegődtek egy *itakó*hoz. Egyikük sem látássérült.⁴⁹

Az ő beavatásuk óta eltelt közel három évtizedben nem gyarapodott az *itakók* létszáma. Ennek fényében természetesen lehetetlen megjósolni, hogy miként alakul e hagyomány sorsa a jövőben. Noha, jelen állás szerint a kihalással néznek szembe, ez nem feltétlenül jelenti azt, hogy nem lesznek vállalkozó szellemű lányok, akik Matsudához és Himukaihoz hasonlóan, a kor igényeihez és a társadalmi körülményekhez igazítva, ha eltérő formában is – mint láthattuk, a vakság például már nem feltétel – de elkötelezetteké válnak a tradícióval szemben.

Ha az *itakók* jövője bizonytalan is, a helyi közösségek körében mély gyökerekkel rendelkező *kuchiyose* hagyománya valószínűsíthetően – egyelőre – fennmarad. Nem csupán az országos lapokban való megjelenés mutatja, hogy fontos, hírértékkel bíró jelenségről van szó, de a populáris kultúrában, a szórakoztatóiparban és az orvostudományban való feltűnése és ezen ágazatok támogatása is azt jelzi, hogy a jelenségnek a modern korban is van létjogosultsága.

⁴⁹ Fontos megjegyezni, hogy Matsuda már kislányként is úgy érezte, hogy ezt a hivatást kell választania. MATSUDA Hiroko, *Saigo no Itako*, Fusōsha, Tokyo, 2013.

Felhasznált irodalom

- „Aitai, Kikitai Osorezan, Hachinohe no Itako wo Otozureru Shinsaihisaisaisha tachi” 「会いたい、聞きたい 恐山・八戸のイタコを訪れる震災被災者たち」, [Találkozni szeretnék, hallani szeretném – az Osorezan, Hachinohe itakóját meglátogató túlélők], *Asahi Shinbun*, 2011.08.13.
- AMBROS, Barbara: „Vengeful Spirits or Loving Spiritual Companions? Changing Views of Animal Spirits in Contemporary Japan”, *Asian Ethnology*, LXIX/1. (2010), 35–67.
- FUJII Hirohide 藤井博英, et al.: „Aomori no Shāmānizumu Bunka to Seishinhogo” 青森のシャーマニズム文化と精神保健 [Aomori sámánkultúrája és mentális egészség], *Aomori Hoken Daikiyō*, IV/1. (2002), 79–87.
- FUJII Hirohide 藤井博英: „Jishi Izoku no gurīfuwāku wo Sokushinsuru Minkanshinkō no Jittai” 自死遺族のグリーフワークを促進する民間信仰の実態 [Az öngyilkosok hozzátartozóinak a gyász feldolgozásában segítő néphit helyzete], *Tōkyō Jōhō Daigaku Kenkyūronshū*, XXI/2. (2018), 5–17.
- FUKUTA Ajio 福田アジオ – MIYATA Noboru 宮田登: *Nihonminzokugaku Gairon* 日本民俗学概論 [Bevezetés a japán néprajztudományba], Yoshikawa Kōbunkan, Tokyo, 1983.
- „Ganbarō Nippon Engeki Fesuta” 「がんばろう日本演劇フェスタ」 [Hajrá, Japán Színifesztivál], *Mainichi Shinbun*, 2012.03.17.
- HARDACRE, Helen: *Marketing the Menacing Fetus in Japan*. University of California Press, Berkeley and Los Angeles, California, 1997.
- HARDACRE, Helen: *Shinto and the state, 1868–1988*. Princeton University Press, 1991.
- „Honshū Saihokutan no Kazan Fūkei, Osorezan” 「本州最北端の火山風景 恐山」 [Honshū legészakibb vulkánjának látképe: Osorezan], *Tabi*, 1959, 5.
- HORI, Ichirō: *Folk Religion in Japan. Continuity and Change*. The University of Chicago Press, Chicago and London, 1968.
- HORI Ichirō 堀一郎: *Nihon no Shāmanizumu* 日本のシャーマニズム [Sámánizmus Japánban], Kōdansha, Tokyo, 1971.
- IKEGAMI Yoshimasa 池上良正: „Chihōshi ni Miru Aomori-ken no Minkan Fusha” 地方紙に見る 青森県の民間巫者 [Aomori prefektúra népi médiái a területi lapokban]. *Bunkyo Ronsō*, XXV/3. (1990), 27–84.

- IKEGAMI Yoshimasa 池上良正: *Minkanfushashinkō no Kenkyū. Shūkyōgaku no Shiten kara* 民間巫者信仰の研究 宗教学の視点から [A népi médiumok vizsgálata, a vallástudomány szempontjából], Miraisha, Tokyo, 1999.
- IKEGAMI Yoshimasa 池上良正: *Minzoku Shūkyō to Sukui – Tsugaru, Okinawa no Minkan Fusha* 民俗宗教と救い ―津軽・沖縄の民間巫者 [Népvallás és megváltás – Tsugaru és Okinawa népi médiumai], Tankōsha, Tokyo, 1992.
- „Itako no Iyashikōka »Kojin no Kotoba« de Hitankea” 「イタコの癒やし効果 「故人の言葉」 で悲嘆ケア」 [Az itako gyógyító hatása, a gyász kezelése az „elhunyt szavával”], *Yomiuri Shinbun*, 2010.08.05.
- „Itako no Kuchiyose ni Iyashi Kōka – Gendai Iryō ni Ōyō mo” 「イタコの口寄せに癒やし効果 現代医療に応用も」 [Gyógyító hatás az itako kuchiyose-szertartásában – A modern orvostudomány is használhatja], *Yomiuri Shinbun*, 2006.07.29.
- „»Kankō Itako« Kiseisawagi Niwaka Shugyō, Nisemono mo” 「『観光イタコ』 規制騒ぎ にわか修行、偽者も」 [A „turista-itakók” okozta korlátozási botrány. Hirtelen lett médiumok, csalók is vannak], *Yomiuri Shinbun*, 1976.09.03.
- KANKŌ SHIGEN HOGO ZAIDAN 観光資源保護財団: „Saihate no Reijō Osorezan: Shinkō to Kankō no Setten wo Saguru” さいはての霊場恐山: 信仰と観光の接点を探る [A világvégi Osorezan: a hit és a turizmus közös pontját keresve], *Kankō Shigen Chōsahōkoku*, V/2, Tokyo, 1977.
- KATŌ Kei 加藤敬: „Saigo no Itako. 2001 nen „Osorezan” Natsu no Taisai” 最後のイタコー2001年「恐山」夏の大祭 [Az utolsó itakók – 2001 nyarának matsurija az Osorezanon], *Shinchō*, XLV/9. (2001), 190–195.
- KAWAMURA Kunimitsu 川村邦光: „A Female Shaman’s Mind and Body, and Possession”. *Asian Folklore Studies*, LXII/2. (2003), 263–264.
- KAWAMURA Kunimitsu 川村邦光: „Fusha no Seikatsushi: Tōhoku Chihō Shamanizumu no Ichidanmen” 巫者の生活史--東北地方シャマニズムの一面 [Egy sámán élete. Képek Tōhoku-térség sámánizmusáról], *Nihon Minzokugaku*, Nihon Minzoku Gakkai, Tokyo, 1984, 16–35.
- KITAGAWA Takuo 北川達男: „Itako »Jigoku Sagashi«” イタコ『地獄さがし』 [Az itako és a „pokolkeresés”], *Aomori Kenritsu Kyōdōkan Kenkyūkiyō*, Aomori Kenritsu Kyōdōkan, Aomori, 2011, 89–102.

„Kokoro no Kenkō, Chiiki de Mamoru – Itako mo Kōka Ari?” 「心の健康、地域で守る イタコも効果あり？」 [A lélek egészsége, regionális védelem. Az itako is hatásos?], *Yomiuri Shinbun*, 2006.03.24.

KUSUNOKI Masahiro 楠正弘: *Shominshinkō no Sekai: Osorezanshinkō to Oshirasanshinkō* 庶民信仰の世界: 恐山信仰とオシラサン信仰 [A néphit világa: az Osorezan-hit és az oshirasán-hit], Miraisha, Tokyo, 1984.

MATSUDA Hiroko 松田広子: *Saigo no Itako* 最後のイタコ [Az utolsó itako], Fusōsha, Tokyo, 2013.

MURAKAMI Aki 村上 晶: „Tsugaru Chihō no Harukitō ni miru Fuzoku no Genjō” 津軽地方の春祈禱にみる巫俗の現状 [A sámánizmus jelen helyzetén Tsugaru-térség tavaszi imádságainak tükrében], *Tetsugaku – Shisōron*, Tsukuba Daigaku Tetsugaku – Shisō Gakkai, Tsukuba, 2015, 1–16.

NÉMETH Anita: „Pokol és Paradicsom kapuja: az Osorezan”. DOMA Petra – TAKÓ Ferenc (szerk.), „Közel, s Távolság” VI. Az Eötvös Collegium Orientalisztika Műhely éves konferenciájának előadásai, 2016, Eötvös József Collegium, Budapest, 2018, 83–106.

NOMURA Norihiko 野村典彦: „Disukabā Japan to Yokomizo Seishi-būmu” ディスカバージャパンと横溝正史ブーム [A Fedezzük fel Japánt- és a Yokomizo Seishi-boom]. Ichianagi Hirotaka 一柳 廣孝 (ed.), *Okaruto no Teikoku: 1970 Nendai no Nihon wo Yomu*, Seikyūsha, Tokyo, 2006, 59–80.

ŌMACHI Haruka 大道晴香: „Itako” no tanjō – Masumedia to Shūkyōbunka 「イタコ」の誕生 マスメディアと宗教文化 [Az „itako” születése – Tömegmédia és valláskultúra], Kōbundō, Tokyo, 2017.

ŌMACHI Haruka 大道晴香: „Osorezan Bodai-ji wo »Itakodera« ni shita no ha dare ka – Masumedia no »Kyōhansha« toshite no Chihōjichitai” 恐山菩提寺を「イタコ寺」にしたのは 誰か—マス・メディアの” 共犯者”としての地方自治体 [Ki alakította az Osorezan-Bodai-ji-t „itako-templommá”? A tömegmédia, és „cinkostársai”, a helyi kormányzatok], *Rengeji Bukkyō Kenkyūjo Kiyō*, Rengeji Bukkyō Kenkyūjo, Tokyo, 2012, 206–180.

ŌMACHI Haruka 大道晴香: „Reijō Osorezan no Kindaika – Taishōki no »Kankōka« wo megutte” 霊場恐山の近代化 — 大正期の「観光化」をめぐる [Az Osorezan, mint szent hely modernizációja. A Taishō-korszak turisztikai törekvései alapján], *Bunka / Hihiyō [cultures / critiques]*, Kokusai Nihongaku Kenkyūkai, Osaka, 2016, 22–45.

- ÔMICHİ Haruka 大道晴香: „Taishûbunka ni okeru »Itako« no Tôjô – 1950 Nendai kara 60 Nendai no Katsujimedia wo megutte” 大衆文化における<イタコ>の登場 – 一九五〇年代 から六〇年代の活字メディアをめぐる [Az itako megjelenése a tömegmédiában. Az 1950-es és 1960-as évek nyomtatott sajtója alapján], *Yokohama Kokudai Kokugokenkyû*, Yokohama Kokuritsu Daigaku Kokugo, Nihongo Kyôiku Gakkai, Yokohama, 2011, 26–45.
- ÔRU YOMIMONO オール読物: *Shin-Nihon Tanbô (10) Sanzu no Kawa no Mukôgishi* 新日本探訪 (10) 三途川の向う岸 [Az új Japán keresése (10) A Sanzu-folyó túlpártja], Bungei Shunjû, Tokyo, 1960.
- „Osorezan no Nyûfesu, 19 sai to 22 sai no Itako no Tanjô” 「恐山のニューフェース、19歳と22歳のイタコ誕生」 [Az Osorezan új arcai: egy 19 és egy 20 éves itako születése], *Asahi Shinbun*, 1991.09.17.
- SAKURAI Tokutarô 桜井徳太郎: *Nihon no shamanizumu. Uwamaki* 日本のシャマニズム: 上巻 [Japán sámánizmus. 1. kötet], Yoshikawa Kôbunkan, Tokyo, 1979.
- SWYNGEDOUW, Jan: „The Quiet Reversal. A Few Notes on the NHK Survey of Japanese Religiosity”, *Nanzan Bulletin*, Nanzan Institute for Religion and Culture, Nagoya, 1985, 24–35.
- SASAMORI Takefusa 笹森建英: „The Use of Music in the Ritual Practises of the Itako, a Japanese Shaman”, *Shaman. Journal of the International Society for Shamanistic Research*, 3/1, Molnar & Kelemen Oriental Publishers, Szeged, 1995.
- SASAMORI Takefusa 笹森建英: „Therapeutic Rituals Performed by Itako (Japanese Blind Female Shamans)”, *The World of Music*, XXXIX/1. (1997), 85–96.
- SASAMORI Takefusa 笹森建英: „Healing Arts of the Itako”. YAMADA Takako – IRIMOTO Takashi (ed.): *Circumpolar Animism and Shamanism I*, Hokkaido University Press, Sapporo, 1997, 47–55.
- SHIOTSUKI Ryôko 塩月亮子: *Okinawa Shâmanizumu no Kindai - Sei naru Kyôki no Yukue* 沖縄シャマニズムの近代 聖なる狂気のゆくえ [Az okinawai sámánizmus jelene. A szent örület helyei], Shinwasha, Tokyo, 2012.
- TANAKA Sakurako 田中桜子: *The ainu of Tsugaru. The indigenous history and shamanism of northern Japan*, Doctoral thesis, The University of British Columbia, Vancouver, 2000.

„Watakushitachi no Densetsu 26. Aomori ken, Shimokita no Osorezan” 「わたくしたちの伝説 26 青森県、下北の恐山」 [Hagyományaink 26. Aomori, Shimokita-félsziget, Osorezan], *Yomiuri Shinbun*, 1958.08.03.

YUMIYAMA Tatsuya 弓山達也: „Ômujiken no Fûka de Futatabi Hanahiraku Iyashi no Ichiba” オウム事件の風化で再び花開く癒しの市場 [Az „Aum-eset” halványulásával újraéledő lélektérápia-piac], *Chûokoron*, Chûokoron Shinsha, Tokyo, 2006, 12, 168–175.

YUMIYAMA Tatsuya 弓山達也: Varieties of Healing in Present-Day Japan. *Japanese Journal of Religious Studies*, 22/3/4 (The New Age in Japan, Nanzan University, Nagoya), 1995. 267–282.

Internetes források

KURABU TSÛRIZUMU クラブツーリズム utazási iroda: https://tour.club-t.com/tour/detail?p_from=800000&p_company_cd=1002000&p_naigai=J&p_baitai=910&p_baitai_web=S4310&p_course_no2=04560 [2018.06.22.]

DAILY TOHOKU デーリー東北: http://cgi.daily-tohoku.co.jp/cgi-bin/web_kikaku/m9_shinsai/news/2011/11/news_list/ms111124_list.htm [2013.01.20.]

SHIMOKITA NAVI 下北ナビ: <http://simokita.org/sight/osore/itako.php> [2018.05.20]

SHIMOKITAZAWA ONGAKUSAI 下北沢音楽祭: <http://shimokita-fes.com/20th/event/hanto.php> [2018.05.20.]

TBS TELEVISION TBS テレビ

<http://www.tbs.co.jp/suitoku/suitoku20170125.html> [2018.05.20]

http://www.tbs.co.jp/program/ikimono_kowainight_20170719.html [2018.05.20]

DENWA URANAI AMAKO 電話占い尼子: <http://amako-itako.jp/> [2018.05.20.]

AZUSA YUMI 梓弓: <https://azusayumi.aomori.jp/> [2018.05.20]

Pataki -Tóth Angelika

Változtatási javaslatok a Püünkösdi Mozgalom fenntartásához Japánban, a dél-koreai Püünkösdi Mozgalom sikerének vizsgálatával

Bevezetés

A kereszténység közel fél évezrede van jelen Japánban, ennek ellenére úgy tűnik, hiába a misszionáriusok elszánt igyekezete, nem tudják eredményesen elérni és megtartani az egyházban az embereket. A keresztény hívek száma a teljes lakosság arányához képest rendkívül alacsony. A Püünkösdi Mozgalomnak különösen nehéz a helyzete a szigetországban: jelenleg is a japán keresztények csupán 5%-a tartozik ehhez a felekezethez, számuk pedig rohamosan csökken. A statisztikák szerint, ha ez a tendencia ilyen ütemben folytatódik, néhány évtizeden belül akár el is tűnhet a Japánban reprezentált keresztény felekezetek közül. Ezzel szemben Dél-Koreában a Püünkösdi Mozgalom híveinek száma évről-évre növekedést mutat, így a félsziget meghatározó felekezetévé vált.

Kutatásomban elsőként sorra veszem a japán Püünkösdi Mozgalom problémáit, valamint az okokat, melyek elvezettek ezek kialakulásához. Ezek után a koreai és japán keresztény missziókat vizsgálom meg néhány szempontból, így rávilágítva arra, min kellene változtatnia a misszionáriusoknak ahhoz, hogy helyreállítva a Püünkösdi Mozgalom helyzetét, a koreaihoz hasonló sikereket érhesse el.

A kereszténység Japánban

Az első, jezsuita hittérítők Xavéri Szent Ferenc vezetésével érkeztek meg a szigetországra, 1549-ben. Kezdetben meglehetősen pozitívan vélekedtek tevékenységükre, melynek fő oka a buddhizmus és a katolicizmus közötti hasonlóságok felfedezése volt. Ilyen hasonlóságnak tekintették például

a szerzetesrendeket, a rózsafüzérhez hasonlatos szertartási elemeket, valamint az egyházi viseletet is.¹

A katolikus misszió ekkoriban még valóban nagyon sikeres volt,² azonban az Edo-korban olyan, már-már végletekig menő üldöztetések következtek, melyek szinte teljesen ellehetetlenítették a kereszténység Japánban való fennmaradását:³ Toyotomi Hideyoshi 豊臣秀吉 (1537–1598), valamint az őt követő Tokugawa sógunok számos, a keresztény vallás gyakorlását tiltó rendeletet hoztak. A rendeletek megszegése szigorú szankciókkal járt, így ebben az időszakban sok japán keresztény hívő, valamint misszionárius halt mártírhálált.⁴

Az ország kapuinak a XIX. században kikényszerített megnyitását követően megindulhatott egy újabb hittérítési hullám a szigetország történetében: ekkor már főként protestáns misszionáriusok érkeztek, Amerikából.⁵ A Meiji kormány nem tudta sokáig folytatni elődje, a Tokugawa sógunátus kereszténység-ellenes politikáját:⁶ először a vallás gyakorlását tiltó rendeleteket Japán-szerte hirdető táblákat számolták fel,⁷ majd később az alkotmányba is belevették a vallásszabadságot.⁸

Ma már a legtöbb ismert keresztény felekezet képviselteti magát Japánban,⁹ a hívek száma azonban így sem haladja meg a teljes japán lakosság 2%-át, ez az arány pedig évről-évre csökken.¹⁰ Amennyiben nem találnak megoldást a folyamat megállítására, fennállhat a veszélye annak, hogy néhány évtizeden belül kiürülnek a japán gyülekezeti házak.¹¹

¹ Mark R. MULLINS (ed.), *Handbook of Christianity in Japan*, BRILL, Leiden–Boston, 2003, 228.

² Stuart D. B. PICKEN, *Christianity and Japan. Meeting, Conflict, Hope*, Kodansha USA Inc., USA, 1983, 1.

³ PICKEN *i.m.*, 7.

⁴ HORI Ichirō (ed.), *Japanese Religion. A Survey by the Agency for Cultural Affairs*, Kodansha International, USA, 1972, 76–78.

⁵ PICKEN, *i.m.*, 1.

⁶ HORI, *i.m.*, 80.

⁷ MULLINS, *i.m.*, 4.

⁸ HORI *i.m.*, 83–84.

⁹ PICKEN *i.m.*, 1.

¹⁰ Samuel LEE, „Why Is Christianity Not Widely Believed in Japan?”, www.projectjapan.org, 2013.08.16.

¹¹ Samuel LEE, *Understanding Japan Through the Eyes of Christian Faith*, iUniverse, New York–Lincoln–Shanghai, 2008, 89.

A Pünkösdi Mozgalom Japánban

A Pünkösdi Mozgalom egy olyan protestáns, azon belül pedig karizmatikus mozgalom, melyben megjelennek a Szent Lélek karizmái. Ilyen karizma a csodás gyógyulás, nyelveken szólás, valamint az eksztatikus imaállapot. A Pünkösdi az amerikai metodista mozgalmakból nőtt ki,¹² legjelentősebb alakjai Charles F. Parham (1873–1929) és William J. Seymour (1870–1922) voltak. Intézményessé válása után misszionáriusai szerte a világban megkezdték hittérítői tevékenységüket.¹³

Japánba 1907-ben, nagyjából száz évvel ezelőtt érkeztek meg az első pünkösdi hittérítők. Kezdetben gyorsan növekedett a hívek száma, majd ez a folyamat fokozatosan alábbhagyott, végül megrekedt.¹⁴ Jelenleg a teljes japán keresztény lakosságot figyelembe véve a pünkösdi hívek százalékos aránya mindössze 5,8% körül mozog.¹⁵ A 127 milliós népességgel rendelkező szigetországban ez rendkívül alacsony.¹⁶

A mozgalom fő problémái

Ezek tulajdonképpen megegyeznek magának a kereszténységnek, mint Japánban jelen lévő vallásnak a problémáival.

A legnagyobb ilyen nehézség a hívek és a keresztény vezetők számának csökkenése, valamint a meglévő gyülekezeti tagok elöregedése. Jelenleg a hívek átlagéletkorát figyelembe véve kétszer gyorsabb elöregedés megy végbe a mai japán keresztények körében, mint magában a japán társadalomban.¹⁷

A japán keresztények száma a történelem során nem haladta meg a teljes lakosság 2%-át, ez az arány azonban évről évre csökken.¹⁸ Ez a folyamat nem csak a hívek, hanem a keresztény vezetők létszámarányára is hatással van, ezért napjainkban annyira nagy a szükség a nyugdíjba vonuló lelkipásztorok pótlására, hogy sok esetben a teológiai képzésről éppen kikerülő növendékek kényszerülnek rá egyszerre több gyülekezet pásztorolására. Nem ritkán már tanulmányaik befejezése előtt munkába kell állniuk, különben gyülekezetek maradhatnak lelki vezető nélkül.

¹² MAGYAR KATOLIKUS LEXIKON, „pünkösdista mozgalom”, lexikon.katolikus.hu.

¹³ Alex TAN, „The Charismatic Movement and Missions in Japan. Recollection and Reflection”, pentecost.asia, 2016. 01. 18.

¹⁴ David HYMES, „Toward a History and Theology of Japanese Pentecostalism”, academia.edu, 2–4.

¹⁵ HYMES, *i.m.*, 3.

¹⁶ Joy HENDRY (ed.), *Understanding Japanese Society*, Routledge, USA, 2013, 116.

¹⁷ HYMES, *i.m.*, 15.

¹⁸ LEE, „Why Is Christianity Not Widely Believed in Japan?”, *i.m.*

Egy teljes gyülekezeti közösségről gondoskodni hatalmas felelősséggel jár. Az, hogy ez a felelősség ilyen korán a gyakorlati tudással még nem teljes mértékben rendelkező lekipásztortanoncokra hárul, nincsen jó hatással a japán kereszténység fejlődésére. Mivel a fiataloknak hiányosak az ismereteik, melyekre híveik tanítványozásához szükség lenne, ezért sok esetben nem tudják megfelelően betölteni a vezetői szerepet. Ez azért is sajnálatos, mert megfelelő vezetés nélkül az igei tanítások minősége is romlik, ami magával hozza a hívek számának további csökkenését,¹⁹ mivel vagy nincs olyan üzenet, amely megragadná a lehetséges megtérők szívét, vagy – mivel nem kapják meg a kellő törődést –, a friss keresztények fokozatosan kiszakadnak a gyülekezet közösségéből.²⁰

A források így a gyülekezeteket és vezetőiket teszik felelőssé a problémák kialakulásáért: egyrészt a gyülekezetek nem működnek olyan közösségekként, amelyek vonzóná válhatnának a nem-keresztények számára, másrészt a vezetők nagyon sokszor helytelen kulturális mintát követnek. Szeretnének mindent megtenni a hívekért, ami átválthat egy olyan irányba, amikor már nem csak a értük, hanem helyettük is tevékenykednek. A tagok így valójában csak megfigyelőkként vannak jelen, de magában a gyülekezet mindennapi életében nem vesznek részt. Ennek negatív hatása van, mivel a vezetőség végül akár már csak egy személyben a pásztorra korlátozódhat, így pedig a közösség többi tagjának képességei és tehetségei kiaknázatlanok maradnak.²¹

Az segíthetne ennek a missziós célok szempontjából helytelen kulturális mintának a leküzdésében, ha a pásztorok megadnák a lehetőséget a közösség tagjainak, hogy aktív részesei lehessenek a gyülekezet működtetésének, mivel a szolgálat által valóban a közösség tagjainak érezhetnék magukat, ami pozitív megerősítés lenne számukra.²²

Egy másik, a sikeres misszió szempontjából nagyon fontos tényező az *inkulturáció*, amely a Biblia evangéliumi örömmüzenetének beépítését jelenti a népek kultúrájába, ami különösen nehéz lehet olyan esetben, amikor a misszionárius egy, a sajátjától teljesen eltérő kultúrával találja szemben magát.²³

Ha elmarad az inkulturáció, az nem fog új megtérőket eredményezni, főleg nem egy olyan egyedi és érzékeny kultúra esetében, mint amilyen a japán. Eddig a misszionáriusok olyan technikával próbálták megtéríteni a japán embereket,

¹⁹ HYMES, *i. m.*, 15.

²⁰ TAN, *i. m.*

²¹ Uo.

²² Uo.

²³ MAGYAR KATOLIKUS LEXIKON, „inkulturáció”, lexikon.katolikus.hu.

amely számukra kultúraidegen volt, így nem meglepő, hogy nem érték el a várt sikereket. Nem vették figyelembe, hogy a japánok vallásfelfogása teljesen más. Egyrészt semmi nem kizárólagos, nincsen abszolút jó, sem abszolút rossz,²⁴ másrészt maga a vallás is mindig inkább közösségi élmény volt, egy családokat és kommunális szerveződéseköt összekötő kapocs.²⁵ Mindezeket túl a japán társadalmat a csoport-orientáltság,²⁶ a kultúrát pedig az „arcvesztéstől” való félelem jellemzi.²⁷ Ez a japán emberek életmódjában úgy nyilvánul meg, mint a közösség harmóniájának fenntartása,²⁸ valamint a társadalmi kötelezettségek és szabályrendszerek betartása. Mindent, ami ettől eltér, fenyegetésként élnék meg és elutasítják.²⁹

A kereszténység nyugati formájában ilyen veszélyes elemnek számít,³⁰ ezért lenne fennmaradása érdekében létfontosságú, hogy minél előbb végbe menjen az inkulturációs folyamat.

A kereszténység helyzete Japánban és Koreában

Hiába van számos hasonlóság a japán és koreai emberek kultúrája, életmódja, társadalomszerkezete között, a kereszténység helyzetének szempontjából jelentős különbségek mutatkoznak. A mai Dél-Koreában minden negyedik ember kereszténynek vallja magát, Japánban azonban csak minden ötszázadik.³¹ Kutatásom során azon tényezőket vizsgáltam, melyek hozzájárulhattak e különbség kialakulásához, majd ez alapján vettem sorra megoldási lehetőségeket az összegzés során.

Politikai szempont

Koreának a történelem során hosszú ideig kellett elszemnednie az olyan környező, keleti nagyhatalmak fennhatóságát, mint Kína, Mongólia, vagy éppen Japán.³²

²⁴ TAN, *i.m.*

²⁵ MIYAKE Noriyuki, „A Challenge to Pentecostal Mission in Japan”, *Asian Journal of Pentecostal Studies* IX/1, 83–97. 85–86.

²⁶ TAN, *i.m.*

²⁷ Arthur ROUZER, „Sharing the Good News with the Japanese. A Cross-Cultural Consideration”, *academy.rjcnetwork.org*, 18–19.

²⁸ TAN, *i.m.*

²⁹ LEE, „Why Is Christianity Not Widely Believed in Japan?”, *i.m.*

³⁰ Uo.

³¹ TAKAMIZAWA Eiko: „Analytical Comparison of Church Growth in Korea and Japan”, *Torch Trinity Journal* V.8/1, 88–102. 86.

³² Uo.

A nyugattal és a kereszténységgel kapcsolatban nem voltak ilyen negatív tapasztalatai,³³ ezért a japán megszállás után az országba érkező keresztény amerikai misszionáriusok rendkívül pozitív fogadtatásra találtak a nép körében.³⁴

Japán ezzel szemben nagyon sokáig megőrizte a gyarmatosító hatalmaktól való függetlenségét, kedvező topográfiai adottságainak köszönhetően. Ennek a szabadságnak a XIX. században az amerikaiak érkezésével vége szakadt. Mivel az ettől fogva a szigetországba érkező misszionáriusok túlnyomó többsége szintén amerikai volt, a japán emberekben kialakult egy ellenséges érzet a kereszténységgel szemben.³⁵ Az így kialakult negatív kép csak tovább erősödött a második világháborút lezáró atombomba-támadásokkal.³⁶

Szociológiai szempont

A család mind Japánban, mind Koreában fontos szerepet játszik az emberek életében, azonban ebben a tekintetben is akadnak eltérések a két nép között.

Az egész koreai társadalomra jellemző erős csoporthoz tartozási érzet – a japán mintával ellentétben –, kedvezően hatott a kereszténység terjedésére.³⁷ Az 1960-as években nagyon sokan költöztek a falvakból a városokba, a megszokott környezettel együtt családtagjaikat is hátrahagyva. Ezek az emberek vágytak arra, hogy valamivel betölthessék a szeretteik hiánya által az életükben keletkezett űrt. Sokan erre a keresztény egyházat találták megoldásnak.³⁸

Ezen kívül Koreában a kereszténység hatással volt a nők társadalmi helyzetére is, ugyanis a keresztény vallás által lehetőségük volt kitörni korábbi háttérbe szorított helyzetükből. A koreai nőknek jelentős szerepük volt nem csak gyülekezetek alapításában, hanem az ezekkel kapcsolatban álló női szervezetekben is. A későbbiekben sokan tevékenykedtek közülük ezen szervezetek vezetőiként.³⁹

A csoportorientáltság és a család Japánban is fontos elemei az emberek mindennapjainak, azonban a vallás szerkezetét tekintve máshogy épül fel, mint Koreában. A japánok számára a vallás a nemzeti, helyi vagy családi, valamint

³³ DANIEL J. ADAMS, „Church Growth in Korea: Perspectives on the Past and Prospects for the Future”, *Royal Asiatic Society-Korea Branch*, Vol. 79. 3.

³⁴ TAKAMIZAWA, *i.m.*, 87–88.

³⁵ TAKAMIZAWA, *i.m.*, 88.

³⁶ LEE, „Why Is Christianity Not Widely Believed in Japan?”

³⁷ TAKAMIZAWA, *i.m.*, 89.

³⁸ PYONG Gap Min, „Development of Protestantism in South Korea: Positive and Negative Elements”, *aatfweb.org*, 2014.10.31.

³⁹ TAKAMIZAWA, *i.m.*, 90.

az egyéni hit három szintjéből áll, maga a család pedig mindig háttérbe szorul a helyi kötelékekkel szemben. Ezért Japán esetében önmagában a család rendszere nem alkalmas az evangélium közvetítésére. A helyi kötelékek a kereszténység betiltásának idején nyertek jelentőséget, amikor az embereket arra kötelezték, hogy családjukat regisztrálják a közeli buddhista templomban, ezzel is bizonyítva, hogy nem keresztények. Az e törvény mögött megbúvó ideológia és fenyegetettségérzet a mai napig annyira mélyen gyökerezik a köztudatban, hogy nem csak a család intézményét, de az egyéni hitet, így pedig a kereszténység terjedését is háttérbe szorítja.⁴⁰

Spirituális szempont

A politikai szempontonál szót ejtettem arról, milyen sokat szenvedtek a koreaiak az évszázadok során a különböző ázsiai országok általi megszálltság alatt. Ezen kívül a koreai háborút követően az ország két részre szakadt, így a koreai nép sem volt egységes többé. A nemzetüket ért csapások arra készítethették a koreaiakat, hogy párhuzamot vonjanak saját hányattatásaiuk és a Bibliában Isten választott népeként megjelenő Izrael sorsa között, mely a bibliai Ó- és Újszövetség alapján szintén hasonló megpróbáltatásokon ment keresztül. A koreai emberek a háborúk után elkeseredetten vágytak fizikai és szellemi értelemben vett szükségleteik betöltésére, és azt remélték, a kereszténységben módot találnak majd erre.⁴¹

Az emberek hiányérzete mellett a koreai politika és vallás kapcsolata is segítette a sikeres keresztény missziót Koreában. Az államvallást mindig a hatalmon lévő vezetők aktuális politikai törekvései határozták meg, éppen ezért az uralkodó vallás gyakran változott a vezetők cserélődésével. A kereszténység ilyen szempontból egy szerencsés időszakban érkezett meg az országba, mivel a vezetők már nem az addigi vallási irányzatot akarták továbbra is államvallásként megtartani, hanem valami új után kutattak, a kialakult spirituális vákuum pedig tökéletesen megfelelt a kereszténység számára. Így végül ez lett az a vallás, melyet elég erősnek találtak a fennálló úr betöltéséhez.⁴²

Japánban azonban nem volt olyan hiány, amelyet a kereszténység betölthetett volna, mivel amikor először megérkezett az országba, a sógunátus országgye-sítési törekvései idején, a buddhizmus volt erős,⁴³ második megérkezésénél

⁴⁰ TAKAMIZAWA, *i.m.*, 90.

⁴¹ TAKAMIZAWA, *i.m.*, 91.

⁴² *Uo.*

⁴³ TAKAMIZAWA, *i.m.*, 92.

pedig, amikor a Meiji restauráció is lezajlott, a sintó.⁴⁴ Ezért hiába ment végbe két missziós hullám az országban, nem tudott olyan sikereket elérni, mint Koreában.⁴⁵

Missziós szempont

A Koreába érkező misszionáriusok többsége a közemberek és a társadalom alacsonyabb rétegei között végezte hittérítői tevékenységét, csak a koreai misszió nagyon kezdeti időszakában volt jellemző, hogy az uralkodói családdal, családokkal álltak volna kapcsolatban. Koreában a misszionáriusok a John Nevius (1829–1893) nevéhez fűződő Nevius-módszert alkalmazták missziós technikaként.⁴⁶ Az ezt felépítő főbb elemek a misszió keresztül történő személyes hangvételű evangelizálás, a Biblia központi szerepe, valamint a missziók közötti együttműködések mellett⁴⁷ a missziós utazások is. Ez azt jelenti, a hittérítő nem válik egy adott gyülekezet kizárólagos szolgálattelvőjévé és lelkipásztorává, hanem egy koreai társsal, aki anyanyelvi tudásával segíti a misszionárius munkáját, közösen szolgálnak Korea-szerte keresztény gyülekezetekben.⁴⁸

Mindezek mellett Nevius fontosnak tartotta a biblikus alapokra épülő biblia-tanulmányozás elsajátítását, szerinte ugyanis ez fogja megtartani hitükben a frissen megtért keresztényeket később is. A biblia-tanulmányozás jelentőségének hangsúlyozása, valamint a közemberek elérésének fontossága a misszió során központi szerepet játszott a kereszténység terjedésében és a gyülekezetek számának növekedésében Koreában.⁴⁹

Ezzel szemben a Japánban szolgáló misszionáriusok inkább a gyógyításra és az oktatásra koncentráltak. Ezen kívül ők nem rendelkeztek olyan kiforrott technikákkal sem, mint a Nevius-módszer, így a missziók általában sem jól szervezettek, sem hosszú távon sikeresek nem voltak.⁵⁰

Az oktatással kapcsolatban megjegyzendő még, hogy a Japánban tevékenykedő hittérítők célközönsége inkább a közép- és magasabb társadalmi osztályok képviselői közül került ki, ami az egyik oka lehetett annak, hogy a keresztény vallás üzenetével nem tudta elérni a szigetország közembereit.⁵¹

⁴⁴ SUZUKI Shu, „Japan's Other Disaster”, chalcedon.edu, 2012.01.03.

⁴⁵ TAKAMIZAWA, *i.m.*, 92.

⁴⁶ TAKAMIZAWA, *i.m.*, 92–93.

⁴⁷ *Uo.*

⁴⁸ ADAMS, *i.m.*, 9.

⁴⁹ TAKAMIZAWA, *i.m.*, 93.

⁵⁰ *Uo.*

⁵¹ *Uo.*

Nyelvi szempont

A Biblia kínai karakterekkel történő japánra fordítása szintén olyan tényező volt a japán misszió esetében, amely hátráltatta az evangélium terjedését a közemberek körében, mivel az egyszerű japán nem tudta elolvasni a szövegeket. Így a kereszténység továbbra sem rendelkezett szinte semmivel, ami vonzóvá tehetné volna azt a japán köznép körében.⁵²

Koreában ezzel szemben a Biblia lefordított szövegét hangeul írással jegyezték le. A hangeul Korea nemzeti írása, mely olyan könnyen elsajátítható, hogy hivatalos írásmódként való bevezetése óta Koreában az egyik legmagasabb az írni-olvasni tudók aránya az egész világon. A hangeul használata a fordításhoz lehetővé tette a kereszténység alaptanításainak rendkívül gyors terjedését a koreai társadalom egészében.⁵³

Teológiai szempont

A Koreába érkező hittérítők egy isteni tévedhetetlenségen alapuló konzervatív teológiai irányzatot képviseltek. Mindemellett magukkal hozták az akkori amerikai metodista és presbiteriánus ébredési mozgalmak tüztét, ami a koreai társadalomra is kihatással volt. A konzervatív felfogás és az ébredési mozgalmak következtében fellángoló evangelizációs lelkület alapozta meg a koreai kereszténységet, mely hozzájárult a gyülekezetek számának gyors növekedéséhez az országban.⁵⁴

A Japánban tevékenykedő misszionáriusok ezzel ellentétben azonban egy liberálisabb teológiát vettek alapul missziójuk során, így hittérítői tevékenységüket is ehhez igazodva végezték. Mivel a liberalista teológia háttérbe szorította az evangelizációt, így a koreai kereszténységben gyakori ébredési mozgalmakat, valamint az ezzel járó lelkesedés megjelenésének lehetőségét is, ezért nem nevezhető megfelelő alapnak. Ez lehetett az egyik ok, mely ahhoz vezetett, hogy a japán kereszténység idővel élettelené vált, és nem ért el további növekedést, míg Koreában mindinkább nagyobb népszerűségre tett szert.⁵⁵

Eklézsiái szempont

Mind Japánban, mind Koreában voltak kezdeményezések, melyek az amerikai ébredési mozgalmakhoz hasonló eseményeket kívántak előidézni az adott országban, azonban ezek csak Koreában voltak eredményesek, Japánban a várt

⁵² TAKAMIZAWA, *i.m.*, 94.

⁵³ TAKAMIZAWA, *i.m.*, 93–94.

⁵⁴ TAKAMIZAWA, *i.m.*, 94.

⁵⁵ TAKAMIZAWA, *i.m.*, 95.

siker elmaradt. Ennek okai az ország gyülekezetei közötti kapcsolati rendszer jellemzőiben keresendők. Koreában azért működtek jól ezek a kezdeményezések, mert a helyi gyülekezetek között nagy volt az összetartás, a hívek pedig rendkívüli lelkesedéssel dolgoztak együtt a várt eredmény eléréséért. Japánban azonban számos nehézséggel kellett szembesülnie a kezdeményezőknél, mivel nem volt meg sem a szükséges összetartás, sem a lelkesedés a japán keresztény hívekben, ami meggátolta a gyülekezetek eredményes együttműködését. Voltak ugyan felekezetközi próbálkozások, ezek azonban nem vezettek sikerre, egyrészt a csekély érdeklődés miatt, másrészt azért, mert főként programorientált mozgalmak voltak, így az eseménysorozat befejeződésével a résztvevők visszatértek saját közösségükbe, ami az adott mozgalom szinte azonnali széthullását eredményezte.⁵⁶

A gyülekezeti összefogással kapcsolatos problémákon kívül azonban a japán keresztény egyház számos más területen is küszködött.⁵⁷

Az egyik volt például a gyülekezeti alkalmak kérdésköre. Koreában azért olyan erős az összetartás a gyülekezeti közösségekben, mert a hét során szinte minden nap sor kerül valamilyen alkalomra, amelyet esetenként otthonaikban rendeznek meg a hívek. Ezekre az alkalmakra pedig a gyülekezetek tagjainak nagy többsége lelkiismeretesen el is jár. Japánban ezzel szemben csak a vasárnapi istentisztelet látogatását hangsúlyozzák, mivel a japán keresztényeknek még az is komoly lelki vívódást jelent, hogy megjelenjenek ezeken az összejöveteleken, annyira tartanak a társadalom, valamint a saját családjuk véleményétől. Itt megjegyzendő, hogy valóban van okuk az aggodalomra, hiszen Japánban a mai napig előfordul, hogy a család kiveti magából keresztény vallást gyakorló tagját.⁵⁸

A következő probléma a megfelelő bibliai oktatás hiánya. Bár vannak, akiknek tetszik a magasan kifinomult igehirdetés, az átlagos gyülekezetbe járó, vagy újonnan megtért keresztény nem fog tudni épülni egy olyan prédikáció által, amelynek mondanivalóját nem érti meg. Ezzel szemben Koreában nagyon nagy hangsúlyt fektetnek a közös dicsőítés és imádkozás mellett a Biblia tanulmányozására, üzenete elsajátításának megtanítására is. Éppen ezért számos lehetőséget biztosítanak a Szentírás tanulmányozására, nem csak a felnőtteknek, hanem a gyerekeknek is. Ők az úgynevezett „vasárnapi iskola” keretein belül végzik ezt a tevékenységet, ahol a saját szintjüknek megfelelően közösen tudják értelmezni a szöveget.⁵⁹

⁵⁶ TAKAMIZAWA, *i.m.*, 94., 97.

⁵⁷ TAKAMIZAWA, *i.m.*, 97.

⁵⁸ TAKAMIZAWA, *i.m.*, 96–97.

⁵⁹ TAKAMIZAWA, *i.m.*, 97–98.

Az utolsó említésre érdemes negatívum e szemponton belül a gyülekezeti vezetés. Ahogyan azt a korábbi alfejezetben is kifejtettem, a gyülekezeti vezetők hatalmas felelősség hárul, mivel gyakorlatilag az ő evangelizációhoz, prédikációhoz, gyülekezetplántáláshoz, tanítványozáshoz és példamutatáshoz való hozzáállásuktól függ, milyen képet kapnak az emberek a keresztény valásról. Ez nem csak a gyülekezeti hívek számára lesz hatással, hanem a Biblia szerinti szellemi fejlődésükre is.

Természetesen, ahogy egyetlen másik ember, úgy a koreai gyülekezeti vezetők sem tökéletesek, mégis jó példával járnak híveik előtt, valamint kellően erős kézzel irányítják gyülekezetüket, amit a koreai kereszténység bibliai mértékkel mért szellemi fejlettségi szintje is igazol.⁶⁰

Ezzel szemben azonban a japán gyülekezetek esetében a vezetők nem tudtak megfelelni az elvárásoknak, aminek következtében híveket vesztek el, ez pedig tovább gyengítette a kereszténységet a szigetszárszában.⁶¹

Kulturális szempont

Mindenképpen fontosnak tartottam, hogy foglalkozzak a problémával ebből a szempontból is, mivel Korea esetében ez nagyban hozzájárult a kereszténység népszerűvé válásához, Japánnal kapcsolatban azonban egyáltalán nem jelent meg.

Kulturális szempontból két tényező segítette elő a kereszténység növekedését Koreában, melyek a neokonfucianizmus és a sámánizmus voltak.

A koreai neokonfucianizmus képviselői szimpatizáltak a konzervatív teológiai álláspontot képviselő kereszténységgel, mivel annak elveiben és elveihez való végletekig tartó ragaszkodásában hasonlóságokat véltek felfedezni saját, neokonfuciánus gondolkodásmódjukkal.⁶²

A második kulturális tényező, mely szerepet játszott a kereszténység elterjedésében, a sámánizmus volt. Fontos megjegyezni, hogy a koreai kereszténység és sámánizmus kapcsolata nem volt olyan zökkenőmentes, mint a kereszténység kapcsolata a neokonfucianizmussal. Ennek ellenére mégis utat tudott nyitni a kereszténység számára Koreában, aminek oka az lehetett, hogy voltak hasonlóságok a két vallás között, bármennyire is próbálták tagadni ezt a korai nyugati misszionáriusok. A sámánizmusnak szerves részét képezi a spirituálisba, szellemvilágba vetett hit. A sámán olyan szertartásokat végez, melyek

⁶⁰ TAKAMIZAWA, *i.m.*, 97.

⁶¹ SUZUKI, *i.m.*

⁶² ADAMS, *i.m.*, 9–11.

során kapcsolatba kerül ezzel a szellemvilággal. Ilyenkor eksztatikus állapotba, révületbe esik, ami nagyon hasonló a karizmatikus keresztény mozgalmakban, például a Pünkösdi Mozgalomban is megjelenő eksztatikus állapothoz, melyet leginkább imádkozás során szoktak megtapasztalni a hívők. Ebből a szempontból az e keresztény mozgalmakban megtalálható, Szent Lélek által bekövetkező cselekvések megfeleltethetők voltak a sámán révületének, szellem általi megszállásának. Továbbá a sámánizmusban is megjelenik a szellemek kiűzése, ami kapcsolatba hozható Jézussal és az általa végzett ördögűzésekkel, valamint a sámán ugyanúgy imával gyógyít, ahogyan a keresztények hite szerint Jézus tette kétezer évvel ezelőtt. Ezek a hasonlóságok voltak tehát az okai annak, hogy a koreaiak fogékonyak voltak a kereszténységre, főleg annak protestáns (karizmatikus) változataira, amilyen a Pünkösdi Mozgalom is.⁶³

A sámánizmus hatással volt a koreai kereszténységre, melynek néhány elemében sámánista eredetet fedezhetünk fel. Ilyenek például az egész éjjel tartó imaalkalmak, az ima közbeni felfokozott, eksztatikus érzelmi állapot elérése és kifejezésre juttatása, valamint az, hogy a hívek olyan mértékben adakoznak, amilyen mértékű áldásban szeretnének részesülni.⁶⁴

A spiritualitáson túllépve van még hasonlóság a koreai sámánizmus és kereszténység között, ez pedig a nők vezető szerepe. A kereszténység Koreában való megjelenése előtt a nőknek a sámánizmus biztosított lehetőséget az elnyomott társadalmi helyzetből való kilépésre, ezért a legtöbb koreai sámán nő. A kereszténység megjelenésével azonban a nők már nem csak a sámánizmusban tudtak kibontakozni.⁶⁵ Ahogy a fejezet elején már írtam, számos nő játszott szerepet a kereszténység koreai elterjedésében és az új gyülekezetek létrehozásában, valamint sokan váltak különböző női szervezetek vezetőivé is. Ezen kívül a koreai gyülekezetek tagjainak több mint 70%-a a mai napig nő.⁶⁶

Néhány sorban szólnom kell egy további érdekességről, amellyel kutatásom során találkoztam. Daniel J. Adams ír tanulmányában a koreai kereszténység egész Ázsiában egyedülálló helyzetéről. A kereszténység, a keresztény gyülekezet ugyanis olyan szorosan összefonódott a koreai nemzettel, hogy a kettőt lehetetlen elválasztani egymástól. Ugyan Koreában is voltak akadályai a keresztény vallásnak, amelyeket le kellett küzdenie, de nem azért, mert nem volt

⁶³ ADAMS, *i.m.*, 11–12.

⁶⁴ Uo.

⁶⁵ ADAMS, *i.m.*, 12.

⁶⁶ TAKAMIZAWA, *i.m.*, 90–91.

összeegyeztethető a koreai kultúrával vagy hagyományokkal, hanem pontosan azért, mert megőrizte azt és kitartásra bátorította az embereket a nehézségek (japán megszállás, a koreai háború) közepette. A koreai keresztényeknek tehát nem kellett lemondaniuk sem történelmükről, sem kultúrájukról, sem pedig koreai identitásukról megtérésük után, ezért büszkén hirdették vallási hovatartozásukat.⁶⁷

A fejezet zárásaként a koreai kereszténység egy megkérdőjelezhető jellemzőjéről ejtek még szót röviden. A Koreában tevékenykedő misszionáriusok a Nevius-módszer segítségével hatékonyan és helyesen evangelizáltak. Ez a fajta szolgálat összhangban volt a Biblia alapvető elveivel is. Ha azonban jobban megvizsgáljuk a kultúrával foglalkozó pontban felsoroltakat, meglepő felfedezést tehetünk. Koreában részben azért is tudott olyan nagy sikereket elérni a kereszténység, mert átemelt magába elemeket a sámánizmusból is. A késő éjjelig tartó imaalkalmak, a révület, az eksztatikus imaállapot is ilyen elemeknek számítanak, de az adakozásra is hatással voltak a sámánizmus hagyományai. Az átlagos koreai emberek bőségesen megfizetik a sámánt jó tanács reményében, a keresztény hívek pedig – ezt a szokást átvéve – annyit „dobnak be a perselybe”, amilyen mértékű áldásban részesülni szeretnének.⁶⁸

Az, hogy a koreai kereszténység teret engedett saját vallásában a sámánizmus jellemzőinek, semmiképpen nem minősül biblikusnak,⁶⁹ mégis elősegítette a megtérők számának növekedését Koreában.

Itt egyrészt láthatjuk „a kivétel erősíti a szabályt” elvének megvalósulását, másrészt felfedezhetünk egy újabb olyan területet a missziós technikákkal kapcsolatban, mely kiváló lehetőséget biztosít további kutatásokhoz.

Összegzés

A kereszténység közel fél évezrede érkezett meg Japánba, az eltelt idő alatt azonban mégsem tudott igazi sikereket elérni a misszióban, így a keresztények száma azóta sem növekedett, sőt, évről-évre egyre inkább csökken. A fiatalok számára nincs vonzereje a kereszténységnek, aki mégis megtér, rövid időn belül elhagyja a gyülekezetet. Rendkívül gyors ütemű elöregedés figyelhető

⁶⁷ ADAMS, *i.m.*, 22.

⁶⁸ ADAMS, *i.m.*, 11–12.

⁶⁹ Paul G. HIEBERT *et al.* eds., „Cultural Differences and the Communication of the Gospel”. *Crucial Dimensions in World Evangelization*, William Carey Library Publishers, h.n., 1976, 382.

meg a japán keresztényeknél, mely folyamat kétszer gyorsabb a teljes japán társadalom elöregedésénél. Amennyiben belátható időn belül nem sikerül gátat szabni ennek, könnyen megeshet, hogy néhány évtizeden belül üresen maradnak majd a gyülekezeti házak és a templomok.

A Pütkösi Egyház is nagyon rossz helyzetben van Japánban, hiszen ennek a csekély 2%-nak is összesen az 5,8%-át teszi ki a japán Pütkösi Mozgalom híveinek száma. Kutatásom során arra kerestem a válaszokat, milyen problémákkal küzd a pütkösi kereszténység, mik lehetnek ezek okai, illetve hogyan lehetne megoldani ezt a helyzetet. Mivel Koreában a kereszténység befolyásos vallássá nőtte ki magát a misszionáriusok odaadó munkájának köszönhetően, ezért a koreai kereszténységet hoztam fel pozitív példaként, néhány pont alapján ismertetve, mi volt az, amiben a koreai misszionáriusok céljaik szempontjából helyesen jártak el, és ami hozzájárult a misszió sikeréhez, illetve mi volt az, amit elrontottak a Japánban tevékenykedő hittérítők ezzel kapcsolatban.

A legnagyobb hiba, amit elkövettek, az inkulturáció elmulasztása volt. Enélkül a kereszténység teljesen idegennek, sőt, taszítónak hatott a japánok számára, a közösség harmóniáját megbontani kívánó fenyegetésnek, ami a kereszténység mai nehéz helyzetéhez vezetett. Ahhoz, hogy ebből a helyzetből ki tudjon törni, hogy pozitív folyamatok indulhassanak meg és a kereszténység itt is olyan virágzó lehessen, mint Koreában, először is arra lenne szükség, hogy a misszionáriusok változtassanak a misszióval kapcsolatos hozzáállásukon. A misszió egy nagyon komoly felelősséggel járó szolgálat, melyet az olyan ember nem tud sikerre vinni, aki nincsen teljes szívvel elköteleződve. Éppen ezért a misszionáriusoknak még elhivatottabbaknak kell lenniük, hogy felismerjék, a nyugati missziós módszerek Japánban alkalmazva nem célravezetők, és hajlandóak legyenek új, megfelelőbb technikák kidolgozására és használatára.

A következő lépés lenne maga az inkulturációs folyamat, amikor a társadalom jellemzőinek figyelembe vételével megalkotnak egy új missziós technikát. Arra is nagyon fontos azonban odafigyelni, hogy ne csak a társadalom jellemzőivel legyen összhangban a misszió, hanem a Biblia alaptanításaival is, hiszen e nélkül elvesztené igazi jelentőségét, mely nem más, mint az evangéliumi örömet az emberekkel megismertetése.

Az inkulturációval új utak nyílhatnak meg a kereszténység számára a befogadás, így a fennmaradás felé. Amennyiben lesznek, akik vállalják, hogy a folyamat élére álljanak, úgy a kereszténységnek is lesz jövője Japánban.

Felhasznált Irodalom

- ADAMS, Daniel J.: „Church Growth in Korea: Perspectives on the Past and Prospects for the Future”, *Royal Asiatic Society-Korea Branch*, Vol. 79, 1–32.
- HENDRY, Joy (ed.): *Understanding Japanese Society*, Routledge, Egyesült Államok, 2013.
- HIEBERT, Paul G. et al. eds.: „Cultural Differences and the Communication of the Gospel”. *Crucial Dimensions in World Evangelization*, William Carey Library Publishers, h.n., 1976.
- HORI Ichirō (ed.): *Japanese Religion. A Survey by the Agency for Cultural Affairs*, Kodansha International, USA, 1972.
- HYMES, David: „Toward a History and Theology of Japanese Pentecostalism”. Synan, Vinson – Yong, Amos (ed.): *Global Renewal Christianity: Asia and Oceania Spirit Empowered-Movements Past, Present and Future*, Charisma Media, Lake Mary FL, 2016.
- LEE, Samuel: *Understanding Japan Through the Eyes of Christian Faith*, iUniverse, New York–Lincoln–Shanghai, 2008.
- MIYAKE Noriyuki: „A Challenge to Pentecostal Mission in Japan”, *Asian Journal of Pentecostal Studies* IX/1, 83–97.
- MULLINS, Mark R. (ed.): *Handbook of Christianity in Japan*, BRILL, Leiden–Boston, 2003.
- PICKEN, Stuart D. B.: *Christianity and Japan. Meeting, Conflict, Hope*, Kodansha USA Inc., USA, 1983.
- TAKAMIZAWA Eiko: „Analytical Comparison of Church Growth in Korea and Japan”, *Torch Trinity Journal* V.8/1, 88–102.

Internetes források

- HYMES, David: „Toward a History and Theology of Japanese Pentecostalism”, academia.edu. https://www.academia.edu/7187523/Toward_a_History_and_Theology_of_Japanese_Pentecostalism. [2018. március 25.]
- LEE, Samuel: „Why Is Christianity Not Widely Believed in Japan?”, [www.projectjapan.org](http://www.projectjapan.org/pj/Article/Entries/2013/8/16_Why_Is_Christianity_Not_Widely_Believed_in_Japan.html), 2013.08.16. http://www.projectjapan.org/pj/Article/Entries/2013/8/16_Why_Is_Christianity_Not_Widely_Believed_in_Japan.html. [2018. február 28.]

- MAGYAR KATOLIKUS LEXIKON: „inkulturáció”, [lexikon.katolikus.hu](http://lexikon.katolikus.hu/I/inkultur%C3%A1ci%C3%B3.html) <http://lexikon.katolikus.hu/I/inkultur%C3%A1ci%C3%B3.html> [2017. április 25.]
- MAGYAR KATOLIKUS LEXIKON: „pünkösdisták mozgalom”, [lexikon.katolikus.hu](http://lexikon.katolikus.hu/P/p%C3%BCnk%C3%B6sdista%20mozgalom.html) <http://lexikon.katolikus.hu/P/p%C3%BCnk%C3%B6sdista%20mozgalom.html> [2018. március 31.]
- PYONG Gap Min: „Development of Protestantism in South Korea: Positive and Negative Elements”, aatfweb.org, 2014. 10. 31. <https://aatfweb.org/2014/10/31/development-of-protestantism-in-south-korea-positive-and-negative-elements/> [2018. március 5.]
- ROUZER, Arthur: „Sharing the Good News with the Japanese. A Cross-Cultural Consideration”, academy.rjcnetwork.org, 18–19. <http://academy.rjcnetwork.org/wp-content/uploads/2014/09/Sharing-the-Good-News-with-the-Japanese-14-Sept-27.pdf> [2018. március 25.]
- SUZUKI Shu: „Japan’s Other Disaster”, chalcedon.edu, 2012.01.03. <https://chalcedon.edu/magazine/japans-other-disaster>. [2018. február 28.]
- TAN, Alex: „The Charismatic Movement and Missions in Japan. Recollection and Reflection”, pentecost.asia, 2016. 01. 18. <http://pentecost.asia/articles/the-charismatic-movement-and-missions-in-japan-recollection-and-reflection/> [2018. március 20.]

Tóth Julianna Nikolett

Exofónia a kortárs japán irodalomban Tawada Yōko alkotásainak korpuszában vizsgálva

Bevezetés

Az 1980-as évek óta egyre gyakoribb és elterjedtebb, hogy nem anyanyelvű írók nyernek el nívós irodalmi díjakat, lesznek a nagyközönség kedveltjei. Már a XX. század elejétől kezdve ismerünk olyan szerzőket, akik nem (csak) az anyanyelvükön alkotnak (például Franz Kafka vagy később Vladimir Nabokov). Magyar nyelvterületen a kisebbségi, vagy kivándorló irodalom kifejezés a legelterjedtebb, de angol, német, japán nyelvterületen számos egyéb fogalommal találkozhatunk, amelyek kisebb átfedésekkel a jelenség más aspektusaira világítanak rá. Az úgynevezett kivándorló irodalom (*border-crossing literature* vagy *ekkyō bungaku* 越境文学) fogalmán belül el kell különítenünk egy csoportot, akik írásaikban a klasszikus kivándorló irodalom jellemzőin túl a nyelv hangzóságára, vizualitására reflektálnak, így az válik a szöveg szervezőjévé. Ezeket a művészeket – amennyiben irodalmuk nyelvi sajátosságait állítják a tudományos vizsgálódás középpontjába – exofón íróknak (*ekusofonna sakka* エクソフォンな作家) nevezik.

A japán irodalomban exofón íróknak tekinthetjük Levy Hideo リービ英雄, David Zoppetti デビット・ゾペティ, Yang Yi 楊逸, Mizumura Minae 水村美苗 és Tawada Yōko 多和田葉子 írókat. Japán nyelvterületen ők az *ekkyō bungaku* kategóriában is gyakran megtalálhatók, mert az exofóniát a nyelvi aspektusok, míg az előző fogalmat a széles értelemben vett kivándorló irodalom jellemzőinek leírására használjuk.

Amikor exofón irodalomról beszélünk, tulajdonképpen az írók műveinek azon sajátosságait vesszük sorra, amelyben a nyelv önreflexivitása és dekonstrukciója, valamint rekonstrukciója, a nyelvet használó ember nyelvi idegenség-érzete, a nyelv szemantikai kifejező képességének határai, a többnyelvűség és

szépirodalmi szövegek fordítása kerül előtérbe, tehát nyelvelméleti kérdéseket feszegető stilisztikai eszközről van szó.

Az exofónia jelensége szorosan összefügg a kivándorló irodalommal, ám a két fogalom nem fedi egymást. Tanulmányomban az exofónia fogalmát, használatának szükségességét, valamint kortárs irodalmi példákon keresztül a működési elvét mutatom be Tawada Yōko japán nyelvű szövegeiből vett példákon keresztül.¹

Az exofónia megismertetője japán nyelvterületen – Tawada Yōko

A japán irodalomba Tawada Yōko hozta be az exofónia fogalmát 2003-ban. Azóta Japánban több konferencia központi témájává vált a fogalom: többek között 2017-ben a Yamagata Egyetem Összehasonlító Irodalomtudományi Konferenciájának délutáni szekciójában különféle írókat vizsgáltak meg az exofónia alapján.² Mivel ebben a tanulmányban főleg Tawada műveiből vett példákkal illusztrálom a jelenséget, ezért először röviden ismertetem a szerző munkásságát.

Tawada Yōko 1960-ban született Tokióban. A Waseda Egyetem 早稲田大学 irodalomtudományi szak orosz szakirányán tanult, majd 22 éves korában, 1982-ben Németországba költözött, ahol egy könyvkiadó cégnél kapott állást.³ Ekkoriban még a legalapvetőbb német szavakat sem ismerte, így a kiköltözése utáni első időkből léttapasztalata gyökeresen megváltozott. Az anyanyelvétől elszakadva, a német nyelvet még nem beszélve „nyelv nélkül” maradt, amikor ki akarta fejezni magát az élet hétköznapi szituációiban.⁴ Ez a „nyelvnélküliség”, valamint annak a felfedezése, hogy egy ember gondolkodását a nyelvi kifejezés keretei lekorlátozzák, ekkor tudatosulhatott először Tawadában:

Egy fél év eltelt, és közben egyáltalán nem volt lehetőségem japánul beszélni. Olyan érzés volt, mintha a japán nyelv teljesen elvált volna az életemtől. Többé nem találtam a megérintett tárgyakhoz, saját hangulataimhoz tökéletesen illő japán kifejezést. Bár az természetes, hogy idegen nyelvként a német nyelv[í kifejezés] nem jutott egyből az eszembe, de ez az anyanyelvtől való eltávolodás

¹ A tanulmányban idézett szövegek a szerző saját magyar nyelvű fordításai, amelyek szemléltető jelleggel készültek.

² 79. Japán Összehasonlító Irodalomtudományi Konferencia, Yamagata Egyetem Irodalomtudományi Tanszék, 2017. 06. 17–18.

³ TAKANEZAWA Noriko, „Tawada Yōko no bungaku sekai”. TAKANEZAWA Noriko (szerk.): *Tawada Yōko – Gendaijoseisakka yomihon* 7. Kanae shobo, Tokyo, 2006, 8–15. 8.

⁴ RĪBI (LEVY) Hideo–TAWADA Yōko, „Bokokugo kara tōku hanarete”, *Bungakukai* XLVIII/5 (1994), 138–157. 145.

félelmetes volt; olyan érzés, mintha a ködben lassan láthatatlanná váltak volna számomra az írásjegyek. Én pedig nyelvtelenül [*kotoba nashi de* 言葉無しで] kezdtem a dolgokat érezni, valamint gondolkodni, dönteni is.⁵

Shimizu Kōji 清水光二 értelmezése szerint ez a rész a szavak és a dolgok, valamint a jelentés közötti kapcsolat megszűnésének állapotát írja le, amely a nyelv dekonstrukciójának a folyamatoként is értelmezhető.⁶ Tawada elidegenedik a nyelvtől, így megfigyelheti annak anyagiságát. A nyelv anyagiságának, vagyis médiumának megfigyelése és tudatosítása aztán visszatér munkásságában, ahogyan az a későbbi példák jól szemléltetik.

Mesterképzését a Hamburgi Egyetemen végezte, ahol Heiner Müller munkáiból írja szakdolgozatát,⁷ majd a Zürichi Egyetemen doktorált „Játékoság és nyelvmágia az európai irodalomban” (*Spielzeug und Sprachmagie in der europäischen Literatur*) című disszertációjával.⁸ 2018-ra már 36 éve él Németországban, tehát életének nagyobb részét töltötte német nyelvi közegben, mint Japánban. Ebből is érezhető, hogy a nem anyanyelvi írókat gyakran ért vád, miszerint műveinek mássága nyelvi hiányosságaikból fakad, Tawadára már csak a német nyelvű közegben eltöltött idő hossza miatt sem vonatkoztatható (ahogy a többi író munkásságára nézve sem nevezhető irodalomtudományos szempontból relevánsnak a kijelentés).

Munkássága elismeréseként számos díjat kapott mind Japán, mind német viszonylatban. 1991-ben Gunzō-díjat nyert *Ha elveszítéd a sarkaid* (*Kakato wo nakushite* かかとを失くして) című művéért, két évvel később Akutagawa-díjban részesült az *A kutya-völgyéért* (*Inu mukoiri* 犬婿入り), 1994-ben Lessing-díjat, 2000-ben Izumi Kyōka-díjat, 2003-ban Ito Sei-díjat és Tanizaki Jun'ichirō-díjat, 2005-ben Goethe-medált, 2011-ben Murasaki Shikibu-díjat, 2013-ban Yomiuri-díjat és 2016-ban Kleist-díjat kapott.⁹

Ez a felsorolás azonban közel sem teljes. Irodalma nemzetközileg elismert, amit mind a róla megjelent cikkek, mind az író által elnyert díjak száma jól mutat. Könyveinek egy részét pedig már angolul is olvashatjuk.¹⁰

⁵ TAWADA Yōko, *Katakoto no uwagoto*, Seidosha, Tokyo, 2007, 11.

⁶ SHIMIZU Kōji, „Tawada Yōko no «Ekusofonī» taiken”, *Kibikokusaidagaku shakaifukushigakubukenyūkiyō*, XII/3 (2007), 125–131. 127.

⁷ OSHIYAMA Michiko, „Tawada Yōko no nenpu”. TAKANEZAWA Noriko (szerk.): *Tawada Yōko –Gendaijoseisakka yomihon* 7, Kanae shobo, Tokyo, 2006, 149–155. 150.

⁸ OSHIYAMA, i.m., 153.

⁹ TAWADA Yōko hivatalos honlapján elérhető információk alapján, www.yokotawada.de, 2017.04.11.

¹⁰ Többek között a *Where Europe Begins, Voices from Everywhere, Facing the Bridge, Portrait of*

Az exofónia általános fogalma

Az exofónia szó etimológiáját tekintve a görög *exo* 'valamiből kilépni' jelentésű előtagból és *phoné* 'hang' jelentésű utótagból áll. Angol nyelvterületen a *-phone* utótag egy bizonyos nyelv beszélőire utal, például az *anglophone* szó egy többnyelvű ország angol nyelvű közösségének jellemzője. Etimológiáját tekintve tehát az exofónia arra a jelenségre utal, amikor egy adott nyelv határain túlra helyezkedünk nyelvhasználatunkban.

A kifejezést eredeti értelmében az afrikai német és francia nyelvű irodalommal kapcsolatban kezdte alkalmazni a nyolcvanas években Susan Arndt és Robert Stockhammer irodalmár, s Tawada Yōko Robert Stockhammer egyik előadása során ismerkedett meg ezzel a kifejezéssel.¹¹ Az *Exofonie – Anderssprachigkeit (in) der Literatur*¹² címen 2007-ben megjelent könyv, amely az exofónia fogalmával foglalkozik és mutatja be a jelensége német irodalmi nyelvterületen. A német posztmodern irodalmi diskurzusok és Chantal Wright professzor nyomán terjedt el a fogalom használata angolszász nyelvterületen.¹³

Az exofónia fogalmi tisztázása a jelenség újszerűsége miatt még nagyon képlékeny, ezért a fogalommal kapcsolatosan a következő definíciót használok. Az exofónia olyan írói-költői stíluseszköz, amely abból a tapasztalatból származik, hogy a világban számos nyelv van, s ezek hangzásukban, kifejező készletükben mind eltérnek.¹⁴ A világ nyelveit megtapasztalva rájövünk, hogy minden nyelvnek határokkal rendelkezik, s ezeket a határokat igyekszünk átlépni. A nyelv szemantikai dekonstrukciója során a nyelv jelentésen kívüli rétegeivel akar tartalmat átadni. Ennek következtében az exofón szöveg a hétköznapi nyelvhasználattal ellentétben olyan nyelvi kontextust alkot, amelyben a hagyományos jelentésen túli nyelvi rétegek – a nyelv hangzósága, a karakterek vizualitása, a közvetítő média anyagisága válik a kifejezés eszközévé. Egyszóval

a Tongue, The Bridegroom Was a Dog, Memoirs of a Polar Bear, The Emissary és a The Last Children of Tokyo címűeket. A legtöbbet Margaret Mitsutani fordította, de Chantal Wright által fémjelzett fordítást is olvashatunk. Az angolon kívül műveinek koreai és spanyol nyelvű kiadásai is népszerűek.

¹¹ TAWADA Yōko, *Ekusofonī – bogo no soto e deru tabi*, Iwanami shoten, Tokyo, 2012. 7.

¹² SUSAN ARNDT– DIRK NAGUSCHEWSKI– ROBERT STOCKHAMMER, *Exophonie: Anderssprachigkeit (in) der Literatur*, Kulturverlag Kadmos, Berlin, 2007. Jelen tanulmányban nem térek ki a német nyelvterületen használt exofónia jelenségére, de ebből a könyvből tájékozódhatunk a német irodalmi szintéren használt fogalmakról, exofón írókról.

¹³ CHANTAL WRIGHT a Wisconsin–Milwaukee Egyetem professzora, az exofónia és a fordíthatóság kérdéseivel foglalkozik német nyelvterületen.

¹⁴ TSUCHIYA Masahiko, „Ekkyōsuru chūkanchitai wo motomete – Tawada Yōkoro e no kokoromi”, www.ci.nii.ac.jp, 2018.06.14.

minden, ami a nyelv szemantikai rétegén túl helyezkedik el, használható ahhoz, hogy az az irodalom kifejező eszközévé váljon.¹⁵

Az exofónia többféleképpen is elérhető: egyik válfaja, amikor a szerző az exofón hatás érdekében a használt nyelvén kívülre helyezkedik, egy másik nyelven keresztül szemléli az adott nyelvet, esetleg két nyelv határán, az abból keletkező kreatív energiát felhasználva alkot. A tanulmányban felsorolt írók Japánban ezt a technikát (is) követik, ezért megállapítható, hogy az exofónia szűkebb értelemben azt az írói technikát jelenti, amelynek következtében egy idegen nyelven keresztül, két nyelv – néhol láthatatlan, néhol nagyon is kézzel fogható – kölcsönhatásából keletkezik a mű irodalmisága.

A legelterjedtebb meghatározás szerint az exofónia a kisebbségi vagy kétnyelvű írók irodalmában jelentkezik leggyakrabban.¹⁶ A jelenség tisztán a nyelvre irányul, tehát nem a kivándorlásból fakadó idegenségérzet, a kultúra különbségei lesznek hangsúlyosak, hanem a nyelvhasználat, amely magára a nyelvre utal vissza. Ez mind tematikus, mind szimbolikus, illetve szövegkoherenciai téren megnyilvánulhat.

A japán exofónia fogalom

Az exofónia Japán nyelvterületen Tawada Yōko „Exofónia – Kilépés az anyanyelvünk határán túlra” (*Ekusofonii –Bogo no soto e deru tabi* エクソフォニー 母語の外へ出る旅)¹⁷ címmel megjelent könyve alapján került be az irodalmi köztudatba, és azóta több konferencia központi témájává vált.

Könyvében Tawada az exofónia jelenségét úgy mutatja be, mint ami „az anyanyelv határain túlra lépés általános állapotára mutat rá”.¹⁸ Fontos megjegyezni, hogy az exofónia jelenség Tawada szerint a világban mindenhol szétszórtan jelentkezik, függetlenül a bevándorló vagy kreol irodalomtól.¹⁹

Tawada a jelenséget a zenei szimfóniákhoz hasonlítja, ezzel is érzékeltetve, hogy az exofónia a nyelv hangzóságának sajátosságait aknázza ki.

¹⁵ Az alábbi fogalmat TSUCHIYA Masahiko, TACHIBANA Reiko, TAWADA Yōko és DOUG SLAYMAKER idézett tanulmányaira alapozva alkottam meg.

¹⁶ A jelenség azonban nem korlátozódik az idegen nyelven történő alkotásra, hiszen Tachibana és Tawada alapján anyanyelvi közegben is létre lehet hozni. Lásd TACHIBANA „Tawada Yōko’s Quest...” és TAWADA „Ekusofoni...” című műveit.

¹⁷ TAWADA Yōko, *Ekusofoni – bogo no soto e deru tabi*, Iwanami shoten, Tokyo, 2012.

¹⁸ Az eredetiben „Bogo no soto e deta jōtai ippan wo sasu.” 「母語の外に出た状態一般を指す」. TAWADA, *Ekusofoni ...*, i.m., 3.

¹⁹ TAWADA, *Ekusofoni ...*, i.m., 4.

Ezen a világon sokféle zene hallható, de ha kitekintünk a minket körülölelő anyanyelv közegeiből, kissé kilépünk a hangzásán túlra, vajon milyen zenét kezdünk el hallani? Ez (a kilépés) egy rizikós vállalkozás. [...] De hogyan léphetünk a bennünket körülfonó (és lekorlátozó) anyanyelvünk határán túlra? Mi történik velünk, ha kilépünk? Az én értelmezésemben ezekre a kérdésekre keresi a választ az exofón irodalom a túlbuzgó kíváncsiság által vezérelt alkotás során.²⁰

Ezzel az idézettel kapcsolatban a következő értelmezést adja Reiko Tachibana: „Az exofónia arra a tevékenységre utal, amikor a kreatív kíváncsiságuk arra ösztökéli az írókat, hogy egy új hangszer – ebben az esetben az anyanyelvüktől különböző nyelv – friss hangjaiból alkossanak szimfóniát.”²¹ Ez tehát szükség-szerűen azt mutatja, hogy az anyanyelvünk mellett egy másik idegen nyelv pontos ismeretére is szükségünk van ahhoz, hogy exofón irodalmat hozzassunk létre. A legtöbb tanulmány olyan írókat vizsgál, akik általában nem anyanyelvi írók (mint például Levy Hideo vagy David Zoppetti), vagy Tawadához hasonlóan sok időt töltöttek a japán nyelvi közegen kívül (Mizumura Minae). Tawada azonban – és Stockhammer is – ennek részben ellentmond.

Hogy Stockhammer kifejezésével éljek, minden kreatív írói nyelv ilyen „kiválasztott” nyelv [選び取られたもの]. A sors szeszélyességéből más nyelvet használni kényszerülő írók nem az egyetlenek, akik megválaszthatják a nyelvüket. Ha az író csak egyetlen nyelven tud, az általa használt kreatív írói nyelv ugyanúgy „kiválasztott”; amennyiben nem az, nem nevezhetjük irodalomnak.²²

Ez azonban nem jelenti azt, hogy minden írói nyelv szükségképpen exofón, csak annyit, hogy nem kell az írónak az anyanyelvétől különböző nyelven alkotnia ahhoz, hogy exofón irodalmat hozzon létre. Tawada azt állítja, hogy egy

²⁰ Eredetiben: „Kono sekai ni wa iroirona ongaku ga natteiru ga, jibun wo tsutsundeiru bogo no hibiki kara, chotto soto ni dete miru to, donna ongaku ga kikoehajimeru noka. Sore wa bōken demo aru. [...] «Jibun wo tsutsunde iru (shibotte iru) bogo no soto ni dōyatte deru no ka? Detara dō naru no ka?» to iu sōsaku no ba kara kōkishin ni afureta bōkentekina hassō ga «ekusofon bungaku» da to watashi wa kaishakushita.” 「この世界にはいろいろな音楽が鳴っているが、自分を包んでいる母語の響きから、ちょっと外に出てみると、どんな音楽が聞こえはじめるのか。それは冒険でもある。[省略] 〈自分を包んでいる（縛っている）母語の外にどうやって出るのか？ 出たらどうなるか？〉という創作の場から好奇心に溢れた冒険的な発想が〈エクソフォン文学〉だとわたしは解釈した。」 TAWADA, *Ekusofoni ...*, i.m., 7.

²¹ Reiko TACHIBANA, “Tawada Yoko’s Quest for Exophony: Japan and Germany”. Doug SLAYMAKER (szerk.): *Yoko Tawada. Voices from everywhere*, Lexington Books, Lanham, 2007, 153–168. 153.

²² TAWADA, *Ekusofoni ...*, i.m., 7.

nyelven belül is lehetséges ezt létrehozni a nyelv kreatív alkotói energiája által. Erre Paul Celan író példáját hozza, aki Tawada szerint egy nyelven belül teremtetett „több nyelvet”.²³ Ez a gondolat Tsuchiya szerint is elemi része az exofón felfogásnak.²⁴ „Egy nyelvben az összes” – ez Walter Benjamin nyelvfelfogását juttathatja eszünkbe.²⁵

Az exofónia fogalom szükségessége

Amint a bevezetőben is említettem, sok fogalom van az exofónián kívül, amellyel a kisebbségi írók irodalmának sajátosságait leírják. A fogalom megválasztásával az irodalmárok a vizsgálódás szempontjait, a szöveg egyes jellemzőit is kiemelik. A japán irodalomban az exofóniához legszorosabban kapcsolódó fogalmak mind a kisebbségi és bevándorló létre reflektálnak. Ezek a fogalmak az angol vagy német megfelelőik fordításaként keletkeztek, és – bár egy-egy tudós általában ragaszkodik egy fogalomhoz –, viszonylag egyszerűen felcserélhetőek. Ilyen fogalom az *imin bungaku* 移民文学, *bōmei bungaku* 亡命文学, *ijū* 移住 és *idō bungaku* 移動文学, valamint a már korábban említett *ekkyō bungaku*. Ezeken túl olyan széleskörű fogalmak is megjelennek a diszkurzusokban, mint japán nyelvű irodalom (*nihongoken bungaku* 日本語圏文学) és világirodalom (*sekai bungaku* 世界文学). Ezekkel a fogalmakkal azonban az exofónia jelenségét nem lehet leírni, mivel ugyanazon irodalom más sajátosságait hangsúlyozzák ki, vagy egyszerűen – akárcsak az utolsó kettő, túl tág jelentésréteggel rendelkeznek. A különböző japán nyelven használatos fogalmak jellemzőiről, valamint a hozzájuk kapcsolódó problémákról bővebben Tsuchiya tanulmányában esik szó.²⁶

A kivándorló irodalomnak sok magyar nyelven is elérhető szakirodalma van. Előző tanulmányomban²⁷ részletesen bemutattam a kivándorló irodalom jellemzőit, így most csak röviden említem: szerzője a többségi társadalom nyelvén ír kisebbségi tagként, nyelvi deterriorizáltság hat rá, politikai és

²³ TAWADA, *Ekusofoni* ..., i.m., 42.

²⁴ TSUCHIYA, „*Imin bungaku*» kara...”, i.m., 259.

²⁵ Bővebben lásd Walter BENJAMIN, „A műfordító feladata”. Walter BENJAMIN: *A szírének hallgatása. Válogatott írások*, Osiris, Budapest, 2001. 71–83.

²⁶ TSUCHIYA, „*Imin bungaku*» kara...”, i.m., 256–260.

²⁷ TÓTH J. Nikolett, „Tawada Yōko stílusa és kisebbségi irodalmi jellemzői – az Inu mukoiri bemutatásán keresztül”. DOMA Petra–TAKÓ Ferenc (szerk.): „Közel, s Távolság” VIII. – *Az Eötvös Collegium Orientalisztika Műhely éves konferenciájának előadásából 2017*, Eötvös József Collegium, Budapest, 2019. [megjelenés alatt]

a kisebbség érdekében történő közösségi megnyilatkozás van benne.²⁸ Az írók a saját kultúrájuk szószólóiként lépnek fel, akikre elidegenítő mechanizmusok hatnak.²⁹ Ez tehát olyan fogalom, amely a nem anyanyelvén író kisebbségi írók műveit jellemzi főképp tematikus szinten. Fontos, hogy a közösség érdekében történő megnyilatkozást a kivándorló (kisebbségi) irodalommal kapcsolatban legtöbbször kiemelik. Japán nyelvterületen ennek megfelelően az *ijū bungaku* fogalmat akkor használják, ha a kivándorlás aktusát szeretnék nyomatékosítani; a kultúrák különbségéből fakadó idegenségérzetet, a beilleszkedés folyamatát, az adott országban „külföldiként” megélt életet, a nyelvi korlátokból fakadó félreértéseket,³⁰ míg a *bōmei bungaku* esetében az elvándorlás kényszerűségén van hangsúly. Fontos azonban, hogy az exofónia, bár megjelenhet szöveg-szervező vagy tematikus szinten, inkább stilisztikai fogalom. Nem foglalkozik azzal, a szerző hol él és milyen élethelyzetek formálták nyelvét.

A fogalmak közül a legtöbb átfedést az *ekkyō bungaku* és az exofónia adja. Utóbbi, amelyet Tsuchiya az angol *border-crossing literature* és német *Grenzüberschreitungen in Literatur* jelenségek párjaként alkotott meg, a japán irodalmi diskurzusban nagyon fontos szerepet kap. Ez a fogalom ugyanúgy használható arra a jelenségre, amikor egy kisebbségi irodalmi szereplő a nyelvi kreativitását a nyelvek különbségéből fakadó izgalmas jelenségekre alapozza, vagy két nyelv folyamatos ütköztetését, a nyelvi reflexiókat írja le. Ebbe a kategóriába beletartozhat azonban a kisebbségi irodalomra jellemzők összessége is, tehát sokkal szélesebb területet fed le, mint az exofónia. Ez németül *Interkulturelle Literatur*ként fordítják.

Az *ekkyō bungaku* fogalommal szemben az exofónia egy sokkal konkrétabb, nyelvben bekövetkező jelenséget takar. Ezért is határoztam meg költői stílus-eszközként. Nem irodalmi gyűjtőfogalom, szemben az *ekkyō bungaku*val; bár lehet „exofón irodalom” elnevezéssel is találkozni a tanulmányokban vagy Tawada könyvében, de ez elsősorban a kisebbségi irodalom kisebbségi voltáról leválasztott, nyelvi szintéren történő kreatív megnyilatkozása, vagyis azok a szöveghelyek, ahol ez a nyelvi játékosság jelentkezik.³¹

²⁸ Gilles DELEUZE – Félix GUATTARI, *KAFKA – A kisebbségi irodalomért*, Quadmon Kiadó, Budapest, 2009, 33.

²⁹ Ha YIN, *The Writer as Migrant*, University of Chicago Press, London, 2008, 78–79.

³⁰ TSUCHIYA, „«Imin bungaku» kara...”, *i.m.*, 243.

³¹ Japánban ma az exofón irodalmat csak az *ekkyō bungaku*val szorosan összefonódva vizsgálhatjuk. A tanulmányokban általában Tawadát Levy Hideoval és Yang Yivel állítják párhuzamba, de nem ritka, hogy Mizumura Minae vagy Davide Zoppetti munkásságát is ebbe a kategóriába sorolják. A felsorolt írók közül csak az amerikai származású Levy Hideót említem meg,

Az exofónia példái Tawada munkásságán keresztül

Írásjegyek újszerű használata

Japánban háromféle írásrendszert használnak. Ebből a két kana írásrendszer fonetikus, míg a Kínából származó kanji morfémius, tehát az írásjegyek szemantikai egységet alkotnak. A japán nyelvben ezt a három írásrendszert használják keverve a szövegekben. Ebből a sajátosságból fakadóan az írásjegyek újszerű használatával is képesek az írók exofón jelenséget létrehozni.

Tawada *A bordeaux-i sógor* (*Borudō no gikei* ボルドーの義兄)³² című művében az írásjegyeket hétköznapi használatuktól eltérően alkalmazza (2. számú melléklet). A főszövegben az írásjegyeket a japán szövegeknek megfelelően használja. „Nem hétköznapi” kanji használat persze előfordulhat, de ez a szép-irodalom sajátossága, hiszen például régies írásjegyek számos irodalmi műben előfordulnak (hasonlóan a régies kifejezésekhez a magyar irodalomban).

A szöveg exofón értelemben vett érdekessége abban rejlik, hogy az egyes részek elején az író nő kijelöl egy írásjegyet, amely a részlet alcímeként szerepel. Az első oldalon három ilyen kandzsit láthatunk: az első a kezdet (*hajimari* 始) jelentésű írásjegy.³³ Ezzel a kanjival egyértelműnek tűnik elkezdni a művet. A második a csarnok (*dō* 堂) írásjegye. Ez a fejezetben a templom (*seidō* 聖堂) szóban jelenik meg, míg a harmadik, keres (*sagashi* 捜) a rész angol betétjében: „Kereslek téged az állomáson”.³⁴ Ezek alapján feltételezhető, hogy az író nő egy-egy írásjegyet emel ki az értelmük alapján az egyes fejezetekből, és ezt használja a mű bizonyos részleteinek jelölésére. Felfedezhető azonban, hogy a fejezetek elején szereplő írásjegyek tükrözve vannak (1. számú melléklet). Ez az írói megoldás meghökkenést vált ki a befogadóból, ezáltal tudatosítva az anyanyelvi befogadóban is a kanji materiális síkját. Amikor szöveget olvasunk, hajlamosak vagyunk megfeledezni arról, hogy az egyes karakterek anyagi hordozóként hogyan viselkednek, milyen sajátosságaik vannak.

mert *Sajátos japán nyelvem* (*Wagateki Nihongo* 我的日本語) című esszéjében ugyanúgy a „megváltozott” nyelvhasználatról, valamint ennek irodalmáról értekezik, és hosszasan említi mind Yang Yi írónőt, aki külföldi állampolgárként először kapott Akutagawa irodalmi díjat, mind pedig Tawadát az exofónia-felfogásával, és ezekhez csatol hozzá saját gondolatokat. Jelen tanulmány bővebben nem tud kitérni erre a műre, de mindenképpen további vizsgálatra érdemes; egy esetleges jövőbeli kutatás alapjául szolgálhat.

³² TAWADA Yōko, „Borudō no gikei”, *Gunzō* LXIV/1 (2009), 6–94.

³³ A kanjik olvasatakor a japános hangalakot, tehát a kunyomi olvasatot tüntettem fel. Kivételt képez, ha egy karakternek csak kínai (on) olvasata van.

³⁴ TAWADA, „Borudō no gikei”, *i.m.*, 6. Eredeti: „I search you at the station.”

Ezt a szöveget olvasva az ember nem áll meg elgondolkodni az „E” betű alakján, hanem felruházza azzal az értelemmel, amellyel konvencionális használata indokolja. Egy japán olvasó is hasonlóképpen tudattalanul felismeri az adott írásjegyet, párosítja a jelentésével és ennek megfelelően dekódolja a nyelvet.³⁵ Ha a szokásostól eltérő módon használjuk a jelentéshordozót (jelen esetben az előbb felsorolt három írásjegyet), azzal arra „kényszerítjük” az olvasót, hogy kezdje tudatosabban szemlélni az írásjegyeket, amelyekből felépül a szöveg. Ez a szemléletmód – ha úgy tetszik, nem anyanyelvi automatikus, hanem „rácsodálkozó” – Tawada szerint megegyezik a gyermeki és a nyelvet idegen nyelvként tanuló felnőtt látásmódjával.³⁶ Hiszen a jelentésnek van egy formai, mediális hordozója. Ebben az esetben az exofónia azt a technikát jelenti, amely ehhez a „rádöbbenéshez” elvezet.

Az írásjegyek újszerű használatára további példák Tawada német nyelvű munkásságában is megfigyelhetők. *Verwandlungen* című művének³⁷ ezüstös borítóján sűrű színről, hiraganával írott japán szavak vannak. Tanigawa Michiko tanulmányát idézve „Az ezüstszerű borítón elől és hátul sötét ezüst hiraganával a ごうもん、ひひょうしょう、はしゃぐ、くしゃみ、しゅっぱん、でんき szavak vannak árnyékszerűen rányomtatva.”³⁸ A német nyelvű olvasóközönségnek csak töredéke tud japánul olvasni, így feltételezhető, nem

³⁵ Jelen tanulmány nem tér ki bővebben az irodalomtudomány mediális hordozóival kapcsolatos elméletekre. Erről bővebben lásd Friedrich KITTLER, „Lejegyzőrendszerek 1800/1900”. *Prae*, LX/4 (2014), 19–34.; Friedrich KITTLER „Gramofon – film – írógép. Előszó”. *Prae*, LX/4 (2014), 74–94. és Friedrich KITTLER, *Optikai médiumok*, Magyar Műhely Kiadó – Ráció Kiadó, Budapest, 2005. Ezen kívül Hans Ulrich GUMBRECHT, „Új szövszerintiség – Halkan búcsúzik a nagytrató irodalomelmélet”, *Prae* LIV/2 (2013), 16–30.; Hans Ulrich GUMBRECHT, „A médiatörténet mint az igazság megtörténe – Friedrich A. Kittler művének egyedülállóságáról” *Prae* LV/3 (2013), 49–71. és MEZEI Gábor, „Az írás médiuma és az értekező próza – Hans Ulrich Gumbrecht és Marshall McLuhan könyveiről”. *Prae* LV/3 (2013), 65–76.

³⁶ Tawada Yokoval Bettina Brandt készített interjút, amelyben az író bővebben kifejti, hogyan gondolkodik az irodalomról és az írásról. Állítása szerint az ember, amikor idegen nyelven beszél vagy gondolkodik, hirtelen megláthatja, hogy a gyerekek hogyan fogadják be és értelmezik a nyelvet. Tehát az idegen nyelvet a nem anyanyelvi beszélő egyfajta gyermeki rádöbbenéssel képes használni. Más nyelvek kontextusában az anyanyelvét is másképp láthatja, ez pedig az anyanyelv-érzékelésének a megváltozásához vezet.

Lásd bővebben: Bettina BRANDT – Yoko TAWADA, „Ein Wort, ein Ort, or How Words Create Places: Interview with Yoko Tawada”, *Women in German Yearbook*, XXI/1. (2005), 1–15, 8.

³⁷ Yoko TAWADA, *Verwandlungen*. Tübinger Poetik-Vorlesungen. Konkursbuch Verlag, Tübingen, 1998.

³⁸ TANIKAWA, i.m., 61. Az idézetben szereplő japán kifejezések jelentése sorrendben: kínzás (*gōmon*), kritikus díj (*hihyōshō*), bolondozik (*hashagu*), tüsszentés (*kushami*), nyomtatás (*shuppan*), elektromosság (*denki*).

ismerik a szavak jelentését. Mivel a japán nyelvre jellemző a homonimák jelenléte, a szavak jelentéséről csak akkor bizonyosodhatunk meg, ha azok az értelmet jelölő kanjikkal vannak leírva. Ahogy azonban a példán látható, ezek a szavak hiraganás átírásban szerepelnek, ami megnehezíti bizonyos szavak jelentésének befogadását: a *denki* hangalak jelenthet például elektromosságot és életrajzot is. Az, hogy ebben az esetben tudatosan mellőzve van a kanjik használata, azt erősíti, hogy nem az adott szó szemantikai rétege, hanem az „írás-kép” lesz hangsúlyos a befogadás során.

Ezzel összefüggően ismét Tawada német könyvének borítóját ismertetem. A *német nyelvtan kalandja* (*Abenteuer der Deutschen Grammatik*)³⁹ című könyv borítóján a következő szöveg karakterei vannak szétszórva, amelyek a következő mondatot adják ki magyarul: „Azt mondják, az emberi test 80 százaléka víz” (*Ningen no shintai wa hachiwari ga mizu de dekite iru sōda* 人間の身体は八割りが水でできているそうだ). Ebben az esetben – ha az olvasó tud japánul – a jelentés egy plusz réteget ad a borító értékeléséhez és befogadásához, viszont itt is inkább a japán nyelv írásjegyeinek díszítő funkcióban történő felhasználásáról beszélhetünk.

Az írásjegyek újszerű percepciója. A szavak mint a szövegszervező erő elemei

Ebben a szakaszban példákat hozok az írásjegyekhez és szavakhoz fűződő reflexiókra, mely exofón sajátosságnak tekinthető. Az előző szakaszhoz kapcsolódva, nem csak a japán írásjegyek alakjára és tulajdonságára lehet reflektálni a szövegben: ugyanezt a latin ábécé karaktereivel is megvalósítható. A következő idézet Az *ábécé sebszája* (*Arufabetto no kizuguchi* アルファベットの傷口) című műből származik:

Az áldozat⁴⁰ szó nagy O betűvel kezdődött. Észrevettem, hogy rengeteg ilyen O betű van szétszóródva az első lap felszínén. Pontosabban nem is szétszóródva; ezek az O betűk olyanok voltak a lapon, mint amikor annak az anyaga elvások és lyukakkal van tele.⁴¹

³⁹ Yoko TAWADA, *Abenteuer der Deutschen Grammatik*, Konkursbuch Verlag, Berlin, 2010.

⁴⁰ Németül *das Opfer*, erre utal az eredeti japán szövegben az író. A műben ugyanis arról van szó, hogy egy japán műfordító gondolatait, illetve a műfordításról szóló reflexióit írja le.

⁴¹ Eredetiben: „«Giseisha» to iu kotoba wa O no ji kara hajimatte ita. Sono O no ji ga ichipējime no shimen ippai ni chirabatteiru koto ni watashi wa kigazuita. Chirabatteiru to iu yori wa shimen ga sono O no ji ni kashibamarete ana darake ni natteita.” 「＜犠牲者＞という言葉は0の字から始まっていた。その0の字が一ページ目の紙面いっぱいには散らばっていることにわたしは気がついた。散らばっていると言うよりは紙面がその0の字に触まれて穴だらけになっていた。」 TAWADA Yōko, *Arufabetto no kizuguchi*, Kawade Shobōshinsha, Tokyo, 1993. 10.

Ebben az idézetben az elbeszélőnek a szöveg tartalmát adó *das Opfer* szó sűrű előfordulása miatt olyan érzése támad, mintha a szövegben szétszóródó O betűk apró lyukak lennének a szövegben. Ezt a reflexiót újszerű, hiszen nem sok szerzőről tudunk, aki ilyen direkt módon reflektálna a szöveg karaktereinek, tehát a szöveg médiumának fizikai sajátosságaira. Ez az újszerűség persze abból is fakadhat, hogy a szerző anyanyelvének íráskészlete eltér a német nyelvtől, így sokkal élénkebb képzettársítások fakadnak a latin betűkészlet formáinak tudatosításból, ám az vitathatatlan, hogy ez is a szöveg exofon sajátosságai közé tartozik.

A *Subaru* すばる nevű japán irodalmi magazinban 2018 januárjában frissen megjelent *Lavírozó párbeszéd*ek (*Yajirobei no taiwa* ヤジロベいの対話)⁴² című novellában az alábbi érdekesség található. Ebben a szövegben egy dialógus formában megírt „beszélgetést” olvashatunk, ahol egy politikus beszélget egy tévéműsor házigazdájával. A műben szerepelnek bizonyos kulcskifejezések, amelyek megadják nekünk, nagyjából milyen témakörben folyik a beszélgetés. A politikus által mondott szövegben lévő első előforduláskor ezek a kulcsszavak latin betűs átírásban szerepelnek. Ilyenek például a *kokka* 国家, vagyis állam,⁴³ vagy a *kazoku* 家族, család⁴⁴ szavak. Bár a japánban ritkán megjelenhetnek latin betűk a szövegben (például a Tシャツ, vagyis póló szó előfordulása esetében, valamint a latin betűs nyelv szó szerinti idézésekor), a japán nyelv szavai csak ritkán kerülnek a szövegbe latin átírással. Az így leírt szó a szöveggéppen is elűt a környezetétől, ezáltal kiemeltebb helyzetbe kerül, valamint a jelentéstől is eltávolítja az adott szó hangzását, így dekonstruálja a nyelvet. Ezt, hogy az író tudatosítja a befogadóban az írás médiumának jelenlétét, egyfajta „hipermedializációs technikának”⁴⁵ is felfoghatjuk.

Egy másik példa arra mutat rá, hogy bizonyos szavakkal kapcsolatos képzet-társítások nem csak a szöveg színesítésére szolgálnak, hanem némely esetben át is vehetik a szövegszervező erő elemeinek pozícióját. A *Kotoba to aruku nikki*

⁴² TAWADA Yōko, „Yajirobei no taiwa”, *Subaru* XL/1 (2018). 150–158.

⁴³ TAWADA, „Yajirobei no taiwa”, *i.m.*, 151.

⁴⁴ TAWADA, „Yajirobei no taiwa”, *i.m.*, 151.

⁴⁵ A fogalomról: „[A] hipermedializáció szintén két hasonló értelemben fordul elő. Episztemológiai értelemben a hipermedializáció átlátszatlanság, vagyis az a tény, hogy a világ megismerése médiumokon keresztül történik. A néző tudatában van a médium jelenlétének, és annak, hogy a közvetítés aktusai által tanul, vagy magáról a közvetítésről tanul.” Jay David BOLTER–Richard GRUSIN, „A remedializáció hálózatai”, *apertura.hu*, 2018.07.12. Az írás is ilyen médium lehet Friedrich A. KITTLER: *Gramofon - film - írógép*, *i.m.* című tanulmánya alapján.

言葉と歩く日記,⁴⁶ vagyis a *Szavakkal sétáló napló* – bár naplóformátumban íródott, tehát a vallomásos én-elbeszélésekhez tartozik –, ennek ellenére minden fejezet, vagyis minden nap cselekményét egy-egy japán vagy német nyelvű kifejezés reflexiójához köti. Január 2-án a berűg (yō 酔う) szónak írja le a történetét.⁴⁷ Máskor kanjikról (január 17-én a szabály hō 法 kanjiról), német szavakról (pl *Mezdeutsch*) olvashatunk. Tawada azonban nem csak szavakról és azok percepciójáról, hanem a nyelvi problémákról, az írás nehézségeiről, a nyelven való kifejezés lehetetlenségéről is ír művében. Bár klasszikus értelemben nem koherens a történet, mégiscsak összeköti az egyes részeket az elbeszélői énnel kronologikus sorrendben történt események, valamint az egyes szavak között is van logikai kapcsolat, amelyekről az író a reflexióit írja le.

A nyelv hangzóságából fakadó teremtő erő

A már korábban is említett *Yajirobei no taiwa* című, pár oldalas novella lehet az író újabb művei közül az, amely a legszembetűnőbben példázza az exofón irodalom jellemzőit. A szöveg tele van lefordíthatatlan szójátékokkal, amelyek az interjúalany „elszólásaiból” fakadnak. A mű maga a migrációs válságra adott válaszvéleményként is értelmezhető. Ez a téma amellet, hogy nagyon aktuális, Németországban élő alkotóként Tawada előadásai során is gyakran felmerül: 2017 novemberében egyhetes tokiói felolvasóestjei, interjúi és performanszai során minden nap felmerült a közönség kérdései között ezzel kapcsolatos téma.

A novella első része interjú formában íródott, szövege a hétköznapi beszédet imitálja. Az interjúkban gyakran elhangzó nyelvbötlésektől sűrű szöveg az első oldal után önmaga paródiájává is válik egyben.

Mivel ezek a nyelvi játékok szinte lefordíthatatlanok, az eredeti szavak jelentését és hangalakját megadva próbálom érzékeltetni őket.

Az eredeti szöveg 151. oldalán a „Földre érkező földönkívüliek” problémájáról kérdezi az újságíró az interjúalanyt, amire ő a következő választ adja:

宇宙人が来る前から、無駄金が使われていたという事実を見逃してはいけません。例えば国立大学のぶんじゃく、失礼、文学部などです。がつくりせい、失礼、学生たちは授業料も払わずに何年も訳に立たない本を読んで、非現実的な議論で時間を無駄追いし (省略)⁴⁸

⁴⁶ TAWADA Yōko, *Kotoba to aruku nikki*, Iwanami shoten, Tokyo, 2013.

⁴⁷ TAWADA, *Kotoba to aruku...*, i.m., 6.

⁴⁸ TAWADA, „Yajirobei no taiwa”, i.m., 151.

A földönkívüliek érkezése előtt a fölösleges pénzköltés ténye felé kellene fordítanunk a figyelmünket. Itt az állami egyetemek büfészak, elnézést, művészszakjaira kell gondolni. Ezek a pojácák, elnézést kérek, poéták tandíj fizetése nélkül több éven keresztül haszontalan könyveket bújnak és irreális okfejtéseket hallgatva pocskolják az idejüket (...)

Az eredeti szövegben azonban, ahogyan az interjúk alkalmával a valóságban is lenni szokott, „elszólások” vannak. A második idézett mondatban is van egy ilyen, a bölcsészkar (bungakubu 文学部) értelmét tekintve a véletlen tévesztés következtében „könyvek iránti tehetetlen vonzódással” (bunjaku 文弱) válik. A mindenki által jól ismert tudatalatti elszólásokat imitáló szöveg bővelkedik az ehhez hasonló, hangzósságbeli megfeleltetések jelentésének ütköztetésére alapuló szójátékokkal. A harmadik idézett mondatban szintén nincs lefordítva a szójáték, de a diák (gakusei 学生) helyett először véletlenül kedvetlen embert (gakkurisei がっかりせい) mond az interjúalany.

Tawada 2003 óta Takase Aki zongoraművésszel közös performanszokat ad elő. Ezek kiindulópontjai Tawada olvasóestjei voltak. A következő részlet a Takase Akival közösen elkészített *Diagonal* lemez *Tama* elnevezésű performanszából származik. Itt Tanigawa Michiko tanulmányának 69–70. oldalán leírt részletének első, japán felét közlöm, majd annak fonetikus átírását.

たま	Tama
たまたま たまがころがる	Tamatama tama ga korogaru
たま たまが あたたまる	Tama tamaga atataru
たまが ひとつで たまご	tamaga itutude tamago
たまご あたためる	tamago atatareru
あたま あたたまる	atama atataru
たまがころがる	tamaga korogaru
あ たまが ころがる	a tamaga korogaru
あたまが ころばる	atamaga korobaru ⁴⁹

Véleményem szerint ebből a részletből érezhető legerősebben az a törekvés, melyben a nyelv hangzóssága felülírja a szöveg szemantikai jelentőségét. Bár minden egyes szónak és mondatrésznek van értelme (a *tama* golyót, az *atama* fejet, a *tamatama* véletlenül-t jelent), de – részben a performansz írott szövegétől eltérő mediális hordozójának következtében – a hangzósság már-már felülírja a jelentést.⁵⁰

⁴⁹ TANIKAWA, i.m., 69–70.

⁵⁰ TANIKAWA, i.m., 70.

A részlet erőteljesen példázza, amikor a nyelv hangzóssága átveszi a főszerepet a szemantikai régióktól, mintha egy számunkra ismeretlen ősi nyelven szólna a műrészlet. Kilépünk a nyelv keretein túlra, hogy a hangzósságra fókuszálva egy új nyelvi réteget fedezzünk fel. Ez a játékos kitekintés tekinthető exofóniának.

Összegzés

Tawada Yōko a kortárs japán és német irodalom egyik legkiemelkedőbb alakja, a japán irodalmi diskurzusban nevéhez kötődik az exofónia fogalma is. Jelen tanulmányban azt ismertettem, hogy az exofón, tehát az adott nyelv határait kitágító, azon túlra tekintő irodalom hogyan valósulhat meg nyelvi eszközök által. Az előző szakaszokban Tawada munkásságából vett példákon keresztül szemléltettem a nyelv írásjegyeinek újszerű használatát szépirodalmi szövegekben, illetve azok újszerű percepcióját. Rámutattam továbbá, hogy a szavak hogyan válhatnak központi strukturális elemmé, hogyan alakíthatják az egész könyv felépítését és az elbeszélés folyamát azáltal, hogy mind tematikai szempontból, mind hangzósságát tekintve fő szervező erővé lépnek elő.

Ezek a példák igyekeztek rávilágítani, mit is érthetünk a japán exofónia fogalmon. Természetesen a továbbiakban a többi exofón író, tehát Mizumura Minae, Levy Hideo és Yang Yi munkásságát is elengedhetetlen elemezni ahhoz, hogy általános érvényű következtetéseket vonhassunk le. Jelen tanulmány ezért ebben a formában még nem teljes érvényű, a példák illusztrálásával azonban betekintést nyújtott a kortárs irodalomtudomány új területének fogalomrendszerébe.

Felhasznált irodalom

Elsődleges források

- TAWADA Yōko 多和田葉子: *Arufabetto no kizuguchi* 『アルファベットの傷口』 [„Az ábécé sebszája”]. Kawade Shobōshinsha, Tokyo, 1993.
- TAWADA Yōko 多和田葉子: *Inu mukoiri* 『犬婿入り』 [„A kutya-vőlegény”]. Kōdansha, Tokyo, 1998.
- TAWADA Yōko 多和田葉子: *Moji ishoku* 『文字移植』 [„Átültetett írásjegyek”]. Kawade Bunko, Tokyo, 1999.
- TAWADA Yōko 多和田葉子: „Borudō no gikei” 「ボルドーの義兄」 [„A bordeaux-i sógor”]. *Gunzō* LXIV/1 (2009). 6–94.
- TAWADA Yōko 多和田葉子: *Kentōshi* 『献灯使』 [„A küldött”]. Kōdansha, Tokyo, 2014.
- TAWADA Yōko 多和田桃子: „Yajirobei no taiwa” 「ヤジロベいの対話」 [„Lavírozó párbeszéddek”]. *Subaru* XL/1 (2018). 150–158.

Másodlagos források

- ARNDT, Susan – NAGUSCHEWSKI, Dirk – STOCKHAMMER, Robert: *Exophonie: Anderssprachigkeit (in) der Literatur*. Kulturverlag Kadmos, Berlin, 2007.
- BENJAMIN, Walter: „A műfordító feladata”. BENJAMIN, Walter: *A szírének hallgatása. Válogatott írások*. Osiris, Budapest, 2001. 71–83. [Szabó Csaba]
- BOLTER, Jay David – GRUSIN, Richard: „A remedializáció hálózatai”. (<http://apertura.hu/2011/tavasz/bolter-grusin>, 2018.07.12.) [Babarczi Katica]
- BRANDT, Bettina: „Scattered Leaves: Artist Books and Migration, a Conversation with Yoko Tawada” (<http://www.jstor.org/stable/25659630>, 2018.07.12.)
- BRANDT, Bettina – TAWADA, Yoko: „Ein Wort, ein Ort, or How Words Create Places: Interview with Yoko Tawada”. *Women in German Yearbook*, XXI/1 (2005), 1–15. (<http://www.jstor.org/stable/20688244>, 2018. 12.19.)
- DELEUZE, Gilles – GUATTARI, Félix: *KAFKA A kisebbségi irodalomért*. Quadmon Kiadó, Budapest, 2009. [Karácsony Judit]
- GUMBRECHT, Hans Ulrich: „Új szószerintiség – Halkan búcsúzik a nagyratörő irodalomelmélet”, *Prae* LIV/2 (2013), 16–30. [Zsellér Anna]

- GUMBRECHT, Hans Ulrich: „A médiatörténet mint az igazság megtörténe-
se – Friedrich A. Kittler művének egyedülállóságáról” *Prae* LV/3 (2013),
49–71. [Zsellér Anna]
- KAINUMA Hiroshi 開沼博 – TAWADA Yōko 多和田葉子 – WAGŌ Ryōichi 和合亮
一: „Tokubetsu teidan Berurin, Fukushima: Ano hi kara kotoba no akari
wo sagashite” 「特別鼎談ベルリン、福島: あの日から言葉の灯りをさ
がして」 [„Különleges beszélgetés Berlin és Fukushima között: Azóta is
keresem a fényt”]. *Gunzō* LXXII/10 (2017), 153–166.
- KANDA Yumiko 神田由美子: „«Ekusofonī –bogo no soto e deru tabi»” 「『
エクソフォニー 母語の外へ出る旅』」 [„Exofónia – kilépés az anya-
nyelv határain túlra”]. TAKANEZAWA Noriko 高根沢紀子 (szerk.): *Tawada
Yōko – Gendaijoseisakka yomihon 7* 『多和田葉子—現代女性作家読本
7』 [„Tawada Yōko – Olvassunk kortárs japán írókat”]. Tokyo, Kanae
shobo, 2006. 134–137.
- KITTLER, Friedrich A.: „Lejegyzőrendszerek 1800/1900”. *Prae*, LX/4 (2014),
19–34. [Zsellér Anna]
- KITTLER, Friedrich A.: „Gramofon – film – írógép. Előszó”. *Prae*, LX/4 (2014),
74–94. [Tóth-Czifra Júlia]
- KITTLER, Friedrich A.: *Optikai médiumok*. Magyar Műhely Kiadó – Ráció
Kiadó, Budapest, 2005 [Kelemen Pál]
- MEZEI Gábor: „Az írás médiuma és az értekező próza – Hans Ulrich Gumbrecht
és Marshall McLuhan könyve-iről”. *Prae* LV/3 (2013), 65–76.
- MITSUTANI, Margaret: „Missing Heels, Missing Texts, Wounds in the Alphabet”.
Doug Slaymaker (szerk.): *Yōko Tawada – Voices from Everywhere*.
Lexington Books, Lanham, 2007. 35–44.
- MOUSEL KNOTT, Suzuko: „Sign Language: Reading Culture and Identity in
Tawada Yōko’s «The Gotthard Railway»”. SLAYMAKER, Doug (szerk.):
Yoko Tawada. Voices from everywhere. Lexington Books, Lanham, 2007.
137–152.
- MUROI Mitsuhiro 室井光広 – TAWADA Yōko 多和田葉子: „Kotoba sono mono
ga tsukuru sekai” 「言葉そのものがつくる世界」 [„A szókészítés vilá-
ga”]. *Gendaishitechō* LX/9 (2017), 60–68.
- NUMANO Mitsuyoshi (2009): „Toward a New Age of World Literature:
The Boundary of Contemporary Japanese Literature and its Shifts in
the Global Context”. *Реникса* 1, 188–203.

- OKABE Takashi 岡部隆志: „«Inu mukoiri» no jugyōfūkei” 「〈犬婿入り〉の授業風景」 [„Az Egy kutya-vőlegény tanóráinak hangulata”]. TAKANEZAWA Noriko 高根沢紀子 (szerk.): *Tawada Yōko – Gendaijoseisakka yomihon 7*. 『多和田葉子－現代女性作家読本 7』 [„Tawada Yōko – Olvassunk kortárs japán íróknak”]. Tokyo, Kanae shobo, 2006. 28–31.
- OSHIYAMA Michiko 押山道子: „Tawada Yōko no nenpu” 「多和田葉子の年譜」 [„Tawada Yōko életének kronológiája”]. TAKANEZAWA Noriko 高根沢紀子 (szerk.): *Tawada Yōko – Gendaijoseisakka yomihon 7* 『多和田葉子－現代女性作家読本 7』 [„Tawada Yōko – Olvassunk kortárs japán íróknak”]. Kanae shobo, Tokyo, 2006. 149–155.
- RĪBI (LEVY) Hideo リービ英雄 – TAWADA Yōko 多和田葉子: „Bokokugo kara tōku hanarete” 「母国語から遠く離れて」 [„az anyanyelvemtől messzire elszeparálva”]. *Bungakkai* XLVIII/5 (1994), 138–157.
- RĪBI (LEVY) Hideo リービ英雄: *Wagateki nihongo* 『我的日本語』 [„Sajátos japán nyelvem”]. Chikuma Shobō, Tokyo, 2010.
- RĪBI (LEVY) Hideo リービ英雄: „Ekusofonī no jidai” 「エクソフォニーの時代」 [„Az exofónia kora”]. Tawada Yōko 多和田葉子: *Ekusofonī – bogo no soto e deru tabi* 『エクソフォニー 母語の外へ出る旅』 [„Exofónia – Kilépés az anyanyelvem határain túlra”]. Iwanami shoten, Tokyo, 2012. 211–218.
- RĪBI (LEVY) Hideo リービ英雄 – TAWADA Yōko 多和田葉子: „Kiki no jidai to „Kotoba no yamai” 「危機の時代と〈言葉の病〉」 [„A veszély időszaka és a szó betegsége”]. *Sekai* LXXXVII/7, 2016. 292–302.
- SHIMIZU Kōji 清水光二: „Tawada Yōko no «Ekusofonī» taiken” 「多和田葉子の〈エクソフォニー〉体験」 [„Tawada Yōko exofónia-tapasztalása”]. *Kibikokusaidai gaku shakaifukushigakubunkenkyūkiyō* 『吉備国際大学社会福祉学部研究紀要』 [„Kibi nemzetközi egyetem társadalomtudományi karának tanulmánykötete”]. XII/3 (2007). 125–131.
- SUGA, Keijirō: „Translation, Exophony, Omniphony.” SLAYMAKER, Doug (szerk.): *Yoko Tawada. Voices from everywhere*. Lexington Books, Lanham, 2007. 153–168.
- TACHIBANA Reiko: „Tawada Yōko’s Quest for Exophony: Japan and Germany.” SLAYMAKER, Doug (szerk.): *Yoko Tawada. Voices from everywhere*. Lexington Books, Lanham, 2007. 153–168.

- TAKANEZAWA Noriko 高根沢紀子: „Tawada Yōko no bungaku sekai” 「多和田葉子の文学世界」 [„Tawada Yōko írói világa”]. Takanezawa Noriko 高根沢紀子 (szerk.): Tawada Yōko –Gendaijoseisakka yomihon 7 『多和田葉子—現代女性作家読本 7』 [„Tawada Yōko – Olvassunk kortárs japán íróknak”]. Kanae shobo, Tokyo, 2006. 8–15.
- TANIKAWA Michiko 谷川道子: „Nihon kara no «Ekusofonī» –Tawada Yōko no bungakuei no isō” 「日本からの＜エクソフォニー＞—多和田葉子の文学営為の位相」 [„Exofónia Japánból – Tawada Yōko irodalmi tevékenységének topológiája”]. *Sōgōbunkakenkyū* 12., 2008. 57–73.
- TAWADA Yoko: *Verwandlungen*. Tübinger Poetik-Vorlesungen. Konkursbuchverlag, Tübingen, 1998.
- TAWADA Yōko 多和田葉子: *Ekusofonī – bogo no soto e deru tabi* 『エクソフォニー 母語の外へ出る旅』 [„exofónia – Kilépés az anyanyelvünk határain túlra”]. Iwanami shoten, Tokyo, 2003.
- TAWADA Yoko (2006): „From Mother Tongue to Linguistic Mother”. *Manoa*, XVIII/1, 139–143. [Rachel McNichol]
- TAWADA Yōko 多和田葉子: *Katakoto no uwagoto* 『カタコトのうわごと』 [„Öntudatlan szófoszlányok”]. Seidosha, Tokyo, 2007.
- TAWADA Yoko: *Abenteuer der Deutschen Grammatik*. Konkursbuch Verlag, Berlin, 2010a.
- TAWADA Yōko 多和田葉子 – TANIKAWA Shuntarō 谷川俊太郎: “Taidan: Kotoba wa fushigi” 「言葉が不思議」 [„A szavak furcsasága”]. *Shinchō* CVII/8 (2010b). 147–162.
- TAWADA Yōko 多和田葉子: *Ekusofonī – bogo no soto e deru tabi* 『エクソフォニー 母語の外へ出る旅』 [„Exofónia – Kilépés az anyanyelvünk határain túlra”]. Iwanami shoten, Tokyo, 2012.
- TAWADA Yōko 多和田葉子: *Kotoba to aruku nikki* 『言葉と歩く日記』 [„Szavakkal sétáló napló”]. Iwanami shoten, Tokyo, 2013.
- TSUCHIYA Masahiko 土屋勝彦: „Ekkyōsuru chūkanchitai wo motomete –Tawada Yōkoron e no kokoromi” 『越境する中間地帯を求めて—多和田葉子論への試み』 [„A határokat átlépő középzóna. Tawada Yōko vizsgálatát megkísérelve”]. (www.ci.nii.ac.jp/naid/110004047609, 2018.06.14.)

TSUCHIYA Masahiko 土屋勝彦: „«Imin bungaku» kara «sekai bungaku» e” 「〈移民文学〉から〈世界文学〉へ」 [„A migrációs irodalomtól a világirodalomig”]. TSUCHIYA Masahiko 土屋勝彦 (szerk.): *Ekkyōsuru bungaku* 『越境する文学』 [„A kivándorló irodalom”]. Suiseisha, Tokyo, 2009. 238–262.

YIN, Ha: *The writer as Migrant*. University of Chicago Press, London, 2008.

WRIGHT, Chantal: „Writing in the ‘Grey Zone’: Exophonic Literature in Contemporary Germany”. *German as a foreign language*, 2008/3. 26–42. (<http://www.gfl-journal.de/3-2008/wright.pdf>, 2018.03.24.)

WRIGHT, Chantal: „Exophony and Literary Translation”. (University of Wisconsin-Milwaukee) *Target*, XXII/1 (2010). 22–39.

Konferenciák

79. Japán Összehasonlító Irodalomtudományi Konferencia, Yamagata Egyetem Irodalomtudományi Tanszék 日本比較文学会第79回全国大会、山形大学文学研究科、2017.06.17–18.

41. Nemzetközi Japán Kutatói Konferencia, Nemzeti Irodalom kutatási Levéltár 2. emeleti Nagyterem 第41回国際日本文学研究集会、国文学研究資料館2階大会議室、2017.11.11–12.

Mellékletek:



1. számú melléklet

ボルドーの義兄

多和田葉子

創作

畝

あの明るい乾いた夏の日ちょうど正午に優奈がブリュッセルで乗りこんだ列車はボルドーに到着した。プラットホームに降りると、優奈はまだ見たことのない一人の男性の姿を捜した。立ち止まったまま、まわりをみまわすと、今列車を降りた人たちが出口に向かって液体状にまとまって流れていき、最後には優奈と若い電気技師だけが残った。技師は工具箱を地面に置いて、何かの装置の灰色の扉を開けた。

堂

優奈はカトリック聖堂のように天井の高い駅のホールに足を

畝

踏み入れた。トランクのタイヤがごろがるがたがたという音やカフェのお皿のがちゃがちゃ鳴る音が、旅人たちの吐き出す子音といっしょになって、人々の頭の上で響雲をかたちづくっていった。優奈はあたりを見回したが、モーリスらしい人は見当たらなかった。

一度書きしるされた言葉は、それがどういう理由で書かれたかには関係なく、必ず未来に影響を及ぼす。三日前に優奈がモーリスから受け取った最後のメールにはこう書かれていた。I search you at the station. 世界各地にある大きな駅はみんなそうだが、ボルドー駅も、行き違いになりやすいよ

Fábian Armin Vincentius

Futball okozta változások a Koreai-félszigeten

Bevezetés

A futball iránti szenvedélyem több mint egy évtized óta töretlenül él. Talán soha nem feledem el az első mérkőzést, amelyet gyerekként láttam. A 2004-es UEFA-bajnokok ligája döntőről van szó, mely mérkőzést a portugál Porto nyerte 3-0-ra a Monaco ellen.¹ Azt gondolhatták a közelemben lévő személyek, hogy egy gyerekkori hobbiról van szó, hisz a felnőtt ember nem játszik. De valójában játszik, sőt, bonyolultabb és mélyebb módon kezdi megfigyelni a jelenségeket, így a labdarúgást is. Mikor a koreai szak mellett döntöttem egyetemi tanulmányaimat tekintve, elkezdtem azon gondolkodni, miként is tudnám összekapcsolni a Koreában történő közéleti és politikai változások iránti érdeklődésem azzal a hobbival, amely mondhatni éveken keresztül meghatározó volt az életemben. Több olyan visszajelzést kaptam, hogy ezt a gondolatot feledjem el, az érdeklődési területeimet válasszam szét, ugyanis összeegyeztethetetlenek. Több hónap – bár sajnálatos módon egyelőre csak szekunder – kutatás után azonban rájöttem, hogy valjóban ez nem így van. A futball – és tágabb értelemben a sport – igenis nagy hatással van a világra: egyrészt pozitív vagy negatív hatással lehet az emberek életére, de ugyanúgy komoly befolyást mérhet a politikára, illetve a diplomáciai kapcsolatokra is.

A jelen tanulmányban röviden betekintést szeretnék nyújtani a futball történelmébe, illetve abba, hogy a Koreai-félsziget életében milyen változásokat is tudott előidézni. Mindez nagyon izgalmas információkat tár elénk, főként ha az Észak-Korea és Dél-Korea közti konfliktus tükrében szemléljük az eseményeket.

¹ Union of European Football Associations, „UEFA Champions League Statistics Handbook 2017/2018”, uefa.com, 2017.04.22.

Rövid történelmi áttekintés

Hogy jobban megértsük, miért is kapcsolható a távol-keleti országokhoz a labdarúgás, érdemes megismerni néhány információt annak történelméről. A futball egyik elődje ugyanis egy kínai játék, nevezetesen a *cuju* 蹴鞠, melyet a Nemzetközi Labdarúgó-szövetség is elismer, mint a mai futballt befolyásoló sportot.² A *cuju* természetesen különbözött a mai futballtól, ugyanis nem csak sportként létezett, hanem a kínai katonaság hadgyakorlataként is szolgált. Időszámításunk előtt a II-III. században már játszhatták, később pedig Korea, Japán és Vietnam területén is elterjedt. A játékról szóló első említés a Hadakozó fejedelemségek korából származik, a *cuju* játékról a *Zhan guo ce* 戰國策 című ókori kínai történeti mű ír. Időszámításunk előtt 206-ban elkészült a játékról szóló első szabálykönyv is, majd Qin Shi Huangdi 秦始皇帝 időskéntől kezdve egyre népszerűbb lett. Míg előbb csak az uralkodói udvarokban volt ismert, a Shang-dinasztia idejében már a különböző társadalmi rétegekhez is eljutott – így a szolgáktól kezdve a nemesekig sokan űzték a sportot.³ A játékban 30–40 centiméter széles, hajjal és tollal töltött bőrlabdát használtak, a cél pedig egy kis, bambusz rudakra erősített hálóra való betalálás volt. A leírások szerint az elején két kaput alakítottak ki, de később annyira népszerűvé vált az egykapus megoldás, hogy csak azt alkalmazták – a pálya közepén elhelyezve. A mai futballhoz hasonlóan kezét nem volt szabad használni, de ezen felül bármilyen testrészrel hozzá lehetett érni a labdához. A játék egyik fontos eleme volt, hogy a játékosok nem lőhettek szabadon, folyton akadályokkal nehezítették a feladatot, így nagy ügyességre volt szükség a sikeres lövéshez. Évszázadokkal később egy másik távol-keleti országban, Japánban jelent meg egy *kemari* 蹴鞠 nevezetű játék.⁴ A kemari lényege, hogy a játékosok – általában hat – egy kört alkottak, a labdát passzolni kezdték, a cél pedig az volt, hogy ne essen le a földre. Ebből hiányzott a kompetitívitas, de még ma is létezik. Egyrészt lábtenisz néven valami hasonlót játszunk – habár a tenisz elemeit is ötvözve –, másrészt a profi labdarúgók edzés során többször is felhasználják a kemari alapötletét.

A történelem folyamán több más hasonló sport létezett, például a *tlacstli*, melyet az olmék nép kaucsuklabdával játszott Közép-Mexikóban. Az ókori Rómában a *harpastum* terjedt el, melyet egy softball típusú kicsi labdával játszottak, de

² Fédération Internationale de Football Association, „History of Football – The Origins”, fifa.com

³ Health and Fitness History, „Chinese Cuju (Ancient Soccer)”, healthandfitnesshistory.com

⁴ Ancient Origins, „Kemari: Revival of a 7th Century Japanese Football Game in Modern Times”, ancient-origins.net 2016.05.09.

a labdarúgás helyett inkább a mai rögbihez hasonlított. Az antik görögöknél egy episzkiosz (*episkyros*) nevezetű játék terjedt el, de szabad volt kezét használni, illetve erőszakos elemeket is tartalmazott.⁵ A teljesség igénye nélkül továbblépve láthatjuk, hogy a történelem folyamán különböző területeken – gyakran egymástól függetlenül – egymáshoz hasonló labdajátékok jelentek meg. A mai futballhoz leginkább hasonló sport a Firenzében megjelenő *calcio* volt a XVI. század körül, de ez még mindig sok, a rögbihez hasonló elemet tartalmazott.

A labdarúgás bölcsőjének nevezett Nagy-Britannia nem mindig fogadta örömmel a sportot. III. Eduárd angol király például betiltatta azt, mondván, káoszt okoz, a katonák pedig más tevékenységekre kellene figyeljenek – például az íjászatra. Már elődje, II. Eduárd is lépéseket tett a futball betiltása érdekében, hasonló rendeleteket pedig II. Richárd és IV. Henrik is hozott.⁶ A XIX. század második felében azonban megtörtént az áttörés. A sokáig nem tisztázott szabályokat pontosan meghatározták, a futballt és a rögbi elválasztották egymástól, majd 1863-ban létrejött az Angol Labdarúgó-szövetség, bő negyven évvel később pedig a Nemzetközi Labdarúgó-szövetség, vagyis a FIFA.⁷

A koreai valóság

Mint már korábban említettem, a *cuju* nevű játék Koreában is elterjedt. A modern futball elterjedése azonban a Koreai-félszigeten – a Joseon 조선 időszak során – 1882 júniusában kezdődött. Ekkor ugyanis egy brit hajólegénység tagjai Incheon kikötőjében futballoztak. 1902-ben a Baejae Akadémia (Baejae Hakdang 배재학당) létrehozta az első futballcsapatot is, három évvel később pedig az első hivatalos mérkőzésre is sor került. 1921-ben először szervezték meg a Joseon Labdarúgó Bajnokságot (Joseon Chukgudaehoega Gaechoe 조선 축구대회가 개최), mely rendkívül népszerűvé vált – főként a Szöul és Phenjan között játszott mérkőzéseket tekintve. A koreaiak számára a japán gyarmati uralom során – mely a koreai történelem egyik leginkább elnyomott időszaka – a futball egyfajta menekvést jelentett. Az építkezés tovább folyt, így 1933-ban létrejött a Joseon Labdarúgó-szövetség (Joseon Chukgu Hyeopoega 조선축구협회가). Ahogy a futball menekvésnek számított, úgy ezt a folyamatot maga a Szövetség is támogatta, megcélozva az emberek egységét a japán gyarmati uralom időszakában.⁸

⁵ Health and Fitness History, „History of Ball Sports”, healthandfitnesshistory.com

⁶ History Channel, „Edward III Bans Football, Promotes Archery”, historychannel.com

⁷ Fédération Internationale de Football Association, „History of football”, fifa.com

⁸ Korea Football Association, „History”, kfa.or.kr

1945-ben azonban Koreát két részre osztották, a nagyhatalmak elhelyezkedtek a félsziget területén, így nem sokkal később létrejött egy labdarúgó szövetség, mely már csak Dél-Korea területét foglalta magába (Daehanchukgu Hyeopoe 대한축구협회). A szövetség 1948-ban a Nemzetközi Labdarúgó-szövetség tagja lett, majd alapító tagként 1954-ben az Ázsiai Labdarúgó-szövetség része.⁹ A Koreai Népi Demokratikus Köztársaság néhány évvel később, 1958-ban kezdett a nemzetközi futball része lenni. A Szövetség (Joseonminjuuuiinmingonghwaguk Chukgu Hyeop 조선민주주의인민공화국 축구 협) ekkor lett ugyanis FIFA tag, az Ázsiai Labdarúgó-szövetséghez pedig csak 1974-ben csatlakozott.¹⁰

Korea tehát különböző utakon indult el, két szövetség, különböző felnőtt, junior és ifjúsági válogatottak, illetve saját labdarúgó-bajnokságok és futball-csapatok jöttek létre. Az elkövetkezendő fejezetekben összehasonlítom Észak- és Dél-Korea eddig elért eredményeit, illetve a futball által előidézett – és a jövőben előidézhető – diplomáciai és politikai változásokat

A két Korea futballtörténelme

Ahogy korábban említettem, Dél-Korea 1954-ben lett az Ázsiai Labdarúgó-szövetség tagja. A sikerre nem is kellett sokáig várni, ugyanis egyetlen ázsiai csapatként a déliek kijutottak az 1954-es Svájcban rendezett világbajnokságra. Debütáló mérkőzésüket épp a magyarok ellen játszották,¹¹ az eredmény pedig a koreaiak számára megsemmisítő volt – a magyarok 9-0-ás győzelmet arattak. Ezt követően Törökország ellen játszott Dél-Korea, de újabb kudarcot éltek át, ugyanis a törökök 7-0-ra győztek.¹² Ezáltal Dél-Korea kiesett a tornáról, a Világbajnokság leggyengébben teljesítő csapataként pedig a 16. lett a rangsorban. Ezt követően 32 évig egy Világbajnokságra sem jutott ki a válogatott, de 1986-tól nagy változás történt, ugyanis Dél-Korea sorozatban 9 alkalommal is kijutott a legfontosabb nemzetközi futball tornára. E sorok írása közben szűk egy hónap van még hátra a 2018-as oroszországi Világbajnokság kezdetéig, ahol Dél-Korea az F csoportban mérkőzhet meg Németországgal, Mexikóval

⁹ Asian Football Confederation, „Member associations – Korea Republic”, *the-afc.com*

¹⁰ Asian Football Confederation, „Member associations – DPR Korea”, *the-afc.com*

¹¹ Fédération Internationale de Football Association, „1954 FIFA World Cup Switzerland”, *fifa.com*

¹² Fédération Internationale de Football Association, „1954 FIFA World Cup Switzerland”, *fifa.com*

és Svédországgal.¹³ Amennyiben a dél-koreai válogatott legnagyobb sikerét keressük, mindenképp a saját rendezésű – Japánnal közösen – világbajnoksághoz jutunk. Ez volt az első Ázsiában szervezett világbajnokság. Dél-Koreában összesen 10 városban rendeztek mérkőzéseket, ezek közül külön említésre méltó a szöuli, illetve a tegui stadion – mindkettő 60 ezernél nagyobb befogadóképességgel rendelkezik.¹⁴ A csoportkört tekintve Dél-Korea Lengyelország, az Amerikai Egyesült Államok és Portugália ellen játszott. A távol-keleti ország mindkét európai csapatot legyőzte, az Egyesült Államok ellen pedig egy pontot szerzett, így csoportelsőként jutott a következő fordulóba. A menetelés tovább folytatódott, ugyanis Dél-Korea előbb Olaszországot legyőzve, majd Spanyolország ellen győzedelmeskedve az elődöntőbe jutott. A németek azonban túl nagy falatnak bizonyultak, így egy 1-0-ás vereség eredményeként csak a harmadik helyért játszhattak kisdöntőt, ami újra csak vereséggel zárult Törökország ellen – Dél-Korea tehát a negyedik helyet foglalhatta el végül.¹⁵ A sikert azonban megőrizte a nemzetközi visszhang, ugyanis mind az Olaszország, mind a Spanyolország elleni mérkőzésen vitatható bírói döntések születtek a házigazdák javára. Bár Keith Cooper, a FIFA kommunikációért felelős igazgatója azt mondta, hogy a hibák száma alacsony maradt, pontatlanságok mindig megtörténnek, a Dél-Korea-Olaszország mérkőzésen bíraskodó Byron Moreno munkáját pedig nem tudja negatívan értékelni, Sepp Blatter – a FIFA akkori elnöke – sokkal kritikusabb volt, ugyanis a bíraskodást nevezte a 2002-es torna egyetlen nagy problémájának.¹⁶ Bár Moreno néhány hónapig folytatta szakmáját, később eltiltották a bíraskodástól sorozatos hibái miatt.¹⁷ Így árnyékolódott be a dél-koreai siker a 2002-es tornán.

Az Ázsiai Labdarúgó-szövetség részeként Dél-Korea az Ázsia-kupa labdarúgó tornán is szerepel. Az első két megszervezett tornát meg is nyerték, mindkét alkalommal Izrael ellen győzve a fináléban.¹⁸ Az 1960-as győzelem volt azonban az utolsó dél-koreai siker a tornán. Bár az eddig 16 alkalommal

¹³ Fédération Internationale de Football Association, „2018 FIFA World Cup Russia – Korea Republic”, *fifa.com*

¹⁴ The Stadium Guide, „FIFA World Cup 2002 Stadiums”, *stadiumguide.com*

¹⁵ Fédération Internationale de Football Association, „2002 FIFA World Cup Japan–South Korea”, *fifa.com*

¹⁶ *The Guardian*, „Blatter blasts referees and calls for big shake-up”, *theguardian.com*, 2002.06.21.

¹⁷ *Goal*, „What ever happened to Byron Moreno? The heroin-smuggling worst referee in history”, *Goal.com*

¹⁸ *Encyclopaedia Britannica*, AFC Asian Cup, *britannica.com*

megszervezett versenyt csak kétszer hagyták ki – négyszer harmadik helyezést, négyszer második helyezést elérve –, a következő győzelem továbbra is várat magára.

Mielőtt azonban továbblépünk Észak-Koreához, tekintsük meg a dél-koreai bajnokságok felépítését, illetve a koreai futball népszerűségét. Akárcsak az európai országokban, a koreai ligák felépítése is professzionális, félprofesszionális és amatőr bajnokságokra oszlik. A K League 1 és K League 2 bajnoksághoz tartoznak a profi futballcsapatok, összesen 22. Az évente megszervezett bajnokságok pontosan felépített szerkezettel és menetrenddel rendelkeznek. Emellett minden szezon során kupát és liga kupát is szerveznek, a bajnokságban és kupákban legsikeresebb csapatok pedig az európai mintára kialakított AFC Bajnokok Ligájában is szerepelnek – megmérkőzve más ázsiai országok legerősebb futballcsapataival. Jelenleg a legsikeresebb dél-koreai futballcsapat a Pohang Steelers 포항 스틸러스, mely eddig 8 bajnoki első helyezést és 3 AFC Bajnokok Ligája győzelmet szerzett.¹⁹ Ami pedig a sport országon belüli népszerűségét illeti, egy néhány évvel korábbi kutatás alapján a sportkövetők 41%-a a futballért rajong, míg a szintén népszerű baseballt csak 25%-ban választották.²⁰

Az észak-koreai futball ezzel szemben más, nehezkesebb úton haladt és halad. Az észak-koreai válogatott 1966-ig nem vett részt a Világbajnokság selejtezőin, de 1966-ban az Angliában rendezett tornára kijutottak, a tornán pedig szintén nem kis meglepetést okoztak. Bár az első mérkőzésen 3-0-ás vereséget szenvedtek a szovjetek ellen, a második meccsen pontot szereztek Chilével szemben, majd legyőzték Olaszországot a csoportkör utolsó mérkőzésén. A következő forduló szoros mérkőzést hozott Észak-Korea és Portugália között, 25 perc után a koreaiak 3-0-ra is vezettek, de aztán Eusébio négyszer is betalált, José Augusto pedig egy ötödik portugál találattal eldöntötte a mérkőzést.²¹ Az ezt követő időszak kudarc volt Észak-Korea számára a nemzetközi futball szempontjából. 1970 és 1994 között egyetlen tornára sem jutottak ki, majd 8 évig a gazdasági válság miatt a selejtezőkön sem vettek részt. Így történt ez a 2002-es Dél-Koreában és Japánban szervezett tornával kapcsolatban is, ahol bár egy ideig még azt is fontolgatták, hogy néhány meccset a Koreai-félsziget északi részén játszanak, később odaig fajult a helyzet, hogy maga Sepp Blatter utazott

¹⁹ Pohang Steelers Official Website, „Club – History”, steelers.co.kr

²⁰ Gallup Korea, „Hanguk Gaeleopjo Sayeongu So” Gallup.co.kr. 2009.05.20.

²¹ Fédération Internationale de Football Association, „1966 FIFA World Cup England”, fifa.com

Észak-Koreába. Erre azért volt szükség, hogy az 1988. évi nyári olimpiához hasonlóan a KNDK ne próbálja veszélybe sodorni az esemény megszervezését. James Montague független újságíró beszámolójában leírja, hogy Jérôme Champagne francia diplomata – Sepp Blatter politikai tanácsadója szervezte az utazást –, aki később elmondta, olyan érzés támadt benne, mintha 50 évet utazott volna vissza az időben. Champagne szavai alapján egy olyan egyezés született a FIFA és Észak-Korea között, mely alapján a torna zavartalan lezajlásáért cserébe a FIFA észak-koreai futballpályák megépítését támogatja, illetve svájci edzőtáborokat tesz lehetővé a válogatottnak.²² A torna zavartalanul folyt le, Észak-Korea pedig visszatért a nemzetközi futballporondra. Nyolc évvel később játszhattak a Dél-Afrikában szervezett 2010-es Világbajnokságon, ahol azonban utolsó helyezést értek el. Talán sokan emlékeznek arra a pillanatra, amikor a csoportkör első mérkőzését megelőzően a himnusz alatt Jong Tae-se (정대세), az északiak talán leghíresebb játékosa, hevesen sírni kezdett. Észak-Korea azon a mérkőzésen a világhírű brazilok ellen játszott, de meglepő módon csak 2-1-es vereséget szenvedtek, igazán jó futballt produkálva. A következő két mérkőzés azonban súlyos vereségeket hozott: előbb 7-0-ra kaptak ki Portugália ellen, majd 3-0-ra Elefántcsontparttal szemben.²³ A torna után több olyan hír is felbukkant, hogy a játékosokra a gyenge teljesítmény következményeként komoly büntetés – akár munkatábor – is várhatott. Ezt azonban az észak-koreai vezetés tagadta, de Cristopher Green – a Leideni Egyetem akadémikusa, akinek fő munkássága az észak-koreai politikai szociológiához kapcsolódik – sem talált semmilyen bizonyítékot arra, hogy bármilyen megtorlás várt volna a játékosokra. Ugyanez a kérdés azonban 1966 után is felmerült. Az észak-koreaiak akkor sokkal jobb teljesítményt nyújtottak, de az Olaszország elleni győzelem után a játékosok elvileg alkoholt fogyasztottak, illetve női társasággal töltötték az időt. 35 év elteltével a játékosok továbbra is tagadták ezt a pletykát.²⁴

Az Ázsia-kupákat illetően Észak-Korea négy alkalommal jutott ki a tornára, a legjobb teljesítményt 1980-ban nyújtották – negyedik helyezést elérve. A selejtezőn nyújtott teljesítmény eredményeként a csapat 2019-ben is játszani fog az Egyesült Arab Emírátságokban szervezett kupán – Dél-Koreával

²² James MONTAGUE, „Inside the Secret World of Football in North Korea”, *bleacherreport.com*, 2017.12.17.

²³ Fédération Internationale de Football Association, „2010 FIFA World Cup South Africa”, *fifa.com*

²⁴ James MONTAGUE, „Inside the Secret World of Football in North Korea”, *bleacherreport.com*, 2017.12.17.

egyetemben –, azonban a selejtező mérkőzések során a nemzetközi médiumokat sokkal inkább a Malajzia és Észak-Korea közötti diplomáciai viszony foglalkoztatta. A megromlott kapcsolatok oda vezettek ugyanis, hogy az egymás elleni mérkőzéseket halasztani kellett, illetve a mérkőzéseket semleges területen – Thaiföldön – lejátszani.²⁵

A fő probléma az észak-koreai futballt illetően a bizonytalanság és a rendszer hiánya. Champagne megjegyzései alapján az Észak-koreai labdarúgó-szövetséggel mindig is nagyon nehéz volt felvenni a kapcsolatot. Egyetlen fax elérhetőségük volt, az erre küldött üzenetekre pedig vagy válaszoltak, vagy nem. James Montague személyesen is járt Észak-Koreában azzal a céllal, hogy megvizsgálja a futball helyzetét. Számára a leginkább az volt furcsa, hogy átláthatatlan a ligák rendszere. Maga a FIFA sem tudja, hogy mikor játszásk le a mérkőzéseket, és milyen csapatok mérkőznek meg egymással. Gyakran az egy naptári évre elosztandó mérkőzéseket is néhány hét alatt rendezik meg. Mindez megakadályozza az észak-koreai futball fejlődését, még úgy is, hogy Kim Jong-un 김정은 a kosárlabda mellett a labdarúgásért is rajong. Mindez megmutatkozik a futballt célzó fejlesztésekben is, például a Phenjani Nemzetközi Futball Akadémia működtetésében, mely vidékről is toboroz fiatal tehetségeket, szigorú edzéseknek alávetve őket egy jobb észak-koreai futball érdekében. Az észak-koreai futball legnagyobb problémája azonban a nemzetköziség hiánya. A futball ugyanis nemzeteket egyesítő sport – ez mind a mentalitást, mind a professzionalizmust, mint pedig a gazdaságot javítja, erősíti –, a rezsím politikája miatt ez kevésbé megvalósítható. Az elmúlt évek során több észak-koreai fiatal tehetség is olasz csapathoz került, de ez jogi problémákat vetett fel. Antonio Razzi – az olasz politika egyik leginkább kritizált szereplője – többször is védelmébe vette az észak-koreai vezetőt, mondván az észak-koreai játékosok olaszországi lehetőségei pozitív történetként értelmezhetők. Továbbra is él azonban az a kétely, hogy a rezsím a fiatal játékosok fizetését saját céljaira használja fel, ezen jogi és erkölcsi dilemmák miatt pedig a klubcsapatok ódzkodnak az észak-koreai játékosok leszerződtesétől.²⁶

Összecsapások a pályán, közeledés a diplomáciában

Bár a futballmérkőzések szervezői igyekeznek a diplomáciailag nem békés viszonyban lévő országok közötti mérkőzéseket elkerülni, a két Korea ennek

²⁵ Reuters, „North Korea, Malaysia to play Asian Cup ties in Thailand”, *uk.reuters.com*, 2017.10.24.

²⁶ James MONTAGUE, „Inside the Secret World of Football in North Korea”, *bleacherreport.com*, 2017.12.17.

ellenére is gyakran találkozott egymással. A felnőtt férfi válogatottak összesen 15 alkalommal találkoztak, ebből hét alkalommal Dél-Korea győzött, hétszer egyenlő lett, egyszer pedig – 1990-ben, az egyetlen Észak-Koreában rendezett mérkőzésen – az északiak nyertek.²⁷ A két ország közötti konfliktus miatt az összecsapások közül csak ötöt rendeztek Dél-Koreában, a többit pedig semleges területen. A női futball esetében fordul azonban a kocka, hisz az észak-koreai női válogatott a világ legjobbjai közé tartozik. 13 mérkőzést rendeztek eddig, ebből 11 alkalommal Észak-Korea nyert, egy alkalommal döntetlen lett az eredmény, Dél-Korea pedig csak egyszer tudott győzedelmeskedni.²⁸

Ezen mérkőzések több botrányt is eredményeztek. Az 1994-es Világbajnokság – melyet épp az Amerikai Egyesült Államokban szerveztek – selejtezője során Dél-Koreának már csak egy győzelemre volt szüksége a kijutáshoz. Azt a bizonyos egy győzelmet pedig épp Észak-Korea ellen szerezték meg – ami a sport mellett egy politikai kudarc is volt az északiak számára. 2009-ben újabb botrányt tört ki, ugyanis a két válogatott a 2010-es Világbajnokság előtt négy alkalommal is találkozott – mely mérkőzések közül kettőt Kínában szerveztek, ugyanis az északiak nem engedték a dél-koreai himnusz lejátszását és a zászlók lengetését Észak-Korea területén. Négy igen szoros összecsapás volt, melyek közül három döntetlenre végződött, az utolsó meccsen azonban Dél-Korea győzött hazai pályán. Ekkor az északiak mérgezéssel vádolták meg a déli szervezőket, szerintük ugyanis az északi játékosoknak adott ételek nagyban rontották azok teljesítményét.²⁹

Ennél azonban jelentősen pozitívabb események is történtek. 2005-ben például a felszabadulás 60. évének megünneplésére Chung Dong-young 정동영 egyesülésért felelős dél-koreai miniszter fő közreműködésével futballmeccset szerveztek Dél-Korea és Észak-Korea között Szöulban mind a férfi, mind a női válogatott számára. A játékosok az egyesülés zászlaja alatt vonultak be, a férfi válogatottak mérkőzését pedig több mint 60 ezren tekintették meg élőben.³⁰ A két országot összekötő pozitív hangulat a 2010-es Világbajnokság során is érződött. Egyrészt a dél-koreai kommentátorok észrevehetően részrehajlók voltak testvéreiket illetően Észak-Korea meccsei során, másrészt a dél-koreai

²⁷ Fédération Internationale de Football Association, „Korea DPR men's fixtures and results”, *fifa.com*

²⁸ Fédération Internationale de Football Association, „Korea DPR women's ranking”, *fifa.com*

²⁹ *The Guardian*, „North Korea accuses South of poisoning ahead of defeat in World Cup qualifier”, *theguardian.com* 2009.04.06.

³⁰ James GRIFFITHS, „Could football help ease tensions between North and South Korea?”, *cnn.com*, 2017.06.13.

válogatott kapitánya – Park Ji-sung 박지성, aki 100 alkalommal volt válogatott, emellett évekig a Manchester United világhírű csapatát is erősítette – is azt mondta, szurkolni fog az északiaknak, ugyanis egy nemzethez tartozik a két ország, egy nyelvet beszélnek, a futball pedig az egyesítés érdekében is szolgálhat.³¹ Egy 2011-es dél-koreai kutatás azt is kimutatta, hogy egy esetleges Észak-Korea-Amerikai Egyesült Államok futballmérkőzésen a megkérdezett déliek 70%-a Észak-Koreát támogatná – és csak 7% az Amerikai Egyesült Államokat.³²

Az esetleges diplomáciai előrelépést egy közös válogatott, esetlegesen egy közösen megszervezett torna is elősegítené. Az 1991-es FIFA Utánpótlás Világbajnokságon Portugáliában közös koreai csapat indult, mely tovább is jutott a csoportkörön, majd Brazília ellen vérzett el.³³ Hasonló ötlet más sportban is megtörtént már, a 2018-as téli olimpiai játékokon – melyet épp a dél-koreai Pyeongchang 평창군 városában szerveztek, közös női jégkorong válogatott indult. Bár a mérkőzések csúnya vereségeket eredményeztek, mégis közelebb hozták egymáshoz a két országot.³⁴ Hasonló törekvések később sem elképzelhetetlenek, főként úgy, hogy a nemrég megválasztott dél-koreai államfő – Moon Jae-in 문재인 – pozitívan áll hozzá egy esetlegesen közösen megszervezett Világbajnoksághoz, melyet maga a FIFA is támogathat. Bár az Észak-Koreában dúló jelenlegi gazdasági, politikai és társadalmi problémák ezt nehezen teszik elképzelhetővé – tudva, hogy Észak-Korea a sportot gyakran politikai propagandára használja fel, emellett mind a mérkőzések közvetítése, mind a Világbajnokságra utazó sportolók és rajongók jogai veszélyben lehetnek –, távoli célként mindenképp büszkeségre adna okot egy hasonló esemény.³⁵

Befejezés

A történelem – és főként az elmúlt 60-70 év – futballal kapcsolatos eseményei pontosan megmutatták, hogy a sportnak milyen komoly szerepe van a diplomácia és a politika életében. A félsziget jelenlegi nagyon gyors és dinamikus

³¹ John DUERDEN, „Park Ji-sung hopes World Cup can help unite a divided Korea”, *theguardian.com*, 2010.05.28.

³² *The Straits Times*, „S.Koreans back N.Korea football team over US”, *straitstimes.com*, 2011.02.09.

³³ Fédération Internationale de Football Association, „FIFA U-20 World Cup archive”, *fifa.com*

³⁴ Aimee LEWIS, „Unified Korean ice hockey team proves that ‘winning isn’t everything’”, *cnn.com*, 2018.02.12.

³⁵ *The Guardian*, „South Korea’s president suggests 2030 World Cup bid with North Korea”, *theguardian.com*, 2017.07.12.

változásaiban is a sport lehet közvetítő egy bizonyos pontig a kapcsolatok javítása érdekében – természetesen a populáris kultúra más elemeivel együtt, mint például a zene, film vagy különböző művészeti ágazatok. A labdarúgás célja ugyanis az, hogy összekapcsolja, közelebb hozza egymáshoz az embereket. A futball sokak számára nem csak egy játék, hanem az élet része – mindez azonban épp ebben a kontextusban érvényes. A téves nézetekkel ellentétben ez a sport valóban az élet része lehet, de csak úgy, ha azt támogatja. A futball ugyanis az egészséges életmódot, a szórakozást, a szenvedélyt, az örömeket, sőt, még a szükséges kudarcot is jelentheti, mindezt azonban csak akkor, ha a játékot nem agresszív, durva és egymást sértő harcként fogjuk fel.

Ami pedig a labdarúgással kapcsolatos tudományos kutatásokat illeti, meglatásom szerint a terület jó irányba halad. Nyilvánvalóan látható, hogy a magyarországi könyvtárakban sokkal kevesebb szakirodalmi munka található meg a témában, mint a tradicionálisan széles körben kutatott témák esetében. Bár még így is sok érdekes tanulmányt lehet a könyvtárakban felfedezni, talán a labdarúgással kapcsolatos kutatások helye nem is feltétlenül ott kell megtalálható legyen. Lehet nagyszabású, éveket vagy évtizedeket felölelő kutatásokat készíteni – ezek a könyvtárban is megállják a helyüket –, de nagyon kell figyelni arra, hogy ezen munkák ne veszítsék el gyorsan aktualitásukat, ugyanis egy sajátos jellegű, gyorsan és dinamikusan fejlődő témáról van szó. Látható ugyanis, hogy gyakran még a nyomtatott sajtó sem tud lépést tartani az interneten publikált tartalmakkal. Ahogy véleményem szerint minden tudományterületen, úgy a labdarúgással kapcsolatban is fontos, hogy rendszeresen megjelenjenek a laikusok számára is befogadható, élvezhető, és persze minőségi tudományos elemzések.

Magam is ezen az úton tervezek haladni. Az első merész próbálkozásom valójában maga a IX. „Közel, s Távolság” Orientalisztika Konferencia volt. A témám túlzás nélkül kilógott a sorból, de számomra nagyon pozitív megerősítést jelentett, hogy a visszajelzések alapján a közönség tagjai értékelték, sőt, érdeklődve követték az előadásomat. Ez azért is fontos számomra, mert a labdarúgást nem kedvelő személyek is úgy reagáltak, hogy a téma felkeltette kíváncsiságukat. A konferenciát követően az általam irányított online diákmedium honlapján létrehoztam egy sporttudománnyal kapcsolatos kategóriát. Első lépésként egy magyarországi futball szakértővel készítettem interjút, akivel a labdarúgás és a tudomány kapcsolatáról beszélgettünk.³⁶ Célom, hogy hosszú távon jobban

³⁶ FÁBIAN Armin Vincentius, „Futball és tudomány – interjú Kele János szakértővel”, *tudomany.hu*, 2018.05.08.

megismerjem a koreai futballt, és primer kutatásokat tudjak végezni a témában. Szeretnék többet tudni a labdarúgás hatásairól a Koreai-félszigeten élők életét tekintve, megvizsgálni annak gazdasági és társadalmi jelentőségét, és természetesen személyesen is átélni azt a hangulatot, amely a labdarúgó-válogatott és a koreai futballcsapatok mérkőzésein uralkodik. Végezetül pedig abban bízom, hogy az egységes koreai futball álma valósággá válik...

Felhasznált irodalom

- Ancient Origins, „Kemari: Revival of a 7th Century Japanese Football Game in Modern Times”, ancient-origins.net 2016.05.09. <http://www.ancient-origins.net/history-ancient-traditions/kemari-revival-7th-century-japanese-football-game-modern-times-005851> [2018.05.15.]
- Asian Football Confederation, „Member associations – DPR Korea”, the-afc.com. http://www.the-afc.com/about-afc_1/memberassociations/dpr-korea-football-association [2018.05.17.]
- Asian Football Confederation, „Member associations – Korea Republic”, the-afc.com. http://www.the-afc.com/about-afc_1/memberassociations/korea-football-association [2018.05.17.]
- DUERDEN, John: „Park Ji-sung hopes World Cup can help unite a divided Korea”, theguardian.com 2010.05.28. <https://www.theguardian.com/football/2010/may/28/park-ji-sung-south-korea> [2018.05.25.]
- Encyclopaedia Britannica*, AFC Asian Cup, britannica.com. <https://www.britannica.com/sports/Asian-Cup>. [2018.05.19.]
- FÁBIAN Armin Vincentius, „Futball és tudomány – interjú Kele János szakértővel”, tudomanyon.hu, 2018.05.08. <http://tudomanyon.hu/futball-es-tudomany-interju-kele-janos-szakertovel/> [2018.05.25.]
- Fédération Internationale de Football Association, „1954 FIFA World Cup Switzerland”, fifa.com. <https://www.fifa.com/worldcup/archive/switzerland1954/matches/index.html> [2018.05.17.]
- Fédération Internationale de Football Association, „1966 FIFA World Cup England”, fifa.com. <http://www.fifa.com/worldcup/archive/england1966/index.html> [2018.05.20.]
- Fédération Internationale de Football Association, „2002 FIFA World Cup Japan–South Korea”, fifa.com. <http://www.fifa.com/worldcup/archive/koreajapan2002/index.html> [2018.05.18.]

- Fédération Internationale de Football Association, „2010 FIFA World Cup South Africa”, fifa.com. <http://www.fifa.com/worldcup/archive/southafrica2010/matches/index.html> [2018.05.20.]
- Fédération Internationale de Football Association, „2018 FIFA World Cup Russia – Korea Republic”, fifa.com. <https://www.fifa.com/worldcup/matches/> [2018.05.17.]
- Fédération Internationale de Football Association, „FIFA U–20 World Cup archive”, fifa.com. <http://www.fifa.com/fifa-tournaments/archive/u20worldcup/index.html> [2018.05.25.]
- Fédération Internationale de Football Association, „History of Football – The Origins”, fifa.com. <http://www.fifa.com/about-fifa/who-we-are/the-game/index.html> [2018.05.14.]
- Fédération Internationale de Football Association, „Korea DPR men’s fixtures and results”, fifa.com. <http://www.fifa.com/live-scores/teams/country=prk/men/matches/index.html> [2018.05.22.]
- Fédération Internationale de Football Association, „Korea DPR women’s ranking”, fifa.com. <http://www.fifa.com/fifa-world-ranking/associations/association=prk/women/index.html> [2018.05.23.]
- Gallup Korea, Hanguk Gaeleopjo Sayeongu So „한국갤럽조사연구소” Gallup.co.kr. 2009.05.20. <http://www.gallup.co.kr/gallupdb/reportContent.asp?seqNo=211&pagePos=1&selectYear=0&search=0&searchKeyword=%BD%BA%C6%F7%C3%F7> [2018.05.19.]
- Goal, „What ever happened to Byron Moreno? The heroin–smuggling worst referee in history”, Goal.com. <http://www.goal.com/en/news/from-bandit-referee-to-drug-smuggler-what-happened-to-byron/19k8pz1j2pamu1etxnvqxy8v6j> [2018.05.19.]
- GRIFFITHS, James: Could football help ease tensions between North and South Korea?”, cnn.com 2017.06.13. <https://edition.cnn.com/2017/06/12/football/south-korea-world-cup/index.html> [2018.05.24.]
- Health and Fitness History, „Chinese Cuju (Ancient Soccer)”, healthandfitnesshistory.com. <https://healthandfitnesshistory.com/ancient-sports/chinese-cuju-ancient-soccer/> [2018.05.14.]
- Health and Fitness History, „History of Ball Sports”, healthandfitnesshistory.com. <https://healthandfitnesshistory.com/explore-history/history-of-ball-sports/> [2018.05.15.]

History Channel, „Edward III Bans Football, Promotes Archery”, historychannel.com. <https://www.historychannel.com.au/articles/edward-iii-bans-football-promotes-archery/> [2018.05.16.]

Korea Football Association, „History”, kfa.or.kr. <http://www.kfa.or.kr/eng/record/history.asp> [2018.05.17.]

LEWIS, Aimee: „Unified Korean ice hockey team proves that ‘winning isn’t everything’”, cnn.com 2018.02.12. <https://edition.cnn.com/2018/02/10/sport/south-and-north-korea-ice-hockey-intl/index.html> [2018.05.25.]

MONTAGUE, James: „Inside the Secret World of Football in North Korea”, bleacherreport.com 2017.12.17. <http://bleacherreport.com/articles/2746418-inside-the-secret-world-of-football-in-north-korea> [2018.05.20.]

Pohang Steelers Official Website, Club – History, steelers.co.kr. <https://www.steelers.co.kr/club/intro> [2018.05.19.]

Reuters, „North Korea, Malaysia to play Asian Cup ties in Thailand”, uk.reuters.com 2017.10.24. <https://uk.reuters.com/article/uk-soccer-asia-mys-prk/north-korea-malaysia-to-play-asian-cup-ties-in-thailand-idUKKBN1CT0KK> [2018.05.21.]

The Guardian, „Blatter blasts referees and calls for big shake-up”, theguardian.com 2002.06.21. <https://www.theguardian.com/football/2002/jun/21/worldcupfootball2002.sport8> [2018.05.18.]

The Guardian, „North Korea accuses South of poisoning ahead of defeat in World Cup qualifier”, theguardian.com 2009.04.06. <https://www.theguardian.com/football/2009/apr/06/north-south-korea-football-poisoning> [2018.05.24.]

The Guardian, „South Korea’s president suggests 2030 World Cup bid with North Korea”, theguardian.com, 2017.07.12. <https://www.theguardian.com/football/2017/jun/12/south-korea-president-suggests-cohosting-2030-world-cup-north-korea> [2018.05.25.]

The Stadium Guide, „FIFA World Cup 2002 Stadiums”, stadiumguide.com. <http://www.stadiumguide.com/tournaments/fifa-world-cup-2002/> [2018.05.17.]

Union of European Football Associations, „UEFA Champions League Statistics Handbook 2017/2018”, uefa.com, 2017.04.22. http://www.uefa.com/MultimediaFiles/Download/EuroExperience/competitions/Publications/02/28/56/89/2285689_DOWNLOAD.pdf [2018.05.14.]

Magdus Tamás

Egy keleti titokzatos nép: hogyan változott az antik auctorok és a korai keresztény írók megítélése Seresről?

Bevezetés

A klasszikus tanulmányok területén a közelmúltban új érdeklődés mutatkozik a Nyugat és a kelet-ázsiai régió ókori kapcsolatának tanulmányozására. Nyilvánvalóan ez a terület hatalmas, de kevésbé és szórványosan van feltárva. India és Kína két jelentős civilizációt képvisel, amelyek mindegyikének saját történeti modellje van, ezért a régebbi történelmi időszakok tanulmányozása bizonyos fokú speciális tudást igényel. E kultúrák megfigyeléséhez kapcsolódóan nagy mennyiségű görög-római dokumentáció áll rendelkezésre, amely lehetővé teszi számunkra, hogy rekonstruáljuk azokat a képeket, amelyek a mediterrán világban kialakultak róluk. Ebben a vitában arra törekszem, hogy összegyűjtssem és elemezzem azon történetírói töredékeket, amelyek a klasszikus római forrásokban maradtak fenn, és az I–III. évszázad között keletkeztek, amikor egy eurázsiai tengely alakult ki a Selyemútnak köszönhetően. Ehhez a tengelyhez csatlakozott az idő előrehaladtával négy nagy birodalom, Róma mellett Parthia, a Kusán Birodalom és Kína, amelyek így kiterjedt kereskedelmi és kulturális hálózatot hoztak létre, amely gazdag és termékeny árucserre kialakulásáért volt felelős. A római képzelet Kínáról szóló írásai azt mutatják, hogy az ókori világ sokkal szélesebb és nyitottabb volt, mint azt általában hiszszük, és olyan interakció alakult ki benne a különböző társadalmak között, melyek vizsgálatának az ókori tanulmányok szakemberei nem szentelnek elég figyelmet. Ebben a rövid tanulmányban a vonatkozó kutatásokhoz kívánok hozzájárulni azzal, hogy bemutatom a rómaiak által kialakított Kína-képeket az irodalmi töredékek alapján.

Historiográfia

A Róma és Kína közötti kapcsolatok tanulmányozása nem újkeletű. Az első művet a témáról Friederich Hirth¹ írta, aki széles körű forrásgyűjteményt hozott létre, amely rámutatott az ókor két jelentős civilizációjának kapcsolatára. Számos kínai töredék szerepel benne a római világról, amelyeket senki sem közölt korábban, ezáltal új kaput nyitott meg a kutatásban. Hasonlóképpen cselekedett George Coedès,² aki olyan forrásgyűjteményt hozott létre, amely a Távol-Keletről írott görög és latin szövegeket gyűjtötte össze. A következő fontos mű négy évtizeddel később jelent meg és egy igen divatos elmélethez kapcsolódik. A teória szerint a Római Birodalom összeomlása szoros kapcsolatban állhatott a Selyemút megszakításával. Az elméletet számos szakember védelmébe vette, köztük a híres régész, Sir Mortimer Wheeler is.³ A téma kutatását olyan szerzők támogatták, mint például Frederick Teggart,⁴ akinek munkája a Római Birodalom és a Kínai Birodalom politikai eseményeit szinkronban mutatja be.

John Ferguson⁵ is csatlakozott e munkához a két civilizáció közötti kapcsolatok vizsgálatával. A szilárdabb régészeti bizonyítékok, valamint a megfelelő elméleti modell hiánya azonban megakadályozta, hogy az elmélet teljesen kifejlődhessen. Mindazonáltal az római–kínai kapcsolat kérdését soha nem vetették el, és az ázsiai régészet fejlődése azóta jelentősen hozzájárult ehhez a vitához. 1971-ben John Thorley⁶ kezdett kutatásokat e területen, és kiadott egy tanulmányt, amelyben általánosan tárgyalta a Róma és Kína közötti kapcsolatokat. Ennek eredményeképpen Yves Janvier⁷ fontos munkát végzett a Rómáról szóló kínai koncepciók tárgykörében. 2002-ben André Bueno publikálta tanulmányát,⁸ amely felvetette a kérdést, milyen világrendszer alakulhatott ki

¹ Friederich HIRTH, *China and the Roman Orient. Researches in to Their Ancient and Medieval Relations as Represented in Old Chinese Records*, Hong Kong, 1885.

² George COEDÈS, *Textes d'auteurs grecs et latins relatifs a L'Extreme Orient*, Ares Publishers, New York, 1977.

³ Mortimer WHEELER, *The Rome beyond the Imperial Frontiers*, Penguin Books, London, 1955, 203–214.

⁴ Frederick TEGGART, *Rome and China*, University of California Press, Berkeley, 1969

⁵ John FERGUSON, „China and Rome,” Hildegard TEMPORINI (ed.): *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt im Spiegel der neueren Forschung*, de Gruyter, Berlin, 1978, 581–603.

⁶ John THORLEY, „The silk trade between China and the Roman Empire at its height, circa A.D. 90–130” *Greece & Rome*, 1971/1, 20–42.

⁷ Yves JANVIER, „Rome et l'Orient lointain: le problemes des seres”, *Ktema* 1984/2, 18–34.

⁸ André BUENO, *Rotas do Mundo Antigo*, Projeto Orientalismo, União da Vitória, 2002.

az ókorban a különböző hatalmak között. Warrick Ball figyelme⁹ – aki az ázsiai régészet egyik elismert szakembere – a keleti régészeti ásatásokra irányult, s munkássága komoly ugrást jelentett, hiszen feldolgozta a Wheeler óta eltelt 50 év legújabb régészeti anyagait is, így bővítve a római–kínai kapcsolatok kutatástörténetét. Nem sokkal később Gary Young¹⁰ megjelentette a római világot és a Keletet a Földközi-tengertől a távoli területekig összekötő kereskedelmi útvonalakról szóló munkáját.

Ezeknek a publikációknak az a jellemzője, hogy alapvetően ugyanazon irodalmi forrásokat és információkat ismételik meg a görög–római forrásokból, kevés változással, azonban a folyamatban lévő régészeti felfedezések gazdagítják tudásunkat, ami egyre inkább kiszélesíti a rómaiak és ázsiaiak közötti kapcsolat vizsgálatának kereteit. Egy másik fontos szempont az itt említett összes szerzőre vonatkozóan, hogy a történelem és / vagy a régészet szakemberei, akik megfelelően, tudományos szempontok alapján vizsgálták a tárgykört. Az utóbbi időben egy újfajta történeti irodalom alakult ki, amely a Róma és Kína közötti lehetséges kapcsolatokat az interkulturális párbeszédmodellek és a szélesebb történelmi struktúrák megfogalmazására vonatkozó összehasonlító módszeren alapulva tárgyalja. Achten Mittag és Fritz Heiner Mutschler¹¹ munkája széles körű összehasonlítást nyújt a két civilizáció között. Ugyanebben az irányban a Walter Scheidel¹² által szerkesztett kötet arra törekszik, hogy hasonlóságot alakítson ki a két császári modell között. Scheidel újabb munkájában az állami és hatalmi kapcsolatok elemzését mutatja be Kínában és Rómában.¹³ Így ismételten érdeklődés mutatkozik a Róma és Kína közötti kapcsolatok kérdésében. Mindenképpen kiemelendő, hogy Magyarországon is jelen van a kutatási terület, köszönhetően Dr. Hoppál Krisztinának, aki doktori értekezését ezen témában írta, emellett számos tanulmánnyal gazdagította a magyar nyelvű szakirodalmat.¹⁴

⁹ Warrick BALL, *Rome in the East: The Transformations of Empire*, Routledge, London, 2002.

¹⁰ Gary YOUNG, *Rome's Eastern Trade*, Routledge, London, 2001.

¹¹ Achten MITTAG – Fritz MUTSCHLER, *Conceiving the Empire: China and Rome Compared*, Oxford University Press, Oxford, 2008.

¹² Walter SCHEIDEL (ed.): *Rome and China: Comparative Perspectives on Ancient World Empires*, Oxford University Press, Oxford, 2009.

¹³ Walter SCHEIDEL (ed.): *State Power in Ancient China and Rome*, Oxford University Press, Oxford, 2014.

¹⁴ Bővebben lásd: HOPPÁL Krisztina, „A Középső Birodalom és Róma, avagy miképpen képzelték el a kínaiak a Római Birodalmat?“, *Ókor* (2011) X/3, 65–72.

A Római Birodalom ösvényein

Az itt vizsgált időszakban, az I–III. évszázadban, a kínaiakat és termékeiket jelentős mennyiségben említik meg a görög és a latin irodalomban. Mindenképpen ki kell emelni, hogy semmi sem akadályozta a kínai és római kereskedőket abban korábban sem, hogy áruikkal jelen legyenek a másik ország kereskedelmében, az itt tárgyalt időszakban azonban egyértelmű és folyamatos a jelenlét, így feltételezhető, hogy az elemzett információk megalapozottak. A Róma és Kína közötti kereskedelem központi eleme a selyem. A Selyemút létrejöttével a Han-dinasztia korában, az i.e. I. században jelentősen megnövekedett a kereskedelmi cikkek nyugatra áramlása. Ennek egyik első példája Florus római történetíró, aki megemlékezik egy érdekes momentumról, amelyben sér követek tesznek látogatást Augustusnál.

A scythák követeket küldtek hozzánk, a sarmaták pedig barátságunkat kérték. Még a serek is eljöttek, meg a nap tüze alatt élő indiaiak, drágaköveket, igazgyöngyöket, sőt elefántokat hozva magukkal ajándékképpen, és leginkább azzal voltak nagyra, hogy milyen hosszú távolságot tettek meg: négy évet töltöttek ugyanis úton.¹⁵

A fentebb olvasható részlet azonban korántsem annyira egyértelmű, s különböző kérdéseket vet fel. Először is azt, kik voltak ezek a követek. Annyi bizonyos, hogy a római történetírásban nincs nyoma annak, hogy a rómaiak és a Seresből jövők ennyire közvetlen kapcsolatba kerültek volna. Arról valószínűleg nem beszélhetünk, hogy a kínai állam hivatalos követei lehettek volna, sokkal inkább feltételezhetjük, hogy pusztán messzire sodródott kereskedők.¹⁶ Kérdéses persze, hogy mikor és hol kerül sor erre a találkozóra. Annyi bizonyos, hogy az indiaiakat i.e. 26-ban Hispaniában, majd i.e. 20-ban Samos szigetén fogadta Augustus. Feltételezhetjük egyrészt, hogy az indiai kereskedőkkel együtt érkezhettek a birodalom területére, és ez lehet a legvalószínűbb, hiszen India és a Római Birodalom ekkor már egymás kereskedelmi partnerei voltak. Vagy éppen egy más időben és más helyen zajlott a találkozó, amiről nem rendelkezünk adatokkal.¹⁷ Augustus politikájának egyik sarok eleme, hogy Nagy Sándor örökébe lépve meghódítsa a korábban makedónok által elfoglalt területeket, sőt még azokat is, amelyeket neki sem sikerült megszerezni.¹⁸ Ezek közé tartozott

¹⁵ HAVAS László (ford.), *Florus, Róma háborúi*, II, 34, Európai Könyvkiadó, Budapest 1979.

¹⁶ BUENO, *i.m.*, 15.

¹⁷ FERGUSON, *i.m.*, 585.

¹⁸ DIGNAS BEATE – ENGELBERT WINTER, *Rome and Persia in Late Antiquity, Neighbours and Rivals*, Cambridge University Press, Cambridge, 2007, 33–35.

India és Seres területe is. Az Augustus-kor legjelentősebb szerzője, Horatius is megemlékezik a sérekről, azonban korántsem barátságos hangnemben.¹⁹

Ő, ha vert parthust diadalmenetben / hajt, ki fegyverrel fenyegette Rómát,
/ vagy Kelet partján leigázta Kína / s India népét...²⁰

Hasonlóképpen ír Martialis, a híres epigramma költő, aki a séreket veszélyes, harcias népként mutatja be, és olyan etnikumok mellé helyezi, mint a thrákok, sarmaták, géták és britonok, akik híresek voltak harciasságukról. Ugyanakkor ő maga is, akárcsak Horatius, egy az uralkodót, Augustust élető lírai műben írja le a séreket, ebből feltételezhetnénk, hogy a keleti terjeszkedés igen fontos volt a princeps számára.

A selyem volt a kínai export legfőbb és legjövődelmözőbb terméke.²¹ Amellett, hogy már önmagában is kuriózumnak számított, gyártási eljárása ismeretlen volt, így még inkább nőtt a vonzereje. A selymet széles körben használta a római elit, hiszen a hatalom és a presztízs eszközeként tekintettek rá és így státusszimbólumként is szolgált. Ezért a római korban jelentős fogyasztói bázisa alakult ki, bár igen drágának számított.²² Ugyanakkor fontos megjegyezni, hogy a keletről jövő kereskedelmi áruk többsége valamilyen fajta textília volt, jelentős részük pedig, a selyemhez hasonlóan, igen drága volt, mint például az indiai pamut.²³ Idősebb Plinius egy fontos szemelvényt hagyott az utókorra, melyben arra panaszkodik, hogy a rómaiak mennyit költöttek a kínai selyemre.

A legalacsonyabb számítások szerint, Indiába, Seresbe és az Arab-félszigetre minden évben százmillió sestertius kerül birodalmunkból, ez az ára asszonyaink fényűzésének.²⁴

Mindez, állítása szerint, az aggódó elit társadalmi hivatkozása, amely megvetette az erkölcsi értéket és a gazdasági mértéktartást. Plinius meglepetésünkre ismerte a selyemkészítés alapjait, bár úgy vélte, hogy a hernyók, hasonlóan

¹⁹ John CONINGTON (ford.), *Horace, Odes and Epodes*, Epodes, I, 12. B.H. Sanborn & Co, Boston, 1919.

²⁰ Bede Anna (ford.), *Horatius összes művei*, Carm. I. 12, 33–36, Európa Könyvkiadó, Budapest 1989.

²¹ TEGGART, *i.m.*, 225–241.

²² JANVIER, *i.m.*, 22–24.

²³ SZÉKELY Melinda, „Gyapjat termő fák” Textíliák a Róma és India közötti kereskedelemben”, *Ókor* (2012) XI/4, 13–19.

²⁴ John BOSTOCK, *Plinius Maior, The Natural History*, Taylor and Francis, London, 1885, XII.84. – Magyarra a szerző fordította.

a pókokhoz, egyfajta hálót szőnek. Végül panaszkodott arról is, hogy a kínaiak nem szeretnek vásárolni, hanem csak eladni. Külön érdekesség, hogy Plinius megjegyzi, a kínai kereskedők nem vásárolnak, és zárkóztan viselkednek, amit a kései források is problémaként vetnek fel. Plinius aggodalma, miszerint túl nagy mennyiségű pénz hagyja el a Birodalmat és áramlik kelet felé, nehezen felmérhető, annak ellenére, hogy a pénzforgalmat igen fejlett bürokratikus struktúra felügyelte. Thorley²⁵ szerint a Plinius által leírt római hiány valószínűleg jellemezte a rómaiak és kereskedelmi partnereik közötti kapcsolatot. Ezzel szemben Paul Veyne²⁶ kritikusan bírálja ezt a pesszimista nézetet, azzal érvelve, hogy Plinius esetleg szándékosan elferdíti a valós adatokat, mivel ő maga is aktívan részt vett a Tiberius császár által kezdeményezett megszorító politika előmozdításában. A legújabb tanulmányok óvatosan nyilatkoznak erről a vitáról, bár az Indiában és Kínában talált római érmék mennyisége egyértelműen azt mutatja, hogy a rómaiak nagymértékben költöttek különböző árucikkekre. Függetlenül attól, milyen hatást gyakorol a Római Birodalom kincstárára, itt az a kérdés, a selyem gyártása mellett foglalkoztak-e azzal, hogy kik voltak a seresek. Kik voltak azok a kézművesek, akiknek a termékei a római társadalom hölgyeit elkápráztatták, és a férjeiket arra ösztönözték, hogy rengeteget költsenek az importált termékekre? A kínai kiválóságot biztosító selyem miatt egyértelműen egy hatalmas és fejlett nemzetnek képzelték el őket, akik jelentősen bővítették a római világ tudását.

Hol van Kína?

Ahhoz, hogy ezt a kérdést kielégítően tárgyaljuk, rá kell mutatni, hogy a rómaiak mentális univerzumát felépítő két kulcsfontosságú terület az Urbs és az Orbis Terrarum voltak. Az Urbs a világ központja, a város társadalmi életének, örömeinek, templomainak, gazdagságának, kultúrájának az összessége.²⁷ Az Orbis Terrarum területei a hódítások idején fokozatosan képviseltetik magukat a győzelmi ceremóniák alkalmával. A felvonulási útvonal mentén térképeket mutattak be, amelyek megmutatták az összes várost, a meghódított hegyek és folyók nevét, bemutatva a kor kartográfiai tudását, beleértve a tárgyerületek alakját és távolságát. Az ünnepség után ezeket a térképeket a templomok falaira festették fel a győzelmek ütemének megfelelően. Természetesen

²⁵ THORLEY, *i.m.*, 76–77.

²⁶ PAUL VEYNE, „Rome devant la prétendue fuite de l’or: mercantilisme ou politique disciplinaire?”, *Annales*, 1979/2, 211–244.

²⁷ HEGYI György, „A város és a király”, *Ókor* (2014) XIII/1, 26–31

politikai és adminisztratív okokból ezek a térképek a világ birtoklását tükrözik. A principátus formális megalapításával, i.e. 27-ben megerősítették a hódítást, az uralkodást, a béketeremtést és az egész világ megszervezésének isteni küldetését a rómaiak a princeps vállára helyezték.²⁸ Amikor azonban szükségessé vált Kelet-Ázsia meghatározása, tisztán látható, hogy az első római térképek egyáltalán nem voltak pontosak. A professzionális kartográfusok, mint például a Strabón²⁹ és Agrippa,³⁰ nem tudták megtalálni Kínát.

Strabón munkásságát mindenképpen ki kell emelni, hiszen a kortársaihoz képest igen bő leírást közöl az utókornak. Földrajzilag meg tudja állapítani, hogy Baktria és Seres határosak egymással, bár közelebbit nem tud mondani, hiszen a határvonalat két igen jelentős hegység, a Pamír, illetve a Hindukus jelentette. Emellett egy igen hihetetlen leírást ad közre a sérekről.

Abban egyetértenek, hogy a Hypanison túl levő terület teljes egészében a legáldottabb; erről azonban nincs pontos tudósítás, hanem a tudatlanság és a nagy távolság miatt mindent nagyobbnak és csodásabbnak mondanak, így például beszélnek aranyásó hangyákról és más különös alakú és rendkívüli erejű állatokról és emberekről, mint a hosszú életű sérekről, akikről azt mondják, hogy 200 esztendőnél is tovább élnek. Azt is beszélik, hogy van ott egy arisztokratikus kormányzó testület, amely 500 tanácsosból áll, s mindegyikük egy elefántot ad a közösségnek.³¹

A klasszikus szerzők közül pedig Lucanus³² és Horatius³³ is abszolút tudatlanságot mutatott, mikor a kínaiakat Ázsiában és Afrikában is elhelyezték.

Pausanias példáján láthatjuk, hogyan párosulhat a selyemkészítés érzékeny leírása az abszolút földrajzi tudatlansággal. Pausanias közöl ugyan egy selyemkészítési leírást, amelyet feltételezhetően Pliniustól vett át, azonban sokkal több valótlanágot tartalmaz. Emellett leírja, hogy kik voltak a sérek és azt, hogy honnan származtak és hogyan is néz ki lakhelyük.

²⁸ GRÜLL Tibor, „Orbem terrarum subicere, Világbirodalmi törekvések és földrajzi ismeretek az ókori Rómában”, *Ókor* (2018) XVII/, 63.

²⁹ BALÁZS János (ford.), *Strabón, Geographika*, Gondolat Kiadó, Budapest, 1977, XV, 1, 4, XV, 1, 37.

³⁰ Claude NICOLET, „Representation of Space: Agrippa's Geographical Work”. Claude NICOLET (ed.): *Space, Geography, and Politics in the Early Roman Empire*, University of Michigan Press Ann Arbor, 1991, 95–122.

³¹ BALÁZS János (ford.), *Strabón, Geographika*, Gondolat Kiadó, Budapest, 1977, XV, 1, 37.

³² Jane WILSON JOYCE (ford.), *Lucanus, Pharsalia*, Cornell University Press, Ithaca, 1993, I, 19–20. X, 141–143.

³³ John CONINGTON, *Horace, Odes and Epodes*, B.H. Sanborn & Co, Boston, 1919, Epodes, VIII, 15.

A sérek országaról annyit lehet tudni, hogy az Erüthraios-tenger egyik mély öblében, egy szigeten élnek.

Azt is hallottam, hogy ebből a területből nem a tenger, hanem a Sér folyó alkotott szigetet. Mint ahogy Egyiptomban a deltavidéket a Nílus, nem pedig csupán a tenger veszi körül. Séria szigete is ilyen különleges módon alakult ki. A sér nép, akárcsak a szomszédos szigetek, Abasza és Szakaia lakói, az aithiopsok népéhez tartoznak, mások szerint viszont nem az aithiopsok népéhez tartoznak, hanem az indusokkal keveredett szkíták.³⁴

Mindenképpen kijelenthető, hogy Pausanias eléggé rosszul méri fel a földrajzi helyzetet. A szakák földrajzi elhelyezése viszonylag pontos, hiszen India és Parthia földjeiről is kapunk róluk tudósítást, így relatíve közel vannak a sérekhez, viszont az aithiopsokkal való társítás súlyos tévedés, hiszen Aithiopia nem más, mint a mai Etiópia területe, amelyről már az ókorban is tudták, hogy Afrika keleti részét fedi le.

Pomponius Mela azonban már viszonylagosan azonosította a kínaiak lakhelyét, méghozzá úgy, hogy India helyén élnek, amikor a Han-kori Kína dominálta a terület nagy részét. Fontos kiemelni, hogy a Himalája keleti oldalán megtalálható részek még nem voltak szerves részei a Han Birodalomnak, pusztán egyfajta határterületek voltak.³⁵ Mela e megállapítása közvetlenül tükrözte a kínai előretörést a Selyemút mentén, amely a Han Birodalomtól a Kusán Birodalom határai felé vezetett. Claudius Ptolemaeus műve azonban beárnyékolja elődei munkáját. Megfelelő pontossággal helyezte el Serest, és azonosította a Selyemút lehetséges állomásait.³⁶ E tudás fejlődése megmutatja, hogyan érkezik az információ a római világ felé, akár saját ügynökeik, akár a kínai jelenlét révén.³⁷ A Solinus által kínált információ alapján nem lehetetlen, hogy érkeztek kínaiak a birodalom területére, ahogyan a kínaiak is állították, hogy római követség látogatott hazájukba.³⁸ Ismét nem tudhatjuk, hogy ezek az állítások igazak-e. Kiderül azonban, hogy a kínaiak eléggé fontosnak tűnhetnek a rómaiak szemében, valamint tiszteletteljes leírást kaphatunk róluk.³⁹

³⁴ MURAKÖZY Gyula, *Pausanias, Görögország leírása*, Pallas Stúdió – Kossuth Nyomda, Budapest 2000, VI, 26, 6–9.

³⁵ Frank ROMER (ford.), *Pomponius Mela's Description of the World*, University of Michigan Press, Ann Arbor, 1998, III, 50–60.

³⁶ Edward Luther STEVENSON (ford.), *Claudius Ptolemy: The Geography*, Dover Books, New York, 1991, I, 13–14, VI, 16.

³⁷ JANVIER, *i.m.*, 26–27.

³⁸ BUENO, *i.m.*, 63–65.

³⁹ YOUNG, *i.m.* 53–55.

Mindenképpen ki kell emelni a klasszikus szerzők műveiben megtalálható toposzokat, amelyekkel a kínaiakat jellemezték. Edward Said *Az orientalizmus* című művében, amely ugyan nem történeti mű, de számos vonatkozó aspektust vizsgál, rámutat arra, hogy Hérodotos óta számos toposszal jellemzik a keleti népeket, főként a perzsákat.⁴⁰ Ilyenek az állatias vonások, démonizálás, furcsa teremtmények keleten, néma kereskedelem Lybiában, illetve a hosszú életkor. Ezek mind történetírói toposzok. A sérek kapcsán is megjelenik a néma kereskedelem, hogy vad kutyák tenyésztői, a hosszú életkor, továbbá a selyemhernyók démonizálása. A művek nagy részében ezek kisebb-nagyobb változtatásokkal megtalálhatók.⁴¹

A korai keresztény írók

A III. században Solinus krónikás a következőket jegyezte fel:

Amikor visszatértünk az Sythique-óceántól és a Kaszpi-tengertől, a Keleti-óceán felé tartottunk. A part elejétől kezdve mély havat, hosszú sivatagokat, kegyetlen embereket és helyeket, kannibálokat és a legszörnyűbb vadállatokat találtuk, amelyek gyakorlatilag érintetlenekké teszik az út ezen felét. Bárki, aki eléri ezt az utat, megtalálja a hegyet, amely uralja a tengert, amelyet a barbárok Tabisnak neveznek. Itt átjutva tovább folytattuk utunkat a hatalmas sivatagon. Miután az északkeleti partra érkeztünk, és hatalmas lakatlan régiókat kereszteztünk, az első emberek, akikről hallunk, a sérek, akik vízzel locsolják be az egyes fák leveleit, hogy elég nedvesek legyenek ahhoz, hogy olyan anyagot hozzanak létre, amely a pamuthoz hasonló. Ez a sericum, amelyet ismerünk és használunk, amely felkelti a nők luxus iránti szenvedélyét. A sérek civilizált és békés emberek, de kerülnek a kapcsolatot más népekkel és elutasítják a kereskedelmet velük. Minden alkalommal, amikor átlépik a folyót és elhagyják országukat, kereskedelmet folytatnak, nem használják a nyelvüket, nem beszélnek, becslést készítenek egy pillanattal, és árat szabnak meg. Általában inkább csak termékeiket árulják, de nem szeretnek vásárolni.⁴²

Nehéz megmondani, vajon a leírás szereplői valóban kínai kereskedők voltak-e. A nyelvi akadályok és a különböző fizikai megjelenés érdekes bizonyítékot nyújtanak. Valójában az akkori rómaiakban furcsa benyomást keltettek

⁴⁰ Edward SAID, *Az orientalizmus*, Európa Könyvkiadó, Budapest, 2000.

⁴¹ BUENO, *i.m.* 72.

⁴² George COEDÈS, *Textes d'auteurs grecs et latins relatifs à l'Extrême Orient*, Solinus, Polyhistoria 51, Ares Publishers, New York, 1977. – Magyarra a szerző fordította.

Seres lakói, a leírás ugyanakkor tökéletes keresztmetszete a rómaiak keletről kialakult képének. De honnan tudhatták, hogy akiket láttak, kínaiak voltak? Nyilvánvalóan fogalmuk sem volt erről, de valószínűsíthető, hogy a fizikai különbségek alapján igyekeztek elkülöníteni a népeket. A sér népnév nehezen meghatározható összefoglaló név, amely alatt mindenkit értettek, aki a rómaiak által ismert világ legkeletibb végében élt. Ugyanakkor a tárgyalt időszakban több nép élt ezen területeken, így könnyen előfordulhat, hogy egy-egy szogdot, szakát, esetleg kusánt kínainak vélték. De Bardesanés *Országok törvényei* című vallási néprajzában pozitívan nyilatkozik a kínai civilizációról:

A Seres törvényei: A Seresnek olyan törvényei vannak, amelyek megtiltják az gyilkosságot, a bűn elkövetését, vagy a bálványok imadását; és Seres egészében nincsenek bálványok, és nincsenek kéjnök, sem harcos, senki, aki megöli az embert, és semmi, ami meggyilkol: bár más emberekhez hasonlóan minden órában és minden nap születnek.⁴³

Hasonlóképpen, Origenés azzal érvelt, hogy a kínaiak nem ateisták, sőt hajlamosak arra, hogy ismerjék Istent, bár még mindig az isteni tudatlanságban élnek.⁴⁴ Ezek a szemelvények, tömören ugyan, de pozitív képet adnak a kínaiakról, ugyanakkor fel kell tennünk a kérdést, honnan is származnak. A kínaiak Bardesanés és Origenés korában már két évszázada jelen voltak a római irodalomban. A rómaiak bizonyos ismeretei nagyon egyediek voltak, például a kínai birodalom kiterjedése kapcsán, vagy arról, hogy a kínaiak selyemtermelők voltak. Éppen ezért lehetséges, hogy a rómaiak ebben az időszakban konszolidálják a Kínáról kialakult képet, így egy komplex és fejlett civilizáció kedvező leírását láthatjuk. Ez a szimpatikus vélemény azonban nem az első volt. Látni fogjuk, hogy a seresek fejlődése a rómaiak szemében hosszú folyamat volt, és korántsem mentes a pontatlan információktól.

A korai keresztény szerzők, mint Solinus, ahogyan Bardesanés és Origenés is, abban az időben éltek, amikor a Római Birodalom már szemmel láthatóan mutatta fáradtságának első jeleit. Solinus idézi az Idősebb Plinius korai beszédét a megszorításokról, míg Bardesanés és Origenés megosztották a világgal újfajta nézeteiket, a keresztény tanítást.⁴⁵ Egy figyelemre méltó változás jelentette azonban ezeknek a diskurzusoknak a transzformációját: a római szokásoknak köszönhető romlás dramatizálása érdekében a korábbi írók más

⁴³ Hans DRIJVERS (ford.), *Bardesanés, The Book of the Laws of the Countries* 41, Netherlands: Auflage, Assen, 1965. – Magyarra a szerző fordította.

⁴⁴ PESTHY Mónika (ford.), *Órigenész, Kelszosz ellen*, VII, 63–64, Kairosz Kiadó, Budapest, 2008.

⁴⁵ SZÉKELY, i.m. 16.

civilizációkat mutatnak be és úgy idézik fel őket, mintha ideális társadalmakat illusztrálnának. A keresztények túlmentek ezen, és egy teljesen új életformát mutattak be. A *Mathetés levele a Diognetushoz* például a keresztények következő képét kínálja:

A keresztények különböznek más emberektől, de nem országuk által, sem nyelvükben, sem szokásaiktól, amelyeket betartanak. Nem élnek saját városokban, nem alkalmaznak különös beszédformát, és nem vezetnek olyan életet, amelyet bármely különlegesség jellemez.⁴⁶

A levélben vázolt kulturális, határok nélküli világ a keresztények találmánya volt. Az olyan írók, mint Bardesanés, úgy vélték, hogy ilyen rendezett és civilizált társadalmak, mint a kínaiaké, alkalmas helyet jelentenek a keresztény tanítás kiterjesztésére és lényegében az ókeresztény szerzők megmutatták Isten iránti együttérzésüket azoknak a népeknek, akik nem ismerték a keresztények Istenét.⁴⁷ Így az ókeresztény szerzők kedvező kilátásokkal tekintettek a serekek földjére, azonban hamarosan megváltozott a rómaiak távolabbi nemzetekkel való kapcsolata, hiszen a messziről jött, ismeretlen népekkel kellett harcolniuk és tárgyalniuk a birodalom túléléséért.

Az ókori kínaiakról alkotott képeik alapján kijelenthető, hogy a rómaiak saját elképzeléseiket jelenítették meg. A kínaiak azonban messze voltak tőlük. Erőteljesek voltak, de nem tűntek fenyegetőnek, ugyanakkor ők is tudják, hogy nyilvánvalóan egy fejlett civilizációról volt szó. A kínai világot biztonságossabbá és szimpatikusabbá tették maguknak, mint a közeli, fenyegető Parthus Birodalmat. Nem tudhatjuk biztosan, hogy a rómaiak és a kínaiak közötti intézményes kapcsolatok mennyire voltak nyitottak és kiépítettek, feltételezhetjük, hogy igen kis mértékben, de a séreket soha nem tekintették ellenségnek. A kínaiakra kíváncsisággal, néha félelemmel tekintettek, de annak ellenére, hogy barbárnak vélték őket, nem voltak ellenségesek irányukban. A kínaiak titokzatosak maradtak, és jelenlétük a római világban olyan lenyűgöződést és kíváncsiságot váltott ki, amely a keresztény korszakban csodálatossá vált. Mindenesetre Seres földje különleges hely volt, mágikus ország, amelyet egy mind a selyem, mind a természet által megáldott nép lakott. E magyarázat után azonban feltehetjük a kérdést, mégis milyen véleményváltozás állt be a római szerzőkben. Ezzel kapcsolatban kijelenthető, hogy változás valójában nem

⁴⁶ Peter KIRBY (ford.), *Epistle of Mathetesto Diognetus*, <http://www.earlychristianwritings.com/diognetus.html>, 5, 2–4. – Magyarra a szerző fordította.

⁴⁷ BUENO, *i.m.* 25.

történt, pusztán árnyalják a sérekről kialakult képeket. Ennek persze több oka is van. Az I-II. század alkotói mind rómaiak voltak, a szó szoros értelmében, hiszen Itália földjéről származtak, vallásilag és etnikailag is rómaiak voltak, és a birodalmi eszme támogatói, akik csak a rómaiak elsőségét fogadták el mindenben. A tanulmányban felsorolt korai keresztény írók azonban már nem ilyen rómaiak voltak. Ugyan polgárai az egykor volt erős birodalomnak, de elődeik vallását már biztosan nem követték, és etnikai származásukat tekintve is távol kerültek Senecától vagy Horatiustól.

Ennek szellemében egyértelműen megérthető a korai keresztény írók gondolkodása. A toposzok hasonlóan megvannak az I-II. századi szerzőknél is, azonban teljesen megváltoznak. Seres már kevésbé misztikus, de egyértelműen sokkal utópisztikusabb. Az auctorok bizonyos jellemzőket megtartanak, mint a hosszú élettartam, vagy a selyemkészítés módszere, de egyértelműen egyfajta idealizálás jelenik meg a munkáikban. Véleményem szerint ez nem másnak tudható be, mint a kereszténység általános elterjedésének, illetve az erőteljes népvándorlásnak.⁴⁸ Az európai szerzők elkezdenek egyfajta idealizálást, amelynek része az is, hogy a sérek szigorú törvények szerint élnek, országukban nincs gyilkosság, nincs prostitúció, egyáltalán nincsen bűnözés, emellett rendkívül becsületesek és bölcssek.

⁴⁸ WHEELER, *i.m.* 102–114.

Felhasznált irodalom

Elsődleges források

- BALÁZS János (ford.): *Strabón, Geógraphika*, Gondolat Kiadó, Budapest, 1977.
- BOSTOCK, John: *Plinius Maior, The Natural History*, Taylor and Francis, London, 1885.
- DRIJVERS, Hans (ford.): *The Book of the Laws of the Countries*, Netherlands: Auflage, Assen, 1965.
- HAVAS László (ford.): *Florus, Róma háborúi*, II, 34, Európai Könyvkiadó, Budapest, 1979.
- HORACE: *Odes and Epodes*, Epodes, 15, B.H. Sanborn & Co, Boston, 1919.
- WILSON JOYCE, Jane (ford.): *Lucanus, Pharsalia*, Cornell University Press, Ithaca, 1993.
- KIRBY, Peter (ford.): *Epistle of Mathetes to Diognetus*, <http://www.earlychristian-writings.com/diognetus.html> [2018.02.03.]
- MURAKÖZY Gyula: *Pausanias, Görögország leírása*, Pallas Stúdió – Kossuth Nyomda, Budapest, 2000.
- PESTHY Mónika (ford.): *Órigenész, Kelszosz ellen*, Kairosz Kiadó, Budapest, 2008.
- ROMER, Frank (ford.): *Pomponius Mela's Description of the World*, University of Michigan Press, Ann Arbor, 1998.
- STEVENSON, Edward Luther (ford.): *Claudius Ptolemy: The Geography*, Dover Books, New York, 1991.

Másodlagos szakirodalom

- BALL, Warrick: *Rome in the East: The Transformations of Empire*, Routledge, London, 2002.
- BUENO, André: *Rotas do Mundo Antigo*, Projeto Orientalismo, União da Vitória, 2002.
- COEDÈS, George: *Textes d'auteurs grecs et latins relatifs a L'Extreme Orient*, Ares Publishers, New York, 1977.
- BEATE, Dignas – WINTER, Engelbert: *Rome and Persia in Late Antiquity, Neighbours and Rivals*, Cambridge University Press, Cambridge, 2007.

- FERGUSON, John: „China and Rome,” Hildegard TEMPORINI (ed.): *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt im Spiegel der neueren Forschung*, de Gruyter, Berlin, 1978, 581–603.
- GRÜLL Tibor: „Orbem terrarum subicere, Világbirodalmi törekvések és földrajzi ismeretek az ókori Rómában”, *Ókor* (2018) XVII/1, 63.
- HEGYI György: „A város és a király”, *Ókor* (2014) XIII/1, 26–31.
- HIRTH, Friederich: *China and the Roman Orient. Researches in to Their Ancient and Medieval Relations as Represented in Old Chinese Records*, Hong Kong, 1885.
- HOPPÁL Krisztina: „A Középső Birodalom és Róma, avagy miképpen képzeltek el a kínaiak a Római Birodalmat?”, *Ókor* (2011) X/3, 65–72.
- JANVIER, Yves: „Rome et l’Orient lointain: le problemes des seres”, *Ktema* 1984/2 18–34.
- MITTAG, Achten – MUTSCHLER, Fritz: *Conceiving the Empire: China and Rome Compared*, Oxford University Press, Oxford, 2008.
- NICOLET, Claude: „Representation of Space: Agrippa’s Geographical Work”. Claude NICOLET (ed.): *Space, Geography, and Politics in the Early Roman Empire*, University of Michigan Press, Ann Arbor, 1991, 95–122.
- SAID, Eward: *Az orientalizmus*, Európa Könyvkiadó, Budapest, 2000.
- SCHEIDEL, Walter (ed.): *Rome and China: Comparative Perspectives on Ancient World Empires*, Oxford University Press, Oxford, 2009.
- SCHEIDEL, Walter (ed.): *State Power in Ancient China and Rome*, Oxford University Press, Oxford, 2014.
- SZÉKELY Melinda: „»Gyapjat termő fák« Textiliák a Róma és India közötti kereskedelembe”, *Ókor* (2012) XI/4, 13–19.
- TEGGART, Frederick: *Rome and China*, University of California Press, Berkeley, 1969.
- THORLEY, John: „The silk trade between China and the Roman Empire at its height, circa A.D. 90–130”, *Greece & Rome*, 1971/1, 20–42.
- VEYNE, Paul: „Rome devant la pretendue fuie de l’or: mercantilisme ou politique disciplinaire?”, *Analles*, 1979/2, 211–244.
- WHEELER, Mortimer: *The Rome beyond the Imperial Frontiers*, Penguin Books, London, 1955, 203–214.
- YOUNG, Gary: *Rome’s Eastern Trade*, Routledge, London, 2001.

Kovács Márta

Lord Mayo „balvégzetű” látogatása Port Blairben

1872 februárjában az indiai gyarmatbirodalom negyedik alkirálya, Lord Mayo és felesége, Blanche Wyndham Délkelet-Ázsiába hajóztak, hogy ellátogassanak a britek fennhatósága alatt álló burmai területekre. Útjuk során érintették az Andamán-szigeteket, egészen pontosan a térség egyik központjának tekintett Port Blairt is.

A szigetek múltjában már a XVIII. század végén felfedezhetjük a brit jelenlétet, amely azonban csak 1858 után állandósult, egészen különös módon. Ekkor az angolok Port Blair környékén számos börtönt hoztak létre, ahol többségében indiai foglyokat helyeztek el.

Ám 1872. február 8-án Lord Mayo látogatása szörnyű eseményekkel ért véget. Az alkirály ellen ugyanis merényletet követtek el, aki – nem egészen három évvel hivatalba lépése után – még aznap belehalt sérülésébe. Az eset megdöbbentette Brit-India és Anglia lakosságát, valamint a politikai vezetést is. De vajon mit tudhatott az eseményekről az anyaország lakossága? Milyen véleményeket alakítottak ki a különböző brit sajtótermékek?

Tanulmányom ezekre a kérdésekre keresi a választ többek között korabeli újságok – *The Graphic*, *The Illustrated London News*, stb. – beszámolóinak felhasználásával. Ezeket kiegészítettem néhány egyéb típusú forrással is, például az R. G. Elsmie által összeállított és Sir Donald Stewart életét megörökítő életrajzzal, amely a *Field-Marshal Sir Donald Stewart: an account of his life, mainly in his own words* címet viseli.

A tanulmány időkeretét alapvetően a sajtóban megjelenő hírek adják. Ezek alapján az 1872 februárja és áprilisa közötti időszakot jelöltem ki. Két esetben azonban kivételt képezett ez alól. Az egyik az Andamán-szigetek speciális helyzetének bemutatása, amely a kijelölt időszaknál korábbra is visszanyúlik, a másik pedig néhány különleges forrás vizsgálata, amelyek kicsit később jelentek meg az újságcikkeknel.

Lord Mayo, a népszerű(tlen) alkirály és India

Lord Mayo, vagyis Richard Southwell Bourke ír nemesi család gyermekeként látta meg a napvilágot 1822-ben Dublinban. (1. ábra)¹ A kornak megfelelően kitűnő oktatásban részesült a Trinity College-ban. Ezt követően hagyományosan mondható politikai karriert futott be konzervatív színekben. 1847 és 1867 között folyamatosan képviselő volt a brit parlament alsóházában, illetve három alkalommal Írország főminisztereként is tevékenykedett.² Sir William Wilson Hunter 1876-ban megjelent életrajza szerint 1868-ban szinte egy időben ajánlották fel számára az indiai alkirályi posztot és a kanadai főminiszterséget, amelyek közül végül az előbbit választotta.³

Az alkirályi kinevezését 1868 végén Benjamin Disraelitől (1868. február–december) kapta, ami éles vitákat váltott ki a közvéleményből. Az újságok szinte hadjáratszerűen támadták a politikus kinevezését, kétségbe vonva képességeit, az ír ügyek szakértőjeként emlegették, aki aligha foglalkozott valaha is Ázsiával vagy Indiával.⁴ Ezt a *The Spectator* megerősítette 1872 februárjában, amikor beszámolt Mayo politikai karrierjéről és az indiai tevékenységéről:

[...] indiai alkirállyá való kinevezése hatalmas rosszallást váltott ki, és a visszahívására az új minisztérium első tettei között lehetett számítani.⁵

Később a *Punch*-ban megjelent vers is erre utal:

Tudna egy törpe egy óriás páncéljában harcolni? – kérdeztük [...]

Hogyan kellene kitöltenie a gyengének az erős helyét?⁶

The British Policy in India 1858–1905 című könyvében S. Gopal is azt állította, Disraeli ebben a döntésében inkább hagyatkozott a megérzéseire, semmint Mayo érdemeire vagy az eredményeire. Ez az ösztönös elhatározás azonban Gopal szerint a későbbiekben nem okozott csalódást a brit politikai elitnek, mivel az energikus, lendületes és magabiztos ír politikus erős kézzel tudta irányítani az indiai gyarmatot.⁷

¹ Lord Mayo portréja, amelyet William Walker készített. npg.org.uk.

² 1847-től 1852-ig Kildare, 1852 és 1857 között Coleraine, 1858-tól 1868-ig pedig Cockermounth képviselője. 1852-ben, 1858-ban és 1866-ban Írország főminisztere (*Chief Secretary for Ireland*).

³ Sir William Wilson HUNTER, *A Life of the Earl of Mayo, Fourth Viceroy of India*. 1, Smith, Elder & Co., London, 1876, 90.

⁴ HUNTER, *i.m.*, 105–108. – Vö. G.S. CHHABRA, *Advanced Study in the History of Modern India* vol. 2. 1813–1919, Sterling Publishers Pvt. Ltd. [é.n.], 330.

⁵ *The Spectator*, 1872. 02. 17.

⁶ *Punch*, 1872. 02. 24.

⁷ S. GOPAL, *The British Policy in India 1858–1905*, Cambridge University Press, Cambridge, 1965, 64.

A negatív vélemények ellenére Lord Mayo hosszas előkészületekbe fogott, és az India Office segítségével célja a gyarmati terület, valamint az angol igazgatási rendszer megismerése volt.⁸ Ezt követően utazott a szubkontinensre, hogy átvegye az új pozíciójával járó feladatokat elődjétől, Sir John Lawrence-től (1864–1869). Ám 1868. december 3-án hivatalba lépett az új miniszterelnök, a liberális William Gladstone (1868–1874), így kétségessé vált, hogy Mayo megtarthatja-e beosztását. Gladstone viszont a sajtó nyomása ellenére sem vonta meg tőle a bizalmat, és 1869. január 12-én az ő jóváhagyásával tette le alkirályi esküjét Kalkuttában a kormányzói palotában.

Lord Mayo innentől kezdve mindent megtett a szubkontinenst érintő legfontosabb problémák megoldására. Tevékenységét három nagyobb csoportra lehetne osztani: az afgánokkal szemben folytatott politika, a szövetséges indiai fejedelmekkel szembeni viselkedés és a belső reformok köre.

Az első és 1869-ben az egyik legsürgetőbb probléma az afgán helyzet megoldása volt. A súlyos belső gondokkal küzdő Afganisztánban polgárháborús helyzet alakult ki az 1860-as években. Mayo az elődei által is alkalmazott be nem avatkozás politikáját követte, ám igyekezett a már kialakult baráti kapcsolatot fenntartani. Ennek jegyében 1869 márciusában Ambalában személyesen is találkozott a hatalmát megerősítő Sher Ali fejedelemmel, ahol biztosította őt Nagy-Britannia szimpátiájáról. A *darbáron* mindkét fél megerősítette a jó viszony fenntartásának szándékát, a britek pedig jelentős mennyiségű ajándékot (pénzt és fegyvereket) adtak az emírnek. Lord Mayo azonban semmilyen hivatalos elkötelezettséget nem vállalt Sher Ali és utódai felé, nem tett konkrét ígéretet.⁹ R. S. Chaurasia ezt az úgynevezett *masterly inactivity* kifejezéssel illette, vagyis a szándékos tétlenség politikájának nevezte.¹⁰

Mayo politikai tevékenységének egy másik nagy csoportja az indiai fejedelmekkel fenntartott kapcsolata volt. Az alkirály tartotta magát az 1858-as királynői proklamációhoz, amelynek jegyében nem avatkozott a belpolitikai ügyekbe. Fenntartotta azonban a beavatkozás jogát, ha úgy ítélte meg, hogy valamelyik indiai uralkodó a rossz kormányzás vétségét követte el. Ilyen közbelépés történt Káthiávr és Alvar esetében is, ahol Mayo megpróbálta javítani, helyreállítani a kormányzás módszereit.

⁸ HUNTER, *i.m.*, 114–128.

⁹ Ludwig W. ADAMEC, *Historical Dictionary of Afghanistan*, The Scarecrow Press, Inc., Lanham, Toronto, Plymouth, 2012, 44–45.

¹⁰ Radhey Shyam CHAURASIA, *History of Modern India, 1707 A. D. to 2000 A. D.*, Atlantic Publishers and Distributors, New Delhi, 2002, 221.

Legnagyobb kategóriaként mégis a brit gyarmati igazgatást érintő belső reformok köre említhető. Az új alkirály ugyanis számos belpolitikai változtatást és újítást vezetett be több mint két éves „regnálása” alatt. Egyik elsődleges célja az indiai pénzügyek normalizálása volt. India gazdasága a XIX. században rendkívül rossz helyzetet mutatott. A költségvetés hiánya egyes becslések szerint elérte a három és fél millió rúpiát, amely deficit miatt Mayo igyekezett csökkenteni a kormányzat kiadásait. Emellett három százalékra emelte a sóadó mértékét, és törekedett a pénzügyek decentralizálására. Ennek jegyében a tartományi kormányzásra ruházta át az oktatás, az építéset, a városi munkálatok és az utak építésének felelősségét. Ám mindehhez megfelelő forrásokra is szükség volt, amelyet a tartományok évi juttatásként kaptak Kalkuttától.¹¹ Mindezek mellett próbálta kiűzni a korrupciót és az inkompetenciát a közmunkákért felelős kormányzati szervekből.

A belső reformok közé sorolhatóak azok a változtatások is, amelyek a társadalom helyzetének javítására törekedtek – például az iskolák alapítása. A kereskedelem és az öntözés fejlesztése szintén nagyon fontos szerepet játszott Mayo tevékenységében. Az 1860-as években a szubkontinensen több alkalommal éhínség sújtotta a népességet. Ennek megakadályozására és kezelésére tett lépés volt a már meglévő kereskedelmi és vízi utak fejlesztése, újak létrehozása, illetve egy mezőgazdaságért és kereskedelemért felelős részleg létrehozása a kormányzat keretein belül. Mindezek mellett pedig az alkirály érdeklődött az igazságszolgáltatás és a börtönök megreformálása iránt is.

Az Andamán-szigetek és a brit törekvések a térségben

Az Andamán-szigetek évszázadok óta ismertek voltak az európaiak számára, akiknek tudása azonban sokáig rendkívül korlátozott volt. A britek 1789-ben jelentek meg a szigetek területén, és hozták létre első támaszpontjaikat. Uditi Sen szerint ez a hódító tevékenység nagyban összefüggött az úgynevezett *terra nullius*, vagyis a senki földje elképzeléssel. Eszerint, ha a helyi lakosok nem tudják megművelni a termőföldeket, felhasználni a terményeket, akkor az a föld nem a tulajdonuk. Ezt a logikát követve az Andamán-szigetek nem tartoztak az őslakosokhoz, és a briteknek lehetőségük volt az elfoglalására.¹² Helen James azonban ennél „prózaibb” okokat is felsorolt tanulmányában.

¹¹ Claude MARKOVITS, *A history of modern India. 1480 – 1950*, Anthem Press, London, 2004, 350.

¹² Uditi SEN, „Developing *Terra Nullius*: Colonialism, Nationalism, and Indigeneity in the Andaman Islands”, *Comparative Studies in Society and History*, LIX/4 (2017), 944–973, 947–948.

Véleménye szerint a szigetcsoport geopolitikai helyzetével és rendkívül jól behajózható öbleivel hívta fel magára a Brit Kelet-India Társaság figyelmét a XVIII. század végén.¹³

Az 1789-ben Archibald Blair hadnagy (1752–1815) által alapított települést azonban már 1796-ban elhagyta a lakossága, részben a maláriajárvány kitörése, részben pedig a bennszülött andamánok ellenséges viselkedése miatt. Ezt követően a terület egészen 1858-ig britek által lakatlan maradt, bár a szigetcsoport egyes részeinek jelentősége felértékelődött az első angol–burmai háború (1824–1826) idején.

Az 1857–1858-as szípojlázadás azonban megpecsételte a szigetek sorsát, ahol ekkortól kezdve számos büntetőtelep funkcionált. A felkelés miatt ugyanis nagy mértékben növekedett az elítéltek száma, akiket a szubkontinensen kívül kívántak elhelyezni. A telepek létrehozását azonban egy alapos vizsgálat előzte meg, amelyet Dr. F. J. Mouat, Dr. G. R. Playfair és J. S. Heathcoat vezetett. A felmérés arra a következtetésre jutott, hogy a helyiek nem rendelkeztek semmilyen az európaiak által elfogadott társadalmi vagy politikai szervezettséggel, ezért a föld mentes minden törvényességtől. Így az angol hódítás kívánatos, sőt elkerülhetetlen a szigetek fontos helyzete miatt. Ám ez az újbóli folyamat már nem fedte teljes mértékben a *terra nullius* elvet.¹⁴ Ennek következtében 1858-ban megindult a szigetek újra birtokbavétele, az első foglyokkal teli hajó pedig 1858 márciusában indult el a szubkontinensről.

A kolónia életében 1867 komoly változást hozott. Az addig szinte kizárólag politikai foglyok, vallási vezetők (pl. a fanatikusként ítélt vahnábita mozgalom vezéralakjai) és bebörtönzött felkelők mellé ugyanis ettől az évtől kezdve „közönséges” bűnözőket is szállítottak a szigetre.¹⁵ A főként gyilkossággal és fegyveres rablással vádolt elítéltek így nagyban megváltoztatták a foglyok összetételét.

¹³ Helen JAMES, „The Assassination of Lord Mayo: The 'First' Jihad”, *International Journal of Asia Pacific Studies*, V/2 (2009), 1–19, 6.

¹⁴ SEN, *i.m.*, 948–949.

¹⁵ A vahnábizmus egy XVIII. századi mozgalom, amely az iszlám eszméinek megtisztítása céljából jött létre. Az elsődleges törekvésük a vallás eszméinek idegen elemektől való mentesítése volt, a Korán eredeti tanainak feltétlen és következetes érvényesítésével. A mozgalom Indiában a XIX. század első harmadában jelent meg, és a szubkontinens északnyugati részein már az 1840-es években komoly gondokat okozott, zavargásokat és gyilkosságokat kötöttek a szervezethez. Az 1860–1870-es években, többek között Lord Mayo támogatásával bírósági eljárások sora indult a vezetők ellen, akik közül sokakat kivégeztek, vagy száműzésre ítélték az Andamán-szigeteken. 1871-ben egy pathán meggyilkolta John Norman főbíró, aki részt vett ezekben az eljárásokban. Ezt az eseményt szintén a mozgalomhoz kötötték. – Ld. Charles ALLEN, „The Hidden Roots of Wahhabism in British India”, *World Policy Journal*, XXII/2. (2005), 87–93, 91.

A sziget „lakosságát” Helen James „*The Assassination of Lord Mayo: The 'First' Jihad*” című tanulmánya körülbelül kilencezerre becsülte, amelyből mintegy hétezer férfit és kilencszáz nőt különböztetett meg, mellettük pedig mintegy kétszáz rendfenntartót.¹⁶ Az 1872–1873-as évekre vonatkozó éves kormányzati beszámoló ehhez hasonló számokat mutatott: 6664 fő férfi és 753 fő nő fogoly élt ekkor az Andamán-szigeteken. A szolgálatukat töltő személyeket azonban a következő módon osztotta fel: 459 katonai alkalmazott, 87 tengerész, 134 rendőr.¹⁷

1872-ben a szigetek egy felügyelő (*Superintendent*) irányítása alatt álltak. A politikai vezetést kiegészítette még a helyettese, néhány alárendelt tiszt, illetve az ellenőrző feladatot ellátó személyzet. Ekkor Sir Donald Martin Stewart (1824–1900) tevékenykedett a szuperintendáns szerepében, akit maga Lord Mayo küldött a kolóniára 1871-ben, ahová az év végén, októberben érkezett meg.¹⁸ A választásról így írt Stewart életrajza:

Ezen intézkedések végrehajtására »egy férfir» volt szükség [...], és a szükséges férfit Stewart ezredesben találták meg.¹⁹

Indulása előtt Szimlában Stewart tanulmányozta a szigetek adottságait, politikai helyzetét, a brit kolónia történetét, a fogolytársadalom összetételét, szerkezetét, illetve a kialakult kormányzati-rendfenntartási módszereket. A biográfia szerint maga Lord Mayo is elismerte, hogy milyen nagy felelősség elvállalni ezt a pozíciót. A felügyelő ugyanis viszonylag nagy hatalommal bírt a korabeli gyarmaton, hiszen döntéseit csak az alkirálynál lehetett megfellebbezni. Emiatt Mayo már Stewart kinevezésekor tervezett egy látogatást a kolóniára.²⁰ Erről Stewart a következőképpen számolt be egyik, feleségének írt levelében:

Lord Mayo azt mondta, hogy a hűvös időszakban [ti. valamikor január és április között, a nyugodtabb időjárású nyári hónapokban] valószínűleg meglátogatna. [...] A főkormányzó reméli, hogy a Mount Harrietet szanatóriumná tudjuk alakítani Kalkutta számára.²¹

¹⁶ JAMES, *i.m.*, 6.

¹⁷ Report on the Administration of the Andaman and Nicobar Islands and the Penal Settlements of Port Blair and the Nicobars, for the years 1872–73., Office of Superintendent of Government Printing, Calcutta, 1873, 44.

¹⁸ R. G. ELSMIE, *Field-Marshal Sir Donald Stewart: an account of his life, mainly in his own words*, John Murray, Albemarle Street, London, 1903, 184.

¹⁹ ELSMIE, *i.m.*, 184.

²⁰ ELSMIE, *i.m.*, 184–185.

²¹ ELSMIE, *i.m.*, 187.

Stewart végül 1871. október 4-én érkezett meg Port Blairbe, ahol azonnal nekiilátott a kitűzött feladatok elvégzésének.

A foglyokat ítéletük, bünteteik és magatartásuk alapján hat csoportba osztották, amely egyben azt is megszabta, hogy a szigetek melyik részén, milyen körülmények között élhettek, valamint azt is, hogy milyen munkát végeztek. Lakhelyük kisebb-nagyobb barakkok, az öböl menti települések, illetve a környező apró szigetek (például: Ross-sziget, Vipera-sziget) voltak.²² (2. ábra)²³

Lord Mayo végzetes útja

Lord Mayo és felesége 33 fős kíséretükkel 1872. január 24-én hajóztak ki Kalkuttából a Glasgow fedélzetén előbb Burmába, aztán pedig az Andamán-szigetekre. Titkára, Owen Tudor Burne memoárja szerint az alkirály kedvetlen volt az induláskor, és csaknem elhalasztotta az utazást az észak-nyugati határvidék helyzete miatt.²⁴

A társaság kedvező fogadtatás mellett érkezett Rangunba január 28-án, ahol az alkirály megkezdte hivatalos látogatásának – amely rendkívül nagy eseménynek számított – különböző eseményeit. A lelkes burmaiakat Burne a következőképpen jellemezte:

[...] az egész ország és az emberek mind modorukban, mind kinézetükben különböztek bármitől, amit Indiában láttunk.²⁵

Rangunban találkozókat szerveztek és nagyszabású bált rendeztek az alkirályi pár tiszteletére. A társaság ezt követően február 3-án Moulmeinbe utazott, amely a britek által elfoglalt területek egyik legfontosabb adminisztratív központjává vált az első angol–burmai háború (1824–1826) óta. Itt Mayo utoljára ellenőrizte a táviratait és az indiai híreket, minden bizonnyal azon aggódva, távollétében történt-e valamilyen zavargás a szubkontinensen.

Mivel nem kapott aggasztó híreket, az út folytatása mellett döntött. Helen James így idézte Mayo titkára, Burne őrnagy beszámolóját az eseményekről:

Mivel további táviratot nem kapott Moulmeinben, és mivel postai úton azt a hírt kapta, Indiában minden rendben, az alkirály végül az Andamán-szigetekre való továbbutazás mellett döntött [...].²⁶

²² JAMES, *i. m.*, 7.

²³ ELSMIE, *i. m.*, 190.

²⁴ Major-General Owen Tudor BURNÉ, *Memories*, Edward Arnold, London, 1907, 129.

²⁵ BURNÉ, *i. m.*, 129.

²⁶ JAMES, *i. m.*, 5.

Így 1872. február 5-én a Glasgow elindult a Brit Birodalom egyik leghíresebb és leghírhedtebb börtöntelege felé. James tanulmánya itt mutat rá az út egyik legérdekesebb mozzanatára. A szerző szerint ugyanis a szervezők és a résztvevők tisztában voltak azzal, hogy az utazás természetesen fenyegetéseket is rejt magában, amelynek oka elsősorban a kolónia elítélt lakossága volt.²⁷ Ezt a *The Illustrated London News* is megerősíti:

Úgy tűnt kísérői tudatában voltak a veszély lehetőségének [...].²⁸

Ennek ellenére az utazás folytatódott, és február 8-án délelőtt tíz óra körül India alkirálya, valamint kísérete megérkezett a Ross-szigetre.

A partraszállás előtt Stewart felügyelő meglátogatta az alkirályt és titkárát a hajója fedélzetén. A két hivatalnok már az utazás előtt is kapcsolatba került egymással, mivel hónapokig leveleztek az előkészületek során arról, miként lehetne fenntartani a biztonságot a látogatás alatt. Éppen ezért a közvetlen indulás előtt Stewart még egyszer megbeszélte a részleteket Burne-nel. A tervezett lépésekkel és eszközökkel kapcsolatban maga Mayo is jóváhagyta döntéseiket:

[...] Stewart elmagyarázta nekem, hogy minden megfelelő óvintézkedést megtett; őrköt állított minden helyszínre [...]. Az alkirály teljesen elégedett volt azzal, amit tett, és én magabiztosságot éreztem Stewart vezérőrnagy előkészületeivel kapcsolatban, amit a biztonságáért [ti. az alkirály biztonságáért] tett [...].²⁹

Burne emlékei szerint a brit létesítmények délelőtti vizsgálata során minden rendben volt, a Ross-szigeten tett látogatás bármiféle incidens nélkül zajlott. Kora délután a Viper-szigetre hajóztak, ahol azonban a vártnál korábban végeztek. Stewart életrajza ezt annyival egészítette ki, hogy ez utóbbi szigeten őrizték a legveszélyesebb elítélteket.³⁰ Lord Mayo ekkor azt javasolta, hogy a társaság hajózzon át az öblön Hopetownba, és látogassák meg a Mount Harrietet, amelyre az alkirály rendkívül kíváncsi volt. Bár a kísérők megpróbálták lebeszélni Mayót a kirándulásról, ő hajthatatlan volt, és Stewart úgy emlékezett a későbbiekben, hogy nem tehetett többet anélkül, hogy udvariatlannak látszott volna.³¹ A Burne-féle memoár szerint a hirtelen döntés miatt Stewart nem tett semmilyen különleges előkészületet:

²⁷ JAMES, *i.m.*, 8.

²⁸ *The Illustrated London News*, 1872. 02. 17.

²⁹ JAMES, *i.m.*, 9.

³⁰ ELSMIE, *i. m.*, 191.

³¹ ELSMIE, *i.m.*, 192.

Ezért nem került sor különleges intézkedésekre [...].³²

A hegyet megtekintve az alkirály körülbelül tízpercnyi pihenő után indult vissza a hajójához, közben pedig kifejezte csodálatát a kilátással kapcsolatban, miszerint ez a legszebb, amit valaha is látott. A társaság hangulatát Burne így festette le:

Valóban mind jókedvűek voltunk, csaknem elővigyázatlanok, látva, hogy a telep különböző pontjain töltöttük a napot balszerencse nélkül; és amilyen hamar csak tudtuk, elkezdtük a visszautat, jöllehet Lord Mayo vonakodott elhagyni a helyet.³³

Amikor ő és kísérete visszatért a Mount Harrietről megtörtént az elképzelhetetlen. A móló végéhez érve, néhány lépésre a kis gőzöstől – amely a szigetek között szállította a vizsgálódó társaságot – az egyik fogoly megtámadta az alkirályt. A beszámolók szerint Shere Ali a látogatás során a megfelelő alkalomra várt, majd kihasználva a hirtelen sötétedést, elkövete tettét.³⁴ (3. ábra)³⁵ Az azonban máig nem teljesen tisztázott, hogyan kerülhetett olyan közel a társasághoz, hogy véghezvihesse tervét. (4. ábra)³⁶

James tanulmánya szerint ez a lehetőség akkor érkezett el, amikor Stewart néhány pillanatra ellépett a főkormányzótól, hogy beszéljen a foglyok egyik helyi felügyelőjével a másnapi előkészületekkel kapcsolatban. A lehetőséget kihasználva Ali előugrott rejtékéből, és a vállai között kétszer hátba szúrta Mayót, aki leesve a mólóról a sekély vízbe zuhant. Erről így írt 1872. február 17-én a *The Graphic*:

[...] amikor egy férfi átugrott a testőrök gyűrűjén és hátba szúrta Lord Mayót.³⁷

A szituációt bővebben Elsmie fejtette ki. Szerinte a móló végén Stewart visszafordult a kíséret tagjaihoz, hogy a másnapi kirándulással kapcsolatban kiadja a parancsokat. Ekkor valamiféle tompa hangot hallott. Megfordulva már csak

³² BURNE, *i. m.*, 131.

³³ *Uo.*

³⁴ A források kétféleképpen emlegették a merénylőt, Sher Ali és Shere Ali írásmódban is olvasható a neve. Megkülönböztetésül az azonos nevű afgán fejedelemtől a Shere Ali változatot használok a tanulmányban az elítélt megnevezésére. A merénylő neve az Afridi kifejezéssel teljes, amely Shere Ali törzsi származására utal. Ez utolsó nevet ugyan megemlítik a sajtótermékek, ám a legtöbb esetben ezen a megjegyzésen kívül nem használják a források.

³⁵ Shere Ali az elfogása után. Ismeretlen művész fotója, 1872. *bl.uk*

³⁶ ELSMIE, *i. m.*, 196.

³⁷ *The Graphic*, 1872. 02. 17.

azt látta, amint az a sekély vízbe esett.³⁸ Vagyis a két tanulmány és a sajtó egymást megerősítve, nagyon hasonló módon számoltak be az eseményekről.

A különböző jelentések szerint mindeközben a kíséret tagjai elfogták a merénylőt. Burne a memoárja leírása alapján gyorsan az alkirály után ugrott, aki ez alatt a következőt mondta neki: „Burne, megtették.”³⁹ Érdekes, hogy a különböző források eltérő módon rögzítették ezt az utolsó mondatot. Stewart később kiadott életrajza némileg másként fogalmazza meg Mayo végső szavait, amelyek Elsmie szerint ezek voltak: „Leszúrtak.”⁴⁰ A *The Graphic* cikke viszont így írt: „Burne, eltaláltak!”⁴¹

A társaság ezt követően bekötözte az alkirály sebeit, és megpróbálta minél gyorsabban a Glasgowa szállítani a sebesült politikust, hogy megfelelő orvosi ellátásban részesülhessen. Ez azonban nem sikerült, és Burne a következőképpen írta le Lord Mayo utolsó pillanatait:

Szörnyű fél óra volt, mialatt a vezetőnk alig észrevehetően egy utolsó lélegzetet vett, és az örömteli társaságunk gyászolók csapatává változott.⁴²

Burne az eseményeket rettenetes élménynek és valódi rejtélynek nevezte a későbbiekben. Saját bevallása szerint valóban éreztek némi kockázatot az úttal, különösen a spontán, Mount Harrietre tett kirándulással kapcsolatban, de egyikük sem hitte, hogy az alkirály hallgatott volna rájuk, ha bárkiben felmerült a veszély e lehetősége.⁴³

A főkormányzó halálának híre néhány nappal később Angliába is eljutott. A *Punch* 1872. február 24-én a parlamenti ülések beszámolóí között tett említést az esetről. A cikk elsősorban a londoni reakciókra tért ki. A pontos részletekből mindössze annyit közölt, hogy a Port Blairben tett látogatás során Mayót egy gyilkosságért elítélt mohamedán fogoly ölte meg.⁴⁴

A sajtó Mayo halálhírével egy időben kezdte hangsúlyozni India és Anglia közös gyászát. Az újságok szerint mind a két ország ugyanolyan komoly veszteséget szenvedett:

³⁸ ELSMIE, *i. m.*, 192–193.

³⁹ BURNE, *i. m.*, 132.

⁴⁰ ELSMIE, *i. m.*, 192.

⁴¹ *The Graphic*, 1872. 02. 17.

⁴² BURNE, *i. m.*, 132.

⁴³ BURNE, *i. m.*, 132–133.

⁴⁴ *Punch*, 1872. 02. 24.

[...] India és az Egyesült Királyság is gyászolja a szörnyű veszteséget [...].⁴⁵

A veszteség érezhető lesz mind Angliában, mind Indiában.⁴⁶

A *The Graphic* 1872. március 23-án írt az indiai fejedelmek közötti általános szomorú hangulatról. A beszámoló szerint Dzsaiurban az egész uralkodói udvar gyászolta Mayo halálát, Avadhban a fejedelem öt napra minden intézményt bezáratott, a királyi palotában pedig egyetlen kapu kivételével mind zárva maradt.⁴⁷

A bűnös és a következtetések

A gyilkosság után a britek haladéktalanul megkezdtek a merénylet kivizsgálását, amelyben nagy szerep jutott az alkirály titkárának és Stewart felügyelőnek is. Az eset természete miatt ez rendkívül gyorsan zajlott le, aminek végén azonnal ítélet született.

Ezzel kapcsolatosan a sajtó és a felhasznált memoárok is kitértek Shere Ali jellemére, rövid élettörténetére.

Burne szerint a merénylő körülbelül huszonöt éves lehetett, pathán, vagyis afgán származású, a Khaibar-hágó környékéről.⁴⁸ A valaha rendőrként dolgozó férfit 1867-ben vérbosszú során elkövetett gyilkosság miatt ítélték el. Annak ellenére, hogy a bűncselekményt mindvégig tagadta, életfogytiglani száműzéssel sújtották az Andamán-szigeteken. Fogolytársai és a brit felügyelők illedelmes, csendes emberként írták le, amiért a kolónia vezetői borbélyként engedték dolgozni. Emellett jó magaviselete miatt szabad járása volt Hopetownban, és azon kevesek egyike volt, akik megkaphatták az Indiából érkező leveleiket.⁴⁹ A *The Graphic* 1872. február 24-én megjelent cikkében mindezt megerősítette, és gyakorlatilag ugyanezeket a részleteket közölte Mayo támadójáról.⁵⁰

Elsmie azonban eltérő tulajdonságokra helyezte a hangsúlyt. Az eseményekről és Shere Aliról T. J. L. Warneford tiszteletes beszámolóját idézve adott részletes leírást. Eszerint a tiszteletes több alkalommal is látta Alit, és beszélt is vele a merényletet követően. E találkozások alatt a fogoly arról tett

⁴⁵ *The Illustrated London News*, 1872. 02. 17.

⁴⁶ *The Graphic*, 1872. 02. 17.

⁴⁷ *The Graphic*, 1872. 03. 23.

⁴⁸ A Khaibar-hágó, vagy angolosan Khyber-hágó Északnyugat-Indiában található, a mai Pakisztán és Afganisztán határán. A hágó rendkívül fontos jelentőséggel bírt mind geopolitikailag, mind kereskedelmileg, mivel átjárót képezett Közép-Ázsia és Dél-Ázsia között.

⁴⁹ BURNÉ, i. m., 133.

⁵⁰ *The Graphic*, 1872. 02. 24.

tanúbizonyyságot, hogy elsődleges terve az volt, személyes gyűlölete miatt megöli Stewart felügyelőt. Ám amikor a tudomására jutott, hogy Lord Mayo meglátogatja a börtönkolóniát, meggondolta magát, és mindkettejükkel végezni akart. Ezt megerősítette a *The Illustrated London News* egy cikke is, amelyben a lap szerzői kijelentették, hogy Mayo látogatása nem volt más mint:

[...] váratlan lehetőség, hogy kielégítse kegyetlen hajlamait.⁵¹

Ehhez egy konyhakést szándékozott használni, amivel elrejtőzött a parton és közben Allahhoz imádkozott, hogy segítse a terveit véghezvinni. Ezt követően Elsmie csak annyit írt a történetekről, hogy Ali a fáklyahordozók közé vegyült, majd a mólón leszúrta az alkirályt. Azt kiemelte azonban, hogy a felügyelő ellen tervezett merénylet oka nem a személyes ellenszenv, hanem az, hogy Stewart az általa gyűlölt brit kormányzat embere volt.⁵²

Elsmie mellett a többi felhasznált forrás is kitért Ali indítékaira, hiszen ez volt a vizsgálat központi kérdése. Az okot tekintve Burne egyértelműen kijelentette az emlékirataiban, hogy a kormányzat személyes bosszúnak tudta be a Lord Mayo ellen elkövetett merényletet:

A kormányzat arra a következtetésre jutott, hogy a cselekedet személyes bosszú volt azért, amit a férfi érdemtelen száműzetésnek tekintett [...].⁵³

Ugyanezt a véleményt erősítette meg a *The Spectator* is 1872. február 17-i cikkében:

Nem volt [...] sem politika, sem fanatizmus, sem bosszú a tettben, csupán az az örült dühroham, amelyre időnként minden indiai, férfi vagy nő, barátságos vagy összeférhetetlen, hajlamos.⁵⁴

A cikk írója mindezt kiegészítette azzal, hogy Ali a brit uralom (*White rule*) megszemélyesítőjét látta az alkirályban. Három év kényszermunka után a „*Lord Saheb*”-ot, vagyis Mayót meglátva elöntötte a düh, és ez vezérelte a tetteit. Az újság a vallási fanatizmust egyértelműen kizárta:

Shere Ali önmagáért vett elégtételt, nem a vakhábita ügy miatt.⁵⁵

⁵¹ *The Illustrated London News*, 1872. 02. 17.

⁵² ELSMIE, i. m., 193–194.

⁵³ BURNE, i. m., 133.

⁵⁴ *The Spectator*, 1872. 02. 17.

⁵⁵ *The Spectator*, 1872. 02. 17.

A lap az egyetlen politikai jelentőséget abban látta, hogy a jövőbeli alkirályok biztonsága veszélybe került, megnövekedtek a kockázatok.⁵⁶

Az általam felhasznált források között Burne volt az egyetlen, aki nem zárta ki teljesen a vallási aspektust. Szerinte a szubkontinens társadalma számára általánosan ismert tény volt az alkirály és a Norman ellen érzett rosszsindulat a vallási vezetők bírósági ügyei miatt, és mindig felmerült benne a gondolat, miszerint Shere Ali levelet kapott a vahnábita zúgolódóktól, amely a büntett elkövetésére ösztönözte. Ezt támasztotta alá az is, hogy tudomása szerint Ali egész nap észrevétlenül követte a társaságot a vizsgálat során. Kijelentette, hogy Stewart felügyelő aligha okolható az eseményekért, ám azért igen, hogy nem vizsgált ki számos aggasztó előjelet. Burne szerint rajtakapták Alit, amint a kését élezte, és fenyegető megjegyzéseket tett néhány nappal Lord Mayo érkezése előtt. A saját következtetéseit így foglalta össze:

De ahogyan mondtam, az a meggyőződésem, amelyet a mai napig megtartottam, hogy a merénylet motivációja nem pusztán a személyes bosszú, hanem a vahnábita cseleszövés része volt, amivel egy olyan embert bíztak meg, aki a mozgásban és levelezésben szabad volt [...].⁵⁷

Nem csak Burne, de a hivatalos vizsgálat is kitért Stewart felelősségére, ellenben semmilyen elmarasztalásra nem került sor vele kapcsolatban. A kormányzat ugyanis egyetértett Elsmie később megjelent konklúziójával:

Mindent, amit ember tehetett Lord Mayo biztonsága érdekében, azt Stewart megtette.⁵⁸

Vagyis ez utóbbi tanulmány egyértelműen kijelentette, hogy az Andamán-szigetek brit igazgatása, illetve maga Stewart felügyelő nem tehetett volna többet az események elkerülése érdekében.⁵⁹ Az eset leírása után többször is megerősítette ezt az állítását. Elsmie véleménye szerint ugyanis Európa ekkor tanulta meg, hogy a fanatizmustól és a rosszsindulattól szinte lehetetlen megvédeni az embereket, és az eseményeknek több okát is lejegyezte. Az egyik a tervezett programtól való eltérés volt. Itt újra a korszak egyik meghatározó személyének a szavaihoz nyúlt vissza az életrajz, és Lord Strachey egy Stewartnak írt levelét idézte a felelősség megállapításához. Ebben az indiai politikus leírta,

⁵⁶ *The Spectator*, 1872. 02. 17.

⁵⁷ BURNÉ, *i. m.*, 134.

⁵⁸ ELSMIE, *i. m.*, 193.

⁵⁹ *Uo.*

mélyen együtt érez vele a szörnyű csapás miatt, és nem teszi felelőssé az eseményekért, mivel mindenki jól tudja, minden előkészületet megtett az alkirály védelme érdekében.⁶⁰

A hivatalos vizsgálat gyorsan lezárult. Shere Alit bíróság elé állították, és tárgyalás után bűnösnek találták gyilkosság vádjában. 1872. március 11-én felakasztották. Március 23-án *The Graphic* újra megerősítette korábbi beszámolóját, amely szerint nem találtak bizonyítékot semmilyen összeesküvésre vagy egyéb politikai hatásra. Ali egyszerűen nem tudott ellenállni az ösztöneinek és a kínálkozó alkalomnak, vagyis az egész merényletet egymaga találta ki és vitte véghez.⁶¹

Lord Mayo testét a Glasgow előbb Kalkuttába szállította, ahová a társaság február 17-én érkezett meg. Burne beszámolója szerint a város, ahogyan India jelentős része elmerült a veszteség érzésében. A szeretett és tisztelt alkirályuk halála sajnálkozást és gyászt váltott ki az emberekből. A temetési, vagy inkább búcsúszertartás kezdeteként Mayo koporsóját a Kormányzói Hivatal elé szállították, amely előtt a következő két napban európaiak és indiaiak tömege rőttá le tiszteletét. Innen a maradványokat Bombaybe szállították, majd pedig a kísérettel együtt hajón Nagy-Britanniába vitték.

1872. április 5-én Lord Mayót, az indiai gyarmatbirodalom hatodik alkirályát örök nyugalomra helyezték hazájában, Írországbán. Saját kérésére mindenféle pompa, ceremónia és nagy kiadások nélkül, Johnstownban, egy középkori templom romjai között temették el.

Az alkirály megítélése a brit sajtóban és a felhasznált visszaemlékezésekben rendkívül pozitív. Egykori titkára szerint:

Nem könnyű Lord Mayóról beszélni a túlzások félelme nélkül. [E]gyformán szerették az európaiak és az indiaiak, ami valóban nagy dicséret egy olyan országban, ahol nehéz örömet okozni az egyiknek úgy, hogy ne sértenék meg a másikat.⁶²

Összegzés

Összegzésként elmondható, hogy az általam felhasznált sajtótermékek és a későbbi életrajzok, visszaemlékezések között nagyfokú hasonlóság fedezhető fel. Az újságok esetében ez a cikkek megjelenési idejében is jól látható.⁶³ Az utóbbi

⁶⁰ ELSMIE, *i. m.*, 196–197.

⁶¹ *The Graphic*, 1872. 03. 23.

⁶² BURNE, *i. m.*, 136.

⁶³ A lapok sajnos ritkán nevezték meg a híreik pontos forrását, így csak néhány esetben lehet

esetben egyedül a *Punch* jelenthet kivételt. A hetilap ugyanis a többi sajtóterméktől eltérően csak február 24-én említette először Mayo halálhírét, és a későbbiekben is kevesebb figyelmet szentelt az eseményeknek.⁶⁴

További hasonlóság fedezhető fel azonban az eseménnyel kapcsolatos témákban is. Központi kérdés lett a merénylet oka. A lapok és az egyéb források is számos alkalommal emlegették a vahhábita mozgalom hatását a merényletre. Végül viszont jól érezhetően kiálltak a kormány hivatalos következtetése mellett, mely szerint Ali tetteit nem a vallási fanatizmus és a szigeteken fogságban élő vahhábita vezetők szorgalmazták, hanem a saját sorsa miatti bosszú érzése vezérelte. Ez alól csupán Burne memoárja jelentett kivételt.

A további témák közül a sajtó számára rendkívül fontos volt India és Anglia közös gyásza és a „főszereplők” jelleme. Számtalan alkalommal tértek ki Mayo személyiségének és tevékenységének jótékony hatására, amely mind a Birodalom, mind a gyarmat számára további pozitív eredményt hozhatott volna. Ezzel kapcsolatban pedig szinte minden újság bemutatta az alkirály sikeres politikai karrierjét is. Ellenben ugyanezt tették Alival, mind a lapok, mind az egyéb források kitértek az ő életére, tulajdonságaira, a börtönben végzett munkájára.

Szintén közös jellemzője a beszámolóknak, hogy igyekeztek tartózkodni a politikai helyzet és az események szoros összekapcsolásától. Inkább Mayo sikerét hangsúlyozták, elszántságát India helyzetének javítására, amely a közös gyász felemlegetésével együtt egyfajta megemlékezésnek, magasztalásnak hatott az alkirály személyére vonatkozóan.

Az események aktuális politikai vonatkozásaira szinte kizárólag a *The Spectator* tért ki. A lap elemzései szinte rögtön azt a kérdést tették fel, hogyan lehetséges az alkirály utódjának megtalálása, és milyen elvárásoknak, feladatoknak kell majd megfelelnie az illetőnek. Ezzel szemben a többi felhasznált forrás leginkább az események leírására törekedett, igyekeztek bemutatni mi történt a vizsgálat alatt, és mi lett annak eredménye.

Vagyis látható, hogy az újságok jellegéből adódóan eltérések, másfajta látásmódok is megjelentek a lapok hasábjain.

Bár az 1870-es éveket Brit-India fénykorának szokás nevezni, a merénylet ténye és azt körülvevő bizonytalanság jól mutatta, hogy a felszín alatt számos komoly gonddal küzdött a brit kormányzat. Ennek megfelelően az eseményeket

tudni, mire alapozzák az adott cikket, kitől származnak az adataik. Ez alól szinte kizárólagos kivételt jelentenek a parlamenti vitákról szóló beszámolók, a táviratok és más brit lapokból (például *The Times*) szerzett információk.

⁶⁴ *Punch*, 1872. 04. 24.

ugyan a hivatalos vizsgálat nem hozta összefüggésbe semmilyen politikai vagy vallási problémával, az azonban látható, hogy a korabeli sajtó is „csak” egy újabb nehézségként, a listán szereplő újabb gondként számolt be róla.

Az újságok e „viselkedésmódját” jól tükrözi Helen James egyik megállapítása, amely szerint a gyarmati vezetés azért depolitizálja ezeket az ügyeket, és kezeli őket egyszerűen a büntető igazságszolgáltatás részeként, mert így tagadja meg mártírság dicsőségét az elkövetőtől.⁶⁵

⁶⁵ JAMES, *i.m.*, 18–19.

Felhasznált irodalom

- ADAMEC, Ludwig W.: *Historical Dictionary of Afghanistan*, The Scarecrow Press, Inc., Lanham, Toronto, Plymouth, 2012.
- ALLEN, Charles: „The Hidden Roots of Wahhabism in British India”, *World Policy Journal*, XXII/2. (2005), 87–93.
- BURNE, Major-General Owen Tudor: *Memories*, Edward Arnold, London, 1907.
- CHAURASIA, Radhey Shyam: *History of Modern India, 1707 A. D. to 2000 A. D.*, Atlantic Publishers and Distributors, New Delhi, 2002.
- CHHABRA, G.S.: *Advanced Study in the History of Modern India vol. 2. 1813–1919*, Sterling Publishers Pvt. Ltd. [é.n.].
- ELSMIE, R. G.: *Field-Marshal Sir Donald Stewart: an account of his life, mainly in his own words*, John Murray, Albemarle Street, London, 1903.
- GOPAL, S.: *The British Policy in India 1858–1905*. Cambridge University Press, Cambridge, 1965.
- HUNTER, Sir William Wilson: *A Life of the Earl of Mayo, Fourth Viceroy of India. 1*, Smith, Elder & Co., London, 1876.
- JAMES, Helen: „The Assassination of Lord Mayo: The 'First' Jihad”, *International Journal of Asia Pacific Studies*, V/2. (2009), 1–19.
- MARKOVITS, Claude: *A history of modern India. 1480 – 1950*, Anthem Press, London, 2004.
- National Portrait Gallery, *npg.org.uk*. <https://www.npg.org.uk/collections/search/portrait/mw156689/Richard-Southwell-Bourke-6th-Earl-of-Mayo> [2018. 09. 01.]
- Online Gallery, British Library, *bl.uk* <http://www.bl.uk/onlinegallery/onlineex/apac/photocoll/s/019pho000000127u00096000.html> [2018. 09. 01.]
- Report on the Administration of the Andaman and Nicobar Islands and the Penal Settlements of Port Blair and the Nicobars, for the years 1872–73., Office of Superintendent of Government Printing, Calcutta, 1873. Googlebooks. com <https://books.google.hu/books?id=4xFOAAAAYAAJ&pg=PA1&dq=Report+on+the+Administration+of+the+Andaman+and+Nicobar+Islands+and+the+Penal+Settlements+of+Port+Blair+and+the+Nicobars,+for+the+years+1872%E2%80%9373&hl=hu&sa=X&ved=0ahUKEwjLl7zf8PvBAhV-CaVAKHa4eAXMQ6AEIJzAA#v=onepage&q&f=false> [2018.06.30.]

SEN, Udit: „Developing *Terra Nullius*: Colonialism, Nationalism, and Indigeneity in the Andaman Islands”, *Comparative Studies in Society and History*, LIX/4. (2017), 944–973.

The Graphic, 1872.

The Illustrated London News, 1872.

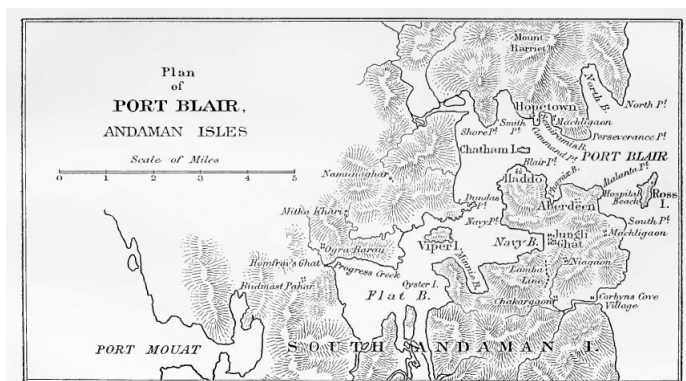
The Punch or The London Charivari, 1872.

The Spectator, 1872.

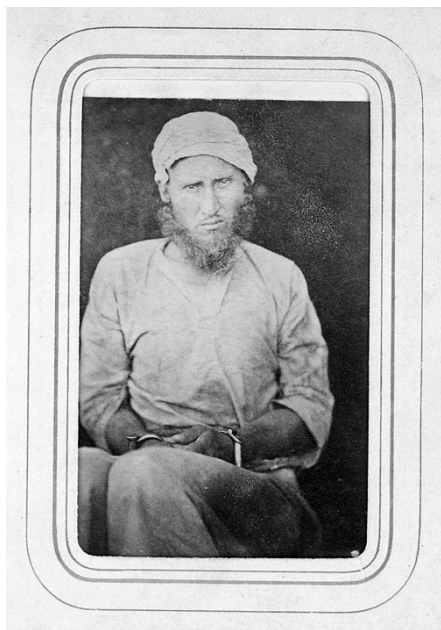
Képek



1. kép Lord Mayo, India alkirálya (1869–1872)



2. kép Port Blair és környéke



3. kép Shere Ali az elfogása után. Ismeretlen művész fotója, 1872



4. kép Hopetown mólója, a helyszín

Weiszer Ádám

Helyi jelleg és globalizáció

Huangshan Shi Tunxi negyedének történeti központjára készített rehabilitációs terve

Bevezetés

A Szent István Egyetem Tájépítészeti és Tájökológiai Doktori Iskola három PhD hallgatója (Laczó Dániel, Szczuka Levente, Weiszer Ádám) meghívást kapott egy nemzetközi PhD mesterkurzusra és kutatásra Kínába, amelyet a sanghaji East China Normal University, School of Design szervezett. A Nemzeti Kulturális Alap támogatása nagyban hozzájárult ahhoz, hogy a hazai tájépítész képzés megjelenhetett egy nemzetközi fórumon, ami a hagyományos kínai falvak és városok megújításával foglalkozott (Heritage workshop and mastercourse: Renewal of chinese villages and towns – ‘global’ and ‘local’ in China and Europe). Ennek programsorozatában nemzetközi összevetésben is elismert egyetemek (Sapienza Università di Roma; Ecole Nationale Supérieure d’Architecture de Saint-Etienne; Seconda Università degli Studi di Napoli; Bezalel Academy of Arts and Design Jerusalem, Israel) oktatói fejtették ki egyéni álláspontjukat, mutatták be kultúrájukra jellemző tervezői attitűdjüket és diákjaik bevonásával javaslatot tettek különböző kínai helyszínek problémáira. A Szent István Egyetem Tájépítészeti és Településtervezési Karának csapata Huangshan Shi történeti városnegyedére adott javaslatokat.

A kurzuson való részvétel kettős célt szolgált. Egyrészt a kínai út alalmával számot adhattunk, valamint párbeszédet folytathattunk a téma Magyarországon megjelenő felvetéseiről az East China Normal University oktatóival és egy szervezett műhelymunka keretein belül az egyetem kínai diákjaival is együttműködve. Másrészt a Szent István Egyetem 2017–2018-as tanévének őszi szemeszterében MSc I. évfolyamos településmérnök szakos hallgatók, és az övéktől eltérő képzési módszer szerint tanuló MA II. évfolyamos kertművész és tájépítész szakos hallgatók együttműködésével – jelentős

oktatói konzultáció mellett¹ – elkészítettek egy tervdokumentációt. Az ehhez kapcsolódó tantárgyi programot és szakmai munkákat a továbbiakban oktatási anyagként hasznosítja a kar.

A dolgozat több esetben összeveti a vizsgált területet és problémáit Sanghajjal – mint a vizsgált téma tapasztalati úton is megismert ellenpontjával –, valamint Budapesttel – mint morfológiailag hasonló helyszínnel és a hazai gondolkodásmódhoz visszavezető referenciaponttal.

Jellegetes hely

A Szent István Egyetem munkacsoportjának tagjai Anhui tartomány déli részén fekvő városa, Huangshan Shi Tunxi negyedének történeti központját vizsgálták.

A tartomány mély kulturális gyökerekkel rendelkezik. Innen ered a Song-dinasztia idején Huizhou városban kialakuló, majd a Jangce folyó mentén elterjedté váló építészeti formálás, a Hui-stílus.² A környező hegyekben alkotott a „négy Anhui mester”, akik a XVII. században szokatlan technikával és ábrázolásmóddal teremtettek sajátos festészeti stílust.³ Mindezek mellett fontos megemlíteni a tartományból eredő Huangmeixi előadásmódot és a Hui Hangzást⁴, valamint azt, hogy itt található Kína egyik legjelentősebb zöldtea ültetvénye.⁵

A tervezési helyszínt szubtrópusi monszunéghajlat jellemzi, ami az építészeti megoldásokon és a zöldfelületi rendszer elemein túl a közterület használatot és annak hagyományait is meghatározza.

Formai és szerkezeti megoldásként – a környező településeket is jellemző, majd Kína számos településén elterjedő – Hui építészeti stílus határozza meg az utcaképet. A nagyobb forgalmú, városszerkezeti tengelyeket képző utcákon álló épületek alaprajzi szerkesztése kettős funkciójának van alárendelve. Az emeleti szinten kaptak helyet a lakó egységek, amelyek nyitott belső terekkel,

¹ Oktatók: Dr. Fekete Albert, Dr. Herczeg Ágnes, a műhelymunka vezetője Dr. Valkay Csaba, valamint Laczó Dániel, Szczuka Levente, Weiszer Ádám doktoranduszok. Hallgatók: Benkő Anna, Böszörményi Borbála, Tóth Csaba, Kelemen Edmond, Sógor Gabriella, Szekercsés Ivett, Thurnay Júlia, Nagy Lili, Horváth Máté, Csík Nóra, Miklós Orsolya, Ulbert Jennifer, Gulyás Viktor Soma

² ZHU Wanshu – CHENG Yaxing – JIANG Zhiwei – XIAO Shiling, *Anhui: mount Huangshan and the Hui culture*, Foreign Languages Press, Peking, 2006, 104–109.

³ ZHU – CHENG – JIANG – XIAO, *i.m.*, 214–216.

⁴ ZHU – CHENG – JIANG – XIAO, *i.m.*, 209–213.

⁵ Wu Penghan, East China Normal University adjunktusának szívélyes szóbeli közlése alapján

loggja-szerűen tárulnak fel. A földszinten kereskedelmi, szolgáltató, vendéglátó egységek kapnak helyet, ezek jellegzetessége, hogy tágas nyílásokkal fordulnak az utca felé, melyeket csak estére zárnak be keskeny, magas lapokból álló, tábla elemekkel. A hordozható nyílászárókat az utcára merőleges síkatorokban tárolják a nyitva tartás folyamán. A mellékutcákból és síkatorokból nyíló épületek kőből, téglából falazott, minimális nyílásokkal ellátott, de jóformán tagolatlan oromfalakkal, hangsúlyos kapuzattal emelkednek az utca fölé. Ezek az épületgyüttesek jellemzően szimmetrikus alaprajzi szerkesztésben két tömbből állnak. A földszinti közösségi és az emeleti lakó terek az utcára merőleges növényekkel beültetett udvar, vagy átrium egy-egy szemközti oldaláról tárulnak fel (legtöbb esetben egy újabb, belső átriumból). A nyugati modern építészeti korszak hatásait megelőzően épült házakat a nedvességtől védő, kő alapon nyugvó fából készült szerkezetek jellemzik, a fedél héjazati anyag szinte minden esetben cserép. Ezen épületek belső struktúráját áttört térhatárolók, átmeneti terek rendszere jellemzi.

A városi zöldinfrastruktúra nem képez összefüggő, tudatosan alakított hálózatot. Jellemző elemei: a közlekedési felületek térelválasztó zöld sávjai, kis számban előforduló fásított közterek, új építési beruházásokhoz kapcsolódó reprezentatív zöldfelületek, planténerekben kihelyezett fás szárú növényzet, erdő területek, vízfolyások mentén megjelenő, extenzív fenntartású spontán vegetáció. Magánterületen a legkisebb udvarok, átriumok magas növényi borítottságúak,⁶ azonban ezek a növények a legtöbb esetben ültető edényekben kapnak helyet, valós talajkapcsolata szinte csak a kúszó növényeknek van. A lakóközösségi területek zöldfelületi ellátottsága csekély. A meglévő zöldfelületi elemekre azonban jellemző, hogy extenzív fenntartás mellett is nagy lombosítást adnak. Ez nem a precíz és szorgalmas fenntartási munkának köszönhető, hanem a klímának és a növényalkalmazásnak, ami az égővön jellemző örökzöld babérlombú erdők növényeiből áll. Általánosan előforduló karakterfaj a kínai gumifa (*Eucommia ulmoides*), páfrányfenyő (*Ginkgo biloba*), Ámbrafa sp. (*Liquidambar formosana*), magnólia sp. (*Magnolia sargentiana*), kínai mamutfenyő (*Metasequoia glyptostroboides*), japán királypáfrány (*Osmunda japonica*), Gaussen-duglászfenyő (*Pseudotsuga sinensis* var. *gaussenii*).

Tartózkodást bátorító közösségi tereket szinte egyáltalán nem találhatunk a vizsgált helyszínen. A magas páratartalom és a kevés árnyék napközben nem is csábítja az embert efféle dologra. A lakóépületek közvetlen közelében azonban

⁶ Városi környezetben a vegetációval borított felületek aránya meghatározó tényező a hősziget jelenség kialakulása, vagy mérséklése szempontjából.

jellemző az utcai munkavégzés, pihenés, vagy szabadidős tevékenység. A városban a természetközeli területek tematikus sétautakat jelentenek (mint amilyen a Daizhen Park) más jellegű rekreációs felületek, aktív cselekvésre ösztönző funkciókkal ellátott közparkok nincsenek. Igény azonban lenne rá, ahogy ezt a Jiangxinzhou-szigeten kialakított sportpálya használata mutatja. Munka, de leginkább naplemente után piknikezésre, közparkként használják. A folyó a megmaradt korabeli életforma funkcionális igényeit elégíti ki: vannak, akik itt mossák ruháikat, horgásznak, vagy itt készítik elő főzéshez az élelmiszert.

Tunxi városfejlődését a folyó és a város viszonyának alakulása határozta meg. A vizsgált történeti városmag a Xin'an-folyó széles, sekély vizű északi partja mentén a Daizhen Park hegylábai alatt húzódik. Korabeli ábrázolásokon, de még a XIX. század első harmadában készült fotókon is élénk vízi forgalom figyelhető meg.⁷ A Xin'an-folyó még ötven évvel ezelőtt is a térség áruforgalmának fő útvonalaként működött. Így nem meglepő, hogy a vízpart ekkor még sűrűn beépített volt. A rendszeres árvíztől magas fekvése miatt megmenekülő kereskedelmi főutca történetileg hiteles, hagyományos képet mutat. Ez igaz mind az utcaképet meghatározó homlokzatokra és épületfunkciókra, mind az utca íves vonalvezetésű szerkesztési módjára, amit az üzletek áttekinthetősége miatt alakítottak így (akár csak a Finta Stúdió a Westend City Center bevásárlóközpontban). A környező városi szövet a tervezett közlekedési tengelyek között szabadon fejlődött, ami egy zezzugos, sikátorokkal és közbenső teresedésekkel tagolt, de a főutcától a folyó felé merőlegesen sodródó hálózatot eredményez. A folyópart egykori áruelosztó és -tároló szerepének megszűnése miatt a part menti terület beépítése kikopott és átalakult. Az egykori házak helyét négy-öt szintszámú, a hagyományos anyaghasználattól markánsan eltérő, de szerkezeti megoldásaiban az eredetivel azonos gondolkodásmódot tükröző épületek vették át. Ennek a rendkívül rossz minőségű lakásállománnyal bíró, szlömösödő városrésznek a felszámolása jelenleg is zajlik, de közelről sem szociális célokkal. Turistáknak szánják a helyszínt, korabeli látványvilágot vizionálva. A beépítést határoló épületek és a folyó között közlekedési tengely jött létre, azonban a városi átközlekedő forgalom nem itt zajlik. Tervtári kutatásból származó térképlapok és ábrázolások alapján⁸ a ma látható városhasználati struktúra 1978 óta fejlődik. A folyó déli partja a gyors lefolyású éves áradás ellen egészen addig védtelen volt. A különböző partfal kialakítási megoldások

⁷ Vízi forgalom Huangshan Shi Tunxi negyedének partján. East China Normal University kutatása alapján.

⁸ Huangshan Shi Tunxi negyedének morfológiai változása 1935–1980. East China Normal University és a Szent István Egyetem elemzése alapján.

(támfal rakparttal és rakpart nélkül, részsű, burkolt részsű korona vonalában épített támfallal) alapján jól elkülöníthetők a kiépülés korszakai.

A tervtári anyagok alapján látható, hogy a vizsgált városnegyeddel párhuzamosan fejlődött egy másik városmag a Hengjiang és Xin'an folyók által ölelt földnyelven. Ez a terület jelenleg turista látványosságként üzemel. Áthelyezett, újra felépített történeti épület mellett megfér a tájidegen anyagokból épített kínaizáló pavilon, a hagyományos tetőszerkezet geometriáját imitáló „nyugati” belsőépítészeti katalógus szerint berendezett étterem. A helyszín legszelebb utcáján korabeli ruhába öltözött árus készíti a tofut, mindeközben a mester-séges vízfelültek fölé automata fűj adott időközönként páráteget. Ez a miliő Sanghajban is megfigyelhető, a fennmaradt, történetileg hiteles Yu Garden környezetében. Ott az egykori óváros épületeit alakították át, építették újjá az oda látogató több ezer gyanútlan turista szórakoztatására. Ezek létrehozói a hangulat megjelenítése érdekében nem riadnak vissza attól, hogy több mint ötszáz év kulturális értékeit a hiteles állapotot eltorzító, hamis helyzetekben mutassák be. A történetiség és a fejlődés érzékelhetően más értékrend szerint viszonyul egymáshoz, mint ami számunkra megszokott. Ezzel az attitűddel ellentétesen a hazai műemlékvédelem szemléletét leginkább jellemző törvényi előírások az alábbiak:

A műemlék alkotórésze, tartozéka, beépített berendezési tárgya - a kivitelezési, restaurálási munkák miatt szükséges ideiglenes eltávolítás kivételével - csak különösen indokolt esetben távolítható el vagy helyezhető át.

Műemlékhez történő hozzáépítés, ráépítés, vagy a műemlék telkén új építmény, építményrész építése a védett műemléki érték fennmaradását, érvényesülését, hitelességét nem sértheti.

A műemléki védelem alatt álló [...] területi egységét, a települési vagy természeti környezettel való hagyományos kapcsolatát biztosítani kell.⁹

A műemlékvédelmi érdek és a városfejlesztés összehangolásának kérdése tehát olyan esetekben is negatív példát eredményezhet, amelyekben a kínai kultúra történelmi távlatának bemutatása fontos szempontnak tűnik. Tunxi történeti városrészét a következő években két beruházás is érinteni fogja. A Szent István Egyetem által vizsgált helyszín tervezésén túl a Ming dinasztia idején épület Zhenhai-híd fogadóterében, a város mindkét partjáról jól látható helyszínen

⁹ 496/2016. (XII. 28.) Korm. rendelet, a kulturális örökség védelmével kapcsolatos szabályokról.

emelnének minden környező ház léptékét túlszárnyaló épület-komplexumot. A tervezett beavatkozás a meglévő városképet is meghatározó módon alakítaná át. Az exponált helyzetben lévő terület átépítése a pályázatokban szereplő megoldások¹⁰ szerint sem szerkezeti megoldásában, sem anyaghasználatában és formálásában, vagy a funkciók kialakításában nem illeszkedne a hagyományokhoz, és a jelenlegi városszövethez. A jelenség korunk kínai építkezési gyakorlatát jól példázza.

Ahogy a világ számos pontján tapasztaljuk, a közlekedés, majd a kommunikáció fejlődésével a vállalkozások gazdasági tevékenysége egyre kevésbé marad helyhez kötött. Így fordulhat elő, hogy hasonló célú beruházások hasonló épületeket hoznak létre nagy fizikai és kulturális távolságok ellenére. Ahogy Louis Mumford fogalmaz, valaha a város jelképesen magát a világot jelentette, mára viszont az egész világ egyetlen hatalmas várossá lett.¹¹ A várostervezési eszmények és víziók terjedésével az építészetnek jelentős szerepe lett a városok képi és lélettérbeli egységesítésében.¹² A globalizáció építészeti nyelve az elmúlt évtizedekben rohamosan fejlődő (bővülő) városokban a várost uraló karakterré vált.

Sanghaj esetében már a gyarmati időkben meghatározó lett a „nyugati” építészeti kultúra – döntően Hudec László színvonalas épületei¹³ révén. A mai kínai városigazgatás modellje is ekkor, brit hatásra alakult ki.¹⁴ A XX. század második felében a város sziluettjét egyre inkább a posztmodern felhőkarcolók uralták, míg az elmúlt évtizedben a high-tech építészet toronyházai váltak a város legmeghatározóbb elemeivé. Ennek legfőbb színtere a semmiből előbújó Pudong városrész, amelyet szinte csak a metróvonalak kötnek Shanghai többi részéhez.

Néhány évvel ezelőtt a XIV. Velencei Építészeti Biennále főkurátora figyelemreméltó összefüggést tárt fel a kiállítás programsorozatán, amely az építészek változó társadalmi jelentőségét a gazdasági tendenciákat és a középületek és a magánszféra váltakozó beruházási volumenét kötötte össze. Az összefüggések következményeképpen pedig bemutatta a vernakuláris építészet – és ezzel együtt

¹⁰ Épületkomplexum a Zhenhai-híd fogadóterében. East China Normal University válogatása a pályamunkákból.

¹¹ MEGGYESI Tamás, A globalizáció urbanisztikája, *epiteszforum.hu*, 2009.06.19.

¹² SZIRMAI Viktória – BARÁTH Gabriella – BOGNÁR Judit, Globalizáció és városfejlődés Budapesten. A városépítészet, az építészet szerepe, *Társadalomkutatás*, 3, 2003, 1–33.

¹³ JÁNOSSY Péter Sámuel, *Hudec László élete és munkássága. Az igazi homo ludens*, Építésügyi Tájékoztatói Központ, Budapest, 2010, 60.

¹⁴ REN Xuefei, *Urban China*, Polity Press, Cambridge, 2013, 170–191.

– a nemzeti jelleg száz éven belül lezajló eltűnését.¹⁵ Rem Koolhaas évtizedekkel korábban a városok identitását egérfogóhoz hasonlította, ahol egy igazából nem is létező csalétken az egyre több oda tóduló egér szeretne osztozni.¹⁶

Ehhez hasonlít Tunxi történeti negyedének város rehabilitációt célzó tervezési folyamata. Mielőtt a Szent István Egyetem bekapcsolódott a feladatba, lezajlott egy tervpályázat, ahol a győztes munkát utólag, tervtanácsi indítványra vetették el. Az indoklás szerint a pályamunka nem igazodott a hely karakteréhez, valamint az óváros és víz kapcsolatát nem kezelte megfelelően. A probléma elemzésére az East China Normal University dékánját, Wei Shaonongot kérték fel, aki munkatársaival megvalósíthatósági tanulmányt készített a helyszínre. Munkájuk alapos elemzésre épül, azonban a végeredmény európai szemmel nézve leginkább a Hui-stílus formajegyeibe kapaszkodó történeti helyreállításként értelmezhető.

Ennek kapcsán meg kell említeni egy fontos tervezés elméleti kérdést. A hely és kultúra független építészetnek van-e ellentéte, előfordulhatnak-e olyan helyzetek, amikor a helyi jelleghez való alkalmazkodás erőltetetté válik? Még hiteles rekonstrukció során is kérdéses lehet a helyi jelleg hangsúlyozása. Esetünkben egy városrész illeszkedését kell megoldani a meglévő várostestbe illesztve, ami nehezen képzelhető el anélkül, hogy ne társítanánk hozzá múzeum funkciót, ne egy élő skanzenet vizionálnánk. Ennek fenntartható üzemelése a helyi lakosok városhasználatának kikényszerített – a turizmus igényeihez alkalmazkodó, azt kiszolgáló – alakításával oldható meg, ami végső soron a hagyományos városhasználat ellen dolgozik. A városi struktúra működésén túl fel kell vetni azt a kérdést is, hogy lehet-e reprodukálni egy ötszáz éves házat mindennapos használathoz? Gazdasági alapon szinte biztos, hogy nem, mivel a mai anyagok és építéstechnológia, valamint az átalakuló igények új kritériumokat támasztottak. A korabeli építőanyagok beszerzése, megmunkálása önmagában jelentős többletköltséget jelent, de az építőipar kivitelezői sincsenek felkészülve (eszközök, betanítás) egy ilyen munka gazdaságos lebonyolítására. Korunk környezetterhelése pedig jelentősen eltér a korábitól, ami ellen a történetileg hiteles épületek nem védik használóikat (például: zaj és rezgés ellen). Belátható, hogy mai építőanyagokból és építéstechnológiával egy képet tudunk csak előállítani, amelynek elemeit csak a több száz éve hasonló eszközöket használó, változatlan életmódot folytató városlakók tudnák használni.

¹⁵ Rem Koolhaas ellentétpárjai száz év távlatában, a 14. Velencei Építészeti Biennálé központi kiállításán.

¹⁶ Rem KOOLHAAS, *The Generic City*, The Monacelli Press Inc., New York, 1995, 1248.

A helyi jelleget, vagy a globális építészetet képviselő irányzatok mellett nehéz megfogalmazni azt a tervezői attitűdöt, amely egyértelműen meghatározza, mit kellene tenni a sokszínű építészeti kultúra fennmaradása érdekében. A tervezés módszeréhez azonban van kidolgozott folyamat. E szerint¹⁷ a kistérségek, néprajzi tájegységek léptékében kell meghatározni, mi az, amit az adott helyszínen tenni szabad, vagy tilos, majd ezt arculati kézikönyvben kell rögzíteni. Az egyes települések ehhez igazodva közterület fejlesztési tervet készíthetnek, annak érdekében, hogy minden egyes beruházás egymásra épülő, a település hosszú távú érdekét szolgáló módon valósuljon meg.

Tervezői kérdések és válaszok Magyarországról

A *tervezési program* elsődleges követelménye Tunxi negyed történeti városmagjának és a Xin'an-folyó kapcsolatának kialakítása (visszaállításról nem beszélhetünk, mivel a városszerkezetet alakító eredeti funkciók az áruszállítás módjának megváltozása miatt nem életképesek). A megbízó célja a turizmus kiterjesztése az óváros főutcája és a folyó közötti területre. A helyi közigazgatás döntéshozói olyan „látványosságot” akarnak teremteni, amely a jelenlegi egy vendégéjszakát többre növeli. Mivel a tartomány számos települése kínál a Hui kultúrára épülő érdekes látnivalót (Chengkanzhen, Hongcun, Xidi és így tovább), vagy különleges természeti értéket (Huangshan) ez igen nehéz vállalkozás, a város fellendülését pusztán erre építeni kockázatos.

A műemléki környezetet helyreállító, visszaépítő beavatkozás megfelelő – társadalmi igény alapján létrejövő – funkciók nélkül nagyon költséges módon lesz csak fenntartható. Tunxi óvárosának rehabilitációja során az összetett városszövet és a kulturális hatások együttesen kell érvényre jussanak. Ahhoz, hogy az ehhez szükséges folyamatokat más kultúrából érkezve, külső szemlélőként megértsük, választ kell kapjunk az alábbi kérdésekre:

Melyek a beavatkozás valós célcsoportjai?

Milyen közös érdeke van a helyi és az ide érkező célcsoportoknak?

Mi a helyes tervezői attitűd egy külföldi számára?

A tervezés az általános gyakorlat szerinti két fő folyamatra, vizsgálati és javaslati munkarészekre vált külön. A vizsgálati munkarész tanulságai alapján a megbízó által kirajzolt problémákat új megvilágításba helyeztük. A tervezési problémára két eltérő léptékben határoztunk meg település fejlesztési stratégiákat, és a karakteresen elváló területegységekre külön-külön szabadterv építészeti terv készült.

¹⁷ FEKETE Albert – SZAKÁCS Barnabás, „Kistelepülések közterület-fejlesztési tervei és arculati kézikönyve”, *Vidék és Gazdaság*, Artifex Kiadó Kft., Budapest, 2012, 60–61.

A vizsgálati munkarész a megbízó által feldolgozott adatokra, forráskutatásra, városszerkezeti- területfelhasználási és közlekedési elemzésre, valamint telek, tér és utca tipizálására alapult.

A javaslati munkarész keretét a regionális léptékű fejlesztési stratégia határozta meg. Ennek célja olyan beavatkozások láncolata, amelyek eredménye egy kompakt,¹⁸ a helyi lakosok érdekeit szem előtt tartó városrész. Feltevésünk szerint, a turizmus fejlesztése önmagában nem lehet stratégiai célkitűzés, azonban ha a helyi közösség számára megfelelő városi szövet épül ki, a városrész a turisták számára is vonzóbb úticél lesz. Mivel a közlekedési kapcsolatok vizsgálata során kiderült, hogy regionális szinten könnyen elérhetőek nagy kapacitású közlekedési csomópontok, azonban ezektől Tunxi negyed óvárosa leginkább taxival közelíthető meg, alapvető feltétellé vált a két legközelebbi vasúti átszállóhely bekapcsolása. Figyelembe véve a domborzati és a meglévő közlekedési infrastruktúra elemeit, erre a problémára kisebb léptékben adható javaslat. A helyi lakosok számára épülő kompakt város víziója szükségessé teszi, hogy a tervezési területet kibővítsük a Xin'an-folyó túlsó partjára is. Így az ott épülő új városnegyed egy esetleges gyalogos híddal aktív kapcsolatot tudna fenntartani a humanizált¹⁹ óvárossal, amely jelenleg egy távolabbi, leginkább gépjármű forgalomra tervezett hídon keresztül közelíthető meg. (Budapest esetében több évtizede tartja magát az az elképzelés, amely a folyó által elválasztott két partszakaszt gyalogos híddal kötné össze. Budapest esetében – az összekapcsolódó városfejlődés történet révén – megfelelő sűrűségű a két part közötti összeköttetés, a felvetésnek a „gyalogos belváros”²⁰ víziója miatt van jelentősége.)

A városnegyed léptékében a meglévő utcák, közlekedési tengelyek hierarchiája határozza meg a stratégiai kereteket. Az óváros északi és déli szélén futó nagy forgalmú és az óvárost átszelő (több mint 600 éve kereskedő utcaként működő) gyalogos hosszanti tengelyek artériaként, a térhasználat legfőbb szervező egységeként működnek. A területet a folyópart felé feltárási kereszttengelyek észak-déli irányúak. Egykori áruszállító jelentőségük megszűnt, azonban észlelhető tematikus részeket határolnak a hosszanti tengelyeken.

¹⁸ A kompakt város a XXI. század településépítészetének kedvelt nyugati kifejezése. A területtérképes szerkezetű, rövid utakat előnyben részesítő, a szuburbanizációt fékező megoldásokat alkalmazó várost érthetjük rajta.

¹⁹ A hazai szóhasználat nevezi így a gyalogos prioritású városfejlesztési megoldásokat. A tervezési helyszín közlekedési hagyományait figyelembe véve, ott inkább az autó és nehézgépjármű forgalom kitiltását jelentheti ez a fogalom.

²⁰ Részletesebben a Budapest Szíve Program projekt elemei foglalkoznak ezzel a kérdéssel.

Stratégiai szempontból ezek a legjelentősebb elemei az utcahálózatnak, mivel a meglévő funkciókra ráerősítve a hely identitását erősítő elemekké válhatnak. Az egyes funkciók elkülönítésével művészeti üzletek, múzeumok, éttermek és zöldfelületi elemekkel tagolt rekreációs szakaszok hozhatók létre. A tengelyekkel szervezett struktúra bizonyos szabályozási kérdésekre is választ ad, amelyeket a jelenlegi kaotikus rendszerben nem lehet kezelni. Ezek a problémák mind az évszázadokon át fennmaradó szokások és a technikai fejlődés által diktált városhasználat gyorsan lezajló és intenzív összeütközéséből erednek. Ilyen a hagyományos kereskedelmi és szolgáltató funkciókhoz tartozó közterület foglalás és parkolás konfliktusa, valamint a reklámfelületek – elsősorban fényreklámok – elhelyezése.

A kereszt-tengelyek az óváros strukturálásán túl, megfelelő közterületi minőség meghatározásával szerepet kaphatnak abban is, hogy az óváros északi határán húzódó dombokat összekösse a déli határ mentén lévő folyóparttal és ezáltal az eddig forgalom által uralt térfatárokat rekreációs funkciókkal bővítse. A dombok természetes erdőterületei jelenleg laza összeköttetéssel, éles határral különülnek el a város lakóövezeteitől. Bár a dombtetőkről szép kilátás nyílik az óváros és a túlsó part felé, ennek az adottságnak nem tulajdonítanak jelentőséget a lakosok. A dombok völgye egy természetes tavat ölel, ami összeköttetésben áll a Xin'an folyóval, amely térképi ábrázolások szerint 1935-ben még nyitott mederrel rendelkezett, jelenleg zárt csatornában vezetik. Az egykori meder vonalán sűrű öt-hat szintes lakóövezeti beépítés található. Az aktuális szabályozási terv alapján ezek közül a rossz minőségű épületeket bontásra ítélték. Ezért a terv a lehetőséget megragadva, az elbontandó tömbök helyére városi közpark létesítését és a patakpart helyreállítását javasolja. Mivel a patak rehabilitációja különböző minőségű városrészeket érint, környezet-tervezése ezekhez a közterületi formákhoz igazodik.

Az óváros mentén a Xin'an-folyó kettős sétánnyal szegélyezett. Az alsó, közepes vízálláshoz kialakított rakpart megközelítése nehézkes, ezt leginkább horgászok használják, a felső sétányt pedig jóformán senki sem. Ennek oka, hogy sem köztéri bútorokban, sem a környező épületek funkciójában nem kínál tartózkodási lehetőséget, a város szolgáltatásaihoz pedig nem nyújt jó összeköttetést. A folyópart revitalizációjának irányát ezért a kereszt-tengelyek struktúrájához igazított térszerkesztéssel és funkcióbővítéssel, valamint a víz felé könnyen átlátható lejutási lehetőségekkel határozza meg a terv. A felső sétányon kialakított fasor ritmusa nem monoton, hanem a város sziluettjéhez igazodva a teresedésekre és a homlokzati struktúrára reflektál. A térfal és

a helyi növénytelepítés dinamikus karakterét különböző növekedési erélyű, tagolt cserjesávok adják vissza.

Összegzés

A feladat *összegzése*ként megállapítható, hogy a magyar terv saját szemléletet tudott bemutatni, ami a vendéglátók számára értéket jelent. A helyi tervezők és projekt managerek önképének megismerésében és a városi élettérrel megfogalmazott vízióik megítélésében nyújthat számukra külső segítséget.

A Szent István Egyetem tervanyagának javaslata a mai kor városhasználóinak készült, értelmezi a helyi építési és közterület használati szokásokat és a város alakulásának figyelembevételével jelöl ki hosszútávon is fenntartható fejlesztéseket. A tervezői program alapja, hogy ne az ide látogatók, hanem a helyiek számára formálják a várost. Felvetésünk szerint a környező települések sűrű kulturális kínálatából ez a hely akkor fog kiemelkedni, ha lakói szeretnek itt lakni, vagyis jól tudják használni a városukat. Ugyanis ennek feltétele egy olyan közterületi minőség váltás, amely – a város korabeli működéséhez hasonlóan – élő tartalommal tölti meg az utcákat, tereket.

A tervezés metodikája arra épült, hogy a magyar résztvevők is megismerjék, és megértsék az adott helyszín építészeti, városhasználati kultúráját. Felismerjék hogyan alakultak ki a hagyományos szerkezeti formák az adott építőanyagokból és hogyan élnek azok tovább a mai kor építészetében. A feladat megoldásának kulcsa a helyiek most megjelenő térhasználati szokásainak és vágyainak értelmezése és ezek a városfejlesztési törekvésekkel való összevetése volt. Számunkra ebből rajzolódott ki, mi az, ami működhet és mi az, amit nem lenne szabad megtenni. A tervezési terület analíziséhez és a városfejlesztés megértéséhez kínai tervezők tervdokumentációiból tájékozódhattunk, amihez vendéglátóink minden segítséget biztosítottak.

A helyszínből eredő sajátosságok minden résztvevőt arra kényszerítettek, hogy összegezzék a vonatkozó ismereteiket és próbára tegyék magukat, hogy képesek-e egy adott tervezési szituációban a saját világukat háttérbe szorítani és pusztán a tudásukat hozzáadni a tervezési folyamathoz. A feladat egyben kísérletet jelentett, amelyből kiderült, hogy megjelenhet a helyi jelleg egy más kultúra tervezőjének tervi megoldásaiban.

Felhasznált irodalom

FEKETE Albert – SZAKÁCS Barnabás: *Kistelepülések közterület-fejlesztési tervei és arculati kézikönyve*, Vidék és Gazdaság, Artifex Kiadó Kft., Budapest, 2012.

JÁNOSSY Péter Sámuel: *Hudec László élete és munkássága. Az igazi homo ludens*, Építésügyi Tájékoztatási Központ, Budapest, 2010.

MEGGYESI Tamás: *A globalizáció urbanisztikája*, *epiteszforum.hu*, 2009.06.19.
<http://epiteszforum.hu/a-globalizacio-urbanisztikaja>

KOOLHAAS, Rem: *The Generic City*, The Monacelli Press Inc., New York, 1995.

REN Xuefei: *Urban China*, Polity Press, Cambridge, 2013.

SZIRMAI Viktória – BARÁTH Gabriella – BOGNÁR Judit: *Globalizáció és városfejlődés Budapesten. A városépítészeti, az építészeti szerepe*, Társadalomkutatás, 3, 2003.

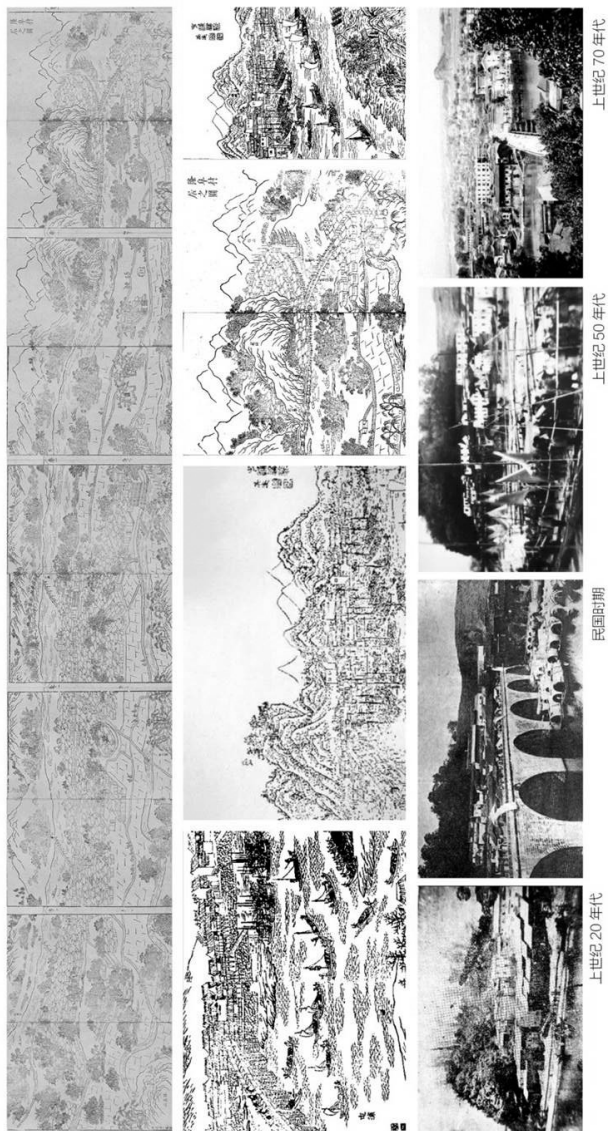
ZHU, Wanshu – CHENG, Yaxing – JIANG, Zhiwei – XIAO, Shiling: *Anhui: mount Huangshan and the Hui culture*, Foreign Languages Press, Peking, 2006.

További irodalom

FINTA József: „Projektötletek”. JUHAROS Róbert (szerk.): *Budapest holnap-holnapután*, Demax Művek, Budapest, 2010.

REN Xuefei: *Building globalization*, University of Chicago Press, Chicago, 2011.

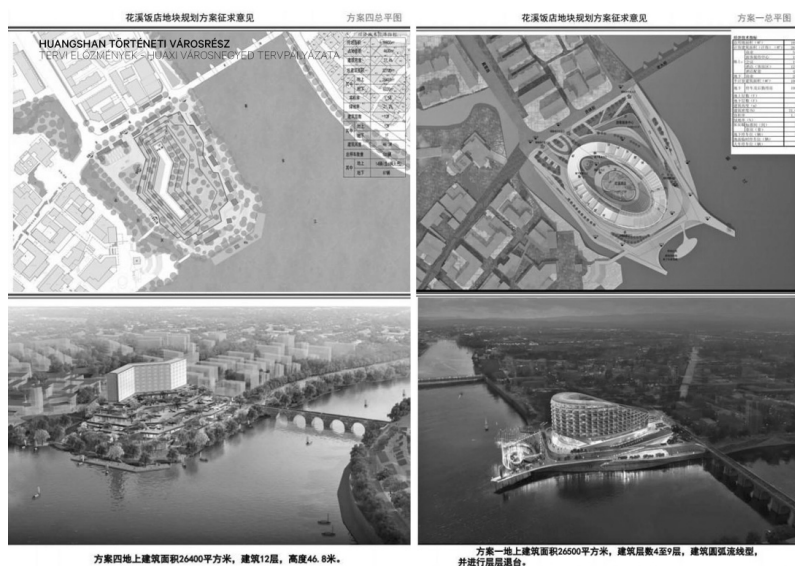
Képek



1. k p Vízi forgalom Huangsh n Shi Tunxi negyedének partján. Forrás: East China Normal University



2. kép Huangshan Shi Tunxi negyedének morfológiai változása 1935–1980. Forrás: East China Normal University és Szent István Egyetem



3. kép Épületkomplexum a Zhenhai-híd fogadóterében. Forrás: East China Normal University



4.1–2. kép Rem Koolhaas ellentétpárjai száz év távlatában, a 14. Velencei Építészeti Biennálé központi kiállításán. Forrás: <https://www.archdaily.com/484728/latest-details-released-on-koolhaas-venice-biennale-2014-fundamentals>

Gottner Richárd Gábor

A japán jūdō-terminológia magyarra fordításának változásai a kezdetektől Avagy djudótól a cselgáncsig

Bevezetés

„Válldobás”, „nagy külső horog”, „kaszáló csípődobás”, „hullámlerántás oldalra”, „támasztott gáncs”. Csak néhány példa a *jūdō* 柔道 avagy magyarosan „cselgáncs” sajátos, magyar terminológiájából, mely bár az adott technikát leírja, ám sokszor köszönőviszonyban sincs az eredeti, japán írásjegyekkel leírt kifejezéssel.

A Kanō Jigorō 嘉納治五郎 által, több tradicionális *jūjutsu* 柔術 iskolából kifejlesztett Kōdōkan *jūdō* 講道館柔道 volt a legelső japán harcművészet, amely Magyarországra érkezett. Már a huszadik század elején jelentek meg írásos anyagaink az akkor még csak „djudo”-nak, vagy „jiu jitsu”-nak nevezett, rejtélyes önvédelmi rendszerről. A századfordulón, a japonizmus bővületében élő Nyugat valóságos „jiu-jitsu lázban” égett, és Magyarország nemhogy lemaradt volna, hanem az elsők között volt a művészet európai terjesztésében.

Jelen kutatásomban a *jūdō* meghonosodását vizsgálom a nyelvészet tükrében: bemutatom a hazánkban megjelent szakirodalmat, valamint az abban alkalmazott technikai megnevezéseket, a japán terminológia magyar nyelvre történő átültetését, melynek során a japán *jūdō*-ból a ma is ismert „cselgáncs” lett.

A Kano-féle dzsiudzsitsu és a djudo

A hazai szakirodalomban a *jūdō*-ra illetve *jūjutsu*-ra vonatkozó legelső írásos források az 1900-as évek elején bukkannak fel: jelenlegi tudásunk szerint az 1906-ban megjelenő *Önvédelem* című könyvben található először utalás a *jūdō*-ra – még ha nem is ezen a néven. A kiadvány előszavában a szerző

részletesen tárgyalja, hogyan került a bokszt (másnéven ökölvívás) Angliából hazánkba, ezzel együtt pedig mintegy megemlíti:

A most lefolyt japán-orosz háború alatt Magyarország-Ausztriát képviselő egy hadihajonk tengerésztisztje, ki maga is sokoldalú sport férfiú, a hosszú parti tartzkodása alatt részt vett a japán ujoncok kiképzésénél elfogadott u. n. *Kano*-féle rendszert követő dzsiudzszitsu tanfolyamon, hol e rendszert teljesen elsajátította.¹

Természetesen a „*Kano*-féle dzsiudzszitsu” itt a *jūdō*ra utal: a Kōdōkan *jūdō* kezdeti időszakában a stílusra még gyakran hivatkoztak Kanō-ryū *jūjutsu* 嘉納流柔術 néven,² továbbá Senga Tōru is rámutat 2003-as tanulmányában, hogy a *jūdō*t kezdetben még Japánban is azonosnak tartották a *jūjutsu*val.³ A kiadványban továbbá (talán Magyarországon először) néhány *jūjutsu*-technika illusztrációja is megtalálható (1. kép). Ugyanakkor 1906-ban nem csak ennek a könyvnek a megjelenése jelentett fordulópontot a japán harcművészetek magyarországi terjedésében.⁴

Ebben az évben látogatott ugyanis hazánkba Sasaki Kichisaburō 佐々木吉三郎, akit Szemere Miklós gróf meghívására maga Kanō Jigorō jelölt ki, hogy a magyarokkal megismertesse a Kōdōkan *jūdō* alapjait. Sasaki három hónapig oktatott hazánkban, összesen hatvan ember kezdett *jūdō*t tanulni (köztük Speidl Zoltán és Neidenbach Emil is, akiknek fontos szerepe lesz a későbbiekben), ám a tanfolyam végére csupán hat gyakorló maradt.⁵

Felismervén, hogy a magyar gyakorlóknak további útmutatások szükségesek a tanuláshoz, Sasaki Kichisaburō megírta az első magyar *jūdō*-könyvet. Ez lett az 1907-ben megjelenő *Djudo: A japán dzsiu-dzsicu tökéletesített módszere*, amely valószínűleg a legelső, a *jūjutsu* helyett *jūdō* címmel publikált kiadvány volt nem csak Magyarországon, de Japánon kívül talán az egész világon.⁶ A könyvet egyébként nem japán nyelvről, hanem Sasaki *Judo: Das japanisches*

¹ SOK-NATZ, *Önvédelem*, Monori Sport Club, h.n., 1906, I. rész (a kiadvány nem tartalmaz számozott oldalakat).

² Serge MOL, *Classical Fighting Arts of Japan. A complete guide to koryu jujutsu*, Kodansha International, Tokió, 2001, 141–142.

³ SENGÁ Tōru, „Dzsudzszucu és dzsudzjó Japán sportszavak magyar és nemzetközi vonatkozásairól”, *Magyar nyelv*, 2003/99, 193–204, 195.

⁴ Valójában az *Önvédelem* 1906-ban megjelent borítóján a „III. kiadás” van feltüntetve. Sajnos a könyv első kiadásához ez idáig nem sikerült hozzáférnem, így nem tudható pontosan, valóban itt jelent-e meg először a *jūjutsu*, vagy már a korábbi kiadásokban is megtalálható. Amíg a kérdést nem sikerül tisztázni, addig jobb híján az 1906-os évre datálhatjuk a legkorábbi időpontot.

⁵ NEIDENBACH Emil, *Testgyakorlás és tudomány*, Szerzői kiadás, Budapest, 1931, 38–39.

⁶ SENGÁ, i.m., 205.

Ringkampf című német nyelvű kéziratából (2. kép) fordította Speidl Zoltán, aki előszót is írt a kiadványhoz.⁷

Senga Tōru tanulmányában arra is rámutat, hogy a könyv magyar címében szereplő, *jūdō* 柔道 szó „djudo” formában történő átírása szintén Németországból származik: Erwin Baelz német orvosprofesszor ajánlja először, mint az eredeti japán kiejtésnek jobban megfelelő formát, az amerikai H. Irving Hancock és a japán Higashi Katsumi által közösen írt, 1905-ös *The Complete Kano Jiu-Jitsu* 1906-os német fordítása, a *Das Kano Jiu-Jitsu (Jiudo)* című könyv előszavában. Sasaki magyar nyelvű könyvében azonban, a címet leszámítva, a „judo” kifejezés használatos, mely mögött esetenként zárójelben szerepel a „(djudo)”, mint egyfajta kiejtési segédlet.⁸

Mivel a *Djudo: A japán dzsiu-dzsicu tökéletesített módszere* volt az első *jūdō*-könyv Magyarországon, joggal feltételezhetnénk, hogy a magyar *jūdō*-terminológia is ebben a kötetben látott napvilágot. Nem ez azonban a helyzet: a *jūdōkák*⁹ első generációja még eredeti, japán nevükön ismerte meg a technikákat – talán semmit sem tudva azok jelentéséről. Sasaki a kéziratban meghagyta a japán terminológiát, meg sem próbálkozva a fordítással. Mindössze néhány kivételt találhatunk a könyvben és csupán csak egy esetet, ahol a technika eredeti neve mellett jól láthatóan ott van zárójelben annak magyar fordítása is: ez a *seoi nage* 背負投 technika, amely „Ledobás vállal” néven szerepel a kiadványban (3. kép).¹⁰

Ugyanakkor a technikai leírásokban néhány helyen már megtalálhatjuk a japán elnevezés jelentésének magyar nyelvű magyarázatát. A *hiza guruma* 膝車 technika bemutatásakor a leírásban Sasaki megjegyzi: „Ezt nevezzük *hiza gurumá*-nak vagyis *térdfogás*-nak.”¹¹ További konkrét elnevezéseink nincsenek, azonban a *tawara gaeshi* 俵返¹² technika tárgyalásakor a szerző hozzáteszi: „E fogás neve onnan ered, hogy alkalmazásánál olyan helyzetben vagyok, mintha kezemet egy rizses-zsák madzagján tartva, azt a vállamra akarnám emelni.”¹³

Röviden összefoglalva, bár Magyarországon Sasaki Kichisaburō rakta le az alapjait a *jūdō*-nak és a *jūdō*-irodalomnak, a ma is ismert magyar terminológia

⁷ NAGAMIYA Shoji, „Kulturális híd Magyarország és Japán között”, *Kalokagathia*, 2012-2013/1, 126–145. 135–137.

⁸ SENGÁ, i.m., 197.

⁹ *Jūdōka* 柔道家: a *jūdō*-t, cselgáncsot gyakorló személy.

¹⁰ SASAKI Kichisaburo, *Djudo. A japán dzsiu-dzsicu tökéletesített módszere*, Hornyánszky, Budapest, 1907, 48.

¹¹ SASAKI, i.m., 79.

¹² *Tawara* 俵: rizses-zsák.

¹³ SASAKI, i.m., 95.

már nem a japán mester érdeme. A technikákat magyar fordítás nélkül, a kezdetektől fogva japánul tanította a magyar *jūdō*káknak. A hazai, japán nyelvről átültetett *jūdō*-terminológia (talán annyira mégsem meglepő módon), magyar szerzők tollából származik.

A *jūdō* mint japán testnevelés

Sasaki Kichisaburō tanfolyama után sokáig nem volt jele annak, hogy hazánkban bárki is foglalkozott volna *jūdō*-oktatással. Mikor Kanō Jigorō, a *jūdō* alapítója Budapestre látogatott 1912-ben,¹⁴ már nyomát sem látta a Sasaki által megalapozott magyar *jūdō*nak. Erről említést is tesz, 1913-ban a *The Oriental Review* című folyóiratnak adott egyik interjújában:

In Germany and in France, I also visited some judo gymnasiums. When in Hungary, I heard that there is a gymnasium, but I did not see it. As for America, there are some gymnasiums, generally established by Japanese in the West, but so far, I haven't seen any in the East.¹⁵

Végül 1920-ban jelent meg *A japánrendszerű torna alapszabályai* című könyv Cselőtei Lajos tollából, aki Japánban kutatta a felkelő nap fiataljainak testnevelési módszereit (amely elsősorban a *jūdō* gyakorlását jelentette).¹⁶

Cselőtei könyvében már megtalálhatóak a *jūdō*-technikák magyar elnevezései, ezúttal az eredeti japán terminológia nélkül. Fontos azonban megjegyezni, hogy Cselőtei elsősorban nem harcművészetként, hanem testnevelési módszerként tekintett a *jūdō*ra és ezt tükrözi a kiadványban használt terminológia is.

A japánrendszerű torna alapszabályai alapvetően két nagy csoportra bontotta a dobástechnikákat: ezek az „ingatások” és a „lebegések”.¹⁷ Megkülönböztet láb-, térd-, boka-, sarok-, és lábszáringatásokat;¹⁸ valamint lebegéseket az alsó- és felső háton, hátközépen, oldalháton, keresztháton, nyakháton, vállon.¹⁹

¹⁴ CSELŐTEI Lajos, *A japánrendszerű torna alapszabályai*, Stephaneum Nyomda Rt, Budapest, 1920, 6.

¹⁵ Németországban és Franciaországban szintén meglátogattam néhány *jūdō*-termet. Mikor Magyarországon [jártam], hallottam róla, hogy van ott egy terem, de nem láttam. Akárcsak Amerika esetében, [Európában] vannak termek amelyeket általában japánok alapítottak Nyugaton, de egészen idáig, egyet sem láttam Keleten. – Jigorō KANŌ, „The Principles of Jujutsu”, *The Oriental Review*, III/4, 1913, 244–249, 247.

¹⁶ CSELŐTEI, i.m., 3–5.

¹⁷ CSELŐTEI, i.m., 87.

¹⁸ CSELŐTEI, i.m., 104–119.

¹⁹ CSELŐTEI, i.m., 123–139.

Ebből is láthatjuk, hogy a könyvben ezek a technikák nem dobások és levitelek. Sokkal inkább erőfejlesztési gyakorlatok, amelyekben a gyakorlók egymás levegőbe emelésével, ún. „lebegtetésével” edzik testüket.

Mindenesetre a Cselőtei Lajos által kidolgozott terminológia tartalmaz néhány olyan elemet, melyek hatással voltak a ma is használt kifejezésekre. Az olyan elnevezések, mint a „térdingatás”,²⁰ illetve a „bokaingatás”,²¹ egyértelműen 1920-ban jelentek meg először a magyar jūdō-irodalomban és a későbbiekben is fennmaradtak.

A japánrendszerű torna alapgyakorlatai azonban más szempontból is kiemelkedő jelentőségű. Cselőtei ugyanis nem csak a korabeli jūdō, hanem a klasszikus japán jūjutsu világába is bepillantást enged, mégpedig eredeti források felhasználásával. A kiadvány „Népies vetélkedések” címmel, külön fejezetet szentel az autentikus jūjutsu ismertetésére.²² Ám ahogyan a jūdō nem mint harcművészet, hanem mint testnevelés, úgy ebben a könyvben a jūjutsu sem mint önvédelem, hanem csupán az „egzotikum” szintjén jelenik meg. Ahogyan azt Cselőtei maga írja a fejezet bevezetőjében:

Régies levegővel körülvéve, nagy számban és sok változatban élnek ezek a japán nép között; a művelt iskolai testi nevelés céljaira azonban nem alkalmasak. Tehát részletesebb felsorolás és kidolgozás nélkül, csupán azért foglalkozom ezekkel, hogy hozzávetőlegesen teljes keretet nyújtsak az egész japán testgyakorlati rendszerről.²³

A kutatás során bebizonyosodott, hogy az ebben a részben ismertetett jūjutsu-gyakorlatok, eredetileg Iguchi Matsunosuke 井口松之助 1887-ben megjelent Jūjutsu ken bō zukai hiketsu 柔術剣棒図解秘訣 című könyvéből származnak.²⁴ A kiadvány a Tenjin Shin'yō-ryū jūjutsu 天神真楊流柔術 iskola technikáit ismerteti, amelyet Kanō Jigorō is gyakorolt, és a jūdō technikai anyagának egyik alappillére. A Jūjutsu ken bō zukai hiketsu egyike a Meiji-korban népszerűvé váló jūjutsu-könyveknek²⁵ és mivel (főleg a kezdeti időszakban) a Tenjin Shin'yō-ryū

²⁰ CSELŐTEI, *i.m.*, 110.

²¹ CSELŐTEI, *i.m.*, 105–110.

²² CSELŐTEI, *i.m.*, 150–157.

²³ CSELŐTEI, *i.m.*, 150.

²⁴ IGUCHI Matsunosuke 井口松之助, *Jūjutsu ken bō zukai hiketsu* 柔術剣棒図解秘訣, Kaishinrō 魁真楼, Tokió, 1887, 59., 50., 65., 47., 64., 68., 37., 63., 69., 60., 42., 50., 58., 66., 46., 74. – IGUCHI könyvéből az oldalakon jelölt technikákra CSELŐTEIVEL párhuzamosan, megjelenésük sorrendjében hivatkozom.

²⁵ MOL, *i.m.*, 221–223.

jūjutsu és a Kodōkan *jūdō* iskolák jó kapcsolatot ápoltak egymással,²⁶ Cselőtei valószínűleg könnyen hozzáférhetett Iguchi könyvéhez, melynek technikai illusztrációit hűen lemásolta magyarul megjelenő munkájába (4. kép).

Úgy gondolom, Cselőtei maga sem volt tisztában e fejezet jelentőségével, munkáját pedig a japán *jūjutsu* magyarországi „újralfelfedezésekor”, a hetvenes-nyolcvanas években méltatlanul elfeledték. Holott a hazai harcművészek már 1920-ban bepillantást nyerhettek az autentikus japán *jūjutsu*-ba.

A „cselgáncs” megszületése

Mindössze hat évvel Cselőtei Lajos munkája után, 1926-ban jelent meg az Országos Testnevelési Tanács „Testnevelési utasítás” című könyvsorozatában, a *Testnevelési és sportágak* 6-C. füzeté, a *Támadó és védősportok: Cselgáncs (jiu-jitsu)*, amely már nem testnevelésként, éppen ellenkezőleg, önvédelmi rendszerként tekint a *jūdō*-ra.

Ez a könyv szintén mérőöldkönek számít a magyar *jūdō*-terminológia fejlődésében, ugyanis a (ma a sportág magyar megnevezésére szolgáló) „cselgáncs” szó is ekkor jelent meg először. A kifejezés használatát a következőképpen indokolják meg a szerzők a kiadvány bevezetőjében:

A cselgáncs a japán önvédelmi módszernek, a Jiu-Jitsunak (olvasd Dsiu-Dsitsu) nemcsak értelmileg, hanem hangzásban is legmegfelelőbb magyar fordítása. A Jiu-Jitsu szó szerint „lágy művészet”, lágyrész, azaz izommegfeszítést jelent. A virágos keleti nyelv képletes értelmezése szerint a lágyság a nagyobb erők előtt való meghajlást, hátrálást jelenti – a győzelem érdekében. Vagyis cselet és ravaszsgot! A művészet alatt a cselek és fogások terén elért virtuózitást kell értenünk, melynek célja az ellenfél testének elakasztása, átbuktatása, meglepetéseknek ügyesen, „művészettel”, észrevétlenül való előkészítése, az ellenfél győzelmi szándékának megtörése, elgáncsolása. (Gáncsolni t. i. nemcsak lábbal lehet.) A cselgáncs az ellenfél erejét, küzdőképességét törí meg ravasz fogásokkal, minden eszközzel.²⁷

Érdemes megjegyezni, hogy az idézet szerint a „cselgáncs” eredetileg nem a *jūdō*, hanem a *jūjutsu* megnevezése volt. Tulajdonképpen a kiadványban szereplő technikák is inkább az utóbbi önvédelmi fogásait mutatják be: például

²⁶ MOL, i.m., 140–142.

²⁷ ORSZÁGOS TESTNEVELÉSI TANÁCS, *Testnevelési utasítás II. rész Testnevelési és Sportágak* 6-C. füzet. *Támadó és védősportok: Cselgáncs (jiu-jitsu)*, Stádium sajtóvállalat és részvénytársaság, Budapest, 1926, 3.

a könyvben található „kézkeresztfogás”²⁸ megfeleltethető a mai (jūjutsuval szintén rokon) aikidō 合気道 egyik, jūji garami 十字絡 nevű technikájával.²⁹ Az ehhez hasonló technikák (amelyekből bőven akad a kiadványban) természetesen tiltva vannak a mai jūdōban, mivel gyakorlásuk túlságosan veszélyes, nem alkalmazhatóak biztonságosan egy versenyküzdelemben.

A kutatásban vizsgált többi jūdō-kiadványhoz képest elenyésző arányban ugyan, de vannak klasszikus jūdō-technikák is: a könyvben olyan megnevezések találhatók, mint „hátravetés talppal” amely a tomoe nage 巴投 fordítása, vagy a „nyak-hátdobás fejrejtéssel” mint a kata guruma 肩車 technika magyar neve.³⁰

Szeretném kiemelni az olyan elnevezéseket, mint az ippon seoi nage 一本背負投 esetén a „japán válldobás”, vagy a seoi otoshi 背負落, amely a „japán válldobás térdelve”.³¹ Az ude garami 腕絡 technikákat összefoglaló néven „japán felsőkulcsok” névvel illették (mely majd a későbbiekben is elterjed),³² illetve említést tettek a „japán gáncs”-ról,³³ amely a mai Kōdōkan jūdōnak ugyan már nem része, ám a XX. század eleji jūjutsu kiadványokban még megtalálható hiki otoshi 引落 néven (5. kép).³⁴

Ezekből az elnevezésekből arra következtethetünk, hogy a „válldobás”, „karculcs” és „gáncs” kifejezések már ekkor is részét képezték a magyar harcművészeti terminológiának (feltehetőleg a birkózásból származnak). Itt azonban a szerzők fontosnak érezték kiemelni e gyakorlatok „japán” voltát, amely egyben azt is sugallja, hogy alapjaiban ismerős, de mégis új technikák (és azok elnevezései) kerülhettek be a magyar harcművészek arzenáljába. Akárcsak a „cselgáncs” szavunk, amely ebben a kiadványban még inkább volt „jiu-jitsu” semmint valódi jūdō.

Az igazi pionírok: T. Vincent és Neidenbach Emil

Mint korábban említettem, hat évvel Sasaki Kichisaburō hazánkba látogatása után a Budapestre érkező Kanō Jigorō már nyomát sem látta a magyar jūdōkáknak. Ugyanakkor kétségtelen, hogy a magyar jūdō és jūjutsu könyvek

²⁸ ORSZÁGOS TESTNEVELÉSI TANÁCS, i.m., 52–54.

²⁹ UESIBA Moriteru, *Aikikai aikido II. Haladó technikák*, Szenzár, Budapest, 2007, 50–57.

³⁰ ORSZÁGOS TESTNEVELÉSI TANÁCS, i.m., 58., 95.

³¹ ORSZÁGOS TESTNEVELÉSI TANÁCS, i.m., 117–118.

³² ORSZÁGOS TESTNEVELÉSI TANÁCS, i.m., 125.

³³ ORSZÁGOS TESTNEVELÉSI TANÁCS, i.m., 43.

³⁴ Pl.: S. K. UYENISHI, *The Text-Book of Ju-jutsu As Practised in Japan. Being a simple treatise on the Japanese Method of Self Defense*, Athletic Publications Inc, London, 1906, 62–64.

kiadása az 1920-as években kezdett újraéledni: ez feltehetően párhuzamosan zajlott a harcművészet szervezett keretek közt megjelenő oktatásával is. Külön érdekesség egy 1929-es plakát, amelyen bizonyos „T. Vincent” mester (aki valószínűleg nem más, mint Vincze Tibor) hirdeti „jiu-jitsu” és „jiu-do” edzéseit (6. kép).

A képen egy rohamkés elleni védekezés látható, ám még fontosabb, hogy a plakáton megkísérelték a *jūjutsu* 柔術 és *jūdō* 柔道 írásjegyeinek ábrázolását is. Mivel a korábbi kiadványokban erre nem találunk példát, talán ez az első a magyar harcművészetek történetében, hogy *kínai* írásjegyek, japánul *kanjik* 漢字 ábrázolására tettek kísérletet. A plakáthoz tartozó illusztráció Rivcsun B. néven van szignózva. Habár a *dō* 道 *kanji*ből két vonás hiányzik és az árnyok sem megfelelőek, tekintve a korabeli viszonyokat, úgy gondolom, ez mégis lenyűgöző teljesítmény a grafikus részéről. Nem ez volt azonban az első mérföldkő a magyar *jūdō* történetében.

A *Cselgáncs (jiu-jitsu)* című könyv megjelenése után (mely mai fogalmaink szerint inkább volt „jiu-jitsu” mint „cselgáncs”), 1931-ben a *jūdō*-irodalom visszakanyarodott a Sasaki Kichisaburō által kijelölt útra. Ekkor jelent meg Neidenbach Emil *Testgyakorlás és tudomány* című munkája, mely természet-tudományos módszerekkel, a fizika, matematika és biomechanika segítségével vizsgálta a *jūdō* mozgásformáit.

Ezzel együtt megjelennek a könyvben az első fordítások, amelyek már a Sasaki által ismertetett autentikus Kōdōkan *jūdō* technikák magyar elnevezései voltak. A *seoi nage* mint „ledobás vállal” változatlanul került át Sasaki könyvéből, ugyanakkor „csípődobás” elnevezést kapott a *koshi guruma* 腰車. Neidenbach saját elnevezései a „Láb segítségével való dobások: Dobás támadó állásból”, amely a *hiza guruma*, a „Láb segítségével való dobások: Boka fogás” mint a *tsurikomi ashi* 釣込足 megfelelője, továbbá a „Testünk súlyának segítségével keresztülvitt dobás”, a *tomoe nage* technikát jelöli.³⁵ Egyetlen technika akad csupán, amely nem található meg Sasaki könyvében: a *kani basami* 蟹鉈 dobás, mely az „»olló« fogás” fordítást kapta.³⁶

Két földharc technikát is ismertet Neidenbach, az egyik a „láb-lefogás”, *ashi hishigi* 足挫, a másik pedig a *hon-kesa gatame* 本袈裟固. Ez utóbbi magyar fordítás nélkül, csak „Hon geza” néven szerepel. Ez az egyetlen japán kifejezés melyet nem fordított le a kiadványban.³⁷

³⁵ NEIDENBACH, *i.m.*, 54–59.

³⁶ NEIDENBACH, *i.m.*, 59–60.

³⁷ NEIDENBACH, *i.m.*, 61–63.

Neidenbach Emil könyve azért is figyelemreméltó, mert a szerző egyike volt azoknak, akik 1906-ban részt vettek Sasaki Kichisaburō tanfolyamán,³⁸ illetve több fotón is szerepel Sasaki könyvében.³⁹ Ha figyelmesen megnézzük, az 1931-es *Testgyakorlás és tudomány* technikai illusztrációi valójában az 1907-es *Djudo: A japán dzsiu-dzsicu tökéletesített módszere* című kötetben megjelent fényképek újrarajzolt változatai (7. kép).

Egy évvel Neidenbach munkája után, 1932-ben jelent meg a *Sport és játék* című lexikon, amely átfogóan ismerteti a kor népszerű sportjait. A sportlexikonban szerepel egy fejezet „A dzsiu-dzsicu” címmel,⁴⁰ melynek szerzője a már korábban említett „T. Vincent”.⁴¹

A fejezetben T. Vincent a jūdō és jūjutsu technikákat az eredeti japán elnevezéseik nélkül, magyar fordításban ismerteti. Olyan (a ma ismert terminológiához már igencsak hasonlító) nevek találhatók itt, mint a „bokadobás”, amely a *de ashi barai* 出足払 technikát jelöli,⁴² vagy a „térddobás” mint *hiza guruma*.⁴³

Neidenbachal ellentétben, T. Vincentnél a „csípődobás” az *ōgoshi* 大腰 magyar neve,⁴⁴ a *koshi guruma* fordítása pedig „nyakdobás”.⁴⁵ A *tomoe nage* elnevezése itt „fejdobás” (ez már igencsak hasonlít a ma használatos „fejen átdobás” fordításhoz),⁴⁶ a *kani basami* pedig „olló” néven szerepel.⁴⁷ Újra megjelenik az *ude garami* technika is, amely a „szúrás védeése” fordítást kapta a lexikonban.⁴⁸

Neidenbach és T. Vincent után (jelenlegi tudásunk szerint) egy újabb hosszú, csaknem húsz éves szünet következett a jūdō-irodalomban. 1948-ban a Népi Kollégiumok Országos Szövetsége (NÉKOSZ) ugyan kiadott egy *Cselgáncs* című könyvet, ez azonban az 1926-os *Cselgáncs (jiu-jitsu)* újbóli kiadása az illusztrációk nélkül.

³⁸ Ld. „A Kano-féle dzsiudzsitsu és a djudo” című részt (5. jegyzet).

³⁹ NAGAMIYA, i.m., 132–133.

⁴⁰ PÁLFY György (szerk.), *Sport és játék*, Enciklopédia, Budapest, 1932, 171–179.

⁴¹ Ld. 6. kép.

⁴² PÁLFY, i.m., 176.

⁴³ Uo.

⁴⁴ Uo.

⁴⁵ PÁLFY, i.m., 176–177.

⁴⁶ PÁLFY, i.m., 176.

⁴⁷ PÁLFY, i.m., 177.

⁴⁸ PÁLFY, i.m., 178.

Vincze Tibor a magyar jūdō-terminológia atyja

Az első olyan jūdō-könyv, amely a jelenlegi terminológiát megalapozta, 1954-ben jelent meg Vincze Tibor tollából.⁴⁹ Ez talán mai napig is a legjelentősebb mérföldkő volt a magyar jūdō-terminológia kialakulásában. A kiadvány *Cselgáncs (judo)* címen jelent meg, amely talán szándékos utalás az 1926-os *Cselgáncs (jiu-jitsu) című könyvre*. Ebben az elnevezésben ugyanis a „cselgáncs” többé már nem a misztikus, keleti harci trükkök gyűjteményéből álló „jiu-jitsu”, hanem a modern, sportszerű jūdō magyar elnevezése.

Vincze könyvében olyan, ma is használt terminológiai elnevezések jelennek meg, mint például a „válldobás” a *seoi nage* fordításaként, az „emelő válldobás” a *kata guruma* megnevezésére, vagy a „hullámdobás”, amely az *uki otoshi* 浮落 technikát jelöli.⁵⁰ Az olyan fordítások, mint a „kaszáló csípődobás” a *harai goshi* 払腰 megnevezésére,⁵¹ vagy a *tsurikomi goshi* 釣込腰 fordítására használt „süllyesztett csípődobás”⁵² szintén Vinczénél jelenik meg először, akárcsak a *tani otoshi* 谷落 mint „külső horogledöntés”⁵³ vagy a *yoko wakare* 横分 fordításaként a „külső comb lerántás”⁵⁴ stb.

A „nagy belső horog”, „kis belső horog” és „kis külső horog” kategorikus fordításai az *ō-uchi gari* 大内刈, *ko-uchi gari* 小内刈, *ko-soto gari* 小外刈 technikák megnevezésére szintén itt születnek meg;⁵⁵ habár ekkor még a negyedik, *ō-soto gari* fordítása ezektől eltérően „külső gáncs”⁵⁶ – a később elterjedt „nagy külső horog” helyett. Szintén Vincze könyvében szerepel először az *ura nage* 裏投 fordítása mint „hajítás”,⁵⁷ illetve a *tawara gaeshi* a „zsákdobás”⁵⁸ elnevezéssel (noha ez utóbbi etimológiájára már Sasaki 1907-es könyvében is találhatunk utalásokat).⁵⁹

⁴⁹ VINCZE Tibor, *Cselgáncs (judo)*, Sport Kiadó, Budapest, 1954.

⁵⁰ VINCZE, i.m., 49.

⁵¹ VINCZE, i.m., 62.

⁵² VINCZE, i.m., 49.

⁵³ VINCZE, i.m., 73.

⁵⁴ VINCZE, i.m., 75.

⁵⁵ VINCZE, i.m. 69–71.

⁵⁶ VINCZE, i.m. 58.

⁵⁷ VINCZE, i.m. 49.

⁵⁸ VINCZE, i.m. 72.

⁵⁹ SASAKI, i.m., 79. – Ld. „A Kano-féle dzsiudzszitsu és a djudo” című részt (12. jegyzet).

A „belső combdobás” az *uchi mata* 内股 fordítására,⁶⁰ vagy az *uchi makikomi* 内巻込 megnevezése mint „belső kardobás vetődéssel”⁶¹ ugyancsak itt jelent meg először. Az 1954-es *Cselgáncs judo* könyvben debütál az *uki goshi* 浮腰 technika, ekkor még „rövid csípődobás” fordításban,⁶² továbbá a *tai otoshi* 体落 mint „támasztott gáncsdobás előre”.⁶³

Amennyiben feltételezzük, hogy az előző részben ismertetett T. Vincent,⁶⁴ és Vincze Tibor egy és ugyanazon személy, akkor az 1932-es *Sport és játék* című lexikonban található, „A dzsiu-dzsicu” című fejezetben tulajdonképpen Vinze terminológiájának egyfajta „prototípusát” láthatjuk. Az 1932-ben még „fejdobás” fordítású *tomoe nage* az 1954-es *Cselgáncs (judo)* könyvben már „fejen átdobás” néven szerepel – ez a mai napig így található meg a terminológiában.⁶⁵

Továbbá az 1932-es lexikonban található, „csípődobás” néven lefordított *ōgoshi* technika az 1954-es könyvben már a „csípődobás hajtókafogással” nevet kapja,⁶⁶ a *koshi guruma* pedig, amely akkor még „nyakdobás” volt, ezúttal már „fejfogásos csípődobás” néven jelenik meg.⁶⁷ Ám nem csak itt követhető nyomon Vincze terminológiájának fokozatos fejlődése: 1957-ben ugyanis a *Cselgáncs (judo)* című könyvnek megjelent a második, javított kiadása is.

A terminológia fordításának tekintetében apró változtatások történnek csupán az első kiadáshoz képest, ugyanakkor sok új kifejezés is belekerül a második kiadásba. Ebben a könyvben⁶⁸ szerepel először a korabeli *jūdō* összes ismert technikája, azok eredeti japán neveivel és magyar fordításaival együtt (8. kép). Kiemelendő továbbá, hogy a magyar *budō*-irodalom történetében Vincze 1957-es könyvében jelenik meg először „kisszótár-szerű” szöszedet a kiadványban.⁶⁹

Mint említettem, Vincze a könyvének második kiadásában változtatott, mondhatni „finomhangolt” egy kicsit a terminológián. A „csípődobás hajtókafogással” helyét az *ōgoshi* szinte pontos fordítása, a „nagy csípődobás” veszi

⁶⁰ VINCZE, *i.m.* 67–68.

⁶¹ VINCZE, *i.m.*, 74.

⁶² VINCZE, *i.m.*, 52.

⁶³ VINCZE, *i.m.*, 57.

⁶⁴ Ld. „Az igazi pionírok: T. Vincent és Neidenbach Emil” című részt

⁶⁵ VINCZE, *i.m.*, 49., 60.

⁶⁶ VINCZE, *i.m.*, 53.

⁶⁷ VINCZE, *i.m.*, 55–56.

⁶⁸ VINCZE Tibor, *Cselgáncs (judo)*, Sport Kiadó, Budapest, 1957, 68–70.

⁶⁹ VINCZE 1957, *i.m.*, 157–158.

át,⁷⁰ a „rövid csípődobás” módosul „kis csípődobás” névre,⁷¹ és a „fejfogásos csípődobás” helyett megjelenik a *koshi guruma* fogalmának jobban megfelelő „csípőkördobás”⁷² elnevezés.⁷³

A „támasztott gáncsdobás előre” fordítású *tai otoshi* egyszerűen „támasztott gáncsdobás” névre rövidül.⁷⁴ A „külső horogledöntés” mellett megjelenik az „esés a völgybe”, amely a *tani otoshi* eredeti jelentését volna hivatott jelezni – ez valójában nem veszi át a terminológia fordítását, Vincze csak odaírja zárójelbe a kifejezés etimológiáját, mintegy érdekességképpen.⁷⁵

Sok új technika bekerül a magyar szókincsbe. Ilyen a *tsurikomi goshi* variációjaként ismert *sode tsurikomi goshi* 袖釣込腰, amely a „csípődobás könyöktámasszal”⁷⁶ elnevezést kapja, vagy (az *uchi makikomi* mint „belső kardobás” párjaként megjelenő) *soto makikomi* 外巻込, magyar nevén „külső kardobás vetődéssel”.⁷⁷

Néhány, a régebbi könyvekben ismertetett *jūdō* technika is újra megjelenik, mint az 1926-os *Cselgáncs (jiu-jitsu)* kiadványban megismert „japán gáncs”, vagy a több fordítást is megélt, ezúttal „ollóráugrás” elnevezésű *kani basami* technika is.⁷⁸ A „japán gáncs” a korábban is említett⁷⁹ *hiki otoshi* japán néven kerül ismertetésre „térdelő gáncsátdobás” fordítással.⁸⁰ Fontos megjegyezni azonban, hogy Vincze könyvében az „ollóráugrás” japán megnevezése nem *kani basami*, hanem *kugi nuki* 釘抜.⁸¹

Az a magyar *jūdō*-terminológia, amelyet ma ismerünk és használunk, apróbb módosításokkal ugyan, de Vincze Tibor *Cselgáncs (judo)* című könyvének két kiadásán alapszik. Csaknem ötven évvel Sasaki Kichisaburō Magyarországra látogatása és első könyve (ezzel együtt pedig a magyar *jūdō* megszületése) után, Vincze Tibornak hála világra jött annak teljes magyar terminológiája is. Kijelenthetjük, hogy Vincze Tibor nem csak a mai, sportszerű magyar *jūdō* alapítóatyja, de egyben magyar terminológiájának megteremtője is.

⁷⁰ VINCZE 1957, i.m. 90.

⁷¹ VINCZE 1957, i.m. 89.

⁷² VINCZE 1957, i.m. 96–97.

⁷³ VINCZE 1957, i.m., 69.

⁷⁴ Uo.

⁷⁵ VINCZE 1957, i.m., 117–118.

⁷⁶ VINCZE 1957, i.m., 69, 92.

⁷⁷ VINCZE 1957, i.m., 70., 112.

⁷⁸ VINCZE 1957, i.m., 70., 113.

⁷⁹ Ld. „A 'cselgáncs' megszületése” című részt (34. jegyzet).

⁸⁰ VINCZE 1957, i.m., 69., 108.

⁸¹ VINCZE 1957, i.m., 70.

A magyar jūdō-terminológia feltételezett forrásai

Miután áttekintettük a magyar jūdō-terminológia kialakulását egészen az ötvenes évekig (amikorra már nagyjából elnyerte a ma is ismert formáját), felmerülhet a kérdés: vajon milyen szerzők vagy művek lehettek hatással ennek a terminológiának az alakulására? A magyar szerzők honnan nyerhettek ihletet a fordításokhoz?

Természetesen rengeteg munka és kreativitás kellett a technikák magyar nyelvre való átültetéséhez. Ha azonban kissé nyugatabbra tekintünk, a kor szakirodalmában felfedezhetünk hasonlóságokat a magyar és külföldi terminológia között. Jelen tanulmányomban, ebből szeretnék a teljesség igénye nélkül, csupán néhány példát bemutatni.

Sasaki Kichisaburō 1907-ben megjelent könyvének már a címe is magán viseli a nyugati hatást: mint azt korábban kifejtettem, a címben szereplő „djudo” átírás a német szakirodalomból ered, pontosabban H. Irving Hancock és Higashi Katsumi 1905-ös *The Complete Kano Jiu-Jitsu* című könyvének német fordításából. Ám nem ez az egyetlen közös pont az amerikai H. Irving Hancock munkásságával.

Szintén említettem, hogy a *Djudo: A japán dzsiu-dzsicu tökéletesített módszere* előszavát Speidl Zoltán írta. Ebben az előszóban Speidl ismerteti Sasaki Kichisaburō Magyarországra jövetelének körülményeit és rövid bepillantást nyújt a japán „dzsiu-dzsicu” művészetébe: Speidl részletesen leír néhányat a „speciális jiujitsu-trickektől” közül: ezek a „kabátlerántás”, a „gyere velem-fogás”, és az „ördög-kézfogás”⁸² nevű technikák.

H. Irving Hancock munkáiban hasonló kifejezésekkel találkozhatunk: az 1903-ban megjelent „Japanese Physical Training” című könyvében megtalálható egy „the coat trick” vagy „the coat-sleeve trick”⁸³ nevű technika, valamint Hancock 1904-es *Jiu-Jitsu Combat Tricks* című könyvében a „the come-along”⁸⁴ és a „the devil’s hand-shake”⁸⁵ elnevezés jelenik meg. Nem csak a technikák

⁸² SASAKI, i.m., Előszó, XIV.

⁸³ Magyarul: „a kabát-trükk” vagy „kabátujj-trükk” – Harrie Irving HANCOCK, *Japanese Physical Training. The System of Exercise, Diet and General Mode of Living that has made the Mikado’s People the Healthiest, Strongest, and Happiest Men and Women in the World*, G. P. Putnam’s Sons, New York – London, 1903, 117–119.

⁸⁴ Magyarul: „a gyere velem” – Harrie Irving HANCOCK, *Jiu-Jitsu Combat Tricks. Japanese Feats of Attack and Defense in Personal Encounter*, G. P. Putnam’s Sons, New York – London, 1904, 102–103.; HANCOCK, *Japanese Physical Training*, i.m., 112.

⁸⁵ Magyarul: „az ördög kézfogása” – HANCOCK, *Jiu-Jitsu Combat Tricks*, i.m., 105., 112–113., 136.

neve, de a leírásaik (valamint a Hancock könyvében található illusztrációk) is hasonlítanak a Speidl által ismerttetettekre.

Felmerülhet a kérdés, hogy Speidl Zoltán 1907-ben, Magyarországon hogyan férhetett hozzá az amerikai Hancock munkásságához. Neidenbach Emil 1931-es *Testgyakorlás és tudomány* című munkája nem csak a *jūdō* tudományos megközelítése miatt különleges: kiemelendő az is, hogy (elődeitől eltérően) a *jūdō*-ról szóló fejezetének elején részletesen felsorolja a kiadványhoz kapcsolódó magyar és külföldi szakirodalmat.

Ennek az irodalomjegyzéknek rögtön az első két tétele, H. Irving Hancock *Japanese Physical Training és Jiu-Jitsu Combat Tricks* című könyveire hivatkozik, illetve azok 1906-os német fordítására, *Dschiu-Dschitsu, die Quelle japanischer Kraft* címmel. Ahogy maga Neidenbach írja: „Pannwitz e munkájában az előbbi két angol könyv összefoglaló fordítását adja.”⁸⁶ Az előszó megírásakor tehát 1907-ben Speidl már hozzáférhetett Hancock munkájához német nyelven. Ha pedig feltételezzük, hogy Sasaki könyve, a *Judo: Das japanisches Ringkampf* című kézirat fordítása, Speidl kiváló német nyelvtudással rendelkezhetett.

Neidenbach természetesen hivatkozik Hancock és Kasumi német nyelven megjelenő *Das Kano Jiu-Jitsu (Jiudo)* című könyvére, ahogyan Sasaki Kichisaburō és Cselőtei Lajos műveire is. Ugyancsak Neidenbach irodalomjegyzékében találhatjuk az első hivatkozást az 1906-os *Önvédelem* című kiadványra.⁸⁷

Nem csak Speidl Zoltán vagy Neidenbach Emil dolgozott azonban nyugati forrásokból. Az 1932-es *Sport és játék* lexikon „A dzsiu-dzsicu” fejezetében T. Vincent ismerteti egy technikát a „Teushin iskolafogása ütэшhárításra” néven. Az elnevezéshez egy terjedelmesebb, hét soros leírás is tartozik.⁸⁸ Hancock az 1904-es *Jiu-Jitsu Combat Tricks* könyvének kilencedik fejezetében, ugyan több oldalon keresztül, de tartalmában és lényegi pontjaiban a „Teushin iskolafogása ütэшhárításra” technikával megegyező gyakorlatot tárgyal, melyet a következőképpen vezet fel: „*Exponents of the Ten-jin school of jiu-jitsu have developed in all it's possible perfection a style of stopping the boxer's blow.*”⁸⁹ (Feltételezhetjük, hogy a „Teushin” és „Ten-jin” megnevezések egyaránt a Tenjin Shin'yō-ryū *jūjutsu* iskolára utalnak.)

Továbbá a T. Vincent által „fejdobásnak” majd később Vincze Tibor néven az 1954-es könyvében „fejen átdobásnak” fordított *tomoe nage* technika

⁸⁶ NEIDENBACH, i.m., 37.

⁸⁷ NEIDENBACH, i.m., 37.

⁸⁸ PÁLFY, i.m., 178.

⁸⁹ A Ten-jin iskola képviselői kidolgozták a lehető legtökéletesebb módot egy bokszoló ütэшének megállítására. – HANCOCK, *Jiu-Jitsu Combat Tricks*, i.m., 77–80.

Hancock 1903-as *Japanese Physical Training* című könyvében „throwing an opponent over the head”⁹⁰ néven szerepel. A magyar elnevezés itt is olyan kissé, mintha csak az angol terminológia fordítása volna.

Ám Vincze Tibor művei nem csak Hancock munkáival mutatnak hasonlóságot. Az 1957-es *Cselgáncs (judo)* kapcsán kiemeltém, hogy a „térdelő gáncsátdobás” technika japán megnevezésére a *hiki otoshi* nevet használja, az „ollóráugrás” pedig a mai jūdōban elterjedt *kani basami* helyett *kugi nuki* néven jelenik meg.

Kutatásom során egyetlen helyen, mégpedig S. K. Uyenishi (eredeti nevén Uenishi Sadakazu 上西貞一) 1906-os *The Text-Book of Ju-Jutsu As Practiced in Japan* című könyvében találtam meg, a Vincze Tibor könyvében szereplő technikákkal azonos *hiki otoshi*⁹¹ és *kugi nuki*⁹² elnevezéseket.

Érdemes megjegyezni, hogy Uenishi könyvét lefordították német nyelvre *Yu-Yutsu: Die unfehlbare Kunst der Japaner* címen, amelyet Bécsben adtak ki 1934-ben.⁹³ Valószínű tehát, hogy Vincze Tibor, ha eredeti nyelven nem is, de német fordításában nemcsak Hancock, de Uenishi könyvéhez is hozzájárhatott.

Összegzés

A magyar jūdō-terminológia ötven éves fejlődésen ment keresztül, míg elnyerte azt a formát, amely kisebb-nagyobb változtatásokkal ugyan, de jelenleg is használatban van. Sasaki Kichisaburō volt az, aki 1907-ben az első jūdō-könyvet megírta, igaz akkor még csak japán terminológiát használt. Cselőtei Lajos Japánból hazatérve nem csak magyar terminológiát alkotott (igaz, testnevelési perspektívából), de először mutatott be autentikus japán jūjutsu-technikákat Magyarországon. A „cselgáncs” kifejezés 1926 óta létezik nyelvünkben, noha eleinte nem is a jūdōt hanem a jūjutsut jelentette. Neidenbach Emil már próbálkozott Sasaki terminológiájának magyarra fordításával. A magyar jūdō-terminológia kidolgozása viszont egyértelműen a már 1929-től kezdve oktatóként tevékenykedő T. Vincent, későbbiekben Vincze Tibor nevéhez fűződik, aki

⁹⁰ Magyarul „átdobni az ellenfelet a fejünk fölé” – HANCOCK, *Japanese Physical Training*, i.m., 106–107.

⁹¹ S. K. UYENISHI, i.m., 62–64.

⁹² S. K. UYENISHI, i.m., 77–79.

⁹³ Sabine FRÜHSTÜCK – Wolfram MANZENREITER, „Neverland lost: Judo cultures in Austria, Japan, and elsewhere struggling for cultural hegemony”. BEFU Harumi – Sylvie GUICHARD-ANGUIS (ed.), *Globalizing Japan: Ethnography of the Japanese presence in Asia, Europe, and America*, Routledge, London – New York, 2001, 69–95, 72.

1957-re dolgozta ki a teljes terminológiát. A magyar szerzők rendelkezésére állt a korabeli nyugati szakirodalom (német nyelven is).

Felhasznált irodalom

CSELŐTEI Lajos: *A japánrendszerű torna alapgyakorlatai*, Stephaneum Nyomda Rt, Budapest, 1920.

FRÜHSTÜCK, Sabine – MANZENREITER, Wolfram: „Neverland lost: Judo cultures in Austria, Japan, and elsewhere struggling for cultural hegemony”. BEFU Harumi – GUICHARD-ANGUIS, Sylvie (ed.): *Globalizing Japan: Ethnography of the Japanese presence in Asia, Europe, and America*, Routledge, London – New York, 2001., 69–95.

HANCOCK, Harrie Irving: *Japanese Physical Training. The System of Exercise, Diet and General Mode of Living that has made the Mikado's People the Healthiest, Strongest, and Happiest Men and Women in the World*, G. P. Putnam's Sons, New York – London, 1903.

HANCOCK, Harrie Irving: *Jiu-Jitsu Combat Tricks. Japanese Feats of Attack and Defense in Personal Encounter*, G. P. Putnam's Sons, New York – London, 1904.

IGUCHI Matsunosuke 井口松之助: *Jūjutsu ken bō zukai hiketsu* 柔術剣棒図解秘訣, Kaishinrō 魁真楼, Tokió, 1887.

KANO Jigoro: „The Principles of Jujutsu”, *The Oriental Review*, III/4, 1913, 244–249.

MOL, Serge: *Classical Fighting Arts of Japan. A complete guide to koryu jujutsu*, Kodansha International, Tokió, 2001.

NAGAMIYA Shoji: „Kulturális híd Magyarország és Japán között”, *Kalokagathia*, 2012–2013/1, 126–145.

NEIDENBACH Emil: „Testgyakorlás és tudomány”, Szerzői kiadás, Budapest, 1931.

ORSZÁGOS TESTNEVELÉSI TANÁCS: *Testnevelési utasítás II. rész Testnevelési és Sportágak 6-C. füzet. Támadó és védősportok: Cselgáncs (jiu-jitsu)*, Stádium sajtóvállalat és részvénytársaság, Budapest, 1926.

PÁLFY György (szerk.): *Sport és játék*, Enciklopédia, Budapest, 1932.

SASAKI Kichisaburo: *Djudo. A japán dzsiu-dzsicu tökéletesített módszere*, Hornyánszky, Budapest, 1907. [SPEIDL Zoltán]

SENGA Toru: „Dzsúdzsucu és dzsúdó Japán sportszavak magyar és nemzetközi vonatkozásairól”, *Magyar nyelv*, 2003/99, 193–204.

SOK-NATZ: *Önvédelem*, Monori Sport Club, h.n., 1906.

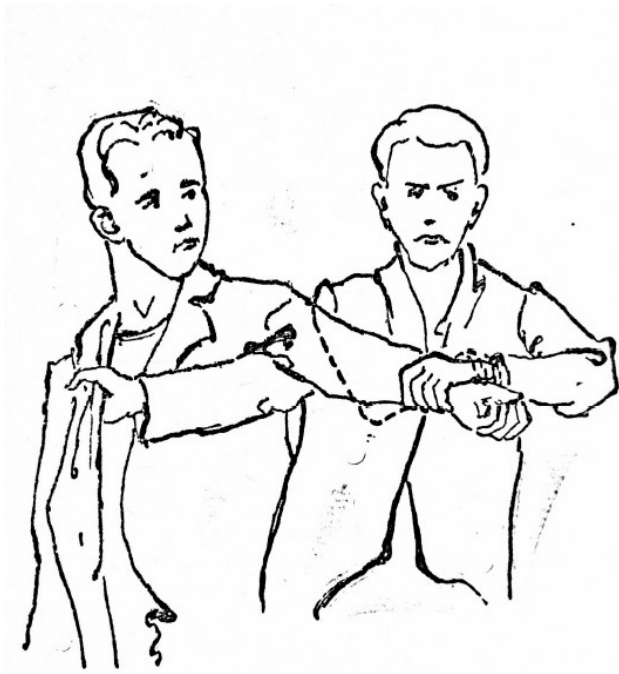
UESIBA Moriteru: *Aikikai aikido II. Haladó technikák*, Szenzár, Budapest, 2007.
[KÁRPÁTI Gábor]

UYENISHI S. K.: *The Text-Book of Ju-jutsu As Practised in Japan. Being a simple treatise on the Japanese Method of Self Defense*, Athletic Publications Inc, London, 1906.

VINCZE Tibor: *Cselgáncs (judo)*, Sport Kiadó, Budapest, 1954.

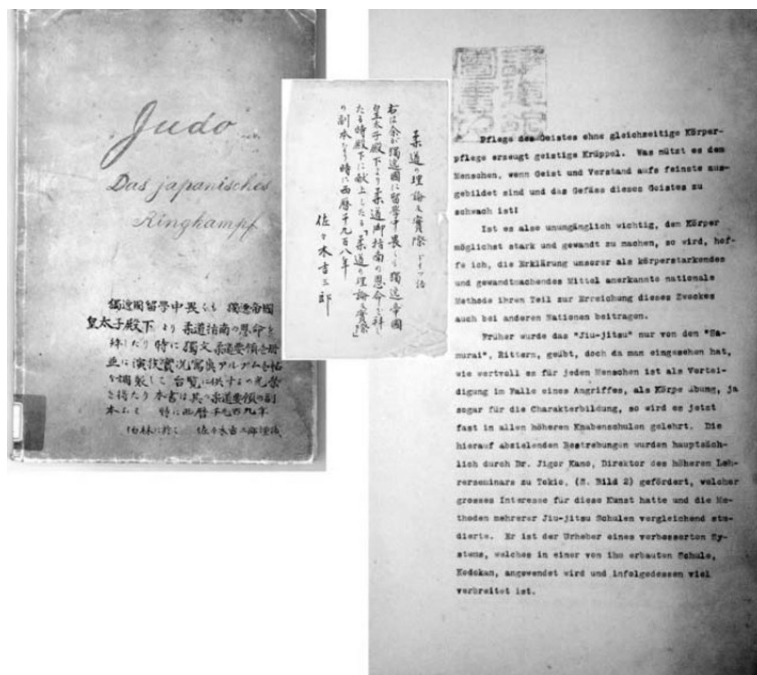
VINCZE Tibor: *Cselgáncs (judo)*, Sport Kiadó, Budapest, 1957.

Képek



1. kép

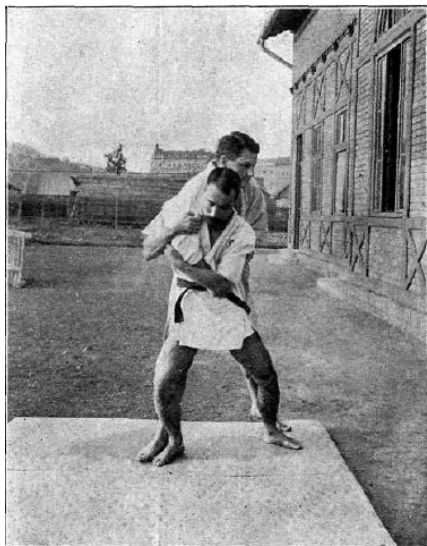
Egy jūjutsu-technika illusztrációja az *Önvédelem* c. könyvben.
(SOK-NATZ, *Önvédelem*, Monori Sport Club, h.n., 1906, III. rész)



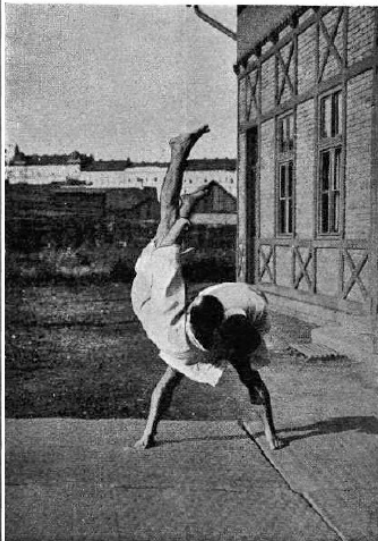
2. kép

Sasaki Kichisaburō könyvének (*Judo: Das japanisches Ringkampf*) német nyelvű kézírata a Kōdōkan könyvtárában.

(NAGAMIYA Shoji, „Kulturális híd Magyarország és Japán között”, *Kalokagathia*, 2012/2013/1, 126–145, 137.)



10. Seoi nage. (Ledobás vállal.) I.



11. Seoi nage. (Ledobás vállal.) II.

3. kép

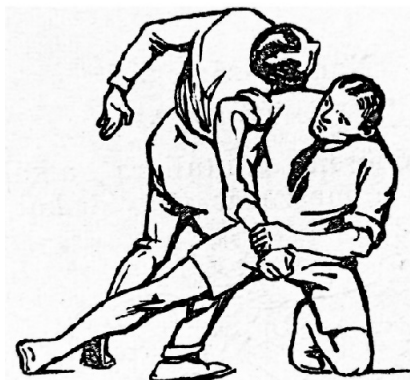
A *seoi nage* technika bemutatása és annak magyar fordítása Sasaki Kichisaburō könyvében.
(SASAKI Kichisaburo, *Djudo. A japán dzsiu-dzsicu tökéletesített módszere*, Hornyánszky, Budapest, 1907, 48–49.)



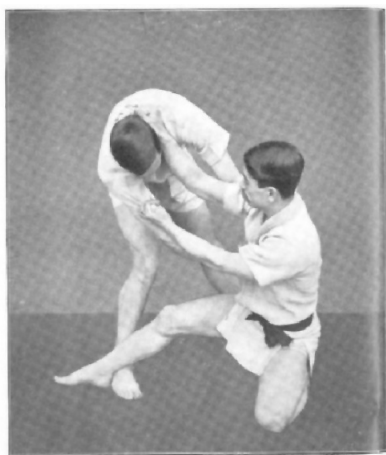
4. kép

Cselőtei Lajos (balra) és Iguchi Matsunosuke (jobbra) illusztrációinak összevetése.
(Bal: CSELŐTEI Lajos, *A japánrendszerű torna alapgyakorlatai*, Stephaneum Nyomda Rt, Budapest, 1920, 157.

Jobb: IGUCHI Matsunosuke 井口松之助, *Jūjutsu ken bō zukai hiketsu* 柔術剣棒図解秘訣, Kaishinrō 魁真楼, Tokió, 1887, 74.)



5. ábra.



THE PULL OVER OR SIDE THROW
(From a kneeling position)

5. kép

A „japán gáncs” ábrázolása a Cselgáncs (jiu-jitsu) c. könyvben (bal) és a hiki otoshi technika illusztrációja S. K. Uyenishi könyvében (jobb)

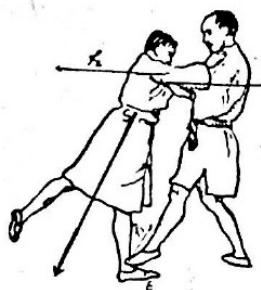
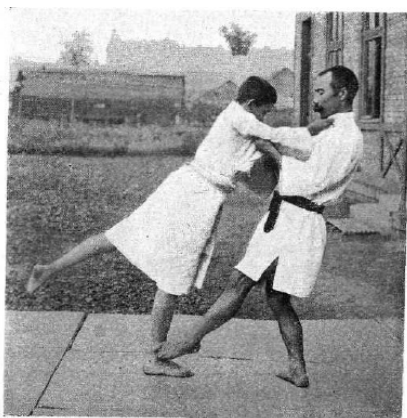
(Bal: ORSZÁGOS TESTNEVELÉSI TANÁCS, *Testnevelési utasítás II. rész Testnevelési és Sportágak 6-C. füzet. Támadó és védősportok: Cselgáncs (jiu-jitsu)*, Stádium sajtóvállalat és részvénytársaság, Budapest 1926, 43.

Jobb: S. K. UYENISHI, *The Text-Book of Ju-jutsu As Practised in Japan. Being a simple treatise on the Japanese Method of Self Defense*, Athletic Publications Inc, London, 1906, 62.)

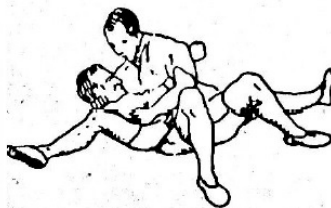
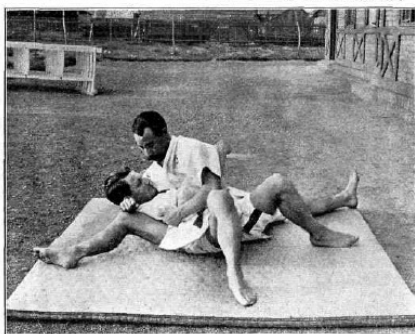


6. kép

T. Vincent [Vince Tibor] 1929-es „jiu-jitsu” és „jiu-do” edzéseket hirdető plakátja
(Országos Széchényi Könyvtár, Képtár, PKG_1929_0212)



5. ábra.



7. ábra

7. kép

Sasaki Kichisaburō (balra) és Neidenbach Emil (jobbra) illusztrációinak összevetése
(Bal: SASAKI Kichisaburo, *Djudo. A japán dzsiu-dzsicu tökéletesített módszere*, Hornyánszky, Budapest, 1907, 76, 125.

Jobb: NEIDENBACH Emil, „Testgyakorlás és tudomány”, Szerzői kiadás, Budapest, 1931, 59., 62.)

Dobás lábbal (Ashi-waza)

1. Bokaingatás keresztlépésre (De-ashi-harai)
2. Bokaingatás előre (Tsuri-komi-ashi)
3. Bokaingatás forgással (Sasae-tsuri-komi-ashi)
4. Bokaingatás hátra (Harai-tsuri-komi-ashi)
5. Bokaingatás oldalt (Okuri-ashi-harai)
6. Térdingatás (Hiza guruma)
7. Kis külső horog (Ko-soto-gari)
8. Kis belső horog (Ko-uchi-gari)
9. Külső kaszálógáncs (O soto gari)
10. Külső gáncsdobás (O-soto-otoshi)
11. Külső kaszálókörgáncs (O-soto-guruma)
12. Nagy külső horog (Sotogake)
13. Nagy belső horog (O uchi gari)
14. Belső combdobás (Uchi mata)
15. Belső kaszálókörgáncs (Ashi-guruma)
16. Külső combdobás (Jama-Arashi)

Dobás kézzel (Te-waza)

33. Váldobás karhúzással (Ippon-seoi-nage)
34. Váldobás alkartámasszal (Eri-seoi-nage)
35. Váldobás térdelve (Seoi-otoshi)
36. Emelő váldobás (Kata-guruma)
37. Támasztott gáncsdobás (Tai-otoshi)
38. Hullámdobás térdelve (Uki-otoshi)
39. Hullámdobás állva (Joko-otoshi)
40. Ledöntés (Sumi-otoshi vagy Gambali)
41. Oldalsó páros lábfejrántás (Sukui-nage)
42. Térdelő gáncsátdobás (Hiki-otoshi)

Dobás vetődéssel hátra (Ma sutemi waza)

43. Fejen átdobás (Tomoe-nage)
44. Fejen átdobás ráfordulással (Maki-tomoe)

Dobás csípővel (Koshi-waza)

17. Kis csípődobás (Uki-goshi)
18. Nagy csípődobás (O-goshi)
19. Nagy emelő csípődobás (O-tsuri-goshi)
20. Kis emelő csípődobás (Ko-tsuri-goshi)
21. Süllyesztett csípődobás (Tsuri-komi-goshi)
22. Csípődobás könyöktámasszal (Sode-Tsuri-komi-goshi)
23. Kaszálócsípődobás (Harai-goshi)
24. Combtaaszos csípődobás (O-guruma)
25. Lábtáaszos csípődobás (Hane-goshi)
26. Támasztott nyakfogásos csípődobás (Kubie-nage)
27. Csípőkördobás (Koshi-guruma)
28. Hátsó csípőkiemelés (Ushiro-goshi)
29. Oldalsó csípőkiemelés (Utsuri-goshi)
30. Öv-csípődobás (Obi-goshi)
31. Lábtáaszos csípődobás karhúzással (Hane-makikomi)
32. V-fogásos kereszt-csípődobás (Ippon-yoi)

45. Lábzárdobás (Sumi-gaeshi)
46. Lábzárártforgatás (Hikkomi-gaeshi)
47. Hajítás (Ura-nage)
48. Zsákdobás (Tawara-gaeshi)
49. Ollóráugrás (Kuginuki)

Dobás vetődéssel oldalt (Yoko-sutemi-waza)

50. Bokalerántás (Joko-gake)
51. Kicsúsztatott fejen átdobás (Joko-tomoe)
52. Kördobás (Yoko-guruma)
53. Csúsztatott dobás (Hikkomi-otoshi)
54. Hullámlerántás (Uki-waza)
55. Külső horogledöntés (Tani-otoshi)
56. Külső kardobás vetődéssel (Soto-makikomi)
57. Belső kardobás vetődéssel (Uchi-makikomi)
58. Külső comblerántás (Joko-wakare)

8. kép

Vincze Tibor *jūdō*-terminológiája az 1957-es második kiadású *Cselgáncs (judo)* c. könyvében (VINCZE Tibor, *Cselgáncs (judo)*, Sport Kiadó, Budapest, 1957, 68–70.)

Győri Péter

Hétköznapi metaforák és tudatállapot változások a japán teakertben

Jelen tanulmány a buddhista hatásra, adott céllal létrejött teakerteket vizsgálja a nyugati kognitív tudományban ismert hétköznapi metaforák szűrőjén keresztül. Célja, hogy rávilágítson a térben adott irányba tartó haladás, az eközben tapasztalt látvány és a haladást végző személy tudatállapot változásának összefüggéseire. Mindeközben arra a kérdésre is keresi a választ, hogy a fenti kertek önmagukban, a vizuális és tematikus elrendezésükből fakadóan képesek-e befolyásolni az ember tudatát kulturális kontextus nélkül, egy szándékolt irányba, vagy mindenképp szükséges bizonyos szintű ismeret ahhoz, hogy a kertalkotó céljával megegyező hatás a kertlátogató számára megnyilvánulhasson.

Hétköznapi metaforák

A legtöbb ember számára a metafora többnyire az irodalomhoz, költészethez kapcsolódik. Használata művészi, retorikai hatást vált ki azáltal, hogy két fogalom összehasonlításakor egyben azonosítja is őket egymással: „*Színház az egész világ.*” A Cambridge Dictionary online szótár alapján a metafora olyan, többnyire irodalmi kifejezés, amely egy személyt, vagy tárgyat ír le egy olyan dologgal, amelynek hasonló jellemzői vannak: „*A város egy dzsungel.*”¹

A hagyományos metafora felfogással szemben George Lakoff és Mark Johnson számoltak be először egy újfajta, koherens elméletről *Hétköznapi metaforáink*² című könyvükben. A szerzőpáros a metaforákat kognitív nyelvészeti szempontból vizsgálta. Kutatásuk eredménye az alábbi 5 pontban foglalható össze:³

¹ Cambridge Dictionary, „Metaphor”, dictionary.cambridge.org

² George LAKOFF – Mark JOHNSON, *Metaphors we live by*, University of Chicago Press, Chicago, 1980.

³ KÖVECSES Zoltán, *A metafora. Gyakorlati bevezetés a kognitív metaforaelméletbe*, Typotex, Budapest, 2005, 14.

- (1) a metafora elsősorban a fogalmak, és nem a szavak jellemző tulajdonsága;
- (2) a metafora szerepe, hogy segítse bizonyos fogalmak megértését, és nem csupán művészi vagy esztétikai célokat szolgáljon;
- (3) a metafora gyakran nem hasonlóságon alapszik;
- (4) a metaforákat a köznapi emberek is a legkisebb erőfeszítés nélkül használják anélkül, hogy ennek tudatában lennének, nem csupán a különlegesen tehetséges emberek kiváltsága;
- (5) a metafora nem egy fölösleges, bár kellemes nyelvi díszítőeszköz, hanem az emberi gondolkodásnak és megértésnek elengedhetetlen kelléke.

A hétköznapi metafora használat során egy elvont fogalmat (életút, vállalat stb.) egy konkrét fogalom segítségével írunk le (utazás, növekedés stb.), azaz a forrástartományt (konkrét fogalmak) leképezzük a céltartományra (elvont fogalmak).

forrástartomány $\longrightarrow$ céltartomány

A metafora többféleképpen is megjelenhet, nem feltétlen a legtömörebb formájában – „*az élet egy utazás*” –, gyakran metaforikus kifejezéseket használunk helyette – „*az élet olyan, mint egy nagy utazás*”.

George Lakoff és Mark Johnson 1999-ben megjelent *Philosophy in the Flesh* című könyvük egyik alfejezetében az események és okok⁴ vonatkozásában mutatnak rá hétköznapi példákkal, hogy a metafora jelentésének forrása az emberi test térbeli mozgásának és manipulatív viselkedésének visszatérő mintázataiban, a tapasztalatok fogalom előtti struktúráinak fizikai alapjaiban található meg. Vizsgálatuk során kitértek az eseményekre, az okokra, a változásokra és azok feltételeire, a cselekvésre és a célokra. Ezekre *esemény-struktúra* fogalmakként hivatkoznak. Ezek a fogalmak nem csupán nyelvészetiileg érdekesek, a filozófia szempontjából is nagyon fontosak. Például: Milyen cselekedet okoz változásokat a gazdaság állapotában? A közel-keleti békefolyamatokban? Az egészségügyi rendszerünkben, és így tovább. Nehéz beszélni bármiről is ezek nélkül a fogalmak nélkül.

Cselekvésünket céljaink határozzák meg, ezért nagyon is tisztában vagyunk az okozással és vele szemben a megelőzéssel is. A társadalmi szabályok

⁴ George LAKOFF – Mark JOHNSON, *Philosophy in the flesh. The embodied mind and its challenge to Western thought*, Basic Books, New York, 1999, 170.

készítésekor, és a jogi döntéseknél tudni szeretnénk, hogy mi okoz mit, és mi előz meg mit. A szigorúbb büntetések megelőzik a bűntényt? A marihuána fogyasztása drogfüggéshez vezet? Az okozás fogalmának megértése teljes mértékben befolyásolja a világban hozott döntéseinket.

Lakoff és Johnson szerint a legalapvetőbb megértésünk arra vonatkozóan, hogy mik az események és okok, két alapvető metaforából származik, amelyeket „hely-” és „tárgy esemény struktúra” metaforáknak hívnak. Ezek abban különböznek egymástól, hogy míg az egyik az eseményeket a helyek kifejezéseivel írja le, addig a másik a tárgyak kifejezéseit használja erre. Jelen tanulmány kizárólag a *hely-esemény struktúra* metaforákkal foglalkozik.

Látni fogjuk, a metaforikus leképezéseknek van rendszere, amely az esemény struktúrák felfogását írja le. Az események különféle leképezésekre bonthatók, melyek rávilágítanak elvont fogalmaink fizikai, térbeli forrástartományára. A következőkben ezek bemutatására kerül sor.

A hely esemény struktúra metafora leképezései:⁵

- az állapotok mint helyek (a tér körülhatárolt területének belseje),
- a változások mint mozgások (a körülhatárolt területekbe és onnan ki),
- az okok mint erők,
- az okozás mint kényszerített mozgás (egyik helyről a másikra),
- a cselekvések mint önerőből végbehajtott mozgások,
- a célok mint célállomások,
- az eszközök mint utak – (a célállomáshoz),
- a nehézségek mint a mozgás akadályai
- a cselekvések szabadsága mint akadálymentes mozgás
- a hosszantartó célszerű cselekmények mint utazások.

Használatuk során képesek vagyunk eseményeket és azok aspektusait felfogni – cselekvéseket, okokat, változásokat, állapotokat, célokat és így tovább – a térben való mozgásból fakadó kiterjedt tapasztalat és tudás segítségével. A leképezés működését az alábbi példán láthatjuk:

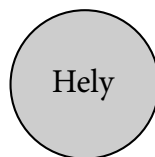
⁵ LAKOFF – JOHNSON, *Philosophy... i.m.*, 178.

Az állapotok helyek⁶

Leképezés:

helyek $\longrightarrow$ állapotok

Példák:



„Bűnbe estem.” „Az őrület határán van.” „A fellegekben jár.”

„Helyen” a térben olyan körülhatárolt területet értünk, aminek van belseje, külseje és határa. „Az őrület határán lenni” azt jelenti, hogy egy olyan körülhatárolt terület határán vagyunk, aminek a belseje felé éppen tartunk, de még nem léptük át ezt a határt.

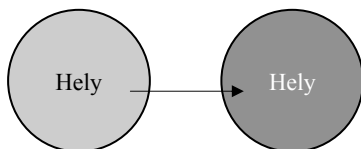
A körülhatárolt területek különféle nagyságúak és kiterjedésűek lehetnek. Gondoljunk a „mély depresszióra”. Ebben az esetben a depresszió állapota olyan körülhatárolt területként fogható fel, amelynek függőleges kiterjedése van. A függőleges kiterjedésre rákerül egy másik, jól ismert fogalmi metafora, a *Boldogság Fent (Szomorúság Lent)*. A mély depresszió fogalmából így egyenesen következik, hogy jelentős távolság van a mélység és a határ között, ezért ha a depresszió mélységeiben van az ember, akkor hosszú út vezet ki belőle.

Próbáljuk elképzelni azt az állapotot, amelynek nincsenek határai a térben. El tudunk képzelni egy olyan állapotot, ahol nincs kívül és belül (kint és bent)? Határ nélkül – hirtelen vagy fokozatos? Belső hely nélkül, határvonaltól mentesen?

Változások⁷

Leképezés:

mozgások $\longrightarrow$ változások



⁶ LAKOFF – JOHNSON, *Philosophy... i.m.*, 180.

⁷ LAKOFF – JOHNSON, *Philosophy... i.m.*, 183.

Példák:

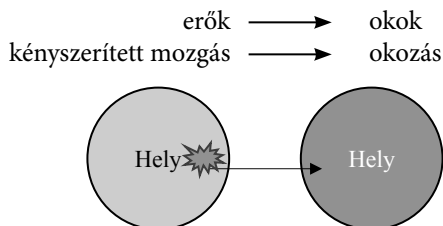
„Kijöttem a depresszióból.” „Elementek otthonról (megőrült).” „Átlépte a határt.” „Az eufória állapotába került.” „Depresszióba esett.”

Ez az al-leképezés az állapotok mint helyek leképezésén alapul, és egy állapotváltozást olyan mozgásként értelmez, amely a tér egy körülhatárolt területéből egy másikba tart. Mozgással kapcsolatos igéket és ragokat használ, mint például „menni”, „jönni”, „belépni”, „esni”, az összes olyan rag, amely a mozgás irányát jelöli (például „-ba/-be”, „-ból/-ből”), és a „között”. Mindegyiknek van értelme a térbeli mozgás tartományában és egy másik értelme az állapotváltozások tartományában.

*Az állapotváltozások okozásai*⁸

Az állapot változásait az egyik körülhatárolt területből a másikba való mozgásként fogjuk fel, az ilyen állapotváltozások okozásait pedig egyik állapotból a másikba tartó kényszerített mozgásként. Ily módon a *hely esemény-struktúra* metaforának további al-leképezései hozhatók létre.

Léképezések:



Néhány példa a kényszerített mozgást kifejező igék használatára elvont okozás kifejezésekor:

„A kormány kihúzta az országot a recesszióból.” „A megállapodás békét hozott mindkét fél számára.” „A bejelentés tömegeket vitt ki az utcára.” „A hírek a csúcstra porgették a részvényárfolyamokat.” „Az élmény teljesen ledöntötte a lábáról.”

*Cselekvések és akadályok*⁹

A *hely esemény-struktúra* metafora esetében a cselekvéseket mozgásként lát-hajuk, melyben egy cselekvő végrehajt valamit a saját ereje által.

⁸ LAKOFF – JOHNSON, *Philosophy... i.m.*, 184.

⁹ LAKOFF – JOHNSON, *Philosophy... i.m.*, 187.

Leképezés:

önerőből végrehajtott mozgások $\longrightarrow$ cselekvések

Ha a cselekvéseket úgy fogjuk fel, mint önerőből végrehajtott mozgásokat, akkor a cselekvések következő aspektusait úgy kell fogalmilag megalkotnunk, mint az ide vonatkozó mozgás aspektusait.

Al-leképezések és példák:

mozgás előmozdítása $\longrightarrow$ cselekvés előmozdítása
„A támogatás adott egy lökést a projektünk számára.”

mozgás módja $\longrightarrow$ cselekvés módja
„Kézét-lábát töri igyekezetében.”

óvatos mozgás $\longrightarrow$ óvatos cselekvés
„Vékony jégen jársz.”

mozgás sebessége $\longrightarrow$ cselekvés sebessége
„Átfutotta a feladatait.”

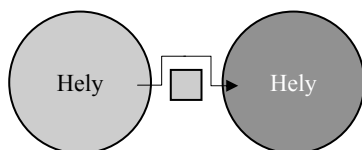
akadálymentes mozgás $\longrightarrow$ cselekvés szabadsága
„A házasság óta fogságban érzem magam.”

mozgás megállítása $\longrightarrow$ cselekvés megszakítása
„Elment az áram, emiatt leállt a gyártás.”

A cselekvés önerőből végrehajtott mozgás, ezért a nehézségeket a cselekvés során úgy fogjuk fel, mint amelyek meggátolhatják a mozgást.

Leképezés:

mozgás akadályai $\longrightarrow$ nehézségek



A következő példák mindegyikében a mozgást érintő fizikai akadály nyelve és logikája van leképezve a célok elérése közben felmerülő nehézségek nyelvén és logikájában.

Torlaszok: „Megkerülni a szabályozást.”

Terhek: „A feladatok terhe alatt roskad.” „Szállj le rólam!”

Terep jellegzetességei: „Nagyon nehéz út vár ránk.”

Ellenerők: „Ne erőltesd!” „Az orránál fogva vezeti.”

Energiaforrás hiánya: „Teljesen kimerültem.”

Célok és eszközök¹⁰

Leképezés:

célállomások → célok

Ezekben az esetekben az előrehaladás, elérés, el nem érés nyelve és logikája a térbeli mozgás forrástartományából származik, és úgy beszélünk róla, hogy megvalósítunk célokat, vagy a megvalósítás megghiúsul.

elérni egy célállomást → megvalósítani egy célt
„A végére ért a feladatainak. Már látjuk a fényt az alagút végén.”

irány hiánya → a cél hiánya
„Sodródik az árral.” „Útmutatásra van szüksége.”

utak → eszközök (egy célállomás felé)
„A férfiakhoz a gyomrukön át vezet az út.” „Ezen az úton bárhova eljuthatunk.”

Ha célállomásként fogjuk fel a célt, és önerőből végrehajtott mozgásként a cselekvést, ezeket összeillesztve olyan céltudatos cselekvést kapunk, amely önerőből végrehajtott mozgásként egy célállomás felé tart.

AI-leképezések és példák:

elindulni az úton → elkezdni egy céltudatos cselekvést.
„A vállalkozás épp csak elindult.” „Megtettük az első lépést.”

¹⁰ LAKOFF – JOHNSON, *Philosophy... i.m.*, 190.

haladást elérni —→ előre haladni
„Teljes gőzzel előre! [átvitt értelemben]” „Haladjunk a munkával!”

megtett távolság —→ haladás mértéke
„Hosszú utat tettünk meg.” „Képesek vagyunk messzire eljutni.”

visszafelé megtett út —→ haladás visszavonása
„Visszacúsunk a lejtőn.” „Vissza kell lépniünk.” „Itt az ideje, hogy megforduljunk.”

mozgás hiánya —→ haladás hiánya
„Holtpontra jutottunk.” „Nem haladunk semerre sem.” „Egy helyben toporgunk.”

*Hosszan Tartó Tevékenységek*¹¹

Leképezés:

utazások —→ hosszan tartó tevékenységek

Az utazások hosszabb ideig tartanak, nagy területet fednek le és több állomás, megálló van az út során mielőtt a célállomáshoz érnénk, ha van ilyen. Ezek az utazások hosszantartó tevékenységeknek felelnek meg, gyakran köztes célokkal. A köztes célok a köztes állomások, a végső cél pedig a végső állomás, az elvégzett cselekvések mozgások, a haladás pedig mozgás az állomások felé, a kezdeti állapot az kezdeti hely, és a cél elérése pedig a végső állomás elérése.

A forrástartomány minden aspektusa valamiféle utazásként jelenik meg, és ezért az utazások nagyon jól használhatók bármiféle hosszan tartó tevékenységről való beszélgetés során. Az utazások tarthatnak, vagy éppen nem, végső állomások felé. Néhány utazás csak kóborlás. Néhány pedig félig felépített, néhány köztes, talán bizonytalan állomással, de végső állomás nélkül. Néhány nagyon jól megtervezett irányval és állomásokkal, időben is meghatározva.

A hely esemény struktúra metafora összegzése

Körutazást tettünk az esemény struktúra metafora hely ágán, ami a legalapvetőbb fogalmaink megalkotásához szükséges eszközöket mutatja fel: az állapotokat, a változásokat, az okokat, a cselekvéseket, a nehézségeket, a cselekvés szabadságát, és a célokat. A térbeli mozgással kapcsolatos tapasztalásunk

¹¹ LAKOFF – JOHNSON, *Philosophy... i.m.*, 193.

az alapja a végtelenül sok metafora rendszernek, amelyek által megértjük az eseményeket, az okokat és a céltudatos cselekvést. Ezek a metaforák nélkülözhetetlenek az érvelésünk során.

Japán teakertek

A teaivás szokása a Nara-kor alatt (710–794) honosodott meg Japánban. Később a Kamakura-korban (1185–1333) mutatták be a zen szerzetesek a *macchát* 抹茶, a finomra őrölt zöldteát, és a korszak végére a rituális teázás kolostori életük részévé vált. A rákövetkező Muramachi-korban (1333–1568) a katonai arisztokrácia is szokásává tette a szertartásos teaivást, ők már teaösszejöveteleket is tartottak *chayorai* 茶寄り合い néven. A XV. század közepére a városi kereskedők a házuk hátsó kertjében kis rusztikus lakokat építettek. Ezeket a kis házakat a városi világtól visszavonult tudós és művész remetéik lakhelyeiről mintázták. A régi kor japán épületeinek mintáira megalkotott zsúpfedeles épületeket *sōannak* 草庵 nevezték. Ezekben a kis lakokban fejlődött ki a teaszertartás egy új formája, mely az egyszerűség (*wabi* 侘び) filozófiáján és a kifinomult ízlés (*suki* 数寄) szépségén alapult. Ez a teaceremónia *chanoyu* néven lett ismeretes, rusztikus formája *sōan-cha* és *wabi-cha* néven honosult meg. Végül, az új kultúra részeként egyszerű bevezetőösvény alakult ki, a *roji*, és ezzel kezdődött tulajdonképpen a teakertek fejlődése.¹²

Az Edo-kor alatt (1600–1868) a teaszertartás kultúrája a teakerttel együtt tovább fejlődött. A teázás gyakorlóit szűk, *befelé összpontosított* kerteket építettek a teaházuknak. Finomították a teakert részleteit, de az addig kialakult formavilág nem változott. A lépőköveket, a vízzel teli kőedényt, a kőlámpásokat teljesen új módon kezdték el használni.

A buddhista hatás megjelenését a kertre vonatkozó írásjegyek változásán keresztül lehet megpillantani. Különböző módon írhatjuk le a *roji*-t japán írásjegyekkel és mindegyiknek megvan a saját értelmezése, jelentése.¹³ Ezeken keresztül láthatjuk a kor emberének viszonyát a kerthez. A manapság leginkább használt írásjegy a mellékelt kép (1. kép) jobb alsó sarkában található.

A legrégebbi rusztikus teaházat nem vette körül kert, amely bevezetett volna a teaházba, inkább egyfajta apró terület vette körül, a *tsubo-no-uchi*. Azokat

路	路	ろ
次	地	ち
鹵	廬	露
路	路	地

1. kép - *Roji* írásjegyek
KEANE, i.m., 119.

¹² Marc Peter KEANE, *The Japanese tea garden*, Stone Bridge Press. California, 2009, 67–68.

¹³ KEANE, i.m., 119.

az átjárókat, ösvényeket nevezték kezdetben *rojinak*, melyek a városi birtok hátsó részébe vezettek, akár volt ott teaház, akár nem. A XVI. század végére vált a *roji* szó elválaszthatatlan részévé a teaceremóniának. A többféle írásjegyet mindig a teakertre utalt. A XVII. század végén azonban másfajta írásjegy kezdett megjelenni:

露: harmatos; nyílt; megmutatni, felfedni

地: föld

Ez határozottan buddhista szemléletet adott a kertnek, mivel ugyanezeket az írásjegyeket megtaláljuk a Lótusz szútra japán nyelvű fordításában, a *Hokekyō*-ban 法華經 is:¹⁴

見諸子等。安穩得出。皆於四衢道中。露地而坐。無復障礙。其心泰然

Aztán a gazdag ember látta, hogy gyermekei biztonságosan kijönnek, majd sértetlenül üldögélnek egy nyílt területen a keresztútnál. Megkönnyebbült, boldog volt és jókedvű.¹⁵

Az égő ház példabeszéd¹⁶ történetében egy gazdag ember háza lángra lobban. A ház igen nagy, de csak egyetlen egy szűk kapuja van. A gyermekek az égő házban annyira belefeledkeztek a játéukba, hogy semmit sem fognak fel abból, mi történik körülöttük, nem félnek, nem rettennek meg. Az apjuk erős, de nem tudná őket kimenteni. Odakiált nekik, hogy jöjjenek ki, hagyják a játékot, de ők a játékba merülve nem vesznek róla tudomást. Az apjuk ezt látván azt fontolgatja, hogy ha így nem megy, akkor egy ügyes eszközzel kell elérnie, hogy hallgassanak rá. Odakiáltja nekik, hogy azok a dolgok, amelyekre eddig vágytak, a kapu előtt várnak rájuk. A gyerekek ezt hallva kirohantak az égő házból. Az égő ház (*kataku*) jelképezi a nem megvilágosodott tudatot, az a hely, ahova kirohantak pedig a megvilágosodott állapotra utal. A *Lótusz szútrában* ezt a helyet ugyanaz az írásjegy fejezi ki, mint a „harmatos föld”. Így lett az egyszerű átjáróból buddhista *roji*. Ez a megközelítés, mely szerint a teakert a megvilágosodás helye, vagy a megvilágosodáshoz vezető út, csak a XVII. század végére vált ismertté a történetírók számára.

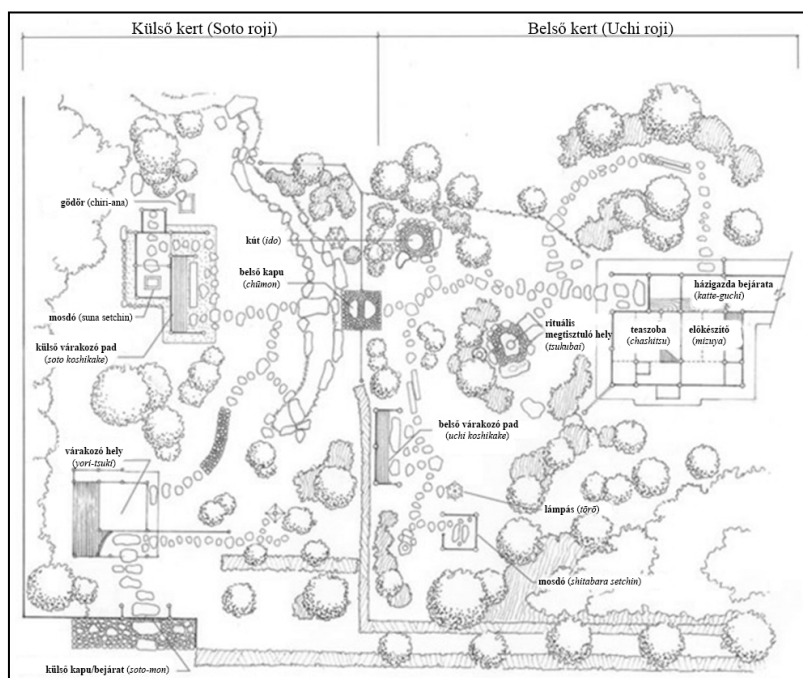
¹⁴ Nichiren Buddhism Modern Religious Institute, „*Lotus Sutra*”, <https://genshu.nichiren.or.jp>.

¹⁵ A fordítás a BDK English Tripitaka Series angol szövegét felhasználva készült. (*The Lotus Sutra. Taishō Volume 9, Number 262.* Ford. Tsugunari Kubo – Akira Yuyama. Numata Center for Buddhist Translation and Research, 2007, 57.)

¹⁶ POROSZ Tibor, „Lótusz szútra”, Farkas Lőrinc Imre Kiadó, Budapest, 1995, 49–55.

Változások a kertben

Nem mondhatjuk, hogy a teakerteknek van általános felépítése. Azok a kertek azonban, amelyek két részre oszthatók, és a XVII. században alakultak ki, a teakertek klasszikus formáit hordozzák.¹⁷ A látogató először a kert külső részébe, azaz a külső kertbe (*sotoroji* 外露地) érkezik, majd a közbelső kapun át (*chūmon* 中門), mely átjáróként szolgál, jut el a belső kertbe (*uchi roji* 内露地), ahol a teaházban található teaszobába (*chashitsu* 茶室) lép végül. A kettős felosztású teakerten keresztül mutatom be a hétköznapi metaforák működését.



2. kép - Kettős felosztású (nijū roji) teakert
(KEANE, *i.m.*, 199.)

helyek → állapotok

Ha a helyen a térben olyan körülhatárolt területet értünk, amelynek van belseje, külseje és határa, akkor a következő helyeket tudjuk elkülöníteni egymástól:

¹⁷ KEANE, *i.m.*, 198.

1. A tágabb értelemben vett hétköznapi világ
2. A teakert
3. A külső kert
4. A belső kert
5. A teaház, benne a teaszobával

mozgások $\longrightarrow$ változások

Az állapotváltozást olyan mozgásként értelmezzük, amely a tér egy körülhatárolt területéből egy másikba tart:

1. A tágabb értelemben vett hétköznapi világból a kertbe, pontosabban a külső kertbe
2. A külső kertből a belső kertbe
3. A belső kertből a teaház teaszobájába

A felsorolt helyek a térben jól körülhatárolható területek, a határterület átlépése kapukon keresztül történik. A határ átlépése előtt már láthatóvá válik az a világ, amelybe éppen tartunk.

elindulni az úton $\longrightarrow$ elkezdni egy céltudatos cselekvést.

A külső kapun magunk mögött hagyjuk a mindennapi, rohanó társadalmi létet, hétköznapiak tekintett tudatunkat. Ahogy egyre beljebb jutunk a megvilágosodott tudat felé, úgy csendesedik el tudatunk, lassul le szívverésünk, ami a szemlélődésre jó hatással van.

utak $\longrightarrow$ eszközök (egy célállomás felé)

A teakert felépítése, elemeinek elrendezése az esztétikai hatáson túl a szemlélődő tudatát is befolyásolja. A körülhatárolt területek és annak elemei az elmélyülést segítik a teaház felé vezető úton. A kertben való mozgás előre eltervezett, nehézségekkel teli, irányított.

kényszerített mozgás $\longrightarrow$ okozás
mozgás akadályai $\longrightarrow$ nehézségek (a terep jellegzetességei)

A lépőköveken haladva az ember mozgása lelassul.

mozgás módja —————> a cselekvés módja

A hétköznapi rohanáshoz képest a tudat lecsillapodik, figyelmét a cselekvésre, a lépésre összpontosítja. Az út során vannak olyan pontok, ahol a lépkedés közben megállhatunk és megfigyelhetjük a kert finom részleteit. A várakozópadokon való megpihenés sem fizikai, hanem inkább szellemi jellegű. A külső kertben található padon szemlélődve várjuk a házigazdát, hogy a közbenső kapun keresztül a belső kertbe vezessen minket. A belső kertben található pad hosszabb teaceremóniák szünetében használható, akkor ismét visszamehetünk a kertbe szemlélődni. A lépőkövek „megállóit” és a várakozó padokat is köztes állomásokként fogjuk fel, köztes célokként, amelyek az elmélyülést segítik.

elérni egy célállomást —————> megvalósítani egy célt

Elsőre úgy tűnik, ha a térben körülhatárolt területeket vesszük figyelembe, hogy a végső célunk, a megvilágosodott tudat a teaszobában nyilvánul meg, csúcsosodik ki a teaceremónia által. Ha azonban jobban megvizsgáljuk a korábban hivatkozott *Lótusz szútrát*, láthatjuk, hogy közel sem erről van szó. A példabeszéd célja rámutatni Buddha korábbi tanításainak eszköz voltára:

Hát nem éppen az imént mondtam, hogy a buddhák, a magasztosak, a különböző karmák ismeretével és példázatok elbeszélésével, mint ügyes eszközökkel hirdetik a Törvényt a legfelsőbb tökéletes megvilágosodás elérésére ösztönözve? Mindezen tanításoknak az a célja, hogy a hallgatói bódhiszatt-vákká váljanak.¹⁸

A tanítások tartalmi megértése helyett annak eszközként való használatára mutat rá. Ha a fenti történetet párhuzamba állítjuk a tanításokkal, azok ígéretként jelennek meg, a hallgatóság szempontjából vágyott tartalomként. Mire figyelünk akkor? Az égő házból kifutó gyermekek sem azt kapták, ami-re külön-külön vágytak, mivel gazdag apjuk mindegyiküket azonos módon szerette, ezért nekik egy-egy teljesen azonos, drágakövekkel feldíszített nagy járművet adott. Vajon hamis vagy hazug ez az apa, hogy végül így döntött? Ezt a hamisságot teszi semmissé az, hogy végül a gyermekek megmenekültek a lángoktól, apjuk megóvta testüket és életüket, és emellett szép és értékes ajándékhoz is jutottak.

¹⁸ POROSZ, *i.m.*, 49.

A roji a megvilágosodás tere

Az égő házból kirohanó gyermekeket vágyaik mozgatták, tudomást sem véve az őket körülvevő világról. Apjuk ismerte őket, rájött a módjára, hogyan csalogassa ki őket az égő házból a nyílt térre. Ez az ügyes eszköz hasonlóképp megjelenik a teakertben, ritka, szép és értékes dolgok képében, melyekre hasonlóképp vágyunk.

Ti mindannyian! Ne törekedjete a három világ égő házában lakni! Ne vágyakozzatok az öt érzékszerv durva és csekély értékű tárgyai, a formák, a hangok, illatok, ízek és tapintható dolgok után, mert megégtetek!¹⁹

Ahogy az ajándékok pusztá birtoklása sem jelent szellemi megvalósítást, úgy a megvilágosodott tudat szempontjából sem mondhatjuk azt, hogy az a teakertben megtalálható dolgok, cselekvések, események összességéből következik. A példabeszéd és az írásjegyhasználat alapján a teakertben zajló események térben már nem az égő házban zajlanak. Egy olyan nyílt térre, harmatos földre lépünk ki, ahol jelen van az 5 érzékszerv által megtapasztalható világ, de az égő házról még most sem veszünk tudomást.

Összegzés

A bemutatott hétköznapi metaforák teljesen áthatják életünket, azonban az is látszik, hogy a teakert esetében megfordult a használatuk iránya. Amíg a hétköznapi életünk során a fizikai térben tapasztalt mozgások által leírt metaforákkal fejezünk ki elvont fogalmakat, addig a *roji* terében ugyanezekkel a mozgásokkal gyakorlunk hatást a saját tudatállapotunkra. Azaz nem mozgással írjuk azt le, hanem mozgással befolyásoljuk. Ennek iránya azonban kulturális, vallási ismereteinktől függő. Ha buddhista szempontból vizsgáljuk, akkor a *roji* olyan térré válik, amely nem pusztán harmatos vagy nyílt, hanem ahol valami megmutatkozik, feltárul, ahol lehetőségünk van arra rálátni, ami mindvégig előttünk volt, csak nem vettünk róla tudomást. Ahogy a zen négy alapelvének utolsó sorában olvasható: Buddhává válni a tudat természetének megglátása által.²⁰

¹⁹ POROSZ, i.m., 55.

²⁰ Heinrich DUMOULIN – James HEISIG – Paul KNITTER, *Zen Buddhism. A history, India and China*, World Wisdom, Bloomington, 2005, 85.

Felhasznált irodalom

- DUMOULIN, Heinrich – HEISIG, James – KNITTER, Paul: *Zen Buddhism. A history, India and China*, World Wisdom, Bloomington, 2005.
- KEANE, Marc Peter: *The Japanese tea garden*, Stone Bridge Press, California, 2009.
- KÖVECSES Zoltán: *A metafora. Gyakorlati bevezetés a kognitív metaforaelméletbe*, Typotex, Budapest, 2005.
- LAKOFF, George – JOHNSON, Mark: *Metaphors we live by*, University of Chicago Press, Chicago, 1980.
- LAKOFF, George – JOHNSON, Mark: *Philosophy in the flesh. The embodied mind and its challenge to Western thought*, Basic Books, New York, 1999.
- Lótusz szútra*, ford. bev. jegyz.: POROSZ Tibor, Farkas Lőrinc Imre Kiadó, Budapest, 1995.
- The Lotus Sutra. Taishō Volume 9, Number 262.* (BDK English Tripitaka Series) Numata Center for Buddhist Translation and Research, 2007. [Tsugunari Kubo – Akira Yuyama]

Internetes források

- Cambridge Dictionary, „Metaphor”, [cambridge.org, dictionary.cambridge.org/dictionary/english/metaphor](https://dictionary.cambridge.org/english/metaphor) [2018.05.18.]
- Nichiren Buddhism Modern Religious Institute, „Lotus Sutra”, [nichiren.or.jp, https://genshu.nichiren.or.jp/documents/post-2844/id-2844/](https://genshu.nichiren.or.jp/documents/post-2844/id-2844/) [2018.05.18.]

Abstracts

Márton BATISZ

Osman military modernisation in the 19th century

This essay is a humble attempt on the part of the author to examine the military science books used in the modernization of the Ottoman Empire in the 19th century. As the philological aspects of Ottoman military history have barely been scrutinized before, this rudimentary endeavour might not prove too conclusive, but the author sincerely hopes to start a debate over the topic.

Péter CSITÁRI

Ashurbanipal's campaign against the Arabian tribes

On his 9th campaign, the Assyrian king, Ashurbanipal went against the Arabian tribes. The most detailed source about this campaign is the „A prism” which was made in 643 B.C. (9 or 10 years after the campaign) and it gives us a complete story about what happened on that campaign. Fortunately, the „A” prism is not the only source we have about that campaign. We have 5 more sources which were made few years before the „A prism”, and these sources tell us a different story about the campaign. Some episodes are the same, but in most of them we can find huge differences. In this study I collected all the 6 sources, and tried to present which elements of the storyline differ, and what the reason for these contrasts is.

Ádám ÉVA

The identity change of the Tunisian Ennahda Party after the Arab Spring

During the Arab Spring secularist political regimes fell and Islamist parties gained majorities in the newly elected democratic governments all over the Arab world. While the Muslim Brotherhood's identity politics swiftly became unpopular in Egypt and this resulted in their failure to hold power for too much time, the Tunisian Ennahda party is a good example for successfully

balancing between identity politics and other issues. While the aim of this study is not a comparative analysis of the Egyptian and the Tunisian Islamist movements, it is safe to assume that Ennahda's success is related to its smooth evolution and adaptation to its political and social environment both before and after the Arab Spring, while the Muslim Brothers failed to do so. Ennahda's evolutionary traits are rooted in the reform movements of the 19th and 20th centuries' Tunisian Islam which propagated an adaptation to the modern realities. Contrary to popular belief, Ennahda is not related to international Islamist networks but its political philosophy is deeply rooted in the Islamic thought of Andalusia and the Maghreb. The essay elaborates on how Ennahda, originally an Islamist movement evolved to be a Muslim democratic party, based on the Islamic legal theory of higher objectives, adapted to the modern age by Muhammad al-Tahir ibn Ashur in the 20th century.

Armin Vincentius FABIAN

Changes produced by football on the Korean Peninsula

I have been charmed by football since my childhood years. I started playing various football related video games when I was 6 years old, and I am sure that it helped me to develop my numeracy and language skills, as well as to extend my logical thinking and geography knowledge. Even though my relatives advised me to separate my studies from my hobbies, I feel that football is more than a game – it is a sport which influences politics and diplomacy as well. This is even more relevant regarding the Korean Peninsula. In my study, I shortly introduce the history of football and the beginnings of the sport in Korea. The main part investigates concrete events, like the World Cup organised in South Korea in 2002 or the initiative to commemorate the Korean liberation in a united way. The last part of the study concentrates on different events which may develop football in the future as part of the dynamic and fast changes on the Peninsula.

Kitti BENEDEKNÉ FICZERE

Genbun itchi undō: the neologist movement of the Meiji period

The topic of this study is the so-called *genbun itchi*, which literally means the unification of spoken and written language. Prior to the 13th century, these language varieties did not differ significantly. After that, however, *diglossia* began to feature the Japanese language, what is more, the deviation became so

serious that the texts were indeed difficult to read except for highly educated people. The Japanese became aware of this linguistic problem only in the 19th century, with the sudden arrival of European literature and it led them to use a more colloquial form of the language instead of the classical styles used previously. A pioneer of the movement was the enlightened ideologist Fukuzawa Yukichi who suggested creating easily understandable texts. Following decades of hard work, despite all emerging problems, for example to choose the ending of the sentences, the linguists managed to create the new written style – the *genbun itchi* – based on spoken language, also used today.

Richárd Gábor GOTTNER

Changes in the Hungarian translation of the Japanese Jūdō-terminology from the beginning – Aka. from “djudo” to “cselgáncs”

The art of Kōdōkan *jūdō* was the first Japanese martial art introduced in Hungary. Already at the beginning of the 20th century, we had several written materials published about the mysterious art of self-defence called “djudo” or “jiu-jitsu” back then. At the turn of the century, the West, enchanted by Japonisme, caught a kind of “jiu-jitsu fever”. Of course, by the growing interest in *jūdō*, a need for the translation of the Japanese terminology has also appeared. The same way as an English terminology exists, using translations for the techniques like “shoulder throw”, “large outer reap”, “body drop” etc. the Hungarian exponents of *jūdō* also started to develop such an own terminology. In my research, I attempt to unfold the development of this Hungarian *jūdō*-terminology, as well as the potential sources the creators could have used in their work.

Péter GYÖRI

Everyday metaphors and changes in the condition of mind in the Japanese tea garden

Several Japanese gardens were created with a functional goal during their development. This paper investigates the Japanese tea gardens formed by Buddhist teachings using metaphors known in western cognitive science. The goal is to point out the relationship between the movement, the view and the condition of mind. Meanwhile it opens up an issue. Do these gardens influence the mind by their plan and design or do we need a cultural context while walking in these gardens to experience the goal of the original garden designer?

Márta KOVÁCS*Lord Mayo's ill-fated visit in Port Blair*

In my essay, I present a significant and terrible event of the history of India and the Andaman Islands, which played an important role in the development of the image of India in British public opinion and in the life of the subcontinent. My research concentrates on the assassination of Lord Mayo, the Viceroy of India, and its judgement in the British press. In 1872, the Viceroy and his company visited the prisons of the Islands, and a convict killed him at Port Blair. This event became one of the most important occurrences in the 1870's, which shocked the population of the subcontinent and Great Britain. I presented my results by the help of different sources. They are the contemporary articles of some newspapers, for example *The Spectator* and *The Graphic* and some memoirs and biographies of British politicians. I look for the answers how the British public reacted to this event, and what people could read about it in the newspapers.

Tamás MAGDUS*Un mystérieux peuple d'Orient: Comment a-t-il évolué l'avis des écrivains de l'Antiquité et des écrivains de la chrétienté prématurée sur Seres?*

Dans le I^{er} et II^{ème} siècle après Jésus-Christ, les relations romano-chinoises fleurissaient, du moins, nos sources en font témoignage. En ce temps-là, la première ambassade non-officielle et officielle a eu lieu entre les deux superpuissance. Elle s'est avérée pourtant inapte à faire développer une étroite interaction politique entre l'*Imperium Romanum* et la Chine des Han car la grande distance entre les deux l'a rendu impossible. Cependant, la Chine, sans savoir, jouaient un rôle économique très important à Rome malgré toute distance, puisqu'elle exportait beaucoup de marchandises vers l'Empire Romain. Les romains connaissaient *Seres*, comme on appelait alors la Chine ancienne, mais dans la plupart du temps on décrit ce pays comme très éloigné, voire mystérieux où vivent surtout des gens batailleurs qui pourtant faisait de commerce avec des excellents produits de luxe. En revanche, cette vision change radicalement avec l'avance des chrétiens, et encore plus avec la chute de l'Empire Romain qui ne menaçait plus *Seres*, et *Seres* – à son tour – a commencé à emprunter un design de paradis selon les auteurs antiques. Dans ma présentation, je voudrais montrer ce que les auteurs choisis (Pline supérieur, Sénèque l'Ancien, Martialis, Horace, Pomponius Mela, Bardesanes, Caesarius) pensaient de la Chine distante et de

ses habitants, ainsi que comment l'idée chrétienne exerçaient une influence sur la vision des auteurs. Je tiens à souligner la chronologie car il est capable de montrer très bien l'évolution des descriptions.

Anita NÉMETH

Healing spirits and popularized shamanistic traditions in Japan

In this short study, I am focusing on the changes in the social position of the *itako*, the female shamanesses of Tōhoku region. That is, what factors contributed to the fact that the *itako* became a 'local spectacle', a tourist attraction, a 'well-marketable product' after World War II. More specifically, what influence did the 'self-discovery' and the 'spiritual' booms – e.g. following 1945, the oil shock of 1973, or the collapse of the bubble economy in the early 1990s – have on this phenomenon, and how these folk mediums have responded to the challenges brought on by the modern society of the millennium. Also, considering that the *itako* phenomenon – due to the fact that the population of *itako* is decreasing – can be regarded as a tradition on the verge of extinction, are there any tendencies that may suggest that this complex and deeply rooted tradition, even if in a different form, has the chance to survive?

Angelika PATAKI-TÓTH

Suggestions on changes for maintaining the Pentecostal Movement in Japan through the analysis of the Pentecostal Movement in South Korea

Christianity arrived to Japan nearly five hundred years ago by Jesuit missionaries. It came over many obstacles, especially in the Tokugawa era, but it could survive in Japan until these days. However, despite of its long existence on the islands of Japan, Christianity could not have any major impact on the society: only 2% of the Japanese population is a Christian believer, and the number of believers is less and less every year. The main reason of this unfortunate state of Japanese Christianity is the wrong missionary methods of the missionaries, mainly the American missionaries who came to Japan earlier. They did not do any contextualization or inculturation, and used the same method that they used successfully in other Western cultures. In my research, I tried to find a solution to this problem with the help of resources about the Korean missionaries, because the Christian mission was a great success in South Korea, and the Christian believers' number is very high in the country.

Anna Krisztina PINTÉR

Changes of the speech situations in the Sumerian myth 'Inana's Descent to the Netherworld'

Katz 1996 and Wilcke 1974 argued that *Inana's Descent to the Netherworld* consists of two originally distinct myths. A narratological analysis of the speech- and narrator situations seems to confirm their division. There is a difference between the use and the function of the speech situations in the first and the second part. A large number of pro- and analepsis appears in the first part, and the speeches contain implied messages (e.g. sarcasm, irony). The speech situations of the second part have an explanatory function. The formulation of the first part conveys two implied meanings: the importance of the rites and orders (Alster 2011), and the divine foresight and confidence with the lack of tragic mood in case of a god's death.

Dániel RUDLOF

Questions regarding the origin of the Heart-sutra

The Heart-sutra is one of the most well-known and influential Buddhist scriptures. In merely 18 lines it sums up the basic teachings of Mahayana Buddhism, describing the nature of all things in the light of the thought of *emptiness*. For such a popular text however, its place and date of origin is debated. Most academics, including the famous Edward Conze believed the Heart-sutra to be an Indian scripture written in Sanskrit language, which was later carried to other nations where it received a translation to the local languages. The American scholar Jan Nattier however has a hypothesis that is different from this commonly accepted theory. She believes that the text was composed in China and later translated into Sanskrit. This theory may seem rather heretic regarding such a sacred text, but Nattier points to a handful of contextual and historical data that gives us clues about the Chinese origin of the scripture.

Zita Cecília SZÉPE

The phoenix of the arts: ukiyo-e

The goal of this essay is to introduce the *ukiyo-e* (woodblock prints of the floating world), its history of three centuries from the beginning through its golden age until its decline. The *ukiyo-e* holds great interest for everyone, not only because of its genuine and own artistic value but also due to its significant effect on the 19th and 20th-century western art. The style flourished in the

17th-century Japan during the Edo-era (1603-1868). This work first introduces the cultural and social environment where this form of art thrived and spread across the country. It also shows the significant tendencies and schools of art that influenced ukiyo-e. The progression of woodblock artistry is also discussed as the ukiyo-e used mostly that medium. The most prominent artists of the style are collected as well as the effect of their work on the society and on the works of each other. Finally, the essay talks about the causes – both in society and in fine art – of the decay of the style. In summary, this work proves that despite the ukiyo-e seems to be a dead form of art, the effect of its most prominent artists still lives on in the work of many current creators.

Julianna Nikolett TÓTH

Exophony in contemporary Japanese literature

Since the book called *Exophony – Journey out from the sphere of mother tongue* 『エクソフォニー母語の外へ出る旅』 in 2004, exophony started to spread among Japanese writers and researchers. After attending conferences on this topic, I attempted to give an explanation of what it means to be an exophonic writer, how one can create an exophonic story. After giving the meaning of exophony, I attempted to summarize the well-known contemporary writers who have exophonic attributions in their work. In the second half of this paper I showed concrete examples of it, mostly using Yoko Tawada's texts such as *Kotoba to aruku nikki* 『葉と歩く日記』, *Yajirobei no taiwa* 『ヤジロベいの対話』 or the performance called 'Tama'. Exophony appears in stylistic and thematic spheres and gives a new literary sensation by experiencing the limits of the semantics of a language. Stressing the importance of sounds and characteristics of the characters, exophony gives an alternative to communication with only the meanings of the words.

Ádám WEISZER

Local and global – Renovation of the historical city of Tunxi district, Huangshan city

The article is about a planning task. The concept began with an invitation of the East China Normal University to the „Heritage workshop and master course - Renewal of Chinese villages and towns – 'global' and 'local' in China and Europe conference. Its theme was the renewal of a historic city, with the intention, at the same time, of showing how we can preserve the local characters within

the globalized architecture trends. After studying the given place on-the-spot, a master-plan was created in Hungary, with the aim to renew the original core and traditional urban landscape of the old town of Tunxi district. Our aim was to render the heritage landscape and the riverfront also. In accordance with the traditional Chinese characteristics of the shape of the city, we laid down a site plan for the dedicated part of the city, which could be renovated, reflecting the typical city forms at the same time.

Authors

Márton BATISZ has recently finished his Master's in ottoman studies at ELTE university. The subject of his thesis was Ottoman Military Modernisation in the 19th century. He is currently working as a librarian in the Hazai György Library. This will be his first publication.

Péter CSITÁRI is a 5th year assyriologist at Eötvös Loránd University, Budapest. His main interests are the Ur III period (21st century B.C.) and the Neo-Assyrian period (9th–7th century B.C.) He can read the cuneiform sources very well, and he perfectly knows the Mesopotamian history and culture. In those 5 years he read many Akkadian and Sumerian tablets about the Mesopotamian history (kings' inscripts from various periods) mythology (enuma eliš, adapa etc.) and economy (Ur III agricultural tablets, messenger texts etc.) Right now, he is trying to re-enact the relationship between the Assyrian empire, and the Arabian tribes in the Neo-Assyrian period.

Ádám ÉVA earned his bachelor's degree in Arabic and Persian languages and cultures and his master's degree in Islamic studies from Eötvös Loránd University (ELTE). He also holds a bachelor's degree in international relations from Corvinus University of Budapest (CUB). As a doctoral candidate in ELTE's Arabic Studies Doctoral Programme, he is doing research on the evolution of Islamic legal theory and its application in contemporary politics. Ádám is an experienced researcher, while he has also worked for years in project management and corporate risk assessment.

Armin Vincentius FABIAN is pursuing a bachelor's degree at Eötvös Loránd University in Eastern Cultures and Languages (Korean Studies) and also studies philosophy as a minor. He is one of the vice-presidents of the Student Committee of the Saint Ignatius Jesuit College of Excellence and the representative of the Youth Platform of the European Talent Support Network – a community created for gifted students around Europe. In the past years, Armin was involved in the Hungarian Templeton Program, a scholarship in

which only 315 young talents were selected from more than 20.000 applicants. Armin is interested in different political and religious topics – mainly regarding the Korean Peninsula. Also, he wants to combine his hobby with his future profession, which means that he plans to analyse the influences and changes produced by football on the society.

Kitti BENEDEKNÉ FICZERE graduated from the Eötvös Loránd University (ELTE) in 2014 with a B.A. as a Philologist in Eastern Languages and Cultures specialised in Japanese Studies, and earned her M.A. degree in Japanese Studies in 2018. During her studies, she gained the Monbusho scholarship of the Embassy of Japan and spent an academic year at the Osaka Kyoiku University as an exchange student. After her return, she also successfully applied for the research scholarship of the New National Excellence Program of Hungary. Her research interests include the genbun itchi movement and the role of translations in the Japanese neologism. She also translated two Japanese studies about the oeuvre of the historian Minamizuka Shingo into Hungarian, which were published in the journal *Aetas* and in the memorial book *Shingo, a szellemi hídépítő*.

Richárd Gábor GOTTNER is currently a graduating student in Master's of the Japanese Faculty at Károli Gáspár University of the Reformed Church. His research-field is the Japanese *budō* or martial arts in the relation of linguistics. He also graduated in Bachelor's of the Oriental Studies (Studies of Japanese Language and culture) of the same institution with the thesis entitled "The linguistic examination of the Japanese *budō*-terminology in the Hungarian publications". His Master's thesis is "The development and questions of the Hungarian translation of the Japanese *jūdō*- and *jūjutsu*-terminology". A small amount of that work has been published in this paper.

Péter GYÓRI is a Buddhist professional with Master's degree focused on Buddhist Studies from Dharma Gate Buddhist College. He attended the international MA programme of Mahachulalongkornrajavidyalaya University of Thailand. He is currently a PhD student of the Doctoral School of Landscape Architecture and Landscape Ecology at Szent Istvan University. His main research goal is to create a designing method for landscape architectures using cultural and spiritual knowledge of far-east gardens. His last paper described the connection between the sight and insight related to attention in dry gardens of Japan.

Márta Kovács was a student at the Doctoral School of History and Ethnography, at the University of Debrecen between 2013 and 2016. The topic of her research is the connection of India's events and the British public opinion. Her aim is to reveal what the British public knew about India and the Indian incidences in the second half of the 19th century, especially in the 1870's. She would like to present how to change the judgment of events in the Parliament or in the press, and how they are presented to the newspaper reading public. She tries to compare the India-images of people, to work out the problem-solving and decision-making mechanisms, and their representation in the British society.

Tamás Magdus, étudiant de 3^{ème} an à l'Université Eötvös Loránd. En premier lieu, son domaine de recherche est l'histoire de Rome ancienne – y compris l'histoire de société dans l'âge d'Auguste. Sa recherche vise principalement à comprendre le rôle politique des femmes, celui d'une couche marginale dans la société romaine. Précédemment, il a soumis sa thèse de Conférence Scientifique Nationale des Associations d'Étudiants sur ce même sujet ; il a exposé le problème du pouvoir politique présumé ou réel des impératrices romaines ainsi que celui de l'usage des déesses dans la propagande de l'âge d'Auguste. Durant son étude actuelle, c'est l'aliénation expérimentée chez les historiens romains, qui a suscité son intérêt.

Anita Németh is currently enrolled in PhD studies at the Doctoral School of Linguistics at Eötvös Loránd University in Budapest. In the course of her research so far, she has investigated what kind of changes the image of *itako* (the folk medium of Tōhoku region) had undergone from the Meiji period until present days. In her present research she would like to focus on what influence – if any – the 'self-discovery' and 'spiritual' booms had on this phenomenon, and how these folk mediums responded to the challenges brought on by the modern society of the millennium.

Angelika Pataki-Tóth is an MA graduate student from the Japanese Faculty at Károli Gáspár University of the Reformed Church, Budapest. She began her university studies in 2013 in Japanese Studies at Eötvös Loránd University. She is interested in the relations of the Japanese society and religion, especially the Japanese people's relationship with Christianity. She wrote her MA thesis about the problems of Japanese Christianity. In this thesis, she studied the current state of Christianity in Japan, and the missionary methods of American missionaries in Japan. She is also planning to become a Japanese religion sociologist in the future.

Anna Krisztina PINTÉR is a PhD student at Eötvös Loránd University, Department of Assyriology. Her research area is Sumerian literature and religion, and her doctorate focuses on narratological techniques in Sumerian epic texts.

Dániel RUDLOF is a student of the Károli Gáspár University of the Reformed Church, majoring in Japanese studies. He began learning the Japanese language in 2010 while studying computer science at the Eötvös Loránd University. After graduation and a year of employment as a computer programmer, he applied to the Károli Gáspár University in 2013, starting his studies in the field of oriental languages and cultures. After his graduation in 2016, he continued his studies in the master's course. He wrote his bachelor's thesis about the role of shinto-buddhist syncretism in ancient Japanese art, and his master's thesis about a historical and philological analysis of the Heart sutra. In 2017, he won the scholarship of the Japan Foundation, spending two months in Japan studying the language and conducting research about Buddhism. He made his own translation of the Heart sutra and the novel 'Swamp' by Akutagawa Ryūnosuke along with poems from Yosano Akiko.

Zita Cecília SZÉPE was born in Budapest, 1994. She met with the arts at an early age, went to an elementary school, where she studied violin and theatre. Then she continued her studies at a high school specialising in Japanese language and trade. Since 2014 she has been a student at Károli Gáspár University of the Reformed Church, Eastern languages and cultures - Japanese language major. Due to the scholarship of the Japanese Government (MEXT), she spent one year at Nagasaki University, studied at the Education Faculty, Fine Art specialization. Her thesis was about the comparisons and effect of the Chinese woodblock prints on Japanese Ukiyo-e. She had not only studied about arts, but she also did volunteer work at the Hungarian National Museum. Moreover, she was a voluntary Japanese interpreter at the FINA Gala and Junior Figure-skating Championship in 2016. At the time she studied in Nagasaki, she also did guiding tours around the historical places of Nagasaki, using Japanese and English. She published her very first 30 pages translation, which was Arimochi Akira: Surrealism Narratology drawn by Contemporary Japanese Manga in Szépirodalmi Figyelő, Japanese culture special edition, in 2016.

Julianna Nikolett Tóth is currently working on her Master's Degree in Japanese Studies at Eötvös Loránd University, Budapest. She had graduated as a Philologist in Eastern Languages and Cultures (majored in Japanese). Besides, she studied literary translation at the Eötvös Loránd University. She wrote her bachelor's thesis in literary translation from Japanese to Hungarian with the title *Text and culture in the context of literary translation – Translation and Analysis of Kaori Ekuni's selected short stories–*. So far, two of her translations were published in journals (Kaori Ekuni's short story *Momoko* and David Foster Wallace's *All That*). She studied at Tohoku University as an exchange research student from March 2017 to February 2018. This is her second published essay on Yoko Tawada, the first was published in the 8th „Közel, s Távol” conference edition, soon following her Master's thesis in the same topic.

Adam WEISZER graduated as a *landscape architect*. He had chosen this profession because he is curious about the human environment. Beside university courses he has signed up for a fair-faced concrete technical course in cooperation with the Moholy-Nagy University of Art and Design and joined the Hungarian Design Terminal's 3D printing workshop too. During the summers of his student years, he was always looking for work experiences at different studios. He is proud that after his master's degree he has joined the s73 atelier that he was wishing for as a student. At this studio, he had the possibility to work on a wide range of projects at different scales. He signed up for the Doctoral School of Landscape Architecture and Landscape Ecology in 2016. During this time, he joined the Landscape Education for Democracy Program and by winning a tender of the National Cultural Fund, he had the chance to accept a research study invitation of the East China Normal University.

