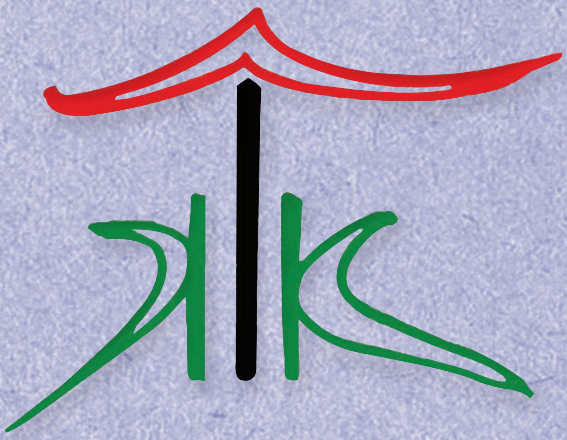
„Közel, s Távol" VI.

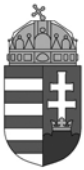


Az Eötvös Collegium Orientalisztika Műhely
éves konferenciájának előadásaiból
2016. 1. kötet

„Közel, s Távol” VI.

Az Eötvös Collegium Orientalisztika Műhely
éves konferenciájának előadásaiból
2016

1. kötet



EMBERI ERŐFORRÁSOK MINISZTÉRIUMA

EMBERI ERŐFORRÁS TÁMOGATÁSKEZELŐ

Nemzeti Tehetség Program

A kiadvány „Az Oktatási Hivatal által nyilvántartott szakkollégiumok támogatása” című pályázat keretében (NTP-SZKOLL-17-0025) valósult meg.

A tanulmányokat lektorálták:

Birtalan Ágnes (N.A.), Máté Zoltán (R.E.), Mecsi Beatrix (K.R., M.Á., Sch.Cs.), Salát Gergely (H.S., V.F.), Somodi Júlia (S.D.), Umemura Yuko (Cs.A., H.D.), Várnai András (B.G.P.)

Eötvös Collegium
Budapest, 2017
Felelős kiadó: Dr. Horváth László, az ELTE Eötvös Collegium igazgatója
Szerkesztők: Doma Petra, Takó Ferenc
Copyright © Eötvös Collegium 2017 © A szerzők
Minden jog fenntartva!
A nyomdai munkálatokat a Pátria Nyomda Zrt. nyomdaüzeme végezte.
1117 Budapest, Hunyadi János út 7
Felelős vezető: Orgován Katalin
ISBN 978-615-5371-98-1

Tartalomjegyzék

Szerkesztői köszöntő 7

Kenéz László
A japán bambuszfuvola szimbolikája 11

Hornos Dániel
A Kamakura-kori japán jogrendszer jellegzetességei 23

Csendom Andrea
Politikai élcelődés, vagy propaganda? A reformkori *kibyōshi* ábrázolásmódjáról 35

Schmitt Csilla
A kimonó titka. *A hagyományos japán viselet üzenete színek, motívumok által* 63

Németh Anita
Pokol és Paradicsom kapuja: az *Osorezan* 83

Rácz Eszter
Japán Dél-Amerikában, dél-amerikai Japánban 107

Vadász Fruzsina
A harmónia nevében? *A családjog szimbolikája és problémás területei a XX–XXI. századi Japánban* 121

Boros Gábor Péter
Taoista zeneelméletek. *Taoista zenei gondolkozás a Hadakozó fejedelemségek korának eszmei környezetében* 143

Muhi Ágnes
A „főnix" szimbólum megjelenése és ábrázolása a kínai és japán művészetekben 163

Hompot Sebestyén
A xiameni Gulangyu Közös Koncesszió szerepe a XIX–XX. századi kínai nyelvi és írásreform mozgalomban 183

Kovács Ramóna
***Ham*, a koreai nászajándékos láda** 199

Sitkei Dóra
Az arc mint a társas interakció kerete Kelet-Ázsiában 219

Abstracts 237

Contributors 243

Szerkesztői köszöntő

Az Olvasó a VII. „Közel, s Távol" Orientalisztika Konferencia előadásaiból született tanulmányok első kötetét tartja a kezében. Nagy örömünkre szolgál, hogy a rendezvény előadói közül olyan sokan nyújtották be hozzánk tanulmányukat, hogy a konferencián elhangzott előadások két kötetben jelenhetnek meg. Nagyon örültünk emellett annak, hogy ez alkalommal is több olyan előadót fogadhattunk a rendezvényen, aki korábban is jelentkezett a „Közel, s Távol" Konferenciákra, ugyanakkor épp ilyen örömmel fogadtuk azokat az előadókat is, akik először vettek részt az immár nagy múltra visszatekintő orientalisztikai találkozón. E köszöntő írásakor már folyamatban van a VIII. „Közel, s Távol" kötet szerkesztése, és hamarosan beérkeznek hozzánk a IX. rendezvény előadásaiból született tanulmányok is. Reméljük, hogy a „Közel, s Távol" Konferenciákat a továbbiakban is az ország számos egyetemének Hallgatói tisztelik meg jelenlétükkel, ezáltal is lehetőséget teremtve arra, hogy a magyarországi orientalisták között szakmai eszmecsere alakuljon ki. Ezúton köszönjük meg minden Oktató, Kutató, Tanszéki Adminisztrátor, az Eötvös Collegium vezetése és minden velünk dolgozó Hallgató kitartó segítségét, amely nélkül a konferenciák és a kötetek nem jöhettek volna létre.

2017. december 27.

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.

Kenéz László

A japán bambuszfuvola szimbolikája

Bevezetés

Jelen tanulmányban a japán bambuszfuvola azon sajátosságait tekintem át, amelyek jelentőséggel bírnak a hangszer, a játékmód, illetve a hangszer eredeti zenei repertoárjának szimbolikus értelmezése szempontjából. Bemutatok néhány ilyen értelmezést, majd kísérletet teszek egy olyan interpretációra, amely adekvát módon illeszkedik a hangszer eredeti vallási kontextusához, a zen buddhizmus vallásgyakorlatához.

A japán bambuszfuvola

A *shakuhachi* 尺八 a legegyszerűbb felépítésű hangszerek egyike. Eredeti formájában a *hocchiku*t 法竹, vagyis dharma bambuszt a hozzáértő kéz megfelelő nyersanyag és alkalmas szerszámok birtokában néhány óra alatt elkészítheti. A méretre vágott bambuszrúd ízeit belül át kell törni, majd két irányból lefűrészelni a cső tetejét, párszor átfúrni, valamennyit csiszolgatni, s már készen is van. Egy szimpla cső, ferde peremfúvókával, öt hanglyukkal. Ezek után pusztán ránézésre nem várnánk el tőle sokat zenei értelemben. A shakuhachi egyszerűsége azonban csalóka, mivel egyike a legváltozatosabb hangzást produkáló hangszereknek. E sajátosság fontos szerepet játszik abban, hogy a bambuszfuvola zenéjében milyen szimbolikus tartalmakat fedezhetünk fel.

Elsőként nézzük a hangszer *hangkészletét*. Az öt hanglyuk egyszerű felengedése és lefogása ugyan csak egy pentaton skála megszólaltatását teszi lehetővé két regiszterben, de a befúvás szögének megváltoztatása (*meri-kari*), valamint a hanglyukak részleges lefedése (*kazashi*) oly mértékben kitágítja a hangkészletet, hogy a negyedhangnál is kisebb intonációktól a nagyívű glisszandókig gyakorlatilag minden lejátszhatóvá válik.

Ennek jelentősége számunkra abban rejlik, hogy a shakuhachi játék e hangszertechnikai sajátossága kihatással van a hangszer hangjának *hangszínére* is.

A nyílt hangzású *kari* hangok tónusa fényes, a *meri* hangoké tompább, mivel a befúvás hajlásszögének megváltoztatása mélyíti és halkítja a hangot, de egyúttal megszűri a felharmonikus tartományt is. Nem csak a hangmagasság és a hangerő változik tehát, hanem a hangszín is, így jól hallható, hogy a játékos éppen *kari* vagy *meri* hangot játszik. Mivel a pentaton törzshangoktól eltérő hangok képzése *meri*vel és/vagy *kazashi*val történik, a törzshangokból és a módosított hangokból építkező dallamok egymást követő hangjainak hangszíne eltérő lesz. A klasszikus shakuhachi zene fontos esztétikai elve azonban, hogy e hangszínbeli különbség nem hiányosság, kiküszöbölése nem cél, sőt, mint hamarosan látni fogjuk, olyan sajátosság, amelynek szimbolikus jelentősége lehet.

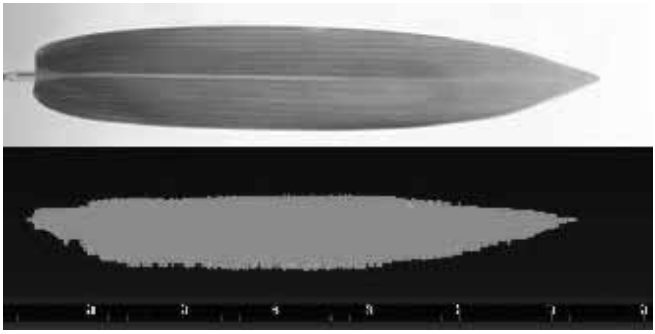
Ugyancsak a shakuhachi hangszíne kapcsán kell kitérnünk a képzett hang *minőségére* is. A klasszikus tónus egyrészt nem olyan tiszta, mint a nyugati hangszereké. A japán fuvola klasszikus hangzása olyan, mint „a bambuszlevelek között zúgó szél"[1], vagyis a *zaj* a hangzás inherens része, nem pedig a tiszta zenei információ áramlásának zavaró tényezője, amelyet a játékosnak ki kellene küszöbölnie, vagy legalábbis redukálnia. A hangminőség másik jellegzetes eleme, hogy az egyes hangok rendkívül telítettek felharmonikusokkal. Emiatt a shakuhachi hangja az alsó regiszterben is átható, tónusa még a magas regiszterben is közelebb áll az oboához, mint a fuvolához[2].

A shakuhachi a zen buddhizmus kolostoraiban jelent meg meditációs eszközként (*zenki* 禅器). E meditációs forma alapvető eleme az alaphang a *ro* 口, vagyis a zenei d' hang sokszori, ismételt és erőteljes megszólaltatása. A gyakorlat végső célja ugyanaz, mint az ülőmeditációé, a *zazené* 座禅: a 'buddha' kifejezéssel jelölt tudatállapot elérése és rögzítése. Ezt fejezi ki e gyakorlat jelmondata: „egyetlen hangban buddhává válni" (*ichi on jō butsu* 一音成仏).

A shakuhachi játékmódjának további sajátossága, hogy nem csak a különféle módon képzett hangok hangszíne tér el egymástól, hanem a fúvástechnika révén egyazon hang időbeli kibontakozásának szakaszai is különféle hangszínárnyalatokat mutatnak. Az egyik karakteres fúvásmód az úgynevezett *sasabuki*, vagyis a „bambuszlevél fúvás", amely a levél viszonylag gyorsan kiszélesedő, majd lassan elkeskenyedő alakjáról kapta nevét **(1. ábra)**.

[1] Kodo Uesugi, „Die japanische Bambusflöte und ihre Spieltechnik", *Tibia,* 1978/3, 153.

[2] Az oboa és a fuvola közötti hangszínbeli különbség abban áll, hogy az utóbbi hangszer második regiszterének felharmonikus tartományából csaknem teljesen hiányoznak a páros számúak. A shakuhachi hangképében azonban ezek jelen vannak, mikét az oboa esetében is.



1. ábra Bambuszlevél és a *sasabuki* vizuális megjelenítése a hangerő (x) és az idő (y) függvényében.

A felharmonikusokkal telített alaphang, a hangzó bambuszlevél megszólaltatása pontosan olyan, mint a zen kalligráfia a megvilágosodást kifejező körének, az *ensō*nak 円相 a megfestése **(2. ábra)**, vagyis *gyakorlat*, amelynek nem tárgyi eredménye a lényeges, hanem megvalósítási folyamata, egyedüli tekintettel a gyakorló tudatállapotára. Nincs jelentősége annak, hogy a zen kör mennyire szabályos, ahogy annak sem, hogy a shakuhachi hangja zajos-e vagy tiszta és hogy a hosszú hang mennyire szabályos alakú. A tökéletesség, a felharmonikusokkal telített, szépen megformált, tökéletes hang nem cél, hanem a kitartó gyakorlás mellékes következménye.

2. ábra Kokugyū Kuwahara ensōt készít. Fotó: Andreas Eder

Jelen tanulmányban a shakuhachinak csupán azokat a sajátosságait emelem ki, amelyekhez ismert szimbolikus értelmezések kapcsolódnak.[3] Az alábbiakban ezekből mutatok be néhány példát.

Szimbólumforrások

A buddhizmus több mint ezer évvel születése után érkezett meg Koreán át Japánba. A zen buddhizmus azonban még később, az 1200-as évek környékén, kínai közvetítéssel és kínai alakjában (*chan*) jutott el a szigetországba. Ennek következményeként a zen nem csak a helyi vallás, a *sintó* egyes elemeit integrálta, hanem a *taoizmus* gondolkodásmódját, illetve ennek egyes gondolati tartalmait is. A zen buddhizmus kolostoraiban megszülető shakuhachi repertoár és a hangszer kialakítása így szinte „tálcán nyújtja" az előző fejezetben tárgyalt sajátosságok szimbolikus értelmezését.

Hisamatsu Fūyō 久松 風陽 az 1800-as évek elején élt zen szerzetes, akinek írásai a shakuhachi játékról alapvető történeti forrásként szolgálnak, s többször is utal e szimbolikus értelmezés meglétére.[4] Elsőként említi a hangszer fizikai paramétereinek – számokban kifejezhető módon megjelenő – szigorú kötöttségét,. A shakuhachi elnevezése a hangszer hosszára utal: *ichi shaku hachi sun* 一尺八寸, vagyis „egy láb nyolc hüvelyk". Tekintettel arra, hogy a hagyományokat követve csakis egyetlen fajta bambuszból (*madake*) készítették és készítik ma is a shakuhachit, a megfelelő hosszúságú korpuszhoz tulajdonképpen elegendő volt megszámolni a kellő vastagságú és alakú bambusz gyökérközeli csomóit. Pontosan *hét csomó* adja a bambuszrúd azon hosszúságát, amelyből a megfelelő alaphangon megszólaló hangszer elkészíthető. A hetes számnak a sintóban nincs szimbolikus jelentősége, de a kínai hagyományban igen, nem elképzelhetetlen tehát a hatás. Ugyancsak a kínai hagyományhoz köthető fizikai paraméter az *öt hanglyuk*, amely inherens összefüggésben áll a shakuhachi pentatóniájával.

Döntő jelentőségű mozzanat azonban, hogy Hisamatsu Fūyō zen szerzetesként *nem tulajdonít jelentőséget* sem a hangszer szimbolikus kialakításának, sem az ezekhez kapcsolódó értelmezéseknek, mivel ezek *semmit sem adnak hozzá*

---

[3] A shakuhachi jellegzetességeinek és történetének kimerítő bemutatását Ld.: Christopher Yohmei Blasdel – Yūkō Kamisangō, *The Shakuhachi. A manual for learning*, Ongaku no Tomo Sha, Tokyo, 2008.

[4] Hisamatsu Masagoro Fūyō, „Hitori Mondo" , Dan E. Mayers (ed.), *The Annals of The International Shakuhachi Society*, *Volume I.,* International Shakuhachi Society, Sussex, 1985, 41–45.

a shakuhachi játékhoz.[5] A zen szellemében a játékosnak nem a szimbólumok révén megvalósuló megértésre kell törekednie, hanem éppen a *szimbólumoktól mentes tudatállapot* észlelésmódját kell játéka során megvalósítania, mind a képzett hang, mind pedig a környezet hangjainak vonatkozásában.

A már említett mozzanatok mellett a taoizmus *polaritásgondolata* is felbukkan, méghozzá nem külsődleges, konvencionális pontként, mint a hangszer korpuszához kapcsolódó szimbolikus tartalmak, hanem a shakuhachi játéknak az első részben tárgyalt sajátosságai vonatkozásában.

A bambuszfuvola játék alapvető technikai eleme a világos és a sötét, a *kari* és a *meri* hangok közötti hangszínbeli különbség. A repertoár klasszikus darabjai, a *honkyoku*k 本曲, kifejezetten kiegyenlítettek e két tónus vonatkozásában, de ugyancsak szembeötlő a darabokban a két tónus következetes váltakozása **(3. ábra)**. Szintén ismert a darabok alapritmusát adó be- és kilégzés megfeleltetése a taoizmus *jin és a jang* elvének.[6]

3. ábra A világos (zöld) és a sötét (piros) hangszín váltakozása a *Hon te shirabe* című darabban. A szakaszok közötti piros jelek a kottában nem jelölt, de hagyományosan játszott előkék hangszínét jelölik. A japán kottát, miként az írást, a jobb felső saroktól az oldal alja felé haladva kell olvasni. A hangokat (fogásokat) *katakana* jelek, a frázisok végét (a lélegzetvételt) kis körök jelölik. Az ábrán látható *Seien ryū* kottairásban a katakana jelekből kiinduló ferde vonalak (*takoashi*, poliplábak) az adott hang hozzávetőleges hosszát határozzák meg.

[5] Fūyō, *i.m.*, 42.

[6] Andreas Gutzwiller – Gerald Bennett, „The world of a single sound: basic structure of the music of japanese shakuhachi flute", Alan Marett (ed.), *Musica Asiatica*, Cambridge University Press, Cambridge, 1991/6, 31–60, 55.

Mivel azonban a *honkyoku*k eredete homályos, nem állapítható meg teljes bizonyossággal, hogy a darab egymást követő, hangszínükben váltakozó karakterű részei bírtak-e valaha szimbolikus tartalommal. Ez azt jelenti, hogy egyszerűen *a változatosságra való törekvés* elemi esztétikai elve is érvényesülhet bennük, vagyis a művészet felől közelítve nyernek értelmet, minden vallási tartalom nélkül.

Ugyanez vonatkozik a légzés taoista értelmezésére. A darabok alapritmusát a be- és a kilégzés adja meg, az *issokuon* 一息音, vagyis az „egy lélegzet egy hang".[7] E struktúra hátterében minden bizonnyal a zen vallásgyakorlat áll: a darabok alapvetően meditációs instrukciók, így légzési gyakorlatok is egyben,[8] s ilyenként a szimbolikus tartalmak nem tekinthetők inherens szervező elvnek, legfeljebb utólagos képződménynek.

Még kevésbé illeszkedik a zen buddhizmus gyakorlatához, de ugyancsak érdekes lehetőség a *katakana* írásrendszer jeleivel jelzett egyes hangok (egészen pontosan fogások) szimbolikus értelmezése. A *honkyoku*k elemi dallamfordulatokból, frázisokból felépülő zeneművek. Memorizálásuk nehézsége így nem csak abban rejlik, hogy egyazon darabon belül többször is megjelenik egy-egy *pattern*, hanem abban is, hogy a különféle darabok is túlnyomórészt ugyanazokból az elemekből állnak. A darabok két centrális hang, illetve az ezeket tartalmazó patternek köré szerveződnek. Az egyik a már említett alaphang, illetve ennek oktávja, a *ro*, amely hang a leggyakoribb záróhang is egyben, a másik pedig a *re* レ hang, amely a nyugati kottaírás egyvonalas *g*-jének felel meg. E két hang egy elterjedt értelmezés szerint a női és a férfi princípium szimbóluma.[9]

Mivel a shakuhachi a *zen buddhizmus eredeti hangszere*,[10] felmerül a kérdés, vajon a fentieken túl lehetséges-e egy olyan interpretáció, amely a zen buddhizmus gyakorlata felől kísérli megérteni a shakuhachi játék sajátosságait.

A szimbólumokon innen

A zen buddhizmus gyakorlata lényegileg szimbólum ellenes. A gyakorló magát a valóságot kívánja észlelni élete minden pillanatában, közvetítés és

[7] Andreas Gutzwiller, *Die Shakuhachi der Kinko-Schule*, Bärenreiter, Kassel, 1983, 122.

[8] Vlastislav Matoušek, „Suizen – Blowing Zen: Spirituality as Music, and Music as Spirituality", *Estetika i kritika*, 22, March, 2011, 61–72, 63.

[9] William Alves, *Music of the Peoples of the World*, Harvey Mudd College, Claremont, 2013, 322.

[10] Kenéz László, „Hangzó zen. Vallás és zene összefonódása a buddhizmusban". Sepsi E. – Lovász I. – Kiss G. – Faludy J. (szerk.), *Vallás és művészet*, L'Harmattan Kiadó, Budapest, 2016, 382–392.

átstrukturálás nélkül. Ezért a zen által megcélzott észlelésben nem játszanak szerepet nyelvi és fogalmi, vagyis szimbolikus elemek, hanem éppen minden fajta reprezentáció lebontása révén valósítható meg. A valóság ilyen észlelésének kulcsa a megkülönböztetések negligálása, vagyis egy olyan elmeállapot elérése, amely üres edényként csak befogad, de nem értékel.

Ám hogyan ölthet testet a zen egy hangszerben, a hangszerjátékban illetve a zenében másként, ha nem szimbólumok által? Hogyan érhető el a hangszerjáték által a valóság közvetlen észlelése, a megkülönböztetés nélküli üres elme állapota?

Ahhoz, hogy e kérdésekre választ kaphassunk, e ponton be kell vezetnünk az *üresség*, a *ko* 虚 (szanszkritül: *szunjáta*) zen buddhista fogalmát. Az üresség teljesen megfoghatatlan: nem dolog, de nem is semmi. Ha a zen az ürességről beszél, ám mégsem mond semmit, akkor ezzel arra utal, hogy az üresség nem is fogalmi természetű (ami nem dolog, de nem is semmi), így nem a dolgokban, hanem a *tapasztalásban* lelhetjük fel.[11] Ilyen tapasztalat például megpillantani olyasmit, amire állandóan nézünk, ám sohasem látunk: a dolgok *közötti* teret.

A tárgyak, események közötti teret vagy időt a japán művészetben a *ma* 間 kifejezés jelöli, amely maga piktogramként (vagyis szimbólumként) ábrázolja is a szituációt, amelyben az üresség észlelhetővé válik. Az írásjegy egyik összetevője a kapu, *mon* 門, amelynek két oszlopa között van a „között", pontosan ott, ahol a *ma* írásjegyének másik összetevője, a 日 elhelyezkedik.

Annak demonstrálásaként, mit is jelent az üresség tapasztalata, ez esetben a „között" észlelése, hadd kérjem meg az olvasót, hogy nézzen most fel oda, ahol éppen van. Ha arra is megkérem, hogy sorolja el, milyen tárgyakat lát éppen, nyilván minden nehézség nélkül meg tudja tenni. Ha azonban azt kérem, hogy vegye szemügyre a dolgok *közötti* teret, akkor már nem olyan egyértelmű, hogy tulajdonképpen mit is kell tennie.

A döntő mégis ez. Mindannyiunk közös tapasztalata az élmény, amelyet egy igazán tágas lakásba lépve élünk át. Ilyenkor nem kancsalítunk, hogy szemügyre vegyük a tárgyak közötti teret, mivel nem tudunk fókuszálva a tér valamely üres pontjára pillantani, hanem egészében látjuk a tágasságot. Némi gyakorlással ugyanilyen módon válik észlelhetővé a dolgok közötti tér, a tárgyak konfigurációból felépülő alakzatok komplementer mozzanata a látványban olyan esetekben is, amelyekre egyáltalán nem szoktunk odafigyelni.

[11] Dobosy Antal, „Egyetlen világunk: az üresség", Dobosy A. (szerk.), *A fehér selyemszál hossza*, Tan Kapuja Buddhista Főiskola, Budapest, 2014, 49.

Ezen észlelés még mindig megkülönböztetésen alapul (a dolgok és a közöttük lévő tér), ám e ponton még egy lépést tehetünk.

A shakuhachi zenéjében a *ma* a hosszú hangokból felépülő, egy-egy lélegzettel megszólaltatott zenei frázisok közötti *csend*. E csend nem a hang hiánya. „A *ma* nem a teret, nem is az időt jelenti, hanem a csend és a tér feszültségét a hangok és a tárgyak körül", s nincs is nagyobb dicséret, mint ha a japán hallgatóság megállapítja, az előadás telve volt csenddel[12]. Meghökkentő egy koncert kapcsán megállapítani, hogy a zenei szünetek, a darab hang nélküli részei fontosabbak maguknál a hangoknál is,[13] de a shakuhachi esetén mégis ez a helyzet.

A csend nem egyszerűen szünet tehát, nem „semmi". Feszültsége, intenzitása nem a nyugati kultúra által is ismert „kínos csendé", mivel nem az előadó vagy a hallgató személyével, nem a szituációval kapcsolatos, hanem egyedül az előadott mű teremti meg: e csend pedig az üresség tapasztalata.

A zen buddhizmus alapgondolata, hogy *minden* üresség. Nem spekulatív filozófiai tézis ez, nem is ténymegállapítás, hanem *tapasztalati lehetőség*. A zen gyakorlásának célja az, hogy a gyakorló átélhesse az üresség tapasztalatát.

Képzeljük el ehhez, hogy az univerzumból egyszerre eltűnik minden létező. A kérdés csak ennyi: eltűnt az üresség? A válasz nyilvánvaló: nem. Csak nem mutatkozik meg. Az üresség megtapasztalásához kell *valami*, ami maga nem ürességként mutatkozik meg, hanem valamiként, vagy a zen terminológiájában szólva, formaként. Másfelől, ha az előző képzeleti kép komplementerét próbáljuk meg elképzelni, vagyis teljesen telítjük az univerzumot úgy, hogy benne még csak egy kis rés se maradjon, az ürességet akkor sem szüntettük meg, csak nem adunk módot arra, hogy megmutatkozzon.

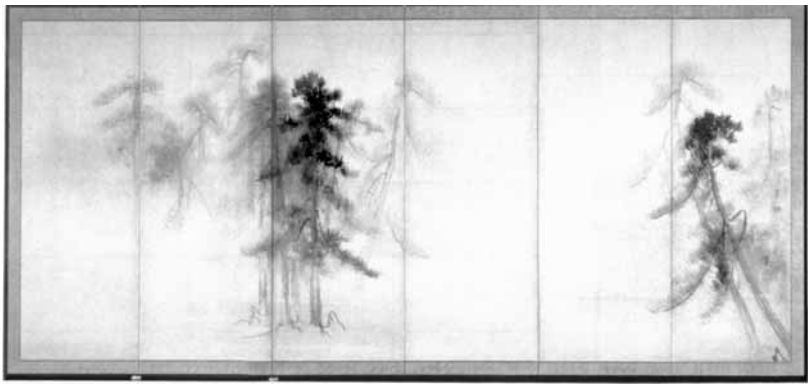
A japán *sumi-e* 墨絵 festészetben az üresség akkor mutatkozik meg, ha van valami a vásznon, miként jól észlelhető ez a zen kalligráfia, a *shodō* 書道, például a már említett *ensō* esetén is. Ha túl sok tus kerülne a papírra, az alkotó elfedné az üresség megmutatkozását. A tuskép szemlélésének egészen különleges módja a látvány megpillantása a papír üres területei felől,[14] pontosan azon a módon, ahogyan egy tér tágasságát észleljük.

---

[12] Luciana Galliano – Martin Mayes, *Yogaku. Japanese Music in 20th Century*, Scarerow Press, London, 2002, 14.

[13] Jennifer Miliota Matsue, *Focus: Music in Contemporary Japan*, Routledge, New York, 2016, 70.

[14] Hamvas Béla, „A kínai tusrajz", *Vigilia,* 2006/7, 524–525, 524.



4. ábra Hasegawa Tōhaku: Fenyőfák

S ugyanígy, a shakuhachi muzsikájának lélegző szerkezetében az üresség szólal meg. A darabok szólóhangszerre íródtak, s lassú, állandóan megszakított kibontakozásuk még az extrém hosszúságú művek esetén is a csend folytonos „meghallására" vezet rá. A shakuhachi a japán klasszikus kamarazenében, a *sankyoku*ban is szerepel, ám ha szünetel is, míg a többi hangszer folytatja a játékot, ezeket a szüneteket nem vesszük észre. A *honkyoku*kban viszont igen, s ezzel módunk nyílik a hangok csend felőli hallgatására, éppen úgy, mint egy tér tágasságának észlelésére. A hangok közötti csend nem megjelenít, nem szimbolizál, hanem egyszerűen megmutatkozni hagyja az ürességet, mind a játékos, mind pedig az esetleges hallgatóság számára.

A shakuhachi, a japán bambuszfuvola sajátosságainak alapvető kulcsa így nem a szimbólumok világában lelhető fel, hanem a zen buddhizmus vallásgyakorlatában, még azok számára is, akiknek a zen végső eredménye, a megvilágosodás elérése nem életcél.

Köszönetnyilvánítás

Ezúton szeretném köszönetemet kifejezni shakuhachi tanáromnak, *Justin Senryū Williams*nek, aki nemcsak az eredeti játéktechnikába vezetett be, hanem a hangszer filozófiai és vallási hátterének megértéséhez is segítséget nyújtott.

Felhasznált irodalom

Alves, William: *Music of the Peoples of the World*, Harvey Mudd College, Claremont, 2013.

Blasdel, Christopher Yohmei – Kamisangō, Yūkō: *The Shakuhachi. A manual for learning*, Ongaku no Tomo Sha, Tokyo, 2008.

Dobosy Antal: „Egyetlen világunk: az üresség", Dobosy Antal (szerk.): *A fehér selyemszál hossza*. Tan Kapuja Buddhista Főiskola, Budapest, 2014, 49–51.

Fūyō, Hisamatsu Masagoro: „Hitori Mondo", Mayers, Dan E. (ed.): *The Annals of The International Shakuhachi Society, Volume I.*, International Shakuhachi Society, Sussex, 1985, 41–45.

Galliano, Luciana – Mayes, Martin: *Yogaku. Japanese Music in 20th Century,* Scarerow Press, London, 2002.

Gutzwiller, Andreas: *Die Shakuhachi der Kinko-Schule*, Bärenreiter, Kassel, 1983.

Gutzwiller, Andreas – Bennett, Gerald: „The world of a single sound: basic structure of the music of japanese shakuhachi flute", Marett, Alan (ed.): *Musica Asiatica,* Cambridge University Press, Cambridge, 1991/6, 31–60.

Hamvas Béla: „A kínai tusrajz", *Vigilia,* 2006/7, 524–525.

Kenéz László: „Hangzó zen. Vallás és zene összefonódása a buddhizmusban", Sepsi Enikő – Lovász Irén – Kiss Gabriella – Faludy Judit (szerk.): *Vallás és művészet*, L'Harmattan Kiadó, Budapest, 2016, 382–392.

Matoušek, Vlastislav: „Suizen – Blowing Zen: Spirituality as Music, and Music as Spirituality", *Estetika i kritika*, *22*, March, 2011, 61–72.

Matsue, Jennifer Miliota: *Focus: Music in Contemporary Japan*, Routledge, New York, 2016.

Uesugi, Kodo: „Die japanische Bambusflöte und ihre Spieltechnik", *Tibia,* 1978/3, 152–160.

Képek jegyzéke

1. ábra: Bambuszlevél és a *sasabuki* vizuális megjelenítése a hangerő (x) és az idő (y) függvényében. Forrás: saját montázs
2. ábra: Kokugyū Kuwahara ensōt készít. Fotó: Andreas Eder. Forrás: https://plus.google.com/112830921597722487491/posts/F3c6nHkJpiM?pid=5850185295837839602&oid=112830921597722487491 [2016.08.14.]
3. ábra: A világos (zöld) és a sötét (piros) hangszín váltakozása a *Hon te shirabe* című darabban. Forrás: Justin Senryū Williams magángyűjteménye, saját montázs
4. ábra: Hasegawa Tōhakū: Fenyőfák. Forrás: http://atpdiary.com/stefano-arienti-hasegawa-tohaku/ [Letöltés dátuma: 2016.08.14.]

Hornos Dániel

A Kamakura-kori japán jogrendszer jellegzetességei

Minden ország vagy állam történetének, kultúrájának, társadalmának vizsgálatában hasznunkra válhat, ha megvizsgáljuk az adott ország jogtörténetét, jogrendszerének fejlődését. Japán esetében sincs ez másképp. Az ókorban Japán a kínai mintát vette alapul: a Tang Birodalom jogrendszerére alapozva hozta létre saját jogrendszerét, a *ritsuryō*t 律令; a Meiji-kori 明治時代 modernizáció idején pedig az iparosodott Nyugattól vette át a római jogon alapuló modern jogrendszert. E két korszak japán jogtörténetét gyakran kutatják – de mi jellemezte a japán jogfejlődést e két időszak között, a japán középkorban? E kevéssé kutatott korszak jogrendszerének megismerésével a japán középkor társadalmi berendezkedésébe, családi viszonyaiba, kulturális jellegzetességeibe is mélyebb betekintést nyerhetünk. Írásomban először rövid történeti áttekintést nyújtok a Kamakura-bakufu 鎌倉幕府 kialakulásáról, majd pedig a középkori japán jog legfontosabb általános jellegzetességeit mutatom be. Ezt követően pedig a kor egyedi jogrendszerét, a szamuráj társadalmi réteg körében megszületett *bukehō*t 武家法 vizsgálom meg.[1]

A Kamakura-kor és a *bushi*k felemelkedése

A Kamakura-kor kezdetét a legújabb kutatások 1185-re teszik. A *bushi* 武士 (szamuráj) réteg létrejöttét és megerősödését követően, a Heian-kor 平安時代 végén a *bushi* származású Taira no Kiyomori 平清盛 került hatalomra, akinek azonban uralmával sem a nemesek, sem a császári udvar, sem a *bushi* csoportok nem voltak megelégedve. Ennek következtében szervezkedés indult a Tairákkal szemben, és Goshirakawa császár 後白河天皇 másodszülött

[1] Jelen tanulmány a 2015-ös Országos Tudományos Diákköri Konferencia Humán Tudományi Szekciója Orientalisztika I. tagozatán előadott és 1. helyet nyert, valamint a KRE BTK keleti nyelvek és kultúrák szak alapszakon 2015-ben *Jog a középkori Japánban – a Kamakura-kori bukehó* címmel szakdolgozatként benyújtott íráson alapul, annak rövidített változata.

fia, Mochihito 以仁王 kiáltványára a Taira-ellenes mozgalomhoz csatlakozott a Kelet-Japánban száműzetésben élő *bushi* vezér, Minamoto no Yoritomo 源頼朝 is.[2] Kiyomori ugyan 1181-ben meghalt, de az őt támogatók ellen a felkelés tovább folytatódott, s a Tairák végső megsemmisülését az 1185-ös dannourai 壇ノ浦 ütközet jelentette. Ezt követően Minamoto no Yoritomo hozzálátott saját hatalmának megszilárdításához. Uralkodói központjának Kamakurát tette meg, ahol egyfajta állam az államban konstrukciót alakított ki, saját államapparátust, hivatalokat hozott létre (pl. a legfőbb vazallusokat felügyelő és bíráskodást ellátó *szamurájdokorót* 侍所, a „Politikai Ügyek Hivatalának" is fordítható *mandokorót* 政所 vagy a peres ügyekben vizsgálódást végző *monchūjót* 問注所).[3] 1192-ig fokozatosan jött létre az új államszervezet, ez a folyamat pedig azzal zárult, hogy Yoritomo 1192-ben a császártól megkapta a *seii taishōgun* 征夷大将軍 („barbárhódító nagy generális") címet.[4]

A Kamakura-kori jog jellegzetességei és forrásai

Az új hatalmi bázis létrejöttével párhuzamosan kialakult egy, a *bushi* réteg körében használatos jogrendszer, melyet *bukehō*nak nevezünk. Ez azonban nem jelentette a korábbi *ritsuryō* eltörlését. Az egész japán középkorra jellemző volt ugyanis a jog többfelé osztottsága, vagyis az ország minden lakosára egyformán, azonos módon alkalmazható jogszabályok nem léteztek.[5] A *ritsuryō* tovább élt az udvari nemesek körében használt *kugehō*ban 公家法.[6] Mivel elméletileg a császár továbbra is az egész ország ura volt, a császári udvar által elfogadott jogszabályokat kellett alapul venni az udvari nemesség birtokain, a nemesek egymás közötti jogügyleteiben és az adómentességgel bíró nagybirtokok, a *shōen*ek 荘園 egymás közötti jogvitáiban is. A gyakorlatban azonban a *kugehō* egyre kevésbé érvényesült: az udvar ugyan adott ki újabb jogszabályokat, de ezek már inkább egyfajta állásfoglalásnak, útmutatásnak voltak tekinthetők.[7] A nagybirtokok, a *shōen*ek növekedése hatással volt a jogrendszerre is. A *ritsuryō* alkalmazása és az adott terület jogszokásai mentén, ezek keveredéséből

[2] Jamadzsi Maszanori, Japán – Történelem és hagyományok, Gondolat, Budapest, 1989, 92–121.

[3] *Uo.*

[4] Ishii Ryōsuke 石井良助, *A History of Political Institutions in Japan*, The Japan Foundation, Tokyo, 1980, 39.

[5] Ishii Ryōsuke 石井良助, *Nihon hōseishi gaiyō* 日本法制史概要, Sōbunsha, Tōkyō, 1973, 72. Asako Hiroshi 浅古弘 et al. (ed.), *Nihon hōseishi* 日本法制史, Seirin shoin, Tōkyō, 2010, 107.

[6] Saikawa Makoto 斎川眞, *Nihonhō no rekishi* 日本法の歴史, Seibundō, Tōkyō, 1998, 174–175.

[7] Saikawa, *i.m.,* 176.

kialakult egy újabb jogrendszer, melyet *honjohō*nak 本所法 neveztek, és melyet a nagybirtokosok saját birtokaikon alkalmaztak.[8] Ez azonban nem jelentette azt, hogy minden *shōen*en azonos jogszabályok éltek. Ha egy *shōen*birtokosnak több birtoka is volt, az alkalmazandó jogszabály mindig attól függött, épp melyik birtokáról volt szó.[9]

A fent említett két jogrendszer mellett a korszak harmadik jogrendszere a jelen írás fő témájának számító *bukehō*. A *bukehō* eredetét tekintve tulajdonképpen a *honjohō* egy ágának minősül, ám a szamurájság erkölcsi, morális elvei, jogszokásai is megjelennek benne. E morális elvrendszert – melyről úgy vélték, hogy minden becsületes szamurájnak be kell tartani – *dōri*nak 道理 nevezték, és az ítélkezés során is azt vizsgálták, az adott cselekedet megfelel-e a *dōri*nak, vagy sem.[10] További jellemvonása volt a *bukehō*nak a precedensek és a szokásjog tiszteletben tartása is.[11]

A legfontosabb forrás, melyből megismerhetjük a Kamakura-kori *bukehō*t, az 1232-ben létrejött *Goseibai shikimoku* 御成敗式目, a Kamakura-bakufu törvénygyűjteménye, melyet az 1232-ben kezdődő korszak nevéből eredően *Jōei shikimoku*nak 貞永式目 is neveznek.[12] A törvénykönyv a *shikken* 執権[13] tisztséget betöltő Hōjō Yasutoki 北条泰時 javaslatára készült el. Fő célja az volt, hogy a sógunátus legfőbb vazallusait, a *gokenin*eket 御家人 értesítsék a bakufu jogszabályairól, törvénybe foglalják a *dōri* szabályait, illetve igazságosabbá tegyék a bíráskodást A *Goseibai shikimoku* kanbun stílusban íródott, de készült belőle *kana*-írásos változat is; 51 cikkelyében a sintó templomok igazgatásától kezdve büntetőjogi, családi viszonyokkal kapcsolatos és perjogi szabályokon át a bíráskodással kapcsolatos általános érvényű megállapításokig számos rendelkezés megtalálható. Az egy adott témához tartozó különböző jogszabályok nem feltétlenül egymást követik.[14]

---

[8] Saikawa, *i.m.,* 175.

[9] Ishii, *Nihon hōseishi gaiyō*, *i.m.,* 72.

[10] Ishii, *Nihon hōseishi gaiyō, i.m.,* 72.; Niizuma Shunji 新妻俊次, „Chūsei bukehō ni okeru shisō no ikkeifu 中世武家法における思想の一系譜", *Rekishi kyōiku* 歴史教育, 1970/18., 39.

[11] Mass Jeffrey Paul, „The Kamakura bakufu". Yamamura Kozo (ed.), *The Cambridge History of Japan*, 3, Cambridge University Press, New York, 1990, 75.

[12] Ishii, *A History of Political Institutions in Japan*, *i.m.,* 46.

[13] A *shikken* („régens") tisztség a sógun segítőjét, helytartóját jelölte. E címet kizárólagosan a Hōjō-család birtokolta, s e tisztség segítségével gyakorolták a tényleges hatalmat.

[14] Ishii Ryōsuke, *Nihon hōseishi* 日本法制史, Seirin Shoten Shinsha, Tōkyō, 1969, 65.; Saikawa, *i.m.,* 182., Jamadzsi, *i.m.*, 130., Kasumi Nobuhiko 霞信彦 et al., *Nihon hōseishi kōginōto* 日本法制史講義ノート, Keiō Gijuku Daigaku Shuppansha, Tōkyō, 2011, 32.

A *Goseibai shikimoku* kiadását követően a bakufu nem hozott létre újabb hasonló jelentőségű jogszabálygyűjteményt. Ehelyett a bírósági gyakorlat során létrejött új rendelkezéseket, továbbá a meglévő rendelkezések pontosítását, bővítését, úgynevezett *tsuikahō*ban 追加法 adták ki („kiegészítő jogszabályok").[15] Ezt követően időről időre *tsuikahō*-gyűjteményekben összegezték az új szabályokat, ilyen volt például a *Shinpen tsuika* 新編追加, a *Shikimoku shinpen tsuika* 式目新編追加 vagy a *Shin shikimoku* 新式目.[16]

Hasonlóképp értékes forrás a Kamakura-kori *bukehō* tanulmányozásához az 1319–1322 körül íródott *Sata mirensho* 沙汰未練書. Mint ahogyan azt a nevéből is kiolvashatjuk, ez a cím nem egy törvénykönyvet jelöl, hanem egyfajta „Útmutatót a jogban kevésbé jártasak számára". Ebben a forrásban megtalálhatók például a korabeli jogi kifejezések magyarázatai, a peres eljárás folyamatának bemutatása, a császári udvar jogával kapcsolatos leírások. Megtudhatjuk belőle, milyen pertípusok léteztek, illetve mikor melyik volt alkalmazható. A *Sata mirenshó*t azért is tekinthetjük fontos forrásnak, mert a középkor hasonló útmutatói között első a sorban.[17]

Család és öröklés a Kamakura-korban

A középkorra tehető Japánban az ókori *uji*-rendszer 氏 hanyatlása és a *bushi* társadalomra jellemző *ie*-rendszer 家 kialakulása. Az *uji*k közül egyesek kiemelkedtek, ezekből pedig újabb családok váltak ki.[18] A családok (*ié*k) tovább bomlottak fő- és alcsaládokra, melyekben mindenütt jellemző volt a családfő (házfő) kiemelt szerepe, hatalma. Az ókori poligámiával ellentétben a középkorban az *ié*k esetében már a monogámia volt a jellemző. A házassággal a nő a férje kizárólagos uralma alá került, a válás privilégiuma is a férfit illette.[19] Az engedelmesség a feleséget a férj halála utána is kötötte: újraházasodhatott ugyan, de az elhunyt férjétől öröklött földbirtokot át kellett adnia a férj törvényes gyermekei részére, vagy eseti elbírálást kellett kérjen a bakufutól. Hasonló engedelmesség kötötte a gyermekeket is. A kor jogszabályai szerint megkülönböztethetünk *chakushi*t 嫡子 (törvényes örökös, általában az elsőszülött fiú),

[15] Ishii, *A History of Political Institutions in Japan*, *i.m.,* 46.

[16] Ishii, *Nihon hōseishi*, *i.m.,* 64.; Steenstrup Carl, *A History of Law in Japan until 1868*, E. J. Brill, Leiden, 1996, 87.

[17] Kasumi, *i.m.*, 37. Steenstrup Carl, „Sata Mirensho: A Fourteenth-Century Law Primer.", *Monumenta Nipponica*, 1980/35, 405.

[18] Asako, *i.m.*, 118.; Ishii, *Nihon hōseishi gaiyō*, *i.m.,* 112–113.; Ishii Ryōsuke 石井良助, *Nihon sōzokuhōshi* 日本相続法史, Sōbundō, Tōkyō, 1980, 43.

[19] Asako, *i.m.*, 118.

*shoshi*kat 庶子 (további törvényes gyermekek), valamit *yōshi*kat 養子 (örökbefogadott gyermekek).[20] Minden gyermekre egyaránt vonatkozott a szülő iránt tanúsított engedelmesség kötelessége, még a szülő halála után is. Így, ha például egy gyermek nem teljesítette elhunyt szülője végakaratát, „a szülő holtteste elleni bűncselekmény" [21] elkövetése vádjával felelősségre vonható volt.[22] A szülői akarattal szembeszegülő gyermeket a családfő kitagadással is büntethette, tehát elveszett az örökléshez való joga, de egyúttal megszűnt a kollektív felelőssége is.

A korban kezdetben a megosztott öröklés volt a jellemző, vagyis a családfői tisztség ugyan csak a *chakushi*ra szállhatott át, földbirtokot, ingóságokat a többi gyermek is örökölhetett. Ezt a családfő egy még életében kiállított tulajdon-átruházási irattal (*yuzurijō* 譲状) határozhatta meg.[23] Ez a végakarat akárhányszor megváltoztatható, visszavonható volt. Az örökhagyás tekintetében semmi sem kötötte az örökhagyót, kivéve a *Goseibai shikimoku* 22-es cikkelye. Ez ugyanis meghatározta, hogy a családfő az elsőszülött fiát – a kitagadás esetét leszámítva – nem zárhatja ki az örökségből, legalább az újonnan kinevezett *chakushi* örökrésze ötödével egyenértékű részt neki kellett juttatnia. [24] A megosztott öröklési rendszer hosszútávon azonban a földbirtokok elaprózódásához vezetett volna, ezért a későbbi korokban fokozatosan az önálló öröklés vette át a helyét, mely alapján az egész vagyont a *chakushi* örökölte.[25]

A Kamakura-kor családi viszonyainak tárgyalásakor mindenképp szót kell ejtenünk a nők viszonylag kedvező helyzetéről. A lánygyermekek kinevezhetők voltak *chakujó*nak 嫡女, azaz „elsődleges lánygyermeknek", így a *chakushi* után ők kaphatták a második legnagyobb részt a hagyatékból, de a *chakujó*n kívül a többi lánygyermek is szabadon örökölhetett kisebb hányadokat. A házasságban a feleségek magánvagyonnal rendelkezhettek, mely a házasság előtt a szülőktől „szépítkezési, mosási költség" címén kapott ingóságokat, továbbá a házasság során a férj által a feleségre ruházott földbirtokot jelentette. Ezenkívül férjük halála után az özvegyek (*goke* 後家) rendelkezhettek az örökös személyéről, és

---

[20] Ishii, *Nihon sōzokuhōshi*, *i.m.,* 50.; Asako, *i.m*., 120.

[21] Japánul *shigaitekitai* 死骸敵対.

[22] Asako, *i.m*., 120.; Louis Frédéric, *Japán hétköznapjai a szamurájok korában 1185–1603*., Gondolat, Budapest, 1974, 72.

[23] A végrendelet nélküli elhalálozást (*mishobun* 未処分) a korban szörnyű felelőtlenségnek tartották.

[24] Asako, *i.m*., 122–123.

[25] Ishii, *Nihon hōseishi gaiyō*, *i.m.,* 119.

akár ki is tagadhattak gyermekeket a férj hagyatékából.[26] Ezen jogok azonban a Kamakura-kor végére, illetve a további korokra eltűntek, a nők pedig jóval alárendeltebb helyzetbe kerültek.

A Kamakura-kori büntetőbíráskodás

A Kamakura-korban a büntetőbíráskodás is megosztott volt a különböző jogrendszerek mentén. A *bakufu* csak a *bushi* birtokokon rendelkezett törvénykezési jogkörrel, a nemesi birtokokon az udvari nemesség (*kuge* 公家), a *shōen*eken pedig a *shōen* ura ítélkezett.[27] De a *bushi* birtokokon belül sem volt egységes a joggyakorlat: lehetséges volt, hogy egy adott bűncselekményt a *bakufu* jog enyhébbnek ítélt volna meg, a helyi szokásjog alapján azonban súlyosabb bűncselekménynek számított. További sajátossága a korszak büntetőjogának az akkuzatórius eljárás uralkodó szerepe, vagyis a *tōjishashugi* 当事者主義. Ez azt jelentette, hogy a korabeli bíróságok nem indítottak hivatalból eljárást, amíg valaki pert nem indított, nem nyomoztak semmilyen ügyben. Egy középkori feljegyzés is erről tanúskodik: „Ha a börtön előtt egy holttest is fekszik, amíg nem perelnek, nincs ítélet".[28] Jellemző az is, hogy a középkori büntetésekkel a generális prevenció elvét igyekeztek megvalósítani, vagyis a társadalom elrettentése volt a cél a hasonló bűntények elkövetésétől. Ennek érdekében nem riadtak vissza kegyetlen, erőszakos büntetések végrehajtásától sem.[29] Szintén a generális prevenció elvét szolgálta a kollektív felelősség intézménye is. Az *enza* 縁坐 alapján a családtagok válhattak kollektíven büntethetővé, a *renza* 連坐 alapján pedig bizonyos esetekben a hivatalnok bűnéért a felettese felelt.[30] A korszak bűncselekményeit két csoportra oszthatjuk: azok a bűncselekmények, amelyeket a bakufu és a társadalom is elítélt, valamint azok, melyeket a társadalom tolerált ugyan, de a bakufu mégis büntetni rendelt. Az előbbi csoportba tartozott például a lázadás, erőszakos rablás, emberölés, gyújtogatás stb., míg az utóbbi csoportba sorolható a *Goseibai shikimoku* 12. cikkelyében olvasható

[26] Ishii, *Nihon hōseishi gaiyō*, *i.m.,* 114.; Tonomura Hitomi, „Women and Inheritance in Japan's Early Warrior Society", *Comparative Studies in Society and History*, 1990/32, 606.

[27] Ishii, *Nihon hōseishi gaiyō*, *i.m.,* 96.

[28] Japánul:「獄前の死人、訴えなくんば、検断なし。」 *Gokumae no shinin, uttaenakunba, kendan nashi.* Asako, *i.m*., 128.; Saikawa, *i.m*., 193.

[29] Ishii Ryōsuke 石井良助, *Nihon keijihōshi* 日本刑事法史, Sōbundō, Tōkyō, 1986, 52.; Asako, *i.m*., 133.

[30] J.C. Hall, *Studies in Japanese Law and Government – Japanese Feudal Law. The „Go Seibai Shikimoku"; The Magisterial Code of the Hojo Power-holders*, University Publications of America, Inc., Washington D. C., 1979, 25–27.

akkō no toga 悪口の咎, amely a másik fél becsmérlését, gyalázkodást jelentett, s a bakufu azért tekintette büntetendőnek, mert a méltóságukat, becsületüket fontosnak tartó, felfegyverzett *bushi*k között a gyalázkodás akár a harcosok egész családjára, klánjára kiterjedő fegyveres konfliktushoz vezethetett volna, ez pedig aláásta volna a *bakufu* hatalmát.[31]

Az ókori *ritsuryō*ban ötfajta büntetéstípus létezett: korbácsolás (*chi* 笞), botozás (*jō* 杖), kényszermunka (*zu* 徒), száműzetés (*ru* 流) és halál (*shi* 死). A Kamakura-kori *bukehō*ban ezek közül csak a száműzetés és a halálbüntetés maradt meg, megjelentek azonban új büntetési kategóriák. Összesen öt nagy csoportot különböztethetünk meg: halálbüntetés (*shikei* 死刑 vagy *seimeikei* 生命刑), szabadságvesztés-büntetés (*jiyūkei* 自由刑), testi büntetés (*shintaikei* 身体刑 vagy *nikukei* 肉刑), vagyoni büntetés (*zaisankei* 財産刑), illetve méltóságra irányuló büntetés (*meiyokei* 名誉刑). A *bushi* társadalmi réteg számára nagy jelentőséggel bírt a vagyoni büntetés kategóriáján belül a földelkobzás (*shoryōbosshū* 所領没収), valamint a méltóságra irányuló büntetéseken belül a szolgálat alól való felmentés (*shusshikinshi* 出仕禁止) és a *gokenin* rangtól való megfosztás (*gokeningō-meshihanachi* 御家人号召放).[32]

Pereskedés a Kamakura-korban

A Kamakura-kori *bukehō* alapján végbemenő pereket a per tárgya alapján három csoportra osztották. Ezen pertípusoknál a per tárgyán kívül különböztek a perben eljáró bíróságok (hivatalok), illetve valamelyest a peres eljárás menete is. Továbbá egyfajta rangsor is felállítható volt a pertípusok között: a kor hatalmi és tulajdonviszonyaiból is érthető módon az a pertípus volt a legjelentőségteljesebb, melynek tárgya a szamurájok földbirtoka volt.[33] Ezt a típust *shomuzatá*nak 所務沙汰 nevezték, jelentőségét mutatja az is, hogy az ítéletet a *shikken* és a *rensho* 連署 is hitelesítette.[34] A mai polgári pereknek megfeleltető pertípus volt a *zatsumuzata* 雑務沙汰 is. Ez esetben a földbirtokok ügyén kívüli, egyéb polgári jellegű kérdésekről ítéltek, mint például kamatra történő pénzhitelezés, dologkölcsönzés, pénzben vagy rizsben fizetendő váltók. A harmadik nagy pertípus a mai büntetőpereknek megfeleltethető *kendanzata* 検断沙汰 volt.[35]

---

[31] Saikawa, *i.m.,* 197–198.

[32] Ishii Ryōsuke 石井良助, *Keibatsu no rekishi* 刑罰の歴史, Akashi Shoten, Tōkyō, 1992, 86–88.; Ishii, *Nihon hōseishi gaiyō*, *i.m.,* 98.

[33] Saikawa, *i.m*., 190.; Asako, *i.m*., 126.

[34] Saikawa, *i.m*., 190.; Hosokawa, *i.m*., 322.

[35] Ishii, *Nihon hōseishi gaiyō*, *i.m.,* 97.; Hosokawa, *i.m*., 322.

A Kamakura-kori szamuráj jog pereiben a legfontosabb meghatározó tényező a *tōjishashugi*, vagyis az akkuzatórius eljárás dominanciája, a peres felek aktív szerepvállalásának követelménye volt. A bíráskodást végző hivatalok nem indítottak hivatalból eljárást, és nem foglalkoztak a különböző okiratok alpereshez való eljuttatásával sem. A bíróság előtt szintén a perben álló feleknek kellett bizonyítaniuk, hogy a jogszabály, amelyre hivatkoznak, egyáltalán létezik. A peres eljárás kezdetén a felperes (*sonin* 訴人) egy *sojō* 訴状 nevű iratot nyújtott be a perben eljáró hivatalnak, például a *shomuzata* esetében a *monchūjó*nak, s ehhez kellett mellékelnie bizonyítékait is.[36] A bizonyítékoknak három fajtája létezett: írásos bizonyíték (*shōmon* 証文), tanúvallomás (*shōnin* 証人) és *kishōmon* 起請文. Utóbbi egyfajta írásba foglalt eskü volt, melyet a középkori Európa istenítéleteihez is hasonlíthatunk. A *kishōmon*ban az irat szerzője megesküdött az igazára, majd meghatározott időre bevonult egy szentélybe, de amennyiben az idő lejárta előtt valamilyen „szégyenletes", különös esemény történt a *kishōmon*t íróval, úgy tekintették, az istenek megmutatták a bűnöst, így pert vesztett. Ilyen eseménynek számított, ha az illetőnek eleredt az orra vére, madárürülék hullott a fejére, megbetegedett, félrenyelt, vagy megbotlott a lova.[37] A bizonyítékokat a felperesnek kellett összegyűjtenie, az ügyben eljáró hivatalok – ragaszkodva a *tōjishashugi* elvéhez – ebben sem működtek közre.

A *sojō* a *kubaribugyō*hoz 賦奉行 érkezett meg, akinek a feladata a *sojō* formai, tartalmi vizsgálata volt. Ha mindent rendben talált, a hivatalnok továbbította az iratot a *hikitsuke* 引付[38] egyik tagozatának. A *hikitsuke* sorshúzással felelős bírót választott, és kiállította a *monjō* 問状 elnevezésű iratot, melyben felszólították az alperest, reagáljon az ellene felhozott vádakra.[39] A dokumentum alpereshez való eljuttatásának feladata a felperesre hárult. Az alperes a *chinjō*nak 陳状 nevezett iratban nyújthatta be válaszát. Ez az „oda-vissza levelezés" összesen háromszor zajlott le, így *sanmon-santō*nak 三問三答 nevezték.[40] Ha a vita a levelezés szakaszában megoldódott, kiadták az ítéletről szóló végleges határozatot. Ha azonban nem sikerült így megegyezniük a peres feleknek, a *hikitsuke* maga elé rendelte és szembesítette őket, s ez alapján hozta

[36] Saikawa, *i.m.*, 191.; Asako, *i.m.*, 128.; Ishii, *Nihon hōseishi*, *i.m.,* 264.

[37] Ishii, *A History of Political Institutions in Japan, i.m.,* 47.; Ishii, *Nihon hōseishi, i.m.,* 261–263.

[38] A *hikitsuke* tanácskozó testületét 1249-ben hozták létre. Feladata a peres ügyek tárgyalása, a jogvitákban való eljárás volt.

[39] Asako, *i.m.,* 128.; Ishii, *Nihon hōseishi gaiyō, i.m.,* 97.

[40] Ishii, *Nihon hōseishi, i.m.,* 264.; Ishii, *Nihon hōseishi gaiyō, i.m.,* 97.; Kasumi, *i.m.,* 38.

meg ítéletét, amelyet aztán a *hyōjōshū* 評定衆[41] is megtárgyalt. A döntésről szóló hivatalos okiratot a *hikitsuke* elnöke adta ki, de a *shikken* 執権 és a *rensho* 連署 is hitelesítette aláírásával.[42] Az egyes perekben több módon is volt lehetőség a fellebbezésre. Ezeknek volt egyike az *osso* 越訴, amelynek különlegessége, hogy a vesztes fél, arra hivatkozva, hogy a döntés nem egyezik a *dōri*val, a körülmények megváltozása, érdemi bizonyítékok felmerülése stb. nélkül is akárhányszor megindíthatta.[43] 1297-ben a bakufu ugyan betiltotta az *ossó*kat, de rövid idő múlva ismételten megjelentek a *bukehō*ban.

Ahogyan azt a fentiekben látható, a Kamakura-kori peres eljárás, korához képest meglehetősen részletezett, szabályozott, de egyúttal viszonylag bonyolult és körülményes is volt. A felperes dolgát megnehezítette, hogy az eljárás idején Kamakurában kellett tartózkodnia, ami számos költséggel járt. Továbbá a *tōjishashugi* elvéhez való ragaszkodás miatt rá hárult a bizonyítékok összegyűjtésének, iratok kézbesítésének terhe is. Mindezek okán nem meglepő, hogy a korban számos peren kívüli megegyezés történt.

Összegzés

A Kamakura-kori Japánban egy új társadalmi réteg kezébe került a hatalom, amely a már meglévő alapokra építve, saját morális elvrendszerét, társadalmi jellegzetességeit felhasználva egy új jogrendszert hozott létre. Megismerhettük e jogrendszernek a legfontosabb tulajdonságait, láthattuk, hogy a *ritsuryō*tól számos merőben eltérő jellemvonással rendelkezett, a korhoz képest meglehetősen fejlett és kidolgozott volt. Fontos, hogy a Kamakura-kori szamuráj jogrendszer nemcsak saját korára, de a későbbi időszakokra is nagy hatással volt, hiszen az elkövetkezendő korokban, a Muromachi- és az Edo-bakufu idején létrejövő jogszabályok mintájául mind a Kamakura-kori *bukehō* szolgált. Mindezek miatt nem szabad lebecsülnünk és másodlagosként tekintenünk a középkori japán jogra: a *busi* réteg középkori és kora újkori jogszabályai további, részletesebb kutatásokra is érdemesek.

[41] Tanácskozó testület, melyet 1225-ben hozott létre Hōjō Yasutoki. A szerv a *bakufu* egyik legfőbb döntéshozó szervének számított, a *hikitsuke* létrehozásáig ez a tanács ítélkezett a legnagyobb horderejű perekben.

[42] Asako, *i.m.,* 130.; Ishii, *Nihon hōseishi, i.m.,* 264.

[43] Asako, *i.m.,* 112, 132.; Steenstrup, *Sata Mirensho: A Fourteenth-Century Law Primer, i.m.,* 415.

Felhasznált irodalom

Asako Hiroshi 浅古弘 *et al.* (ed.): *Nihon hōseishi* 日本法制史 [*Japán jogtörténet*], Seirin Shoin, Tōkyō, 2010.

Belovics Ervin – Nagy Ferenc – Tóth Mihály: *Büntetőjog I.*, HVG-Orac Lap- és Könyvkiadó Kft., Budapest, 2014.

Brown, Delmer Myers: „The Japanese Tokusei of 1297", *Harvard Journal of Asiatic Studies*, 1949/12, 188–206.

Dean, Meryll: *Japanese Legal System,* Cavendish Publishing, London, 2002.

Frédéric, Louis: *Japán hétköznapjai a szamurájok korában 1185–1603*, Gondolat, Budapest, 1974. [Gyáros Erzsébet]

Hall, J. C.: *Studies in Japanese Law and Government – Japanese Feudal Law. The „Go Seibai Shikimoku"; The Magisterial Code of the Hojo Power-holders*, University Publications of America, Inc., Washington D.C., 1979.

Hosokawa Kameichi 細川龜市: „Chūsei bukehō no keijisaiban – kendanzata ni tsuite" 中世武家法の刑事裁判—検断沙汰について [A középkori bukehō büntetőperei – a kendanzatáról], *Shakai keizaisigaku* 社會經濟史學 [Társadalom- és közgazdaságtan], 1935/5/I, 321–347.

Ishii, Ryōsuke 石井良助

A History of Political Institutions in Japan, The Japan Foundation, Tōkyō, 1980.

Keibatsu no rekishi 刑罰の歴史 [A büntetések története], Akashi Shoten, Tōkyō, 1992.

Nihon hōseishi 日本法制史 [Japán jogtörténet], Seirin Shoten Shinsha, Tōkyō, 1969.

Nihon hōseishi gaiyō 日本法制史概要 [Japán jogtörténeti áttekintés], Sōbunsha, Tōkyō, 1973.

Nihon keijihōshi 日本刑事法史 [A japán büntetőjog története], Sōbundō, Tōkyō, 1986.

Nihon kon'inhōshi 日本婚姻法史 [A japán házassági jog története], Sōbundō, Tōkyō, 1977.

Nihon sōzokuhōsi 日本相続法史 [A japán öröklési jog története], Sōbundō, Tōkyō, 1980.

Jamadzsi Maszanori: *Japán – Történelem és hagyományok*, Gondolat, Budapest, 1989.

Kasamatsu Hiroshi 笠松宏至 (ed.): *Nihonshi daijiten* 日本史大辞典 [A japán történelem nagyszótára], Heibonsha, Tōkyō, 1984.

Kasumi Nobuhiko 霞信彦 et al.: *Nihon hōseishi kōginōto* 日本法制史講義ノート [Japán jogtörténet előadásjegyzet], Keiō Gijuku Daigaku Shuppansha, Tōkyō, 2011.

Mason, R. H. P. – Caiger, J. G.: *Japán története*, Püski Könyvesház, Budapest, 2004. [Kazár Lajos]

Mass, Jeffrey Paul

„Jitō Land Possession in the Thirteenth Century: The Case of Shitaji Chūbun." J.W. Hall – Jeffrey P. Mass (ed.): *Medieval Japan – Essays in Institutional History*, Stanford University Press, Stanford, 1974, 157–183.

„The Kamakura bakufu." Yamamura Kozo (ed.): *The Cambridge History of Japan, Volume 3, Medieval Japan*, Cambridge University Press, New York, 2006, 46–89.

Niizuma Shunji 新妻俊次: „Chūsei bukehō ni okeru shisō no ikkeifu" 中世武家法における思想の一系譜 [A középkori bukehō eszméjének származása], *Rekishi kyōiku* 歴史教育 [Történelemoktatás], 1970/18, 39–45.

Noda, Yoshiyuki: *Introduction to Japanese Law,* University of Tokyo Press, Tōkyō, 1976.

Reischauer, Edwin: *Japán története,* Maecenas Könyvkiadó, Budapest, 1995. [Kállai Tibor – Kucsera Katalin]

Saikawa Makoto 斎川眞: *Nihonhō no rekishi* 日本法の歴史 [A japán jog története], Seibundō, Tōkyō, 1998.

Steenstrup, Carl: *A History of Law in Japan until 1868,* E. J. Brill, Leiden, 1996.

Steenstrup, Carl: „New Knowledge Concerning Japan's Legal System before 1868, Acquired from Japanese Sources by Western Writers since 1963." D.H. Foote (ed.): *Law in Japan – A Turning Point,* University of Washington Press, Seattle, 2007, 7–33.

Steenstrup, Carl: „Sata Mirensho: A Fourteenth-Century Law Primer", *Monumenta Nipponica*, 1980/35., 405–435.

Szilágyi Péter: *Jogi alaptan,* Osiris Kiadó, Budapest, 2006.

Toyama Mikio 外山幹夫: „Kamakura no bukehō – Shin Goseibaijō, tsuika ni tsuite" 鎌倉の武家法―新御成敗状・追加について [A Kamakura-kori bukehō – A Shin Goseibaijōról és a tsuikáról], *Rekishi kyōiku* 歴史教育 [Történelemoktatás], 1970/18, 32–38.

Tonomura, Hitomi: „Women and Inheritance in Japan's Early Warrior Society", *Comparative Studies in Society and History,* 1990/32, 592–623.

Totman, Conrad: *Japán története*, Osiris Kiadó, Budapest, 2006. [Antóni Csaba]

Yanaga, Chitoshi: „Source Materials in Japanese History: The Kamakura Period, 1192–1333", *Journal of the American Oriental Society*, 1939/59, 38–55.

Csendom Andrea

Politikai élcelődés, vagy propaganda? A reformkori *kibyōshi* ábrázolásmódjáról

Bevezetés: A *kibyōshi* és az *edokko* humora

Talán nehezen elképzelhető, de a kora-újkori, erősen szabályozottnak ismert japán társadalomban is létezett egy deviáns, a kort, a társadalmat, a politikai légkört kinevettető műfaj. A *kibyōshi* 黄表紙 olyan, 1776 és 1806 között kiadott, népszerű irodalmi műfaj, amely a városi polgárság (*chōnin* 町人) számára burkolt kifejező eszközökkel, fekete-fehér képregénybe csomagolva kínált társadalmi és politikai kritikát. Ma a kora-újkori japán mangának is nevezik, de se ez a megnevezés, se a humoros tartalom ne tévesszen meg bennünket a tartalom komolysága kapcsán. Egy a mangától lényegesen eltérő, más stílusú irodalmi műfajról van szó, amelynek fő célja a társadalom visszásságaira való figyelemfelhívás, ezek kinevettetése volt. Miért volt ennek a kritikus szemléletnek a megjelenése jelentős a korabeli Japánban? Milyen üzenetet hordozott egy politikailag is jelentős történelmi korban? Jelen tanulmányban e kérdések mentén először is bemutatom a *kibyōshi* történetét, olvasóit, stíluselemeit, majd a *kibyōshi* kutatás mai állását, valamint e kutatás problémafelvetését. A tanulmány második részében az ún. reformkori *kibyōshi* betiltásának körülményeit, s az addigi nézeteket mintegy megcáfolni látszó *kibyōshi*t, az Ōhira Gongen Chinza no Hajimarit 太平権現鎮座始 vizsgálom. E mű s főszereplője, egy Kamakura-kori legendás hadúr, Aoto Fujitsuna 青砥藤綱 ábrázolása kapcsán rávilágítok, hogy az eddigi kutatásokkal ellentétben, léteztek a Kansei-reformok intézkedéseit, s azoknak vezető alakját, Matsudaira Sadanobut 松平定信 támogató *kibyōshi*k is.

Mi az a kibyōshi?

Az Edo-kori könyveket nagy általánosságban, két nagy csoportra, *shomotsu*ra 書物 és *sōshi*ra 草紙 oszthatjuk.[1] A *shomotsu* csoportba tartoztak a kort,

[1] Suzuki Toshiyuki 鈴木俊幸, *Edo no hondzukushi: Kibyōshi wo yomu, Edo no shuppanjijō* 江戸の本づくし —黄表紙で読む江戸の出版事情, Heibonsha shinsho, 2011, 8–9.

a társadalmi stabilitást segítő könyvek, amelyeket a „köz" fogalmi kategóriájába helyezhetünk. Vagyis, a magas irodalom, a tudományok, politikai és gazdasági ismeretek, amelyek sok esetben megjelenhettek iskolai tananyagként is. Ezzel szemben a *sōshi* műfajába a kikapcsolódás könyvei kerültek, amelyek a „magán" kategóriájában foglalnak helyet. Ezek a könyvek az úgynevezett populáris kiadványok, például a népszerű-, ponyvairodalom, vagy a szórakoztató könyvek.[2]

A *kibyōshi* műfaja, a *sōshi* kategóriájába tartozik, azon belül is a *kusazōshi* 草双紙 alkategóriába. A *kusazōshi* az 1700-as évek elejétől megjelent olyan képeskönyv, amelynek öt műfaja volt, s ezek a borítójuk színe után kapták a nevüket. Közös bennük, hogy szemben a Kamigatában kiadott, jobb minőségű képeskönyvekkel, a *kusazōshi* mindegyike – hasonlóan a *sharebon*hoz 洒落本 és a *kokkeibon*hoz 滑稽本 – Edo-ban kiadott könyv volt: *jihon* 地本, vagyis helyi könyv, amire az edóiak igen büszkék voltak.[3]

A *kibyōshi* tartalmi elemei miatt főként felnőtt férfiaknak, Edo-ban élő, az edói humort értőknek szólt.[4] Ára 8 *monme*[5] körül mozgott abban az időben, amikor egy hajdinatészta levest 16 *monmé*ért adtak. Tehát, ha valaki megvette a teljes sorozatot (32 *monme*), akkor sem fizetett többet, mint két tál *soba* ára.

A *kibyōshi*t tartalma szerint négy korszakra oszthatjuk: a kezdeti korszak, az érett korszak, a reformkorszak és az utolsó korszak. A reformkorszak műveinek sajátossága, hogy a Tanuma korszakból a Kansei korszakba való átmenet politikai, gazdasági, és társadalmi eseményeit teszik a nevetés céltáblájává, így egyaránt kigúnyolják a korabeli politikai vezetőket, az ő intézkedéseiket,

---

[2] A *sōshi* egyik sajátossága, hogy feleleveníti a *shomotsu* témáit, beleszővi saját tartalmába, néha parodizálja azokat. Így ez a két könyvtípus nem volt annyira távol egymástól, mint azt első ránézésre gondolnánk. Sőt, az átlagemberek ismereteiben a *sōshi* éppen azért lehetett érdekes és nevetséges, mert ismerték a mögötte álló *shomotsu* komoly tartalmát. Suzuki, *i.m.*, 9.

[3] Az első a *kusazōshi* csoportban az *akahon* 赤本, a piros borítós könyvecske, egy gyermekeknek szóló, meséket, legendákat, tantörténeteket felelevenítő műfaj. Őt követte a *kurobon* 黒本, a fekete borítós könyvecske, amely témáiban az *akahon*hoz hasonlított. Később megjelent az *aohon* 青本, a kék borítós könyvecske, amely fiatal felnőttek és nők kedvelt olvasmánya lett. Az *aohon* paródiájaként született meg a *kibyōshi* 黄表紙, amely a kutatásokban a sárga borítós könyvecske nevet kapta ugyan, de a korban a borítója kék színű volt, ezért elődjéhez hasonlóan *aohon*nak hívták. Az utolsó a *gōkan* 合巻 volt, amelyet egy *nishiki-e* 錦絵 kép díszített.

[4] Méretét tekintve, hasonlóan a többi *kusazōshi*hoz, egy négybe hajtott *mino*-lap (*minoshi* 美濃紙), vagyis körülbelül 18×12 cm volt, ami a korban egy közepes méretű könyvnek (*chūbon* 中本) felelt meg. Egy füzet *kibyōshi* általában 5 lapból (10 oldalból) állt, és 2-3 füzet alkotott egy teljes történetet.

[5] Az Edo-kori fizető eszközök közül a legkisebb. Rézfillér, *monme* 匁. 8 *monme* ma körülbelül 200-300 japán yennek felel meg.

és a társadalmat is. Ugyanakkor 1792-ben, a pazarlást és könyvkiadást tiltó rendelettel betiltották a felesleges költekezést (ami a *kibyōshi* világának egyik nélkülözhetetlen eleme volt), valamint a témák közül a politikusok karikaturizálását. Ennek hatására az utolsó korszakban eltűnik a politikai kritika, s könnyed, olykor filozofikus tartalmakkal is találkozhatunk.

A *kibyōshi* korabeli népesszerűségének legfőbb okát az Edo-kori olvasottságban és olvasási szokásokban fedezhetjük fel. Kik tudták elolvasni a *kibyōshi*t? A válasz rendkívül egyszerű: azok, akik megvették, vagy kikölcsönözték. A könyvkölcsönző (*kashihonya* 貸し本屋) intézményének kora-újkori elterjedésével bárkinek lehetősége nyílt arra, hogy olcsón hozzájuthasson az általa érdekesnek ítélt olvasmányhoz. Előfordult az is, hogy egy könyvet akár több tucatnyian, kézről kézre adogatva olvasgattak.[6] A főként *hiraganá*kkal, s néhány egyszerűbb *kanji*val írt *kibyōshi*t még az alsóbb származású gyerekek is olvasgathatták, amennyiben érdekelte őket.[7]

A *kibyōshi* központi helyszíne általában Yoshiwara, a *bakufu* által engedélyezett örömnegyed volt, s központi témája a költekezéshez, az élet élvezetéhez, s ezek kigúnyolásához kapcsolódott, így olvasói között bár találunk *chōnin*okat és *bushi*kat egyaránt, szinte mind felnőtt férfiak voltak. A *kibyōshi* által kínált világkép teljes mértékben illeszkedett a korabeli edói szépérzékhez, az *iki*hez 意気・粋. Az *iki* rendkívül összetett fogalom, amely leginkább az edói társadalmat jellemezte. Fordíthatnánk a „sikkes", „szép", „kacér", „kecses", „elegáns", „divatos" szavakkal. Vagyis olyan személyek jellemvonása, akik ismerik a kor ízlését és használják is azt.[8] Ezek alapján *iki* volt maga a *kibyōshi* írás és annak olvasása is.[9] Az persze, hogy mennyire voltak ezek a művészi elemek

[6] Koike Masatane 小池正胤, *Edo no gesakuehon: Makki kibyōshishū* 江戸の戯作絵本: 第四巻末期黄表紙集, 4. köt., Shakaishisōsha, 1983, 4.

[7] Az Edo-kori olvasottság magas szintjének több oka is volt. Az egyik, hogy a Tokugawa-bakufu központi irányítási eszközei a különböző kiáltványok (*ofuregaki* 御触書) voltak, így akik értintettek voltak valamelyest a közéletben, azoknak mindenképp el kellett tudniuk olvasni ezeket. Ez lehet az oka, hogy már az Edo-kor elején tudtak olvasni a falusi felsőbb rétegek is, az Edo-kor közép időszakában már a városok alsóbb néprétegei is, egészen a kurtizánokig. Míg a *bushi*knál külön iskolákban (*hankō* 藩校) folyt az oktatás, a köznép (*shomin* 庶民) esetében az írás-olvasás elsajátítása a *terakoyá*ban 寺子屋, a buddhista templomi iskola intézményében történt, ahol főként a klasszikusok szó szerinti megjegyzésével, s a betűk gyakorlásával teltek az órák.

[8] Kuki *iki* fogalma alapján. (Kuki Shūzō 九鬼周造, *„Iki" no kōzō*「いき」の構造, Kōdansha, 2003.)

[9] Az *iki* megélése a *tsū* 通. Ennek számos követelménye volt: legújabb divatú ruházat, szóhasználat, pénzhasználat, hajviselet és folytathatnánk a sort. Vagyis, ha valaki ezeket nem tudta követni, könnyen válhatott a *kibyōshi* humorának céltáblájává. Az *iki* ellentéte a *yabo* 野暮: „tökfilkó", „vidéki", „ízléstelen", „tudatlan", „modortalan" jellem. Ez a viselkedés volt a *kibyōshi*

egyértelműek, az olvasóra, s az ő műveltségére volt bízva. Ami a *kibyōshi* humorának alapját adta, az a kritikai él. Ám ez a kritika egyáltalán nem olyan, mint azt az európai irodalomból kiindulva elképzelnénk. Az a szarkazmus, a paródia, amely a *kibyōshi*ban megjelent, könnyed, lágy humor volt, ún. *ugachi* 穿ち.[10]

Ki kell még elemelnünk, hogy a japán irodalmi művek műfaji besorolásánál gyakran használják a *sewamono* 世話物 („hétköznapi történetek"), vagy a *jidaimono* 時代物 („történeti elbeszélések") besorolásokat. A *kibyōshi* azonban ennél a besorolásánál bonyolultabb kategorizációt kíván, mivel ún. világokat (*sekai* 世界)[11] használ. A *jōruri*ban 浄瑠璃 „világnak" nevezik a forgatókönyvvel megegyező rövid tartalmi kivonatot, vagyis azt a tartalmi összefoglalót, amelyet a főszereplőknek kell követniük. Ilyen volt például a Taiheiki világa, amely az egyszerű néprétegek ismereteiben is gyökeret vert, így könnyen fel tudják azt idézni.[12] A „világok" tehát nem egyszerűen műfaji besorolást jelentenek, hanem a szereplők, cselekmény és a helyszínek pontos leírását, amely a köztudatban élt. [13]

A reformkori kibyōshi

Tudományos nézetek

Röviden összefoglalva a *kibyōshi* kutatástörténetét, a kutatások alanya és módszertana szerint négy megközelítést különböztetünk meg: az irodalmi, a bibliográfiai, a történeti és az olvasóra koncentráló megközelítést.

A legkorábbi, a *kibyōshit* komolyabb kutatás témájának megtevő módszer az irodalmi megközelítés, amely az 1980-as évekig a Meiji-kori gondolkodók

paródiájának központjában. S amivel még hangzatosabbá tette az élcelődését az a *share* 洒落, egyfajta stílusosság és humorosság, ami főként viccekben és szófordulatokban jelentkezett.

[10] Furkálódás, az emberi hiányosságok kinevettetése, ami az *ugatsu* 穿つ, vagyis „lyukak ásása" igéből származtatott szó.

[11] Az általam használt világokat tartalmazó könyv a Japán Nemzeti Könyvtárból származó másolat, a kabuki írók kézikönyve: Sekai Kōmoku 世界綱目. Íróját és keletkezési idejét nem tudjuk, de abból, hogy II. Sakurada Jinsuke (1768–1829) kabuki színész másolta le, ismerjük a kort, amikor biztosan használatban volt.

[12] Nishiyama Matsunosuke 西山松之助, Edo kabuki no kenkyū 江戸歌舞伎研究, *Nishiyama Matsunosuke chosakushū* 西山松之助著作集, 7. köt. Yoshikawa kōbunkan,1987, 204.

[13] Ezek mindegyikének meg kellett egyezni azzal a könyvvel, amelyik az adott világot használta. Ha egy *kusazōshi* a Taiheiki világát használta, akkor a Taiheiki forgatókönyv szerinti kabuki darabbal azonos cselekményt, szereplőket, helyszíneket kellett felvonultatnia. Ha olyan nevettető műfaj volt, mint a *kibyōshi*, a felhasznált világnak adhatott burkolt értelmet, így közismert köntösbe burkolva, mégis egy mély, akár társadalmi, vagy politikai kritikát is meg tudott fogalmazni.

értékítélete alól nem tudott kiszabadulni. Eszerint, a *kibyōshi* nonszensz irodalom, amelyre nem érdemes komolyabb figyelmet fordítani. Ezt a nézetet változtatta meg az 1980-as évek után Inoue Takaaki 井上隆明, aki a *kibyōsi* szerepének újragondolását sürgette.[14] Inoue megalapozta a *kibyōshi* irodalmi kifejezés-technikáinak, s értelmezésének kutatását, amit Tanahashi Masahiro 棚橋正博 gondolt tovább. Tanahashi egy hatalmas vállalkozás keretében a *kibyōshi* tartalmi elemeire koncentrálva, bibliográfiailag rendezte a ma elérhető összes *kibyōshi*t, megszerkesztve azt a *kibyōshi* szótárt, amely ma is a *kibyōshi* kutatás egyik alapja.[15] Az ő erőfeszítéseik alapján ma irodalmi szempontból a *kibyōshit* olyan, kifejezés-technikákban s írói eszközökben gazdag műfajnak tartják, amelyet „felnőtteknek szóló szórakoztató olvasmány", „a kora-újkori manga" névvel is illetnek, s könnyed irodalmi műfajt értenek rajta.

A második módszer a bibliográfiai megközelítés, amely a *kibyōshi* kiadási oldalára, a kiadókra, az eladás és vétel viszonyaira koncentrál. Suzuki Toshiyuki 鈴木俊幸 a *kusazōshi* piaci forgalmára, a képeskönyves-bolt (*ezōshiya* 絵草紙屋) kialakulására és szerepére, valamint az edói, helyi könyvelosztó (*jihontonya* 地本問屋) kulturális szerepére koncentrál.[16] A *kibyōshi*t a Kamigata-kultúrával, s annak termékeivel szembe állítva, azokkal vetekedve, edói különlegességként, az edóiak büszkeségeként írja le. Suzuki kutatása, a *kibyōshi* befogadói oldala vizsgálata szempontjából is kiemelkedő.

A harmadik kutatási módszer, amely egyben a jelen kutatás témája is, a történeti megközelítés. E kutatás a Tenmei- és Kansei-kor között kiadott *kibyōshi*k társadalmilag és politikailag kritikus oldalát vizsgálja. Takeuchi Makoto 竹内誠 tézise szerint, a Matsudaira Sadanobu 松平定信 (*rōjū* 1789–1794) által véghez vitt különböző megszorító intézkedések, mint a Kansei idegen vallások tiltása; gazdaságosság és a hadászat és irodalom támogatása, nem egyszerűen a gondolkodásmód egységesítésére törekedtek, de egyúttal arra voltak hivatottak, hogy kontrollálják az információáramlást is, ami egyre nagyobb társadalmi problémát öltött. Takeuchi a kiadást tiltó rendelet célját úgy foglalja össze, hogy a vigalmi negyedekben való költekezést volt hivatott féken tartani. Hozzáteszi

---

[14] Inoue Takaaki 井上隆明, *Edo gesaku no kenkyū: Kibyōshi wo omo to shite* 江戸劇作の研究: 黄表紙を主として, Shintensha, 1986.

[15] Tanahashi Masahiro 棚橋正博, *Kibyōshi sōran* 黄表紙総覧, 3 köt. *Nihon shoshigaku taikei* 日本書誌学大系 48/(1)–(3), Aomo dōshoten, 1. köt. 1986, 2. köt. 1989, 3. köt. 1989.; *Kibyōshi no kenkyū* 黄表紙の研究, *Kinsei bungakukenkyū sōsho* 近世文学研究叢書, Wakakusa shobō, 1997.

[16] Suzuki Toshiyuki 鈴木俊幸, Ezōshiya: Edo no ukiyoe shoppu 絵草紙屋—江戸の浮世絵ショップ, Heibonsha shinsho, 2010.; *Edo no hondzukushi…, i.m.*; *Tsutaya Jūzaburo* 蔦屋重三郎, Heibonsha shinsho, 2012.

továbbá, hogy a korai reformkori *kibyōshi*k azért kerülhették el a betiltást, mivel Tanuma-ellenes kampány céljára szándékosan használták fel őket azon tartalmuk miatt, amely Tanuma Okitsugut 田沼意次 (*rōjū* 1769–1786) kritizálta.[17] Takeuchi mellett az angolszász irodalomban Adam Kern kutatása is izgalmas eredményekkel szolgál. Kern a reformkori *kibyōshi*t „protest pieces"-nek („ellenálló darabok") nevezi, s ezek kritikai élét vizsgálja. Megállapítja, hogy Sadanobu felfigyelve a *kibyōshi* veszélyességére, úgy állította azt meg, hogy a *kibyōshi*t éltető világot (Yoshiwara, kabuki, költekezés) szorította vissza.[18] Összegezve, Takeuchi és Kern is azt állítja, hogy Sadanobu először szándékosan felhasználta, majd betiltotta a reformkori *kibyōshi*t. Ez az álláspont, hasonlóan az első pontban említett irodalmi kutatáshoz, visszavezethető a Meiji-korra.[19] Vagyis, a kutatás mai álláspontja, már a reformkori *kibyōshi*k kiadása idején is a köztudatban volt. Fontos kérdés azonban, hogy a kép valóban ennyire egyoldalú-e?

Mielőtt azonban rátérnék a történeti kutatás újfajta perspektívában való bemutatására, nézzük meg a negyedik kutatási módszert, amely a legújabb és legtöbbet segíthet abban, hogy a történeti kutatást újraértelmezzük. Az olvasóra koncentráló kutatás, mint a *kibyōshi* önálló kutatási ága egyelőre külön tudományágként még nem létezik, a három fenti kutatás egy részeként találhatjuk meg a szakirodalomban. Ezek közül is a legérdekesebb, a már idézett Tanahashi Masahiro tézise. Tanahashi a *kibyōshi* olvasójának három szintjét különbözteti meg aszerint, hogy mennyire érthették a tartalmát. Az első

---

[17] Takeuchi Makoto 竹内誠, *Kansei Kaikaku no kenkyū* 寛政改革の研究, Yoshikawa kōbunkan, 2009, 104–223.

[18] Adam L. Kern, *Manga from the Floating World. Comicbook Culture and the Kibyōshi of Edo Japan,* Harvard University Press, Cambridge, 2006.

[19] Miyatake Gaikotsu 宮武外骨 (újságíró, szokáskutató 1867–1955) például a Hikkashi 筆禍史 című 1911-ben (Meiji 44.) megjelent művében a Kansei-reformokat kritikája keresztüzébe állító Bunbu nidō mangoku dōshi-ról 文武二道万石通 (Hōseidō Kisanji 朋誠堂喜三二, 1788 [Tenmei 8], *kibyōshi*) a következőképpen ír. „A reformok kritizálására igaz, hogy egy Kamakura-kori történetet használt fel, de az egész kiadvány lényege, hogy Matsudaira Sadanobu politikáját becsmérli, ezért nyerhette el a köznép tetszését, és adhatták el nagy példányszámban. Vagyis, ez volt az ok, amiért betiltották." (*Kaikaku wo) fūshiseshi mono ni shite, kijutsu ha Kamakura jidai no koto ni takushi aredomo zenpen no shushi ha, Matsudaira Sadanobu no seisaku wo gushi seshi mono narishikaba, shimin no kōhyō wo ete ureyuki sakan narishiga, sunawachi zeppan no mei wo ukuru ni itarishinari.* （改革を）諷刺せしものにして、記述は鎌倉時代の事に托しあれども、全篇の主旨は、松平定信の政策を愚視せしものなりしかば、市民の好評を得て売行盛んなりしが、忽ち絶版の命を受くるに至りしなり。 Miyatake álláspontját pedig vissza tudjuk vezetni az Edo-kor végén élő műgyűjtő, Iwamoto Kattōshi 岩本活東子 gondolataira, amelyeket maga Miyatake idéz is.

csoportba sorolja a legtöbb olvasót, akiket a „felszínt értő" olvasónak nevez; a második csoport, akikből jóval kevesebb volt, a „burkolt jelentést értő" olvasó; és a harmadik csoport, a legkevesebb, az „íróval összeolvadó olvasó". Ezek közül az olyan olvasó, aki Tanahashi szerint értelmezni tudta a *kibyōshi* kritikáját, viszonylag kevés lehetett.[20]

Láthattuk tehát, hogy milyen problémák merülnek fel a kutatások során, azonban a *kibyōshi* olvasói oldalát, olvasatait, fennmaradt naplók, s hasonló dokumentálható források hiányában szinte lehetetlen bemutatni. Ezért a *kibyōshi* kutatás kapcsán interdiszciplináris módszert fogok felhasználni, amelynek segítségével feltárhatjuk, hogyan értelmezhették a közemberek a Kansei-reformok korában kiadott *kibyōshi*k kritikai élét.

Wakao Masaki 若尾政希 a nagy klasszikus *gunkimonogatari*n 軍記物語, a Taiheikin, s ennek az Edo-kor elején nagymértékben elterjedt parafrázisain keresztül bemutatta, hogy a Taiheiki által kínált ideális vezető-kép (Kusunoki Masashige 楠正成) általánosan ismert, elfogadott, követendő példává vált. Ebből következtethetünk az adott kort élő emberek gondolkodásmódjára.[21] Ez az ideál számos kiadványban tovább hagyományozódott, aminek hatása a társadalom világképére nézve meghatározó. Ez a kutatási módszer remek alapot kínál arra is, hogy a *kibyōshi*t hasonló perspektívából elemezzük, ezért e módszert alapul véve magam is folytattam a Taiheiki parafrázisainak kutatását. Megállapítva, hogy Kusunoki Masashigéhez hasonlóan egy, a Taiheikiben felbukkanó másik hadvezér, Aoto Fujitsuna is elismert vezető-képpé vált az Edo-korban, akinek fő tulajdonsága a becsületesség, s a vezetőhöz való hűség, a népért való munkálkodás.[22] Mint a tanulmány második felében majd kitérek rá, ez az Aoto Fujitsuna-kép a köztudatban leülepszik és úgy jelenik meg a *kibyōshi*ban, mint Matsudaira Sadanobu, így a *rōjū*t egy becsületes, a népért munkálkodó politikusként ábrázolja.[23]

---

[20] 1. A felszínt értő olvasó (*hyōzō wo yomu dokusha* 表層を読む読者), 2. a lényeget értő olvasó (*wake shiri no dokusha* 訳知りの読者), 3. az íróval összeolvadó olvasó (*dōshinen de sakusha to kasanaru dokusha* 同心円で作者と重なる読者). Tanahashi Masahiro 棚橋正博, *Santō Kyōden no kibyōshi wo yomu: Edo no keizai to shakai fūzoku* 山東京伝の黄表紙を読む—江戸の経済と社会風俗, Perikansha, 2012, 304.

[21] Wakao Masaki 若尾政希, *„Taiheiki yomi" no jidai*「太平記読み」の時代, Heibonsha sensho, 1999.

[22] Csendom Andrea, „Aoto Saemon zō no jūnanaseiki ni tenkai keiseisareru Aoto Fujitsuna zō – Taiheiki Hyōban Hiden Rijinsho to Hōjō Kyūdaiki no kaishaku wo chūshin ni"「青砥左衛門像の一七世紀に展開形成される青砥藤綱像—『太平記評判秘伝理尽鈔』と『北条九代記』の解釈を中心に—」, *Shomotsu, shuppan to shakaihenyō* 書物・出版と社会変容, Shomotsu, shuppan to shakaihenyō, 2015 október, 43–72.

[23] Említsük még meg Inoue Yasushi 井上泰至 kutatását is, aki úgy véli, hogy az eszmetörténet

Matsudaira Sadanobuval kapcsolatban számos kutatás létezik, ezek közül Fujita Manabu 藤田覚 megközelítését emelném ki. Fujita Sadanobu politikájának igazi arcát próbálta megragadni, egyben felhívta figyelmet arra, hogy Sadanobu nem csupán politikus, hanem filozófus és irodalmár is volt. Sadanobu politikai megszorító intézkedéseit, valamint a *bushi* státuszúak harcászati és akadémiai képzése támogatásának okát úgy értelmezi, hogy különböző történelmi események vezettek hozzájuk. Amit Sadanobu konkrétan ellenzett, az volt, hogy az edói *chōnin* származásúak a *bushi* csoportokkal szemben tiszteletlenül viselkedtek, valamint a *bushi*k tőlük kértek kölcsönt különböző kiadásaikra. Az eseményeknek fő mozgatórugója tehát a társadalmi státuszok felborulása volt.[24]

Korkép

Az 1788 (Tenmei 8) és 1790 (Kansei 2) között kiadott reformkori *kibyōshi*k értelmezéséhez elengedhetetlen megvizsgálnunk azt a politikai és társadalmi kort, amelyben születtek. Fujita ezt az időszakot, a korszak fémjelzőjeként ismert Tanuma Okitsugu 田沼意次 (1719–1788) *rōjū* hivatali idejéhez kötött politikai visszásságok, s kenőpénzek felől közelíti meg. Kiemelve, hogy az Okitusuguhoz köthető légkör számos más, politikai, gazdasági és társadalmi problémának is kiindulópontjává vált.[25] Ugyanakkor nem szabad figyelmen kívül hagynunk, hogy egy olyan szabados, pazarló, a *shomin* életvitelében bizonyos szabadságot is megengedő kor volt ez, amely életre hívta a *kibyōshi* műfaját.

A Tanuma-korszak politikailag zűrzavaros végnapjaival kapcsolatban érdemes megemlíteni például Sano no Masakoto 佐野政言 kardemelésével kapcsolatos ítéltet, amely több reformkori *kibyōshi*nak is témájául szolgált. Sano no Masakoto (*hatamoto*, 1757–1784) úgy próbált meg magasabb rangra emelkedni, hogy a Tanumák pártfogásába állt. A Tanuma család azonban hátat fordított neki, ezen feldühödve 1784 (Tenmei 4) elején az Edói várban karddal végzett a *wakatoshiyori* poszton lévő Tanuma Okiiével (1749–1784), Okitsugu

kutatáshoz fel lehet és kell is használni az irodalmi forrásokat, mivel így nem csak a híres filozófusok gondolatvilágát, de az egyszerű olvasó életszemléletét értintő kérdésekre is választ kaphatunk. Inoue Yasushi 井上泰至, *Edo no bungakushi to shisōshi* 江戸の文学史と思想史, Perikansha, 2011.

[24] Fujita Manabu 藤田覚, *Matsudaira* Sadanobu: Seijikaikaku ni hagenda rōjū［松平定信― 政治改革に挑んだ老中］, Chūōkōronsha, 1993.

[25] Fujita Manabu 藤田覚, *Kinsei* no sandai kaikaku (Nihonshi libretto) 近世の三大改革 (日本史リブレット), Yamaguchi Shuppansha, 2002, 6–8. A jelenlegi kutatás állása szerint a Tanuma-korszakot újraértékelték, és a pozitívumait is feltárták. Jelen tanulmányban azonban csak a Kansei-kor értékítéletre koncentrálok.

örökösével. Igaz, Okiie halála miatt, Masakotonak *seppuku*t parancsoltak, de a köztudatban úgy emlékeztek rá, mint „világjavító istenségre" (*yonaoshi daimyōjin* 世直し大明神), mivel egy nem kedvelt Tanumát sebzett meg.[26]

Ebben az időben a *gosanke* 御三家[27] támogatásával a Shirakawa-han vezetője, Matsudaira Sadanobu, aki a VIII. ságun, Tokugawa Yoshimune 徳川吉宗 unokája is volt, *rōjū* jelöltként lépett színre. Sadanobu, mint Yoshimune unokája, ságun is lehetet volna, azonban, úgy tartják, hogy Okitsugu cselszövései miatt a Matsudaira ház fogadta örökbe. Fujita ezért úgy gondolkodik, hogy nem csak politikai, de egyéni ellentét is volt Sadanobu és Okitsugu között.[28]

Okitsugu 1786-ban (Tenmei 6.) lemondott ugyan, de még két évig folyt a két párt között a huzavona. A Tenmei *uchikowashi* kirobbanásával azonban egyértelművé vált az állás és 1788-ban (Tenmei 8.) Sadanobut nevezték ki a *rōjú*k vezetőjének, *rōjū shuzá*nak 老中首座, majd a következő évben a XI. ságun, a fiatal Tokugawa Ienari 徳川家斉 melletti segítőnek. Ilyen háttérben kezdődött meg a Kansei reformok kora.[29]

A Kansei reformokkal[30] összefüggésbe hozható *kibyōshi*k három éven keresztül jelentek meg, az ezekből ma elérhető 21 füzetet a Táblázat 1. foglalja össze a tanulmány végén. A táblázat „allegorikus személy" részében azt jelöltem meg, hogy ki az a történelmi, irodalmi figura, aki burkoltan Matsudaira Sadanobu allegóriájaként szolgál. Például a 2. számú Bungu nidō mangoku dōshi 文武二道万石通 (kalózpéldány esetében[31]), az allegória alapja Hatakeyama Shigetada 畠山重忠

---

[26] A Sano no Masakoto esettel egy időben, a politikai válsággal összefüggő gazdasági és társadalmi problémák is elérték a csúcsukat. Ekkor tört ki az Asama-hegyi vulkán, ezt rossz termés követte, aminek hatására 1784-től éhség tört ki. 1787-ben (Tenmei 7.) országszerte egymást követték a főként a rizskereskedőket érintő fosztogatások (*uchikowashi* 打ちこわし), ami végül a nagy Tenmei *uchikowashi*ba torkolt. Ez volt az első nagyobb megmozdulás a fővárosban, ezért a *bakufu* politikájára is nagy hatást gyakorolt.

[27] Tokugawa Gosanke. Az Edo-korban a sóguni Tokugawa család utána a legnagyobb befolyással rendelkező három család: Owari Tokugawa, Kishū Tokugawa, Mito Tokugawa.

[28] Fujita, *Matsudaira…, i.m.,* 3. Fujita így ír: „Tanuma Okitsuguvel és Ienarival szemben, Sadanobunak igen visszás érzelmei lehettek."

[29] Fujita, *Matsudaira…, i.m.,* 12. Valamint, a korral kapcsolatban Takeuchi Makoto 竹内誠, „Edo to Ōsaka" 江戸と大阪, *Taikei Nihon no rekishi* 体系日本の歴史, 10. köt., Shōgakkan, 1989.

[30] A Kansei reformok intézkedései közül a *kibyōshi*val összefüggésbe hozhatók a hadászatot és akadémiai tanulmányokat támogató rendeletek (*bunbu shōreirei* 文武奨励令), a Kansei más vallásokat tiltó rendelet (*igaku no kin* 異学の禁), amely a neo-konfucianizmuson (*shushigaku* 朱子学) kívül betiltotta az egyéb vallásokat, és a kiadásokat szabályzó rendelet (*shuppan tōseirei* 出版統制令), a gazdálkodási rendeletek (*kenyakurei* 倹約令) valamint az erkölcsöket szabályzó rendelet (*fūzoku tōseirei* 風俗統制令).

[31] Az első kiadással majdnem egy időben megjelent egy kalóz kiadvány is. Ez utóbbiban a

(Heian-kor végi és Kamakura-kor eleji hadvezér, a Kamakura-bakufu *gokenin*je) áll. Ez azt jelenti, hogy bár a képeken és a szövegben Hatakeyama Shigetadát látjuk, az olvasatnak van egy olyan jelentése, hogy ő ott a valós, korabeli politikust, Matsudaira Sadanobut mintázza. Ez az allegória lehetett pozitív vagy negatív értelmű. A reformkori művekkel kapcsolatos kutatásokban eddig általában negatív példákat emeltek ki, bizonyítva ezzel azt, hogy ez az élcelődés lehetett az oka a *kibyōshi* betiltásának. Jelen tanulmány azonban egy pozitív kritikájú *kibyōshi* bemutatásával másfajta álláspontra helyezkedik. A táblázatban felsorolt összes *kibyōshi* elemzése a doktori disszertációm témája, itt egyet szeretnék röviden bemutatni. Ez az Ōhira Gongen Chinza no Hajimari, amely 1789-ben (Kansei 1.) jelent meg, s Aoto Fujitsunát használta Sadanobu allegóriájaként.

Matsudaira Sadanobu és a kibyōshi

Ki volt Aoto Fujitsuna?

A Taiheiki 35. kötetének Kitano tsuya monogatari 北野通夜物語 története szerint, Aoto Saemon 青砥左衛門 Kamakura-kori hadúr volt, aki híres a Namerikawába ejtett fillérjéről.[32] Ez a legenda és néhány másik tovább öröklődve, kibővülve, változva az Edo-korra példa értékűvé válik, s a közemberek tudatában Aoto Saemon no Jō Fujitsuna egy becsületes politikusként ver gyökeret. Ez a Fujitsuna lesz az allegóriája Sadanobunak a *kibyōshi*ban.[33] Aoto Fujitsuna irodalmi alakja teljes változásának kifejtésétől ehelyütt eltekintenék,[34] de lássunk egy példát arra, mennyire volt ismert a Kansei-korban.

főszereplő, Shigetada ruháján névtáblaként használt 重 írásjegy helyett Sadanobu családi címere, a szilvavirág öt csillaga ✿ jelenik meg. Később emiatt az utalás miatt tiltották be. Ha azonban pusztán a tartalmat nézzük, a mű sem Sadanobut, sem a politikai törekvéseit nem kritizálja. A nevetés tárgyát azon *bushi*k képezik, akik a reformokban megkövetelt irodalom és harcművészet együttes művelését (*bunbu ryōdō* 文武両道) nem voltak képesek végrehajtani.

[32] Éjjel, amikor átkelt a folyón elhagyott néhány fillért, s ezen sajnálkozva embereket bérelt a környékbeli falvakból, hogy megkeressék neki. Azonban mire megtalálták a tíz fillérjét, több mint ötven fillért fizetett ki a keresőknek. Ki is gúnyolták, mondván, hogy mohósága miatt, rengeteg pénzt vesztett. Mire Aoto felháborodva így válaszolt: „Ez a tíz fillér, ha otthagytuk volna a folyó mélyén, örökre elveszett volna. Én azonban embereket bérelve, a környék virágzásáért fizettem ki 50 fillért. Így semmi sem ment kárba, sőt. A környék virágzása az ország virágzását hozza. Én pedig az országért cselekedtem. Aki ezt nem érti az nagyon buta." – mondta.

[33] Tegyük hozzá, hogy Aoto valójában nem valós személy, hanem a konfucianizmus egyik atyja, Cheng Yi (1033–1107) mintája alapján kreált figura volt. Konfuciánus etikát és értékítéletet megszemélyesítő alak.

[34] A korai irodalmi alakjának változása egy korábbi tanulmányomban olvasható: Csendom Andrea, „Aoto Saemon-zō no jūnanaseiki ni tenkai keiseisareru Aoto Fujitsuna-zō – Taiheiki

Aoto Fujitsuna a XVIII. század első felében *jōruri* darabok által új színezetet kapva, a *bushi*k tükreként, a tisztesség mintaképévé vált, s ilyen ábrázolásokat kapott az irodalmi művekben is. A Kansei-korba lépve a korábbi korokhoz képest is igen népszerű figura, többször is felbukkan különböző színházi darabokban, irodalmi művekben, sőt esszékben, vagy akár tankönyvekben is. Ebből nem csak arra következtethetünk, hogy mennyire volt ismert, hanem, hogy milyen néprétegek körében terjedt el. Népszerűségének oka valószínűleg a Kansei-kor légkörével, s a gazdasági megszorító intézkedésekkel hozható összefüggésbe. Hogy mennyire volt ismert Fujitsuna a korban, arra a Kansei-kori híres konfuciánus tudós, Tsukada Taihō 冢田大峰 (1745–1832) Namerikawadan 滑川談 (1792) című munkájából következtethetünk:

> A híres Aoto Saemon életszemlélete kifejezetten mintázza az ősök tudását, és e régi történetek által, (legendáit) mindenki ismeri, de ennél tovább menve, őt mintaértékűnek megtéve, ezeket a történeteket újra és újra meghallgatva, meg kellene jegyezni.[35]

A fenti szövegből egyértelmű, hogy a korban valószínűleg mindenki ismerte Fujitsuna történeteit. A Namerikawadan összességében nézve egy Sadanobu felé benyújtott véleménygyűjtemény volt, amelyben arra ösztökélte a *rōjū*t, hogy javítsa a reformokat.

A reformkori kibyōshi *betiltása*

Sokat emlegetett és ismert tény, hogy a *kibyōshi* bizonyos témáinak betiltása, vagyis a *kibyōshi* megszabályozása is egy volt a Kansei rendeletek sorában, s ez 1791-ben (Kansei 2.) vette kezdetét. Az ekkor kiadott kiadást tiltó rendelet hatására, a *kibyōshi* témái megváltoztak, sok író visszavonult, s végül 1806-ban maga a műfaj is eltűnt. Ezzel a folyamattal kapcsolatban a szakirodalom legtöbbje úgy ír, hogy a *kibyōshi* szabályozása Sadanobu érdekében állt, mivel félte ezt a műfajt,[36] vagy, hogy a *kibyōshi*ban megjelenő saját ábrázolásai nem

---

Hyōban Hiden Rijinsho to Hōjō Kyūdaiki no kaishaku wo chūshin ni" 「青砥左衛門像の一七世紀に展開形成される青砥藤綱像— 『太平記評判秘伝理尽鈔』と『北条九代記』の解釈を中心に—」. *Shomotsu, shuppan to shakaihenyō (19)* 書物・出版と社会変容, Shomotsu, shuppan to shakaihenyō, 2015 október, 43–72.

[35] *Kano Aoto Saemon ga kokoroe koso inishie no seiken no michi ni mo kanafu bekere, sore mo mata furumekashiki monogatari nite, yo no hito no mina shireru koto naredomo, kagami ni narubeki koto wo ba ikudomo kiite mune ni tomeokubeki koto zokashi* かの青砥左衛門が心得こそ古への聖賢の道にも契ふべけれ、是も亦ふるめかしき物語にて、世の人の皆知れることなれども、鑑に成べき事をば幾度も聞て胸にとめ置くべきことぞかし

[36] Takeuchi Makoto, *Kansei…, i.m.*

tetszettek neki.[37] Elképzelhető azonban, hogy egy ilyen magas beosztásban álló politikus valóban komolyan foglalkozott volna egy élclap kritikáival? Vagy más okokat is felfedezhetünk a szabályozások mögött?

(Táblázat 2.) 1789-1791 között kiadott *kibyōshi*k és a reformkori *kibyōshi*k aránya			
Évszám/ Művek	**Összes**	**Reform**	**Arány**
1789	54	6	3,24%
1790	69	8	5,52%
1791	45	7(5)	3,15 (2,25)%

Először is az alábbi táblázatban (Táblázat 2.) összefoglaltam a Kansei reformokkal valamilyen összefüggésbe hozható *kibyōshi*k és az összes kiadott *kibyōshi* (ami nincs benne a *Kibyōshi sōran*ban, azt zárójelben jeleztem) arányát kiadási éveik szerint. Ha a táblázat számadatait elemezzük, a három évben az összes kiadott *kibyōshi*hoz képest átlagolva mindössze négy százalékot fednek le a reformokkal foglalkozók. Tény, hogy ebben a négy százalékban volt olyan is, amely bestseller lett, de még akkor is világos, hogy a korabeli könyvkiadások között, milyen kis példányszámról beszélünk.

A Sadanobu parancsára összeállított, a világban zajló eseményeket összefoglaló jelentésfüzet, a *Yoshi no sōshi* よしの冊子 [38] is igen gyakran használt forrás a *kibyōshi* és a reformok tárgyalásakor, s arra hivatott, hogy bizonyítsa a fentebb említett tézist. Ha egy másik szemszögből közelítjük meg ezt a művet, látjuk, hogy mindössze csak ötször tesz valamilyen említést *kibyōshi*kkal kapcsolatban, s ebből is, amit problémaként emel ki, az a politikát kipellengérező bestseller (*Bunbu nidō mangoku dōshi*), az író társadalmi státusza (*bushi* volt), és hogy Sadanobu családi címerét használják (ezt csak a kalóz verzióban). Azonban a *Yoshi no sōshi*ból nem derül ki, hogy a vezetésben mit gondoltak ezekről a történésekről. Ezért érdemes megnézni néhány konkrét rendeletet, városi kiáltvány (*machibure* 町触) formájában. A korabeli rendeletek tanulmányozásánál azt vesszük észre, hogy Sadanobu egyértelműen a Yoshimune nevéhez köthető Kyōhō reformokat (XVII. sz. eleje) vette mintául.

Elemezve a két nagy reformkorszak központi elemét, a gazdaságossági intézkedéseket (*kenyaku no bu* 倹約之部) és az erkölcsösség részt (*fūzoku no bu* 風俗之部)

[37] Haruko Iwasaki, „Portrait of a Daimyo: Comical Fiction by Matsudaira Sadanobu". *Monumenta Nipponica,* 38/1 (1983), 1–19.

[38] „Yoshi no sōshi" 「よしの冊子」, Mori Senzō 森銑三 (ed.), *Zuihitsu hyakkaen* 随筆百花苑 8. köt., Chūōkōronsha, 1980.

általánosságban véve mindkettőre igaz,[39] hogy a rizs árának robbanásszerű emelkedése miatt tiltották a „felesleges dolgokat" (*muyō no mono* 無用のもの), különös tekintettel a ruházkodásra, a szórakozásra, szerencsejátékokra, esküvői szertartásokra és ajándékozásra. A Tenmei-kor végi társadalom, ahogyan a Kansei-reformok intézkedéseiből ez kiolvasható, egy pazarlásokkal teli társadalom volt, ezt kellett Sadanobunak megállítania. A *kibyōshi* maga is egy, a gazdasági intézkedések által hiábavalónak tekintett piaci termék lehetett, habár ez konkrétan sehol nincs leírva. Takeuchi ezen felül úgy értelmezi a reformok gazdasági oldalát, hogy a gazdaságossági és közerkölcsöket kontrolláló intézkedések a foglalkoztatottság stabilizálását, valamint a hitelek visszaszorítását igyekeztek megoldani.[40]

Más részről a Kansei-kor előtt gyakori volt, hogy *bushi* alkotók írtak *kibyōshi*kat, ám a rendeletek egyik központi témája, a tudományok és hadászat útjának művelése volt, vagyis céljainak egyike volt, hogy visszatérítse a *bushi*kat a *bushi*hoz méltó életmódra. Ebben az időszakban, az *edokko* által képviselt *iki* életfelfogás semmiképpen nem volt ennek megfeleltethető, vagyis nem volt társadalmi státuszhoz méltatlan (*mibun fusōō* 身分不相応) volt. Röviden összegezve ezt a folyamatot, a Kyōhō reformok törekvéseit a Kansei reformok tovább vitték, ezért a *kibyōshi* mögött álló életformát tiltották be. Ez nem jelenti azt, hogy az intézkedések céltáblája a *kibyōshi* lett volna, ennél sokkal magasabb cél vezérelte: a korabeli társadalom életszemléletének átalakítása.

1722-ben (Kyōhō 7.) a kiadványokat szabályozó rész (*Shuppan narabi hankōtō no bu* 出版並板行等之部) 2020-as rendeletében ez áll: „A pornográf jellegű könyvek, erotikus tartalmuk miatt nem elfogadhatók, ezért fokozatosan meg kell őket változtatni, és bevonni […]".[41] Vagyis, a *kōshokubon*t 好色本 már ebben az időszakban bevonták. A *kibyōshi*t, amely fő színterének Yoshiwarát, az erotika központját tette meg, már csak arra tekintettel is be kellett tiltani a Kansei-korban, hogy megszegett egy előző rendeletet. A rendeletek ugyanis nem évültek el az idők során. A Kansei kiadás rendeleteket tüzetesen megnézve a 6414-es számú rendeletben, szinte ugyanezt a szöveget találjuk.

[39] A konkrét szövegek idézésétől itt eltekintenék, de e tézis alapja az Ofuregaki Tenpō shūsei 御触書天保集成, (ed. Takayanagi Shinzō 高柳眞三 – Ishii Ryōsuke 石井良助, Iwanamishoten, 1941.) és az Ofuregaki Kanpō shūsei 御触書寛保集成, (2. köt., ed. Takayanagi Shinzō 高柳眞三 – Ishii Ryōsuke 石井良助, Iwanamishoten, 1937.) eredeti szövegeinek összehasonlító vizsgálata.

[40] Takeuchi Makoto, *Kansei…, i.m.*, 252.

[41] *Kōshokubon no tagui ha, fūzoku no tamenimo yoroshikarazaru gi ni sōrōaida, dandan aratame, zeppan tsukamatsuru beki sōrō koto* 好色本の類ハ、風俗之為にもよろしからさる儀ニ候間、段々改、絶版可仕候事

Városi kiáltvány

A kiadványtípusok közül a kusazōshi… pornográf könyvek, erotikus tartalmuk miatt nem elfogadhatók, ezért fokozatosan meg kell őket változtatni, és bevonni... ez már le volt írva a Kyōhō reformokban is, de egyszer csak meglazultak a normák és elszaporodtak a felesleges könyvek […][42]

Ha tovább olvasnánk ezt a rendeletet, az is egyértelmű lenne, hogy ezek a könyvek főleg azért nem kedveltek, mert viszonylag drágák voltak, és sokat költöttek rájuk az emberek, így növelve kiadásaikat, ami végül elszegényedéshez is vezethetett. Magával a *kibyōshi* tartalmával kapcsolatos rendeletben olvashatjuk, hogy „*a közelmúltban gyerekek játékaként megjelent kusazōshi típusok, úgy téve, mintha régi korokat ábrázolnának, közben rossz tanokat terjesztenek, ezért szükségtelenek*"[43]. Tehát a *kibyōshi* egyik alapmotívuma, a régi korokra való utalással modern történet elmesélése, nem volt elfogadott. A kiadványok részen kívül még egy helyen találunk egy érdekes bejegyzést, mégpedig egy külső forrásban, amelyről tudjuk, hogy már a Kyōhō reformok előtt született. Ez a *machibure* 1721-es (Kyōhō 6.) dátummal így ír: „*azoknak a könyveknek és kusazōshiknak, amelyek a kor mende-mondáit, vagy emberek pletykáit terjesztik, azonnal le kell állítani a kiadását*" [44]. Ebből is egyértelmű, hogy a Kansei intézkedések szinte egy az egyben alapul veszik a Kyōhō reformokat, s azokat saját megerősítésükre, mintegy idézetként használták.

Természetesen ezekből a törvényrendeletekből sem tudjuk meg, hogy Sadanobu vagy a többi vezető hogyan vélekedett valójában a társadalomban megfigyelgető jelenségekről. Sadanobu korabeli naplója, az Uge no hitogoto 宇下人言 sem ad több támpontot. Ezért ezekből a történelmi forrásokból sem többet sem kevesebbet nem állíthatunk tehát, minthogy a *kibyōshi* bizonyos témáinak betiltása, a többi intézkedés tükrében egy fontos, és időszerű lépés volt. Mindezekből következik, hogy a *kibyōshi* betiltásának valódi okát, tudományos módszerekkel ma igen nehézkesen jelenthetjük ki egyértelműen. E kutatás célja

[42] *Machibure. Shomotsu sōshi no tagui […] kōshokubon no tagui ha, fūzoku no tame ni mo yoroshikarazaru ni tsuki, dandan aiaratame, zeppan itasubeki […] Kyōhō nenjū aifure sōrō tokoro itsuto naku aiyurumi, muyō no shomotsu tsukuri dasareta […]* 町触　書物草紙之類 […] 好色本之類は、風俗之為ニもよろし からさるニ付、段々相改、絶板可致 […] 享保年中相触候処いつとなく相ゆるミ、無用之書物作出 […]

[43] *Kinnen, kodomo mochiasobi kusazōshibontō, kodai no koto ni yosoe, futsutsuka nari gi tsukuride sōrō tagui aimi sōrō, irai muyō ni itasubeki sōrō.* 近年子供持遊ひ草紙繪本等、古代之事ニよそへ、不束成儀作出候類相見候、以来無用ニ可致候

[44] *Shomotsu kusazōshi no tagui shinki ni tsukamatsuritate sōrō gi muyō, toki no zasetsu aruiha hito no uwasa wo hankō itashi fureuri sōrō gi teishi.* 書物草双紙之類新規ニ仕立候儀無用、時之雑説或ハ人之噂を版行いたし触売候儀停止

azonban nem a betiltások politikai okainak feltárása, sokkal inkább a másik, az olvasói oldal értelmezése. Vagyis azé, hogy a korabeli író miként ábrázolta ezt a folyamatot, és hogyan értelmezhették az olvasók az olvasottakat.

Matsudaira Sadanobu mint Aoto Fujitsuna

Ahogy a Táblázat 1-ben bemutatom, Sadanobu nagyon sok esetben Hatakeyama Shigetadaként jelenik meg.[45] A *kibyōshi* ezen tendenciáját Takahashi összefüggésbe hozza a korabeli kabuki színházzal, kiemelve, hogy a kabuki Shigetada ábrázolást a *kibyōshi* is átvette, s illusztrációiban felhasználta. Így a *kibyōshi*-ban megjelenő Shigetada végül Sadanobu allegóriájává vált. Ezen kívül azt is megemlíti, hogy 1788 (Tenmei 8.) után Kōshirō is allegóriaként használja Sadanobut, ami azt jelzi, hogy ebben a korban rövid ideig a köznép érdeklődést mutatott a Kansei-reformok iránt.[46]

Sadanobu allegóriájaként szolgáltak még: Ono no Takamura 小野篁 (Heian-kor elején élt arisztokrata, irodalmár) és Sugahara no Michizane 菅原道真 fiaként a Sugawara denju tenarai kagamiban 菅原伝授手習鑑 (*jōruri*, 1746, bemutató) megjelenő Suga Shūsai 菅秀才, valamint Aoto Fujitsuna, akit jelen tanulmányban kiemelek. Aoto Fujitsuna irodalmi alakjának változását végig követve a történelemben korábban már megállapítottam, hogy a Kansei-korig a társadalomban példaértékű, követendő figuraként állandósult, s ez a fajta Fujitsuna kép jelent meg a *kibyōshi*ban.[47]

[45] A Tenmei-kortól 4. Matsumoto Kōshirō 四代目松本幸四郎 (edói kabuki színész, 1737–1802) Hatakeyama Shigetadát játszotta az Egara tenjin rishō kagami 往柄天神利生鑑 című kabuki darabban (1789, Edo, Nakamuraza), és úgy jelent nigao-képekként 似顔絵, hogy ruháján a Matsudaira család családi címerét mintázó motívum volt. Takahashi Noriko 高橋則子, *Kusazōshi to engeki: Yakusha nigaoe sōshiki wo chūshin ni* 草双紙と演劇—役者似顔絵創始期を中心に, Kumifurushoin, 2004, 338–362.

[46] Takahashi Noriko, *i.m.,* 338.

[47] Csendom Andrea: *Aoto Fujitsunazō no henyō kara mita kanseiki no kagami: Bungakujō no jinbutsu no shisōshiteki kaishaku wo megutte.* 青砥藤綱像の変容から見た寛政期の鑑—文学上の人物の思想史的解釈ををめぐって。Hitotsubashi daigaku daigakuin shakaigakukenkyūka 一橋大学大学院社会学研究科, 2015. Mesterszakos szakdolgozat.

Az Ōhira Gongen Chinza no Hajimari

Az óhirai[48] nagy békehozó eljövetele

Ma hét Ōhira Gongen Chinza no Hajimari (3 füzet) maradt fenn, amelyek mind Chichibuya kiadások, s 1789-ben (Kansei 1.) keletkeztek. Az író, Kikori no Yamabiko ; 伐木丁丁 kiléte ismeretlen, de írói álnevéből mégis következtethetünk személyére. A *kibyōshi* írókra alapvetően jellemző volt, hogy humoros, beszédes neveket választottak. Nincs ez másként esetünkben sem, mivel a szerző önelnevezését egy kínai versgyűjteményből, a Dalok könyvéből (*Shijing*詩経) választotta. A dal, amelyben ezek az írásjegyek 伐木丁丁[49] szerepelnek egy barátokat dicsőítő részből való, s fátvágó hangot utánoz. Nincs kizárva, hogy a korabeli *kanbun gesaku* divat hatását mutatja a névválasztása. Ebből, s további műveltségét idéző tényekből, mint például, hogy a szöveg megírásához felhasználta a Taiheiki egyik annotációs kiadását, arra következtethetünk, hogy magas műveltségű, valószínűleg *bushi* származású illető lehetett.

Szereplők	**Párhuzamaik**
Aoto Saemon no Jō Fujitsuna	Matsudaira Sadanobu (*rōjū* 1788–1794)
Sano no Genzaemon Tsuneyo	Sano no Masakoto (Edo-kor közepi *hatamoto*)
Hōjō Tokiyori	X. Sógun, Tokugawa Ieharu
Sano no Genjirō	képzelt
Hisaakira Shinnō	XI. Sógun, Tokugawa Ienari
Fujiwara Yasumori	Tanuma Okitsugu (*rōjū* 1772–1787)
Fujiwara Munekage	Tanuma Okiie
Nikaidō Nyūdo	több lehetőség

Az eredeti szereplők a Hachi no ki 鉢の木 világában kerültek először egy színpadra. Ez a *sekai* két történetet: az eredeti, dalok útján terjedt, *kōdan* 講談 műfajú Hachi no kit (Sano no Genzaemon) és a Taiheiki 35. kötetének *Kitano tsuya monogatari* (Aoto Fujitsuna) című elbeszélését egyesít. A párhuzam alapja, hogy a szereplők a Kamakura-kori *shikken*hez, Hōjō Tokiyorihoz 北条時頼 (1227–1263) köthető hűség-történetekben szerepeltek a *Hōjō kyūdaiki* 北条九

[48] A cím egy helységnévre utal, a Tochigi-prefektúrában lévő Ōhira-hegyi szentélyre. Eredetileg az 大平 írásjeggyel referálnak rá, ahol a történet végén a seppukut elkövetett Sano no Genzaemon lelkének lecsendesítésére felállítanak egy *jinjá*t. Azért más a címben a *kanji*, mert az is egy allegória, méghozzá a Taiheikire 太平記.

[49] Mekada Makoto 目加田誠, *Shikyō* 詩経, Kōdansha gakujutsu bunkō, 1991, 83–84.

代記[50] (XVII. század) című, az első olyan Edo-kori hadászat- és történelemkönyvben, amely olvasmányos formában idézte fel többek között a Taiheiki anekdotáit. Mindebből arra következtethetünk, hogy Fujitsuna története eredetileg a *bushi*knak szánt tanító történet volt, de ekkorra elterjedt az egész társadalomban mint egy, a konfuciánus etikát közvetítő szimbólum.

A szereplők, a Tanuma-kor végi politikai események megörökítése végett, e kor meghatározó figuráinak allegóriájaként szolgálnak. Így minimum két síkon futnak az események. Van egy eredeti, mesei olvasat, ahol a történelmi figurák egy ismert történet keretében kerültek színpadra, és egy mögöttes olvasat azok számára, akik tudtak a sorok között olvasni.[51]

Maga a történet röviden összefoglalva a következő. A kamakurai ötödik *shikken*, Hōjō Tokiyori idején, Aoto Fujitsuna, Tokiyori hűséges hűbérese, egy meghallgatáson kinyilvánítja véleményét az adott politikai és társadalmi problémákkal szemben. Többek között szót emel a hivatalnokok megvesztegetéséről, a társadalmi státuszrendszer felbomlásáról, gazdasági problémákról. Azonban ekkortájt a valós politikai hatalmat a vesztegetések és kenőpénzek mögött álló Fujiwara Yasumori 藤原康守 és fia, Munekage 宗影 gyakorolja. Tokiyori is látja a problémát, ezért engedélyt ad Fujitsunának, hogy próbálja meg orvosolni a helyzetet, ám Fujitsuna először elbukik, ezért visszavonul a politikai élettől.

Ugyanebben az időben Sano no Genzaemon Tsuneyo 佐野源左衛門常世 fia, Genjirō 源次郎 azt fontolgatja, hogy Fujitsunát kéri fel mesterének. El is indul, hogy felkeresse visszavonultságában. Másrészt, Tsuneyo vitába keveredik Munekagéval, aki ellopta tőle annak a három földjének a tulajdoni lapját, amelyet Tokiyoritól kapott jutalmul hűségéért. Mivel Munekage már hónapok óta nem hajlandó visszaadni az iratokat, Tsuneyo végül a vita hevében kardot emel rá és megsebzi. Bár Tsuneyo nem tudta megölni egyik Fujiwarát sem, *seppuku*t parancsolnak neki, így véget vet az életének. Ezzel együtt családja elveszíti becsületét és földjeit is.

---

[50] 1675-ben kiadott történelmi elbeszélés, amely a történelmi regények új sorát nyitotta meg. A *Hōjō kyūdaiki* egybe olvasztja a Taiheiki eredeti, s annak első annotációs kiadása, a *Taiheiki hyōban hiden rijinsō* 太平記評判秘伝理尽鈔 új Fujitsuna alakját, így egy az eddigieknél olvasmányosabb, érdekesebb leírást tartalmaz. Tartalmában megegyezik a *Taiheiki hyōban hiden rijinsō*val, de a *Hōjō kyūdaiki* az érdekes szövegezés nyomán ismertebbé válva számos irodalmi, drámai alkotás Fujitsuna alakjának mintájául szolgál.

[51] Ezen kívül több más olvasat is lehetséges, de a tudomány mai állása szerint, ezek olyan, élőbeszédben használt fordulatokkal, valamint a hétköznapokban jelen lévő, de az utókorra nem hagyományozott információkkal játszanak, amelyek csak a korabeli emberek, valamint az akkori írói-körök számára voltak érthetők, így visszamenőleg nem tudjuk feltárni őket. Ezek az információk lehetnek a szövegben lévő elemek, szófordulatok, vagy a képek között megbújó motívumok egyaránt.

Ebben az időben a kiskorú Hisaakira shinō 久明親王 lesz a következő sógun, aki mellé egy régenst kérnek fel a politikai ügyek irányítására. Ekkor rendelik vissza Fujitsunát, aki így politikai erőt nyer ahhoz, hogy leszámoljon a Fujiwarák aljas cselszövéseivel, és helyre állítsa a helyes politikai rendet, valamint a társadalmi osztályokat.

A Fujiwarák és megmaradt csatlósaik azonban nem adják fel és felkelést szítanak, amelyet Tsuneyo fia, Genjirō ver le. Genjirōnak kiemelkedő szolgálatai miatt engedélyezik, hogy visszaállítsa a Sano család tisztességét, s hogy édesapja lelkét ōhirai békehozó névvel tisztelhessék. Mialatt Fujitsuna a politikai életben tesz rendet, addig Genjirō a társadalmi igazságszolgáltatást hozza el. Végül az ország békéjével együtt így a Sano család békéje is teljesül.

Jelen tanulmányban ennek a történetnek egy fontos motívumát emelném ki, miután az egész szöveget egy korábbi tanulmányomban az eredeti szövegből átírtam és annotáltam, egy másik helyen pedig ebből a megközelítésből elemeztem.[52] Aoto Fujitsuna (Matsudaira Sadanobu) utoljára a második kötet 10. oldalán jelenik meg, így az egész karakter értékeléseként értelmezhetjük, ahogyan az *Ōhira Gongen Chinza no Hajimari* ír róla:

> Aoto Saemon no Jō alaptermészetéből adódóan becsületes szamuráj volt. Még a legalsóbb hivatalnokoknál is megszigorította a kenőpénz elfogadásáért járó büntetést. Amikor pedig a bíróságon peres ügyekben ítélkezett, olyan volt, mint Fukushi, aki megreformálta Tampót, vagyis ő is megreformálta a morált és a szokásokat, s még a deviánsak is, mindenki visszatért a saját társadalmi osztályába. Ha ezek után volt is még peres ügy, az is csak a hűség kérdéseivel volt kapcsolatba hozható.[53]

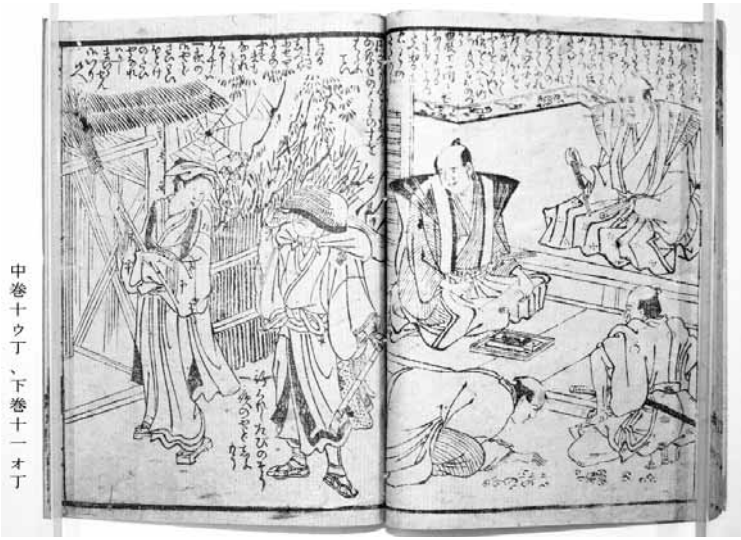
Az itt megjelenő Fukushi 宓子 (Fu Buqi) Konfuciusz tanítványa volt, s vele kapcsolatban van egy híres történet a Beszélgetések kertjének (Suo Juan 說苑 i.sz. I. század) 7. könyvében. Tampó története arról szól, hogyan reformálta meg Fukushi Tampót.

---

[52] Csendom Andrea, „Kibyōshi no hihansei no saikō: Aoto Fujitsuna zō wo shiyōsuru Kansei nenkan no kibyōshi no tokuchō wo megutte”「黄表紙の批判性の再考 —青砥藤綱像を使用する寛政年間の黄表紙の特徴をめぐって—」. *Dai sanjūhachikai kokusai nihonbungaku kenkyūshūkai kaigiroku* 第38回国際日本文学研究集会会議録, Japán Nemzeti Irodalomkutató Intézet, 2015. április, 47–60.

[53] *Aoto Saemon no Jō ha moto yori shōjiki no shi nareba isasaka watakushi naku geyakunin made mo wairo wo imashime, uttae wo kiku koto ware na wo hito no gotoku nareba Fukushi ga Tanpo wo osameshi gotoku fū wo utsushi zoku wo kaete noramono mo onozukara nōkōshō to zo nari ni keru, tamatama uttae deru mo chūkō no sada nomi nari.* 青砥左衛門尉ハ元より正直の士なればいささかも私なく下役人までも賄賂を戒め訴えを聞くことわれなを人のごとくなれば宓子が単父を治めしごとく風をうつし俗をかへてのら者もおのづから農工商とぞなりにけるたまたま訴え出るも忠孝の沙汰のミなり

A Lu 魯 udvarnak bíróként szolgáló Fukushi nem tudta végezni hivatali teendőit, mert Lu uralkodója, mindenbe beleszólt. Egy nap Fukushi mellé két írnokot rendelt és kiadta, hogy hármasban menjenek el Tampo hivatalába és tegyenek ott rendet. Odaérve Fukushi összegyűjtötte az alsóbb rangú hivatalnokokat és beszédet tartott nekik, amelyet az írnokokkal jegyeztetett le. Akár hányszor leírtak azonban egy szót, Fukushi leszorította a vállukat, leszidva azzal, hogy nem szépen írják a betűket. Hazatérve a két írnok felettesüknek azt a jelentést tette, hogy Fukushi akadályozza őket a munkájukban, ezért nem tudták végezni azt. A király nem értette a dolgot, ezért Konfuciuszt kérdezte, hogy miért viselkedik így Fukushi. Konfuciusz a következőképp válaszolt: „Fukushi egy lovag.[54] Annyira tehetséges, hogy képes a király jobb kezévé válni. Még nagy büszkeségét félretéve is képes volt abba a kis falusi Tampóba elmenni, hogy megreformálja. Azért tette ezt, hogy kipróbálja magát. Ha jobban átgondoljuk, valószínűleg azért tett így, hogy megleckéztesse királyuramat." A király hallva ezeket a szavakat, Fukushire bízta Tampo vezetését.[55]



1. ábra. Ōhira Gongen Chinza no Hajimari (10. oldal)
Tokiói Egyetem Pedagógiai kar könyvtárának állományából (fénykép)

[54] Az eredetiben *kunshi* 君子, magasan művelt, nagybecsű ember (a konfuciánus „nemes ember").

[55] Uno Seiichi 宇野精一, *Kōshi karoku* 孔子家語, *Shinsho kanbuntaikei* 新書漢文大系 27, Meijishoin, 2004, 125–227.

Amennyiben ezt a történetet összekapcsoljuk az *Ōhira Gongen Chinza no Hajimari* korával, egyértelműen kijelenthetjük, hogy Sadanobu pozitív értékítéletét olvashatjuk itt. Vagyis, a szerző véleménye, ahogyan Fukushit sem akadályzta senki, úgy kell hagyni Sadanobut is, hogy véghez vigye a reformokat. Ha rábízzák a vezetést, az országban valószínűleg béke lesz. Hogy ezt a véleményt a korabeli olvasó hogyan olvasta, azzal kapcsolatban csak találgatni tudunk. Ugyanakkor, ha alapul vesszük, hogy Aoto Fujitsuna irodalmi alakja a történelem során végig pozitív figura volt, kivéve az *aohon*ban, akkor több dolgot is megállapíthatunk. A *kibyōshi* az *aohon* paródiájaként született, annak stíluselemeit kifordítva használta, tehát itt Fujitsuna figurája pozitív értelmű. Valamint, a Kansei-korban, ahogyan Tsukada Taihōnál láthattuk, Fujitsuna figurája az egész társadalomban ismert, pozitív értelmezésű figuraként állapodott meg. Ezekből a közvetett bizonyítékokból megállapíthatjuk, hogy az eddigi egyoldalú álláspontokkal szemben, Matsudaira Sadanobunak igenis voltak pozitív megjelenései a *kibyōshi*ban.

Befejezés: A kibyōshi kutatás új megközelítése

Aoto Fujitsuna a Kansei-korban széles körben ismert figura volt. Ahogy a *Namerikawadan*-ban láthattuk, a társadalomban becsületes, követendő mintaként szolgált. Ezen kívül, igaz, itt nem emeltem ki, de a *Namerikadan*ban Sadanobu allegóriáját is felfedezhetjük benne, tehát ebben a korban Fujitsuna és Sadanobu alakja a köztudatban összeolvadt. A Kansei-rendeletek közül néhányat összevetve a *kibyōshi* tartalmi elemeivel, az eddigi tudományos nézetekkel szemben másfajta álláspontra helyezkedtem. Felhívtam tehát a figyelmet arra, hogy az eddig általánosan elfogadott tudományos állásponttal ellentétben újra kell gondolni azt a tézist, amely szerint a *kibyōshi*t veszélyessége okán tiltották be. A források elemzésével elgondolható ugyanis, hogy bizonyos *kibyōshi*k betiltása, s témáik szabályozása egy következő lépés volt a Kansei rendeltek sorában, mégpedig azért, hogy a gazdasági és társadalmi státuszban mutatkozó problémákat megpróbálják feloldani. Ha az olvasó felől próbáljuk meg értelmezni ezt a folyamatot, arra következtetünk, hogy még ha a *kibyōshi* politikai kritikát fogalmazott is meg, ismerve a *kibyōshi* kötelező műfaji elemeit, az etikai norma, amelyet érdekesen tárt az olvasó elé, valamint az *edokko* játékosságának kifejeződése, mindezen művészi elemek sokkal nagyobb visszhangot válthattak ki, mintsem maga a kritikai él.

Az alapján, hogy az *Ōhira Gongen Chinza no Hajimari* írója a *Hōjō kyūdaiki*ből idézett, amellett, hogy meghagyta Fujitsuna gazdaságosságot sugalló,

mintaértékű szerepét, egyértelmű, hogy eredetileg *bushi*knak szánt etikai normákat közvetítve jelenítette meg Sadanobut. Ennek a hasonlatnak egyértelműen támogató jellege volt. Az író, Kikori no Yamabiko azt próbálta bemutatni, hogy a Sadanobu által vezetett reformok szükségesek, a politikai visszásságokat meg kell állítani. Azt, hogy ezt a gondolatát nem egy esszé formájában, hanem egy nagy olvasottságra számot tartó *kibyōshi*ban fejezte ki, úgy értékelhetjük, hogy szerette volna véleményét a nagyközönséghez is eljuttatni. Ezek alapján az *Ōhira Gongen Chinza no Hajimari* szerkezetét, s annak Fujitsuna-képét összegezve elmondhatjuk, hogy a történet egy, a Kansei-reformok társadalmi elfogadását megkönnyítendő, tanulságos olvasmányként születetett.[56]

Igaz, Sadanobu pozitív értékelése a Kansei-korban rövid ideig tartott csupán, de a valós történelmi események, s a gondolkodástörténet pontos értelmezéséhez nem szabad megfeledkeznünk Kansei első évéről, amely fordulópontként is értelmezhető a *shomin* gondolkodásában. Közvetlen módszerekkel ma nem tudunk közelíteni az olvasói attitűdökhöz, de tanulmányomban egy közvetett, interdiszciplináris módszer segítségével kísérletet tettem arra, hogy egy *kibyōshi* író szándékát és Fujitsuna irodalmi alakját összevetve következtessek a lehetséges olvasatokra.

[56] Általában véve a *kibyōshi*t, egy a kritikát fő motívumának megtevő műfajként tartják számon, de egy másik Kansei-kori, Aoto Fujitsunát ábrázoló *kibyōshi*nál is a fenti tézist látjuk beigazolódni. Santō Kyōden 山東京伝 a Taiheiki Azumakagami/ Tamamigaku Aoto ga zeni 太平記; 吾妻鑑玉磨青砥錢 (1790) című *kibyōshi*jában is hasonló tanulságos csattanóval zárja alapvetően humoros, kritikus történetét. Zárszavában Fujitsuna példabeszédével egyfajta tanulságot ad mondanivalójának.

Táblázat 1: A Kansei-reformokat témaként megjelenítő *kibyōshi*k (1788–1790)

Sorszám	Évszám	Cím	Író/Képszerkesztő/Kiadó	Allegorikus személy
1.	1788 (Tenmei 8)	Yorokonbu hiiki no Ezo oshi 悦贔屓蝦夷押領	Koikawa Harumachi 恋川春町/ Kitao Masayoshi 北尾政美/ Tsutaya 蔦谷	nincs
2.		Kamakura taiheijo 鎌倉太平序	Koikawa Harumachi (szöveg, kép) / Urokoya 鱗形屋	Hatakeyama Shigetada
3.		Bunbu nidō mangoku dōshi 文武二道万石通	Hōseidō Kisanji 朋誠堂喜三二/ Kitagawa Utamaro 喜多川行麿	Hatakeyama Shigetada
4.		Jidai sewa nichō tsudzumi 時代世話二挺鼓	Santō Kyōden 山東京伝/ Kitagawa Utamaro/ Tsutaya	nincs
5.		Nitta Shiro: Fuji no hito ana misemono 仁田; 四郎　富士之人穴見物	Santō Kyōden / Kitao Masanobu 北尾政演 / Enokiya 榎木屋	Hatakeyama Shigetada
6.		Yare deta sore deta: Kamenoko ga deta yo やれで; たそれ　亀子出世	Rantokusai 蘭徳斎/ Urokoya	Hatakeyama Shigetada
7.	Kansei 1 (1789)	Ōmu gaeshi bunbu no futamichi 鸚鵡返文武二道	Koikawa Harumachi / Kitao Masayoshi / Tsutaya	Kan Shūsai
8.		Kōshijima toki ni aisome 孔子縞于時藍染	Santō Kyōden / Kitao Masanobu / Ōwada 大和田	nincs
9.		Hana no Edo Yoritomo-kō oniri 花東頼公御入	Santō Kyōden / (Kitao Masanobu) / Ōwada	Hatakeyama Shigetada
10.		Tenka ichimenkagami umebachi 天下一面鏡梅鉢	(Tōrai Ninna 唐来参和) / Eishōsai Chōki 栄松斎長喜/ (Tsutaya?)	Sugawara no Michizane
11.		Yonaoshi daimyōjin, Kindzuka no yurai: Kuroshio mizukagami 世直大; 金塚之明神; 由来　黒白水鏡	Ishibe Kinkō 石部琴好/ Kitao Masayoshi	nincs
12.		Mucha shugyō oshi no tsuwamono 武茶執行押強者	Kishida Tohō 岸田杜芳/ Utagawa Toyokuni 歌川豊国/ Iseji 伊勢治	nincs
13.		Ōhira gongen chinza no hajimari 太平権現鎮座始	Kikori no Yamabiko 伐木丁丁/ Katsugawa 勝川 (Rantokusai 蘭徳斎) / Chichibuya 秩父屋	Aoto Fujitsuna
14.		Yo no naka shōchi Shigetada 世の中承知重忠	Waka Ronsen 和歌林泉/ Utagawa Toyokuni / Urokoya	Hatakeyama Shigetada

Sorszám	Évszám	Cím	Író/Képszerkesztő/Kiadó	Allegorikus személy
15.	1790 (Kansei 2)	Taiheiki Azumakagami : Tamamigaku Aoto ga zeni 太平記; 吾妻鏡　玉暦青砥銭	Santō Kyōden / Kitagawa Utamaro / Tsutaya	Aoto Fujitsuna
16.		Jigoku ichimen: Kagami no jōhari 地獄; 一面　照子浄皮梨	Santō Kyōden / Kitao Masanobu / Tsutaya	Ono no Takamura
17.		Somenaoshi daimyō jima 染直大名縞	Rokusanjin Shinpu 録山人信普 / Eishōsai / (Tsuruya 鶴屋)	Hatakeyama Shigetada
18.		Sono henpō hōsaku no mitsugi 其返報豊年の貢	Shicchin Manpō 七珍万宝/ Katsukawa Shunei 勝川春英/ Iseji	Családi címer
19.		Bunbu nidō Shigetada hanashi 文武二道重忠噺	Eishōsai / (Tsuruya 鶴屋)	Hatakeyama Shigetada
20.		Kōshijima toki: Somekaeshi gyōgi no arare 孔子; 稿子時藍返行義霰 (A Kansei 1.-ben kiadott Kōshijima toki ni aizome 孔子縞于時藍染 második kötete)	Santō Kyōden / Tokaku Teikimō 兎角亭 亀毛	nincs
21.		Shin Yoshiwara seiken no ezu 新吉原聖賢画図	Shakuyakutei Inagane 芍薬亭長根 / Sakuragawa Bunkyō 桜川 文橋	nincs

Felhasznált irodalom

Aoki Michio 青木美智男

„Kinsei kōki, dokusha to shite no Edo no kasō shakai: Shikitei Sanba Ukiyoburo wo sozai ni” 近世後期、読者としての江戸の下層社会: 式亭三馬「浮世風呂」を素材に「Az edói alsóbb néprétegek, mint a késő kora-újkori olvasó: Shikitei Sanba Ukiyo burója alapján 」, *Rekishi hyōron* 歴史評論「Történelmi recenziók」605., 2009/9.

Fukayomi Ukiyoburo 深読み浮世風呂「Olvassunk az Ukiyoburo sorai között」, Shōgakkan, 2003.

Csendom Andrea

„Aoto Fujitsunazō no henyō kara mita kanseiki no kagami: Bungakujō no jinbutsuno shisōshitekikaishakuwo megutte.”「青砥藤綱像の変容から見た寛政期の鑑—文学上の人物の思想史的解釈ををめぐって」[„A Kansei-kor ideálja Aoto Fujitsuna ábrázolásai alapján: Egy irodalmi figura eszmetörténeti értelmezése”] Hitotsubashi daigaku daigakuin shakaigakukenkyūka 一橋大学大学院社会学研究科, 2015. Mesterszakos szakdolgozat.

„Aoto Saemon zō no jūnanaseiki ni tenkai keisei sareru Aoto Fujitsuna zō – Taiheiki Hyōban Hiden Rijinsho to Hōjō Kyūdaiki no kaishaku wo chūshin ni”「青砥左衛門像の一七世紀に展開形成される青砥藤綱像—『太平記評判秘伝理尽鈔』と『北条九代記』の解釈を中心に—」[Aoto Fujitsuna irodalmi képének kialakulása a 17. században: A Taiheiki Hyōban Hiden Rijinsho és a Hōjō Kyūdaiki értelmezései]. *Shomotsu, shuppan to shakaihenyō 19* 書物・出版と社会変容 [*Könyvek, kiadás és társadalmi változások (19. kötet)*], szerk. Shomotsu, shuppan to shakaihenyō, 2015 október, 43–72.

„Kibyōshi no hihansei no saikō: Aoto Fujitsuna zō wo shiyōsuru Kansei nenkan no kibyōshi no tokuchō wo megutte”「黄表紙の批判性の再考—青砥藤綱像を使用する寛政年間の黄表紙の特徴をめぐって—」[A kibyōshi kritikai oldalának reinterpretációja: Aoto Fujitsuna irodalmi képét használó kansei-kori kibyōshiról]. *Dai sanjūhachikai kokusai nihonbungaku kenkyūshūkai kaigiroku* 第38回国際日本文学研究集会会議録 [*38. Nemzetközi Japán Irodalmi Konferencia Előadásai*], Japán Nemzeti Irodalomkutató Intézet, 2015. április, 47–60.

Fujita Manabu 藤田覚

Kinsei no sandai kaikaku (Nihonshi libretto) 近世の三大改革 (日本史リブレット)「A három nagy japán reform (Japán történelmi füzetek)」, Yamaguchi Shuppansha, 2002.

Matsudaira Sadanobu: Seijikaikaku ni hagenda rōjū 松平定信— 政治改革に挑んだ老中「Matsudaira Sadanobu: A rōjū, aki politikai reformokon dolgozott」, Chūōkōronsha, 1993.

Inoue Yasushi 井上泰至:

Edo no bungakushi to shisōshi 江戸の文学史と思想史「Edo irodalom- és gondolkodástörténete」, Perikansha, 2011.

Kinsei kankō gunshoron 近世刊行軍書論「A kora-újkorban kiadott értekezések harcászati történetekről」, Kasamashoin, 2014.

Inoue Takaaki 井上隆明: *Edo gesaku no kenkyū: Kibyōshi wo omo to shite* 江戸劇作の研究: 黄表紙を主として「Kutatás az edói humoros kiadványokról: Központban a kibyōshival」, Shintensha, 1986.

Iwasaki Haruko: „Portrait of a Daimyo: Comical Fiction by Matsudaira Sadanobu". *Monumenta Nipponica*, 38/1 (1983), 1–19.

Kern, Adam L.: *Manga from the Floating World. Comicbook Culture and the Kibyōshi of Edo Japan*. Harvard University Press, Cambridge, 2006.

Koike Masatane 小池正胤: *Edo no* gesakuehon: makki kibyōshishū 江戸の戯作絵本: 第四巻末期黄表紙集「Az edói humoros kiadványok: késői kibyōshi válogatás」, 4. köt., Shakaishisōsha, 1983.

Konta Yōzo 今田洋三: *Edo no honyasan: Kinsei bunkashi no sokumen* 江戸の本屋さん— 近世文化史の側面「Az edói könyvesbolt: A kora-újkori művelődéstörténet felől」, Nippon hōsūshuppankyōkai, 1997.

Kuki Shūzō 九鬼周造: *„Iki" no kōzō* 「いき」の構造「Az „iki" szerkezete」, Kōdansha, 2003.

Mekada Makoto 目加田誠: *Shikyō* 詩経「Dalok könyve」, Kōdansha gakujutsu bunkō, 1991.

Miyatake Gaikotsu 宮武外骨: *Hikkashi* 筆禍史「Kiadványokért járó büntetések története」,1911. 28–30. Japán nemzeti könyvtár, modern digitális állomány. http://dl.ndl.go.jp/info:ndljp/pid/897233

Nakamura Yoshihiko 中村幸彦: „Gesakuron" 戯作論「Értekezés a humoros történetekről」. *Nakamura Yoshihiko chojutsushū* 中村幸彦著述集「Nakamura Yoshihiko írásai」8. köt., Chūōkōronsha, 1982.

Nishiyama Matsunosuke 西山松之助: „Edo kabuki no kenkyū" 江戸歌舞伎研究「Kutatás az edói kabukiról」, *Nishiyama Matsunosuke chosakushū* 西山松之助著作集「Nakamura Yoshihiko írásai」, 7. köt. Yoshikawa kōbunkan, 1987.

Ofuregaki Kanpō shūsei 御触書寛保集成「Városi kiáltványok a Kanpō korból」, 2. köt., ed. Takayanagi Shinzō高柳眞三 – Ishii Ryōsuke石井良助, Iwanamishoten, 1937.

Ofuregaki Tenpō shūsei 御触書天保集成「Városi kiáltványok a Tenpō korból」, ed. Takayanagi Shinzō高柳眞三 – Ishii Ryōsuke石井良助, Iwanamishoten, 1941.

Ōkuchi Yūjirō 大口勇次郎: „Kansei-Bunka-ki no bakufu zaisaku: Matsudaira Sadaaki seiken no seikaku" 寛政－文化期の幕府財政— 松平信明政権の性格「A bakufu gazdaságpolitikája a Kansei és Bunka korban: Matsudaira Sadaaki politikájának tükrében」. *Nihon kinseishi ronsō* 日本近世史論叢「Japán kora-újkori történelmi írások」 2. köt., Yoshikawa kōbunkan, 1984.

Suzuki Toshiyuki 鈴木俊幸

Edo no hondzukushi: Kibyōshi wo yomu, Edo no shuppanjijō 江戸の本づくし —黄表紙で読む江戸の出版事情「Edói könyvecskék: Az edói kiadások helyzete a kibyōshi tükrében」, Heibonsha shinsho, 2011.

Ezōshiya: Edo no ukiyoe shoppu 絵草紙屋—江戸の浮世絵ショップ「Képeskönyvesbolt: Az edói ukiyo-e shop」, Heibonsha shinsho, 2010.

Tsutaya Jūzaburo 蔦屋重三郎, Heibonsha shinsho, 2012.

Takazawa Kenji 高澤憲治: *Matsudaira Sadanbu* 松平定信, Nihonshigakukai, Yoshikawa kōbunkan, 2014.

Takahashi Noriko 高橋則子: *Kusazōshi to engeki: Yakusha nigaoe sōshiki wo chūshin ni* 草双紙と演劇—役者似顔絵創始期を中心に「A kusazōshi és a színjátszás: A színész nyomatok portréi kezdeti szakaszának alapján」, Kumifurushoin, 2004.

Takeuchi Makoto 竹内誠

„Edo to Ōsaka" 江戸と大阪 「Edo és Oszaka」, *Taikei Nihon no rekishi* 体系日本の歴史「Nagy japán történelem」, 10 köt., Shōgakkan, 1989.

Kansei Kaikaku no kenkyū 寛政改革の研究「Kutatás a Kansei reformról」, Yoshikawa kōbunkan, 2009.

Tanahashi Masahiro 棚橋正博

Kibyōshi sōran 黄表紙総覧 「Kibyōshi összes」, 3 köt. *Nihon shoshigaku taikei*日本書誌学大系「Japán bibliográfiai nagy sorozat」48/(1)–(3), Aomo dōshoten, 1. köt. 1986, 2. köt. 1989, 3. köt. 1989.

Kibyōshi no kenkyū 黄表紙の研究「Kutatás a kibyōshiról」, *Kinsei bungakukenkyū sōsho*近世文学研究叢書「Kutatások a kora-újkori irodalomról füzetek」, Wakakusa shobō, 1997.

Santō Kyōden no kibyōshi wo yomu: Edo no keizai to shakai fūzoku 山東京伝の黄表紙を読む―江戸の経済と社会風俗「Olvassuk Santō Kyōden kibyōshiját: Az edói gazdasági és társadalmi normák」, Perikansha, 2012.

Uno Seiichi 宇野精一: *Kōshi karoku* 孔子家語「Konfuciusz iskolai tanai」, *Shinsho kanbuntaikei* 新書漢文大系 27,「Új kínai klasszikusok sorozat」 Meijishoin, 2004.

Wakao Masaki 若尾政希: *„Taiheiki yomi" no jidai*「太平記読み」の時代, 「"A Taiheikit olvasó" korszak」 Heibonsha sensho, 1999.

Yoshi no sōshi よしの冊子.「A jelentés füzetek」 Mori Senzō 森銑三 ed.: *Zuihitsu hyakkaen*随筆百花苑「Száz esszégyűjtemény」 8. köt., Chūōkōronsha, 1980.

Schmitt Csilla

A kimonó titka

A hagyományos japán viselet üzenete színek, motívumok által

Bevezetés

A kimonó Japán tradicionális viselete, s mint ilyen, komoly szimbólumrendszerrel rendelkezik. Általánosságban is elmondható, hogy a népviseletek üzenetet hordoznak, hiszen hazánkban is, a szakértő szem egy öltözék formájáról, mintakincséről, színvilágáról rögtön felismeri hogy kalotaszegi, matyó, székely vagy ormánsági viselettel áll szemben. A kimonó sajátossága, hogy a regionális jellegzetességek mellett, melyek segítenek felismerni az ainu, vagy bingata ruházatot, a fazon és a design sok egyéb információt is hordoz, így a nem nyelvi kommunikáció fontos eszköze.

Kezdetek

A japán kultúra elszakadása a kontinensétől a Heian-korszakban (794–1185) történt meg először. A kapcsolatok megszakadása a nemzeti kultúra erősödését tette lehetővé, és elmondható, hogy a japán művészetek ebben a korszakban teljesedtek ki. Nemcsak az irodalom, illetve a zene, de az öltözködés területén is megjelent a japánosodás, hiszen ebben a korban fejlődött ki a kimonó, melyet napjainkig japán hagyományos viseletének tekintünk. A kor képzőművészeti alkotásain is feltűnik a ruházat, ahogy az irodalmi művek is gyakran kitérnek rá. E források alapján biztosan állíthatjuk, hogy a Heian-korszakban fontos szerepet töltött be az öltözködés. Nemcsak a rang, de a jóízlés kifejezőeszközeként is használták.

Röviden tekintsük át, a heian-kori ruházat kialakulásának előzményeit. A kínai kultúra átvétele során az Asuka-korszakban (552–710) a nonverbális kommunikáció eszközeként, még a hivatalnokok egyenruhájához tartozó süveg jelölte a pozíciót, 682-től ennek színét feketében állapították meg, és ettől fogva a ruházat vette át ezt a funkciót.[1] Ezáltal a hivatalos öltözet gyors

[1] Izutsu Masakaze, *Genshoku Nihon fukushokushi* , Kōrinsha, Kyoto, 1982, 285.

fejlődésnek indult, és egyre nagyobb súlyt kaptak az apró részletek. A Nara-korszak (710–794) során is szigorú szabályozás jellemezte az élet minden aspekusát, bár a 718-as *Yōrō* Ruházkodási Törvény még egyértelmű kínai mintát követett. Az embereket rangokba sorolták, amely ranghoz meghatározott színű és stílusú öltözet járt. Ekkor írták elő a ruházat jobb oldali záródását is, tehát a bal oldalnak kell átfednie a jobb oldalt, ami ellentéte volt az addigi szokásnak.[2] Három nagy kategória jött létre, a „ceremoniális viselet" (*reifuku* 礼服), az „udvari viselet" (*chōfuku* 朝服) és az „egyenruha" (*seifuku* 制服).[3] A színt és a fazont is rögzítették a 6. rangig.

Miután a Heian-korszak során a hatalom egyre inkább a nemesi Fujiwara család kezébe került át és a hivatalos kapcsolatok is megszakadtak a kontinenssel, 894-től követeket sem küldtek,[4] a ruházat is önálló fejlődésnek indult. Ezt különösen a textiltervezés és öltözködés területén érzékelhetjük a társadalom minden szintjén. Az öltözék szabályozása kiterjedt az ujjak hosszára, a *hakama* (袴) bőségére, és természetesen a rangokhoz tartozó színek meghatározására is.[5] Ugyan az udvar férfi tagjai továbbra is ragaszkodtak a kínai minta követéséhez, a nők a 900-as évek közepétől kezdtek eltávolodni attól, mígnem az évszázad végére a kínai típusú öltözködés náluk teljesen eltűnt. A több rétegben egymásra vett V nyakú kimonók egyre kevésbé mutattak bármilyen kínai vonást, és ahogy finomulnak a részletek, kialakulnak a színkombinációk, vagyis hogy mit, mikor, mivel együtt illik hordani. A színek összhangja nemcsak divat és ízlés kérdése volt, hanem ranghoz kötött kiváltság, vagy évszakhoz kötött előírás is.

A japánok kifinomult érzéke a színek iránt ugyan itt domborodik ki, természetesen a következő korok öltözködésében is tükröződik. A szakirodalomban is gyakori, hogy a kimonó történetét a Heian-korszaktól indítják. Ito például az itt megjelenő és a Genji képtekercseken is feltűnő *jūnihitoe* 十二単 viseletet említi először mint kimonót.[6] Ez a 12 rétegből álló ruházat – melynek színeire később még visszatérünk – tekinthető a japán öltözködés csúcspontjának. Fényűző pompás megjelenése ellenére praktikusnak nem volt mondható, és már a korszak vége felé is jelentős egyszerűsödésen ment keresztül. A Kamakura-korszak (1185–1333), melyet a szamuráj réteg megerősödése fémjelez további egyszerűsödést hoz az öltözetben, de a rangnak megfelelő szabás

[2] A kimonót a mai napig így viseleik.

[3] Izutsu, *Genshoku..., i.m.*, 286.

[4] Edwin O. Reischauer, *Japán története*, Magyar Könyvklub, Budapest, 1995, 36.

[5] Izutsu Masakaze, *Nihon josei fukushokushi*, Kōrinsha, Kyoto, 1986, 40.

[6] Ito Sachiko: *The kimono – History and style*, PIE International ,Tokyo, 2011, 76.

és színkombinációk szerepe megmarad. A kor jelentősége, hogy a *buhsi* világ az udvari kimonók kerek nyakrészét is elvetette és a férfiak is átpártoltak az átfedő nyakvonalú stílushoz. A kínai modell csak a császári udvar viseletében maradt meg. A Muromachi-korszak (1336–1573) során a nők elhagyták a *hakamá*t, így a *kosode* 小袖 került felülre, melyet övvel fogtak össze. Talán e változásoknak köszönhető, hogy Jackson a XVI. századtól említi a kimonót mindkét nem és minden társadalmi réteg fő rurázataként jelentős különbségek nélkül, melyek csak a XVII. század során kapnak hangsúlyt.[7] Izutsu is fordulópontként jelöli ezt az időszakot, mivel itt jelenik meg a viselet, amelyet ma kimonóként ismerünk.[8] Fontos azonban megjegyeznünk, hogy a ruházat továbbra is a rangot jelöli. Ez jellemző az Azuchi–Momoyama-korszakra (1573–1603) is, mely Ito szerint a luxus *kosodé*k aranykora volt,[9] köszönhetően az új technikáknak, melyeket a nyugati misszionáriusokon keresztül ismertek meg.[10]

Az Edo-korszak (1603–1868) rigid társadalmi rendje, melyet *shinōkōshō*nak 士農工商 neveztek, a társadalmat négy rendbe osztotta, melyet a szamurájok, parasztok, kézművesek és kereskedők alkottak. Szigorú kereteket teremtettek, mely természetesen az öltözködésben is tükröződött.[11] Ismét előírták, hogy melyik rend mit viselhet, milyen anyagot, színt, mintát használhat. Csak a szamurájságnak volt megengedett a selyem, a gazdag kereskedők számára tiltott volt a luxus, például az arany és bizonyos motívumok használata is.[12] 1683-ban megtiltották a nőknek az aranyhímzést, és egyéb technikákat. Ugyan büntették, abból, hogy a későbbiekben többször vezették be a tiltást valószínűsíthető, hogy nem sok sikerrel. A XVIII. század elején a színpompás motívumok használata még törvényileg a nemesek előjoga volt. Erre válaszként alakult ki a finom minták és visszafogott színek iránti szeretet.[13] A hagyományos viseletnél –mint azt a fennmaradt képzőművészeti emlékeken is láthatjuk– az *obi* egy elöl megkötött szalag volt. Idővel szélessége 7,5 centiméterről 10,5 centiméterre, majd 15 centiméterre nőtt, a Bunka-korban (1804–1818) már 32 cm. A szélesség növekedésével azonban a masni elől zavaró lett, így hátulra került, és a hát dekorációjává vált.

---

[7] Anna Jackson, *V&A Pattern Kimono*, V&A Publishing, London, 2010, 7.

[8] Izutsu, *Nihon josei..., i.m.*, 67.

[9] Ito, *i.m.*, 86.

[10] Izutsu, *Genshoku..., i.m.*, 307.

[11] Izutsu, *Genshoku..., i.m.,* 308.

[12] Izutsu, *Genshoku..., i.m.*, 312.

[13] Sophie Milenovich, *Kimono – Kleidung und Kunstwerk*, Knesebeck GmbH & Co. Verlags KG, München, 2007, 81.

A japán öltözködésben a Meiji-korszak (1868–1912) hozott nagy változást, mikor a nyugati ruházat megjelenése szinte teljesen kiszorította a kimonót. Ugyan az ezer éves udvari viseleteket már 1872-ben eltörölték, és a császár rituális viselete a nara-kori han stílusú ruházat helyett a heian-kori japán öltözet lett, maga Meijii császár is többnyire európai ruhákat hordott. A koronaherceg ruhatárában is a heian-kori darabok tűntek fel, és a császárné koronázási öltözete is a kínai stílusú *raifuku* helyett a Heian-korszak *jūnihitoe* 十二単 viseletére változott. A kormány kötelezte szinte minden tisztviselőjét az európai viseletre. Ugyan a „Nyugat láz" 1880-as évekre lecsengett, sokan érezték, hogy túl messzire ment. A kínai–japán (1894–1895) és az orosz–japán (1904–1905) háborúk után a *wafuku* 和服 a reneszánszát élte.[14] A nyugati öltözködés sem maradt kötelező, de a férfiak nem tértek vissza tömegesen a hagyományos viselethez, mint a felsőbb körök hölgyei, így kimonóik otthoni viseletté váltak. A kimonó bár elvesztette rang-jelölő szerepét, de egyéb üzeneteket továbbra is hordoz.

A kimonó üzenete

Ugyan manapság az udvari viseleten kívül már nem szabályozzák előírások, a kimonó mégsem csak egyszerű ruhadarab, formája, színe, mintázata, viselési módja mind üzenetet hordoz a külvilágnak. Ujjairól tudni, hogy női vagy férfi öltözet, de a színek, a mintázat és az anyag is árulkodó a tekintetben, hogy melyik nem a viselője. A női kimonók közt az ujjak hossza vagy akár a ruha színe, mintája is elárulja hogy az illető hölgy hajadon-e vagy házas. Ezen felül a színek visszafogottságából vagy az *obi*ról 帯, de leginkább az *obi*zsineg magasságából következtethetünk arra, hogy egy hölgy melyik korosztályba sorolja önmagát. A férfiak *hakama* nadrágjának csíkozása, mely a kor előrehaladtával egyre szűkebb lesz,[15] szintén árulkodik viselője koráról. A minta és a díszítés azt is megmutatja, milyen alkalomra vette fel az illető a kimonót. Egyes kimonók egyértelműen csak esküvőre valók. A design és az anyag mindig összhangban van az adott évszakkal is.[16] Mindezek mellett a kimonó mintái, illetve a színárnyalatok kiválasztása, a kiegészítők összehangolása egyéni ízléstől is függ. Fontos tudni azt is, hogy napjainkban a kimonó balról jobbra vagy jobbról balra záródása egyértelműen jelzi az életet, vagy a halált. Az elhunytnál a köpeny jobb oldalának kell átfednie a balt.

[14] Izutsu, *Genshoku..., i.m.*, 317.

[15] Tomioka Keiko, *Hitome de wakaru – Kimono yōgo no kihon,* Kabushikigaisha Sekaibunkasha, Tokyo, 2008, 30.

[16] A évszakhoz képest esetleg lehet a ruházat mintája korai.

Anyag és szabás

A kimonó anyaga sokféle szövéstechnikával készülhet. Míg a *ro* 絽[17] szövéssel készült szinte átteső béleletlen ruházat nyári viseletet jelöl, addig a bélelt vastagabb selyemből készült ruházatot értelemszerűen télen hordják. Bizonyos ruházathoz előírt szövetet kell használni, így például a férfiak alkalmi viselete *omeshi* 御召 szövéssel[18] készül, a nőké *hitokoshichirimen*ből 一越縮緬, azaz selyemkreppből.

Az anyagok alapvetően két nagy csoportba sorolhatók. Míg a *some* 染め, azaz festett kimonók esetében a fehér szálakból készült szövetet festik, az *ori* 織, azaz szövött kimonóknál a szálakat színezik, és ezekből készül a szövet. A nők alkalmi viseletét a *some* kimonók képezik, de erre még később visszatérek.

Az anyag mellett talán a legegyszerűbben megfejthető információ a szabás. A gyermekkimonók esetében a méret mellett, a vállnál megjelenő bevarró, a *kataage* 肩揚げ mutatja, ha a gyermek még 13 év alatti. Ezen becsípések kiengedésével lehet a ruhát a növekedéshez igazítani. Ez a *kataage* található meg a *maikó*k 舞妓 ruháján is, utalva azokra az időkre, mikor akár 10 éves lány is lehetett *maiko*, azaz „gésatanonc".[19]

A másik fontos elem a ruhaujj. Az ujj szabása nemcsak a viselő nemét, de a hölgyek családi státuszát, korosztályát, sőt néha a rendeltetési alkalmat is megmutatja.

A hajadonok viselete a *furisode* 振袖, jellegzetessége a „lebegő" ujj, melynek hossza a kimonó rangját emeli. A *furisode* elnevezés az Edo-korszak elejéről származik. A hosszú ujj a fiatalság szimbóluma volt. Mint azt Tomiokánál is olvashatjuk,[20] a *furisodé*nak is több típusa létezik. Az *ófuriszode* (大振袖) ujjhossza 125 cm, általában a menyasszonyi viseletnél jelenik meg. A 114 cm ujjhosszal rendelkező változatot nevezik *furiszodé*nak. Ezt a típust veszi fel a menyasszony miután átöltözik (お色直し), és ezt viselik a hajadonok a felnőtté válás ünnepén, valamint alkalmi viseletként. A *chūfurisode* 中振袖 már csak 87-106 cm-es ujjhosszal rendelkezik, de szintén alkalmi viselet, míg a *kofurisode* 小振袖 a 76-86 cm-es ujjhosszával kisebb alkalmak, és a 13 évesek ünnepének viselete.

A férjezett hölgyek esetében rövidebb a kimonó ujja, és a kor előrehaladtával egyre rövidül.

---

[17] Laza, áttetsző, leginkább a gézhez hasonló szövésmód.

[18] Szövési technika, ahol a vetülékszálat keresztezik és kettőt szőnek egybe.

[19] Aihara Kyōko: *Geisha – A living tradition*, Carlton Books Limited, London, 2005, 66.

[20] Tomioka, *i.m.,*10.

Címer és design

A Heian-kortól indul a szokás, hogy a nemesek tárgyain megjelenik egy jel, mellyel például kocsijukat azonosítják. A Kamakura-kor szamurájai átveszik a szokást, a címer terjedni kezd, és a Sengoku 戦国, azaz a Hadakozó fejedelemségek korában (1467–1590) az ellenség azonosítását segítendő jelenik meg a zászlókon.[21] Az Edo-korszak során az átlagemberek is kezdték divatból használni, ezért létezik ilyen sok fajta. Körülbelül 10000 féle *mon*t 紋 tartanak nyilván, melyek többnyire növényeket, állatokat mintáznak, de a geometriai formák is gyakoriak.

A kimonón megjelenő címernek több típusa is létezik. A legelegánsabb a *hinatamon* 日向紋, mely a formális viseleten fehéren jelenik meg, fehér körben. Ezt követi a *kagemon* 影紋, amely csak körvonal, míg a *nuimon* 縫い紋 hímzett címert takar, de egyik sem használható a formális viseleten. A negyedik típust, a színes hímzésként megjelenő *sharemon*t 洒落紋 a divat hozta létre, először a kabuki színészek kezdték használni az Edo-korszak során. Ebből csak egy lehet, és általában az egyszínű ruházaton tűnik fel.

A címer a kimonók rangját emeli. Létezik öt, három és egy címeres valamint címer nélküli öltözet. Rangos eseményeken csak öt címeres kimonó viselhető, ezért is fontos, hogy japánban minden család rendelkezik ilyen címerrel. Természetesen ezen címerek a hajadonok már említett *furisodé*jén is megtalálhatók, számuktól függően emelve annak rangját.

A *mon*okon kívül a női ruhákon a design elhelyezése is üzenetet hordoz, megmutatja a kimonó rangját. A legrangosabb női viselet a *kurotomesode* 黒留袖, mely a férjezett hölgyek formális viselete. Mint már szó volt róla, fekete *hitokoshichirimen*ből készül, és *hiyoku* 比翼, azaz fehér bevarrt alsó réteg tartozik hozzá, melynek segítségével két rétegű hatást kelt[22]. Öt *hinatamon* díszíti. Az alján képszerű festett minta fut körbe.

Az 5 címeres *irotomesode* 色留袖, amely a hajadonok formális viselete, egyenrangú vele, de ez már 3 vagy egy címerrel is készülhet, azonban így rangja alacsonyabb. A legtöbb esetben itt is *hinatamon* jelenik meg, de előfordulhat *kagemon* is.

Formalitást illetően a következő kategória a *hōmongi* 訪問着. A név „látogató ruhát" jelent. A Meiji-korszak alatt született, modern, divatos elemeket is befogadó, mégis formális kimonó. Tomioka azt írja,[23] a Taishō-korban

[21] Tomioka, *i.m.*, 20.

[22] Tomioka, *i.m.*, 8.

[23] Tomioka, *i.m.*, 11.

(1912–1926) még öt címer díszítette, de ma már címer nélkül is látható. Régen hivatalos alkalmakkor viselték, ma már partiruha jellege is van. Anyaga is nagyon sokféle lehet.[24] Mintázatát illetően *ebamoyō* 絵羽模様 jellemzi, azaz egy kép jelenik meg rajta, mely az egész kimonótestet befedheti, de általánosabb az aljra és az egyik vállra-ujjra kettéváló díszítés. A minta folyamatos, a varrásoknál nem törik meg.

Ennél valamivel alacsonyabb rangú viselet a *tsukesage* 付け下げ, melynek jellegzetessége, hogy bár a *hōmongi*val azonos helyen díszíti motívum, az nem folyamatos, az anyag illesztéseknél megszakad, az ujjra sem nyúlik át. Mivel nagyon széles körben használt kimonó, anyaga is sokféle lehet, mintája is több módon készülhet. Lehet festett, hímzett, batikolt, vagy szövött mintázatú. Napjainkban már *tsukesagehōmongi*[25] is létezik, ahol az ujjnál nem, de a kimonótesten összefut a minta, mely kevésbé elegáns a *hōmongi* designjánál.

Egyszínű, mintázatlan kimonó az *iromuji* 色無地. A színes mintákkal díszített kimonóktól eltérően, használata is széleskörű, bárhol hordható. Az *iromuji* anyaga is sokféle lehet. Létezik teljesen sima szövésű és finom mintázatú is. Ha az esemény örömteli, a színe élénk, de szomorú alkalmakra sötét szín viselendő. Itt említhetjük a gyászhoz kapcsolódó ruhadarabokat, mint a fekete *kuromofuku*t 黒喪服, melyet a temetés előtti virrasztáson, temetéskor, és a halotti tor alkalmával viselnek a gyászoló családtagok, barátok, majd a temetés harmadik évfordulóján szürkére cserélik. A *kuromofuku*n öt festett családi címer van. A színes *iromofuku* 色喪服, azaz a gyászévfordulók esetében a kiegészitők összeállítása a gyász kifejezésének mértékétől függ. A halotti lepel (*shi ni shōzoku* 死に装束) az evilágból a túlvilágba való átlépés viselete. Régen szútrákkal teleírt béleletlen fehér nyersselyem kimonót adtak a halottra, ezt ma már kevesen követik. Mint említettük a fehér kimonót ellenkezőleg zárják, mint ahogyan azt az életben viselik. A köpeny jobb oldalának kell átfednie a balt.

Az egyszínű kimonókra, így az *iromuji*ra is igaz, hogy ha 5 családi címer díszíti, formális kimonóvá válik, a *hōmongi*nál is magasabb rangra emelkedik. 3 címerrel fél-formális viseletet jelent, a rangját a hozzá viselt *obi* szabja meg. Az egy címeres *iromuji* az egy címeres *hōmongi*nál lejjebb helyezkedik el, visszafogottan előkelő.

Nagyon elterjedt viselet az apró, ismétlődő mintával díszített kimonó, a *komon* 小紋. Nem túl formális, inkább divatos, teaszertartásra, színházba, osztálytalálkozóra alkalmas öltözet. A design sokféle technikával készülhet,

[24] *Kinsha* 錦紗, *chirimen* 縮緬, *rinzu* 綸子, *ro* 絽, de ma már akár *tsumugi* 紬 szövésű is.

[25] Tomioka, *i.m.*, 12.

mint *katazome* 型染め, azaz stenciles festés, *shiborizome* 絞り染め, azaz batikolás, vagy apró lyukas *katagami*kkal 型紙, mint az *edo komon* 江戸小紋.[26] Utóbbi, egyszínnel festett kimonó, melynél gyakran csak közelről látszik, hogy nem egyszínű az anyag. E kimonót is a címer teheti fél-formálissá.

Mint már az anyagoknál szó volt róla, a kimonók másik nagy csoportja a szövött kimonók, ahol a szövés során jelenik meg a minta. Ide tartozik a már említett *omeshi*, mely a férfiak alkalmi viseletét fémjelzi, a *meisen* 銘仙, mely a Taishō-korszak népszerű öltözete volt, és a a *tsumugi* 紬, melyet hosszú ideig a legáltalánosabb viseletnek tekintettek Japánban. Mára az idő és technikaigényes eljárás magas elismerést nyert és a *tsumugi* otthoni viseletből divatos utcai ruházat lett. Új jelenség a képszerű mintával megszőtt *tsumugi*, mely a legdrágább ruhák közé emelte ezen öltözetet, bár rangja nem emelkedett. Természetesen szövött kimonó nemcsak selyemből készül. Ide sorolható az *asa* 麻, azaz növényi rostokból készült kenderszövet, a pamut (*momen* 木綿), a *sifu* 紙布, azaz papír alapú szövet, és a gyapjú (ウール) kimonó is. A pamutból készült kimonó szabású y*ukata* 浴衣 a párás forró japán nyarak egyik legkényelmesebb viselete. Eredetileg a fürdő után öltötték magukra és a forró nyarakon, pihenéskor viselték, de mára a nyári ünnepek kedvelt ruhadarabja.

Utóbbi a férfiak kedvelt nyári viseleteként is említhető. Esetükben az alkalmi viselet, azaz a *seisō* 正装 több részből áll. A *montsukihaorihakama* 紋付羽織袴 részei a *kurohabutae* 黒羽二重, egy speciális anyagból[27] készített, minta nélküli, fekete, rövid kimonó, és a hozzá tartozó *haori* 羽織, azaz kabát, melyen az *itsutsumon* 五つ紋, azaz öt címer található, valamint az *omeshi* szövésű csíkos nadrág, a *sendai hira hakama* 仙台平袴. Természetesen kevésbé rangos eseményeken nem kötelező az öt címer, más anyagból készült *haori* is viselhető, és a *hakama* is eltérhet. A színe is lehet szürke, indigó vagy barna, így az *irotomesodé*val egyenértékű viseseletet jelent, melynek rangja a címerek számától függ. Az informális viselet a *haori* és *nagagi* 長着, mely általában szövött kimonót takar. A *haori* természetesen ez esetben évszakfüggő, májustól szeptemberig nem viselik. Címer sem kell rá.

[26] Az *edo komon* a férfiak *kamishimo* 裃 nevű viseletének volt kedvelt motívuma. Ha az *edo komon*ra egy családi címer kerül, az egycímeres *iromuji*val azonos rangú öltözetté válik.

[27] A *habutae* egy olyan selyem, mely struktúrálatlan, tükörsima felülettel rendelkezik. Az egyenes szálakból szőtt anyagot vízbe merítik, hogy a szálak még jobban kifeszüljenek. Ez a férfiak hivatalos kimonójának anyaga.

Színek és motívumok

A fentiek alapján elmondható, az udvari viseleten kívül, a kimonó napjainkban nem viselője rangját mutatja, hanem az alkalomhoz igazodik, azonban a színek és motívumok a Heian-korhoz hasonlóan továbbra is köthetők az évszakokhoz. Bár akkoriban az évet a hagyományos holdnaptár szerint nemcsak négy évszakra, de 24 *sekku*ra 節 is felosztották, melyek szezonális pontokat jelöltek, továbbá 72 *kō*ra 候 – még precízebb szezonális jellegzetességeket mutató egységekre–,[28] így 4-5 naponként új egység kezdődött, ami nagyon érzékennyé tette at embereket az „évszakok" váltakozására, ez mára sokat egyszerűsödött. Alapszabálynak tekinthetjük, hogy az öltözet lehet az évszakhoz képest korai, de sohasem elkésett.

Már a *Genji monogatari*ban is olvashatunk a tavaszi ruhaváltás (*koromogae* 衣替え) ünnepéről, melynek során nemcsak a meleg, téli ruhákat cserélik vékonyabbra, de a berendezési tárgyakat is nyárira.[29] A kimonó esetében nem csak a vastagság, de a színek és minták is fontos hangsúlyt kapnak, az évszakhoz igazodnak. A Heian-korszakban a ruhaváltás még április 1-én, illetve október 1-én volt. A hagyomány napjainkban is él, bár most június 1-én illetve október 1-én kerül sor a ruhaváltásra, mikor a diákok, illetve dolgozók egyenruháikat cserélik. Ez a szokás is jól mutatja, hogy az évszaknak megfelelő ruházat nem csak az időjárás függvénye, de a hagyományokban is gyökerezik.

A színeket a Heian-korszak viseleténél az évszakoknak megfelelően osztályozták, és mint *kasane* 量ね, a színek kombinációja jelent meg. A *kasane* összeállítások esetében a színek és az évszakok összhangja nagyon fontos szerepet játszott. Gojima művében[30] bemutatja a *Genji monogatari* 22. fejezetében a hölgyeinek ajándékozott ruhák színkonbinációit. Murasaki részére „rózsaszilvamintás bíbor köntöst és divatos bíbor alsóinget választott",[31] melyet Gojima a „piros szilvavirág illata"-ként (*kōbai no nioi* こうばいのにほひ) ír le. Lényege, hogy a szín sötét tónusától halad kifelé a világos tónusig, és tavaszi színkombinációt jelent. (**1. kép**). Genji az akashi hölgy részére madár és szilvavirág motívummal díszített kínai stílusú fehér *kouchiki*t választott lilával kombinálva. Gojima azt írja „a szerző a lilán általában egy piros köntössel fejezi ki a tiszteletet, de ez itt hiányzik, jelezve, hogy nem a legmagasabb rangú hölgye." Sajnos a magyar változatban ez a

[28] Yoshioka Sachio, *Nihon no irojiten*, Shikōsha, Kyoto, 2006, 291.

[29] Muraszaki Udvarhölgy, *Gendzsi szerelmei*, Budapest, Európa Könyvkiadó, 2009, 1. kötet 364.

[30] Gojima Kuniharu, *Genjimonogatari to Kyōto – rokujōen he dekakeyō*, Shūkyoubunkakenkyūjo, Kyoto, 2005, 74–75.

[31] Muraszaki, *i.m.*, 2. köt., 148.

részlet tévesen szerepel. „És voltak ruhadarabok az akasi hölgynek is: egy kínai fehér köpeny, melyen madarak és pillangók röpdöstek szilvaágak között, *és egy fényes mélyvörös köntös.*"[32] A színkombinációt Gojima úgy írja le, hogy a „lila világosodása" (*murasaki no usuyō* むらさきのうすやう), melynek lényege, hogy a szín árnyalatai a fehérig haladnak befelé. Szintén tavaszi színkombináció, melyet a felső köpeny szilvavirág mintája tovább hangsúlyoz. **(2. kép)** Hanachirusato nyári hölgyként jelenik meg,[33] így ruházata is nyári színkombináció, melyet tengeri, azaz szintén nyári motívumok díszítenek. „Hanacsiruszatónak szép, visszafogott színekkel szőtt kagylómintás azúrkék köntös jutott, meg szintén gonddal ványolt karmazsinvörös alsóing".[34] A kombinációt „a vörös világosodása"-ként (*kurenai no usuyō* くれなゐのうすやう) mutatja be, lényege az előzővel egyező, sötéttől fehérig haladnak a rétegek (három piros két barack és fehér *hitoe*k) **(3. kép)**. Utsusemi zárdába vonult, ezért öltözete is visszafogott. „Utsuseminek, aki azóta apáca lett, méltóságteljes, mély kékesszürke habitust választott Genji, a maga holmijából pedig egy sárga alsóinget és egy bíbor kabátkát."[35] Eme összeállítást Gojima „különféle"-ként (*iroiro* いろいろ) írja le, melynek lényege, hogy különböző színű rétegeket variál, a különböző tónusok egyenként jelennek meg. Évszakhoz sem köti. **(4. kép)**

A fent említett színkombinációk közül az elsőnél azonban megkérdőjelezhető az ábrázolt összeállítás. Az eredeti szöveg[36] ugyanis *ebizome* festéssel, piros szilvavirág *mon*nal írja le a ruhát, azaz egy lilás árnyalatú színt említ, melyen piros minta jelenik meg. Ez a változat látható az **5. kép**en.

Az öltözet fordítása azonban szinte minden kiadásban eltér. A modern japán változatok sem egyeznek. Míg Shibuyánál[37] *budōzome*, tehát lila *kouchiki*ről van szó tiszta, divatos színű szilvavirág motívummal[38], addig Yosano"[39], szilvavirág

[32] Muraszaki, *i.m.*, 2. köt., 149.

[33] 12 Shibuya Eiichi 渋谷栄一 fordítása

[34] Muraszaki, *i.m.*, 2. köt., 148.

[35] Muraszaki *i.m.*, 2. köt., 149.

[36] „紅梅のいと紋浮きたる葡萄染の御小袿、今様色のいとすぐれたるとは、かの御料。" (Kōbai no ito mon ukitaru ebizome no onkouchigi, imayōiro no ito suguretaru towa, kano goryō.) (forrás: .12)

[37] „紅梅のたいそうくっきりと紋が浮き出た葡萄染の御小袿と、流行色のとても素晴らしいのは、こちらのお召し物。" (Kōbai no taisō kukkiri to mon ga ukideta ebizome no onkouchigi to, ryūkō-iro no totemo subarashī no wa, kochira no omeshimono.) 12 Shibuya Eiichi 渋谷栄一 fordítása.

[38] A kóbai az eredetihez hasonlóan jelenthet szilvavirágot, de a rózsaszínre is utalhat.

[39] „紅梅色の浮き模様のある紅紫の小袿、薄い臙脂紫の服は夫人の着料として源氏に選ばれた。" (Kōbai-iro no uki moyō no aru kōshi no kouchigi, usui enjimurasaki no fuku wa fujin no

rózsaszínű, tiszta mintával díszített pirosas-lila *kouchiki*t említ. Az idegen nyelvű fordítások is változatosak. Mint szó volt róla Gy. Horváth „rózsaszilvamintás bíbor köntöst" fest le, Benl[40], egy vörösszilva színű *ukimon*ról (浮文／浮紋), tisztán megjelenő mintával díszített felsőköpenyről ír, Tylernél[41], lila ruháról van szó, melyet szilvavirág rózsaszínű, tiszta motívumok díszítenek, míg Herlitschkánál[42], egy sárga belül virágmintás alsóköpeny jelenik meg, könnyed piros szilvavirág mintával díszítve. Ebből is láthatjuk, a heian-kori szöveg értelmezése, illetve fordítása napjainkban is nagy kihívás.

Azonban nem csak a színösszeállítások, de a színárnyalatok is nagy hangsúlyt kaptak. Gojima[43] példaként a zöld színt említi, hiszen a mai *midori* 緑, azaz zöld, akkoriban lehetett a korai tavasz sárga rügyeinek színe (*sōshun no shinme no kiiro* 早春の新芽の黄色), a rizspalánta zöldje (*wakanae-iro* 若苗色), a fiatal koranyári levelek színe (*shoka no wakaba no moegiiro* 初夏の若葉の萌葱色), nyár idusán a levelek színe (*manatsu no midori no hairo* 真夏の緑の葉色), az őszi erdő zöldeskékje (*aki no shinrin no seiryoku* 秋の森林の青緑), de akár a téli hegyoldal sötétkék indigója (*fuyu no yamahata no nōseishoku* 冬の山端の濃青色) is. E tradícionális japán színek palettája nagyon széles. Hamada könyvében 250 hagyományos színnel ismerteti meg az olvasót.[44]

A színek és évszakok kapcsolata is napjainkig fennmaradt. Yumioka a *Kimono to nihon no iro* sorozatában részletesen foglalkozik a japán színvilággal, itt csak az évszakok színeire térek ki röviden.[45]

Tavaszi színek közt említi a *niwaumeiro*t 庭梅色, azaz a japánszilva (*Prunus japonica*) virágának színét, mely egy könnyed halvány rózsaszín, a *mitsubatsutsuji*t 三葉躑躅, mely egy korai rododendron (D*ilatatum*) színe és világos enyhén sárgás, pirosaslila színként jellemzi. Ide sorolja a *yamabuki*t 山吹, a boglárkacserje színét, mely pirosas sárga, a *nanohanairó*t 菜の花色, a repcevirág zöldessárga színét, a *sawarabi*t 早蕨, mely egy páfrány hajtásának

chaku-ryō to shite genji ni erabareta.) 12 Yosano Akiko 與謝野晶子 fordítása.

[40] „Ukimon-Obergewand von Rotpflaumenfarbe" Murasaki Shikibu, *Die Geschichte vom Prinzen Genji*, Manesse Verlag, Zürich, 2014, 1.köt., 676. Oscar Benl fordítása

[41] „she got a grape-colored dress gown with nice clear pattern in plum pink" Murasaki Shikibu, *The Tale of Genji*, Penguin Books, New York, 2003, 426. Royall Tyler fordítása

[42] „ein Untergewand, außen gelb, und innen geblümt, leicht gemustert mit den roten Plaumenblütenzeichen" Murasaki Shikibu, *Prinz Genji*, Insel Verlag, Wiesbaden, 1954, 2. köt., 109. Herbert E. Herlitscka fordítása Arthur Waley angol fordításából

[43] Gojima, *i.m.,* 74.

[44] Hamada Nobuyoshi, Nihon no dentōshoku, Pie International, Tokyo, 2011.

[45] Yumioka Katsumi, *Kimono to Nihon no iro – Kodomo kimono*, Pie Books, Tokyo, 2007.

színe,[46] és szürkés Nílus-zöldként ír körbe. A *shidareyamanagi*t 市垂柳, a babiloni szomorúfűz élénk sárgászöld színét, a ts*ukushi*t 土筆, a mezei zsurló rügyének pirosas halvány barna színét, és a *shōjōbakamairó*t 猩々袴色, a keleti csillagvirág (*Heloniopsis orientalis*) pirosas világoslila színét, a *sumireiró*t 菫色, a mandzsúriai ibolya világoslila színét, a *kobushiiró*t 辛夷色, a japán liliomfa pirossal árnyalt szürkés fehér színét, és a *yukiyanagi*t 雪柳, mely a gyöngyvessző egyik alfaja, és egy világos szürkés-fehér színt jelez.

Nyári színek a *kakitsubata* 杜若, az írisz élénk kékes lila színe, a *mugiwarairo* 麦藁色, a búzaszalma színe melynek zöldjét úgy írja le „a szalma színe kék árnyalattal". Szintén nyári szín a w*asuregusa* 忘れ草, a sásliliom élénk sárgás piros színe, a *sekichiku* 石竹, a kínai szegfű halvány pirosas-lila, néha sárgás színe, a *hiōgi* 檜扇, a nőszirom (*Iris domestica*) erőteljes sárgás-piros színe, a *tachiaoi* 立葵, azaz a mályvarózsa sötétes rubin színe, a *natsutsubaki* 夏椿, a japán hegyikamélia (*Stewartia pseudocamellia*) sárgás fehér színe, a *tsuyukusa* 露草, az azúrkék kommelína élénk lilás kékje, és *gakuajisai* 額紫陽花, azaz a kerti hortenzia világos lilája.

Őszi színek a *takaokaede* 高雄楓, azaz legyezőlevelű juhar ragyogó sárgás piros színe, a *kosumosu* 秋桜 a kerti pillangóvirág világos lilás pirosa, a *hazenoki* 櫨, azaz a viaszszömörce sötét sárgás piros színe, *kinmokusei* 金木犀, az illatos olíva élénk pirosas sárgája, az *ichō* 鴨脚 azaz a páfrányfenyő ginkó visszafogott zöldessárga színe, a *nokishinobu* 軒忍, egy páfrányfaj[47] matt vagy kissé tompa sötétzöldje, a *donguri* 団栗, azaz a makk világosbarna színe, a *rindō* 龍胆, a japán tárnics sötét lilás kékje, a *murasakishikibu iro* 紫式部色, a japán lilabogyó (*Callicarpa japonica*) pirosas lilája, és a *susuki* 芒, a japánfű (*Miscanthus sinensis*) piros árnyalatú világos barnája.

A tél színei a *sazanka* 山茶花, a szaszanka kamélia lila árnyalatú halvány rózsaszín színe, a *nanten* 南天, a japán szent fa sötét vagy mély pirosa, a *rōbai* 臘梅, az illatos tündérfa sárgás világosbarnája, a *kanboke* 寒木瓜 a pompás japánbirs ragyogó sárgáspiros színe, a *tachibana* 橘, azaz a tacsibana citrus zöldes sárgája, a *kitayamasugi* 北山杉, a japáncédrus egyik alfajának sárgás árnyalatú sötétzöldje, a *tsuwabuki* 石蕗, a japán acsalapu (*Farfugium japonicum*) kékes árnyalatú sötétzöldje, a *hazumidama iro* 弾み玉色 a japán kígyószakáll bogyójának lilás színezetű visszafogott kékje, a *hakubai* 白梅 a japán kajszi virágának sárgás fehérje, és a *nekoyanagi* 猫柳, a feketefűz (*Salix gracilistyla Miq.*) rügyeinek lilás ezüst színe.

[46] E növény adta a Genji egyik fejezetének a címét is: Friss sarjak.

[47] *Lepisorus thunbergianus, Pleopeltis thunbergiana Kaulf.*

A növényi alapú festékeknek is köszönhető, hogy a színeket különböző virágok, bogyók növények színéből eredeztetik. Amire érdemes figyelni, hogy minden évszaknál megtaláljuk az alapszínek bizonyos árnyalatait, azaz például a zöld, melyre már korábban is kitértünk, sem köthető egyetlen évszakhoz. Bizonyos árnyalatai mindenhol megtalálhatóak.

A tavaszhoz kapcsolódva Gojima könyvében kiemeli[48] a Genji monogatari 44. fejezetében leírt jelenetet is, melyet a Genji képtekercseken (*emaki* 絵巻)[49] is láthatunk, ahol márciusban Tamakazura lányai kimennek a szabadba és virág színű ruhájukban szépségük a cseresznyevirágok és lehullott szirmok szépségével vetekszik. A gyönyörű hercegnők 18-19 évesek. Egyikük *sakurairo hosonagát* 桜色細長 visel, alatta *yamabuki* 山吹, azaz sárga színű és egyéb hozzá illő *hitoé*kkal. Melyet a szerző nagyon kifinomultnak, évszakhoz illőnek értékel. Húga *kōbai* 紅梅 összeállítása a halványvörös szilvaszínű *hosonaga* alatt cseresznye színűeket takar.

Természetesen a színek mellett a motívumokat is osztályozni lehet az évszakokhoz kapcsolódva. Yumioka[50] is végez ilyen csoportosítást, ahol a tavasz motívumai közt említi a szilvavirágot (*ume* 梅), az őszibarackot (*momo* 桃) és a bazsarózsát *(botan* 牡丹). Nyári motívumként az íriszt (*ayame* 菖蒲), a kagylót és tengeri moszatot (*kai to miru* 貝と海松), valamint a hullámot (*nami* 波) nevezi meg, míg őszi motívumként a krizantém (*kiku* 菊), téli motívumként pedig 'Mószó bambuszrügyei' (*Mōsō no takenoko* 孟宗の筍) tűnnek fel.[51]

A motívumok azonban nem csak az évszakokhoz köthetők. Sok közülük jelentéstartalommal bír, és főként a gyermekruházaton a szülők kívánságait, vágyait hivatottak kifejezni. Ezen szimbólumokkal jó egészséget (bambusz, *take* 竹), hosszú életet (daru és teknős, *tsurukame* 鶴亀), boldog házasságot (kagyló, *kai* 貝), de akár a költői talentumot (nyolcpallós híd írisszel, *yatsuhashi no zu* 八橋の図) is lehet kívánni a ruha viselőjének. A *kisshōmonyō*nak 吉祥紋様 nevezett „amulett"-ként funkcionáló motívumokat, a gyermekruhák mellett leginkább a ceremoniális, azaz ünnepi alkalmakhoz köthető kimonókon találjuk, például az esküvői *uchikaké*n (打掛). Az egyik legszerencsésebb, és alkalmi viseleten nagyon gyakran fellelhető motívum a *sōchikubai* 松竹梅, mely a fenyő, a bambusz és a szilva együttes designja, és a hosszú életet, kitartást és megújulást szimbolizálja.

[48] Gojima, *i.m.*., 88.

[49] Gojima, *i.m.*., 88.

[50] Yumioka, *i.m.*

[51] Ld. részletesen: Schmitt Csilla, „Szemamori és kissómonjó – Szimbólumok a gyermekkimonókon", Farkas Ildikó, Sági Attila (szerk.): Kortárs Japanológia I., L´Harmattan Kiadó, Budapest, 2015, 345-369

Összegzés

A kimonó a mai napig megőrizte tradicionális szimbólumrendszerét, így a non-verbális kommunikáció fontos eleme. Míg a fiatalok alkalmi ruházatán, megjelenő szerencse-motívumok hordoznak fontos információt, a felnőttek ruházata önmagában is jelentéssel bír. Így nem elegendő, ha egy *kitsuke* 着付け, azaz kimonóviseleti tanfolyam keretében a hölgyek elsajátítják a kimonó felöltésének trükkjeit, a szabályok (kódok) ismerete ugyanúgy a mindennapok részévé kell váljon hogy a viselet valóban elegáns, és az évszaknak, alkalomnak megfelelő legyen.

Felhasznált irodalom

Aihara Kyōko: *Geisha – A living tradition*, Carlton Books Limited, London, 2005

Gojima Kuniharu 五島邦治: *Genjimonogatari to Kyōto – rokujōen he dekakeyō* 源氏物語と京都・六條院へ出かけよう, [Gendzsi regénye és Kiotó – Látogassuk meg a Rokudzsó-int] Shūkyoubunkakenkyūjo 宗教文化研究所, Kyoto, 2005

Hamada Nobuyoshi 濱田信義: *Nihon no dentōshoku* 日本の伝統色 [Hagyományos japán színek], Pie International, Tokyo, 2011

Ito Sachiko: *The kimono – History and style*, PIE International, Tokyo, 2011

Izutsu Gafū 井筒雅風

Nihon josei fukushokushi 日本女性服飾史 [A japán nők ruházkodásának története], Kōrinsha 光琳社, Kyoto, 1986

Genshoku Nihon fukushokushi 原色日本服飾史 [A japán öltözködés története eredeti színekkel], Kōrinsha 光琳社, Kyōto, 1982

Jackson, Anna: *V&A Pattern Kimono*, V&A Publishing, London, 2010

Jackson, Anna: *Textiles,* NASSO Claudio (ed.): *Timeless Beauty – Traditional Japanese Art from the Montgomery Collection*, Skira Editore S.p.A., Milano, 2002, 289–355.

Millenovich, Sophie: *Kimono – Kleidung und Kunstwerk*, Knesebeck GmbH & Co. Verlags KG, München, 2007

Murasaki Shikibu

Die Geschichte vom Prinzen Genji, Manesse Verlag, Zürich, 2014 [Oscar Benl]

Prinz Genji, Insel Verlag, Wiesbaden, 1954, 2. köt., [Herbert E. Herlitschka, Arthur Waley]

The Tale of Genji, Penguin Books, New York, 2003 [Royall Tyler]

Muraszaki Udvarhölgy: *Gendzsi szerelmei*, Európa Könyvkiadó, Budapest,2009 [Gy. Horváth László, Edward G. Seidensticker]

Reischauer, Edwin O.: *Japán története*, Magyar Könyvklub, Budapest, 1995

Schmitt Csilla: „Szemamori és kissómonjó – Szimbólumok a gyermekkimonókon". Farkas Ildikó – Sági Attila (szerk.): *Kortárs Japanológia I.*, L´Harmattan Kiadó, Budapest, 2015, 345–369.

Tomioka Keiko 富岡啓子: *Hitome de wakaru – Kimono yōgo no kihon* ひと目でわかる一着物用語の基本 [Elsőre megérteni – A kimonó szakzsargon alapjai], Kabushikigaisha Sekaibunkasha 株式会社世界文化社, Tokyo, 2008

Yoshioka Sachio 吉岡幸雄: *Nihon no irojiten* 日本の色事典 [Japán színek lexikona], Shikōsha 紫紅社, Kyoto, 2006

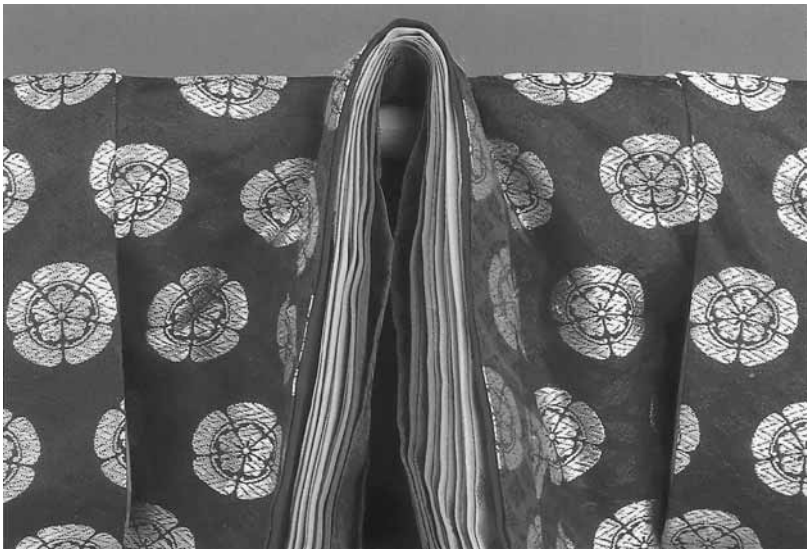
Yumioka Katsumi 弓岡勝美: *Kimono to Nihon no iro – Kodomo kimono* 着物と日本の色・子ども着物 [A kimono és a japán színek – Gyermek kimono], Pie Books, Tokyo, 2007

Murasaki Shikibu (ford.: Shibuya Eiichi 渋谷栄一, és Yosano Akiko 與謝野晶子 „*Genji monogatari*" http://www.genji-monogatari.net/html/Genji/combined22.5.html#paragraph5.1 [2016.04.10.]

Az illusztrációk jegyzéke:

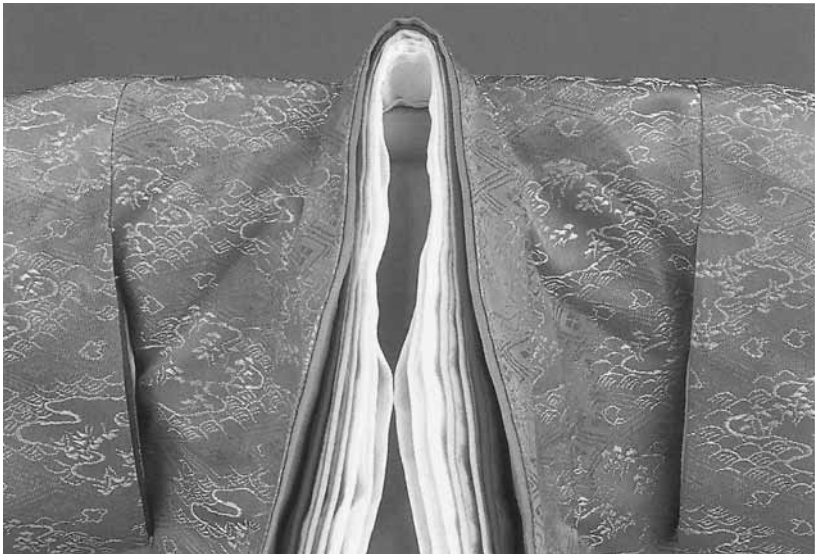
1. kép: Kōbainonioi, www.iz2.or.jp/kizoku/shozoku3.html, [2016.04.25.] a Costume Museum engedélyével
2. kép: Murasakinousuyō, www.iz2.or.jp/kizoku/shozoku3.html, [2016.04.25.] a Costume Museum engedélyével
3. kép: Kurenainousuyō, www.iz2.or.jp/kizoku/shozoku3.html, [2016.04.25.] a Costume Museum engedélyével
4. kép: Iroiro, www.iz2.or.jp/kizoku/shozoku3.html, [2016.04.25.] a Costume Museum engedélyével
5. kép: Murasaki, Saját felvétel 2016.03 22. Kiotó, Costum Museum

Képek:

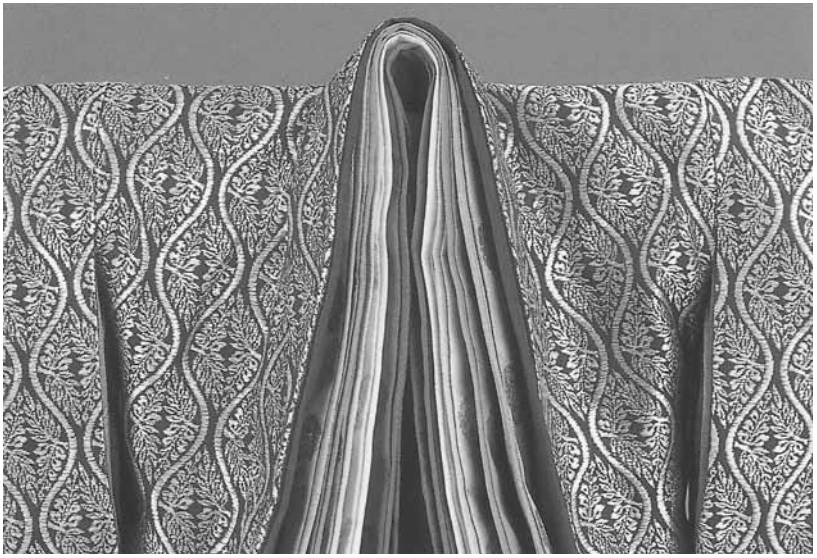


1. kép: Kōbainonioi

2. kép: Murasakinousuyō



3. kép: Kurenainousuyō



4. kép: Iroiro

5. kép: Murasaki, Saját felvétel 2016.03 22. Kiotó, Costum Museum

Németh Anita

Pokol és Paradicsom kapuja: az Osorezan*

Döcögve kapaszkodik fel a menetrendszerinti busz a szerpentinen. A csukott ablakokon keresztül is beszivárgó szúrós kénszag jelzi: hamarosan megérkezünk. A végállomásnál leszállva a szag már émelyítő, a szürke, élettelen talaj pedig ijesztő kontrasztot alkot a környező csúcsokat borító zöldellő fenyőerdőkkel. Talán a tengeren épp akkor elhaladó tájfun keltette heves szél miatt, de szinte kihalt a parkoló a templom, a Bodai-ji 菩提寺[1] előtt: néhány tucat autót, és egy-két turistabuszt látni. Pedig ma kezdődik az őszi fesztivál, az Akimairi 秋詣り,[2] az év második legfontosabb eseménye az Osorezanon 恐山.

Megveszem a belépőt (500 yen), nézelődésre azonban nem sok idő jut, mert a hangszórókon keresztül már emlékeztetnek is: pár percen belül kezdődik az elhunytakért tartott szertartás, a *kuyō* 供養. A nyári és az őszi fesztiválok idején naponta több *kuyō*t is tartanak a templom főcsarnokában, hogy a holt lelkeket megbékítsék. Az élők így remélnek vigaszt keresni és nyújtani és, nem utolsó sorban, elérni, hogy a holtak ne okozzanak bajt ezen a világon.[3]

A főcsarnokhoz sietek – gyorsan, le a cipőkkel –, és az ablak mellett foglalok helyet a tatamin. A szerzetesek éneke, a gong és a dob ütemes hangja, az áldozati ételeken marakodó varjak beszűrődő károgása, a kénszag, a kopár kövek közül szivárgó gőzpamacsok látványa hamar kiszakítanak a valóságból – mintha valóban egy másik világba érkeztem volna.

Az Osorezan, ez a Japán észak-keleti részén, Aomori prefektúrában 青森県, nagyjából a Shimokita-félsziget 下北半島 közepén magasodó kaldera,

* A Toshiba International Foundation támogatásának köszönhetően 2015 szeptemberétől három hónapot kutathattam Japánban. Az Osorezanon végzett háromnapos terepmunka jelen dolgozat ihletője.

1 A templom anyaintézménye a Sōtō-iskolához 曹洞宗 tartozó Entsū-ji 円通寺, a hegy lábánál fekvő Mutsu városában むつ市.

2 Minden év október közepén tartják. A legfontosabb esemény a nyári fesztivál, az Osorezan Taisai 恐山大祭, július 20–24 között.

3 Általános hiedelem, hogy azon lelkek, amelyekről nem emlékeznek meg, dühös, bosszúálló szellemekként okozhatnak bajt az élőknek.

a szigetország három fő szent helyének (*reijō* 霊場) egyike.[4] A „Félelmetes Hegy" méltán kiérdemelte nevét, és nem csupán a szemünk elé táruló látvány miatt; a hagyomány úgy tartja, hogy itt található a túlvilág bejárata – a pokol és a mennyország egyaránt innen nyílik. A helyiek körében még ma is él a hit: „ha meghalnak, az *Oyamá*ra [Osorezan] mennek".[5] A lelkek végső állomása ez, ahol egy párhuzamos „életet" folytathatnak, és ahol az élők szertartásokat végezhetnek a békéjükért, ételt, italt ajánlhatnak fel nekik, minden olyat, amit még életükben szerettek. Sőt, újra beszélhetnek is velük, a térség népi médiumai, az *itakó*k イタコ[6] közvetítésével.

Átjárók a transzcendes világba

A hegyeknek mint a világ tengelyének, az emberi és a transzcendens világ közötti összeköttetésnek, az istenek lakhelyének, a legtöbb kultúrában különleges jelentősége van. Ugyanakkor Japánban a legkorábbi kozmológia horizontális volt: a túlvilág, *Tokoyo* 常世, valahol a tengeren túl helyezkedett el. Onnan érkeztek – meghatározott időközönként (főként újévkor és betakarítás idején) – a *marebitó*k 稀人 / 客人, az isteni rangra emelt ősök, akik bőséget, szerencsét hoztak az embereknek.[7] Idővel azonban, ahogy a népesség a belső területeket is meghódította, úgy változott a természetfölöttiről alkotott kép: ezek a lények már a hegyekből szálltak alá.[8] A japán falvakban ma is általános hit, hogy a rizsföldek istensége tavasz elején, a vetés előtt, a közeli hegyekről, dombokról ereszkedik le, hogy figyelje és vigyázza a földeket.[9]

A hegyek azonban nem csupán az istenségek lakhelyei. A VIII. század közepén összeállított versantológiába, a *Manyōshū*ba 万葉集 beválogatott elégiák,

---

[4] A másik kettő: a Hieisan 比叡山 Kiotó mellett, a Kōyasan 高野山 pedig Wakayama prefektúrában található.

[5] Moriyama Taitarō 森山泰太郎, *Nihon no Minzoku – Aomori* 日本の民俗・青森, Daiichi Hōki Shuppan, Tokyo, 1972, 157–158.

[6] Észak-kelet Japán, Tōhoku 東北地方 népi médiumai elsősorban a *kuchiyose*-szertartásukról 口寄せ ismertek, amelynek során megszólaltatják az elhunytakat, saját testüket és hangjukat kölcsönözve nekik. Az *itakó*ról általánosságban lásd például: Fukuta Ajio 福田アジオ – Miyata Noboru 宮田登, *Nihonminzokugaku Gairon* 日本民俗学概論, Yoshikawa Kōbunkan, Tokyo, 1983.

[7] Lásd erről bővebben például: Origuchi Shinobu 折口信夫, *„Tokoyo" to „Marebito" to* 『とこよ』と『まれびと』と. *Origuchi Shinobu Zenshū 4.* 折口信夫全集４. Chūōkōronsha, Tokyo, 1995.

[8] Carmen Blacker, *The Catalpa Bow. A Study of Shamanistic Practises in Japan*, George Allen & Unwin (Publishers) Ltd., London, 1986, 70–79.

[9] Hori Ichirō 堀一郎, „Japanese Folk-Beliefs", *American Anthropologist, New Series*, 61/3, Wiley on behalf of the American Anthropological Association,1959, 405–424. 415.

bankák 挽歌 jelentős része arról árulkodik, hogy a korszakban már kialakult az az elképzelés, mely szerint a hegyeken át vezet az út a Túlvilágra, és az elhunyt léleknek át kell kelnie a hegyen, hogy elérhessen végső nyughelyére.[10] Ennek hagyománya legkifejezőbben talán a nyári Bon-fesztivál お盆 szertartásaiban nyilvánul meg. A fesztivált megelőző napokban a helyiek megtisztítják a hegytetőről a faluba vezető ösvényt, és kis máglyákkal jelzik az utat, hogy a holt lelkek könnyebben térhessenek vissza egy rövid időre az élők közé.

A hegyek és a túlvilág kapcsolatát őrzik továbbá bizonyos, a temetési szertartással kapcsolatos kifejezések. Ilyenek például a szertartást végző személy, a *yama-no-hito* 山の人 („az ember a hegyen"), vagy maga a szertartás folyamata, a *yama-yuki* 山行き („felmenni a hegyre").[11]

Ez az ősi hit, amely a túlvilágot a hegyekre helyezi – *sanchūtakaikan* 山中他界観 –, főként már a középkor után, keveredett bizonyos buddhista nézetekkel, a hegyek kettős struktúráját hozva létre azzal, hogy a tiszta földet (*jōdo* 浄土) és a tisztátalan poklot (*jigoku* 地獄) is oda vetítették.[12]

Az Osorezan kultuszainak megalapozása

Noha Japán-szerte több hegyen is megtalálható a „túlvilág bejárata", mégis az Osorezant tartják „legautentikusabb" pokol-megjelenésnek.[13] A kommunikáció a holtakkal – elsősorban a népi médiumokon keresztül – ma már elmaradhatatlan részét képezi a fesztiváloknak, sőt, a hegy neve és az *itako* ma már szinte olyannyira összeforrt, hogy az Osorezan szinonimájaként emlegetik az *itakomachi*t イタコマチ.[14] Ám ez a kapcsolat, sőt, a hegyhez kötődő halál-kultusz elemeinek nagy része is viszonylag modern fejlemény.

Az Osorezan története mint vallásos helyszíné egészen a Heian-kor 平安時代 (794–1185) elejéig-közepéig nyúlik vissza, a hegyet övező legendákat azonban

---

[10] Hori Ichirō 堀一郎, „Mountains and Their Importance for the Idea of the Other World in Japanese Folk Religion", *History of Religions*, 6/1., University of Chicago Press, Chicago, 1966, 1–23. 8.

[11] E kifejezések napjainkra már inkább csak a vidéki közösségekben maradtak fenn. Lásd erről: Yanagita Kunio 柳田國男, *Sōsō Shūzoku Jiten. Sōgi no Minzokugaku Techō* 葬送習俗事典—葬儀の民俗学手帳, Kawade Shobō Shinsha, Tokyo, 2014.

[12] Sakurai Tokutarō 桜井徳太郎 (szerk.), *Sangaku Shūkyō to Minkan Shinkō no Kenkyū* 山岳宗教と民間信仰の研究, Meicho Shuppan, Osaka, 1976.

[13] Hagiwara Hidesaburō 萩原秀三郎, *Me de Miru Minzokushin – Daiikkan: Yama to Mori no Kami* 目でみる民俗神 ― 第一巻　山と森の神, Tōkyōbijutsu, Tokyo, 1988, 58.

[14] Egy-egy fesztivál idejére az *itakó*k összegyűlnek, sátrakat állítanak, és *kuchiyose*-szertartást tartanak.

csak több száz évvel később, az Edo-korban 江戸時代 (1603–1868) állították össze. Már a hegy felfedezésének körülményei sem tisztázottak. Az egyik elmélet szerint, a Tōhoku-térséget császári parancsra meghódító hadvezér, Sakanoue no Tamuramaro 坂上田村麻呂 (758–811) lánya fedezte fel, a VIII. század vége, a IX. század eleje táján.[15] A másik, népszerűbb és elterjedtebb legenda a Tendai-iskolát 天台宗 megalapító Saichō 最澄 (767–822) tanítványához, En'ninhez 円仁 (Jikaku Taishi 慈覚大師; 794–864) köti, akit a hagyomány szerint egy álom vezetett a hegyhez 862-ben. Bárki is járt ott elsőként, a legendák abban megegyeznek, hogy En'nin alakította vallási központtá a helyet, amely természeti adottságainak – a vulkanikus tevékenység alakította kopár tájnak, a kénszagnak – köszönhetően szinte valósághű megjelenítése a buddhista pokolfelfogásnak.

Bár a XVI. század előtti időkből alig dokumentált a történelme, a feljegyzések azt sugallják, hogy az Osorezan komplex helyszín volt, amelynek csupán egy aspektusát jelentették a túlvilággal kapcsolatos hiedelmek. A helyiek elsősorban a termálvizes gyógyulási lehetőségek miatt keresték fel, és „Gyógyvizes Források Hegyének" (*Yama no Yu* 山の湯), illetve Usorisannak 宇曽利山 nevezték.[16] Az Osorezan megnevezés csupán a XVIII. század vége felé terjedt el.[17] A Shimokita-félsziget, a tengeri útvonalaknak köszönhetően, az Edo-korra virágzó kereskedelmi központtá fejlődött, a kereskedők, halászok pedig elsősorban üzleti sikerekért, a tengeri utak biztonságáért imádkoztak a szent helyként tisztelt hegyen.[18]

A XIX. század végén viszont már Északkelet-Japán egyik leghíresebb zarándok-úticéljaként említik a források. A középkorban az Osorezan ugyan nem számított jelentősnek, mint vallási helyszín, az Entsū-ji a XVII. század elejére átvette az irányítást a hegy felett, és a hozzá köthető legendákat,

[15] Miyazaki Fumiko – Duncan Williams, „The Intersection of the Local and the Translocal at a Sacred Site: The Case of Osorezan in Tokugawa Japan", *Japanese Journal of Religious Studies*, 28/3/4, Local Religion in Tokugawa History, Nanzan University, 2001, 399–440. 402.

[16] Az elnevezés valószínűsíthetően a Shimokita-félsziget egyik alrégiójának nevéből ered, ahol egy azonos nevű folyó folyt. Az Usori megnevezést az ainu, öböl jelentésű *ushoro* szóból származtatják. A kezdő „u" szótag utalhat a kormorán is (japán: 鵜), amely, a legenda szerint, En'nint vezette. Kusunoki Masahiro 楠正弘, *Shominshinkō no Sekai: Osorezanshinkō to Oshirasanssinkō* 庶民信仰の世界: 恐山信仰とオシラサン信仰, Miraisha, Tokyo, 1984.

[17] Miyazaki – Williams, *i.m.*, 402.

[18] Hara Eiko 原英子, „Hitobito ha Itako ni Nani wo Motomeru no ka (1) Higashinihon Daishinsai ni miru Osorezan to Sanriku Engan" 「人々はイタコに何を求めるのか（１）－東日本大震災にみる 恐山と 三陸沿岸」, *Iwate Kenritsu Daigaku Morioka Tanki Daigakubu Kenkyū Ronshū*, Iwate Kenritsu Daigaku Morioka Tanki Daigakubu, Takisawamura, 2012/14, 55–59. Noha napjainkban ez már szinte jelentéktelen részét képezi a kultusznak, a 2011. március 11-i földrengés és szökőár után, olyan halászok keresték fel a hegyet, akiknek hajóikat, eszközeiket ragadta el a szökőár. Lásd *Daily Tohoku* デーリー東北, 2011. 11. 24.

kultuszokat felhasználva, újra felvirágoztatta.[19] Ezekben az időkben – a XVII. és a XVIII. század során – épült ki fokozatosan a szentély- és templomegyüttes a hegy tetején is. Mivel a szent helyet felfedező En'ninnek, mint Tendai-szerzetesnek, semmiféle kapcsolata nem volt a Sōtō-iskolával, az Entsū-ji igyekezett olyan ereklyéket – szobrokat, írásokat – gyűjteni, amelyek kapcsolatba hozhatók a számos vallásos intézmény közismert és népszerű alapítójával, hogy ez által az Osorezan hosszú múltra visszatekintő történetét hangsúlyozza.[20]

Nem elhanyagolható tényező továbbá Jizō bódhiszattva 地蔵菩薩[21] kultuszának – különösen Enmei Jizōének 延命地蔵 – általános terjedése a XVIII–XIX. században. Természetesen, az Entsū-ji is igyekezett a közkedvelt istenség nevét a templomhoz és a hegyhez kötni. A korszakban már számos képességet tulajdonítottak Jizōnak – a pokolban szenvedő lények megmentője, az elhunyt gyermekek, az elvetélt magzatok védőistensége, a várandós nők, utazók, zarándokok védelmezője, számtalan betegség gyógyítója stb. –, és nem csupán túlvilági, hanem evilági hasznokért is imádkoztak hozzá. Aomori prefektúrában pedig, ahol az országos átlaghoz képest magas volt a gyermekhalandóság, a szegénység, éhínségek kikényszerítette gyermekgyilkosságok száma, a gyermekek megmentőjeként is tisztelt bódhiszattva kultusza különösen termékeny talajra talált. Az elgondolás, hogy Jizō a holtak megmentője, és a hegy a holtak lakhelye, az Edo-kor közepe-vége táján fonódott össze az Osorezan kultuszaiban.[22] Az Osorezan látképe, a mélyről feltörő, bugyogó pocsolyák, a kénszag, amelyek a japánok képzeletében a poklot idézték fel, eleve tökéletes „hátteret" biztosítottak Jizō számára, hiszen ő az, aki képes átlépni a határt élet és halál között, megjelenni a hat létbirodalomban (*rokudō* 六道), hogy megmentse a szenvedő lényeket.

A korszak népszerű írója, Jippensha Ikku 十返舎一九 (1765–1831) útikönyv-sorozatának az Osorezanra tett zarándokútjáról szóló része arról árulkodik, hogy a hegyen a korszakban már konkrét formát öltöttek a különböző poklok:

> Számtalan pokol létezik a hegyen. Ilyen látképet nehezen találni máshol. Nincsenek rá szavak […]. A poklok bámulatos látványa a hitre buzdítja a látogatókat.[23]

[19] Tōhoku-térség elhagyatott, lepusztult, korábban Tendai- illetve Shingon- 真言 kötődésű intézményeinek újjáélesztése elsősorban a *yamabushikhoz* 山伏 és a Sōtō-iskola papjaihoz kötődik.

[20] Miyazaki – Williams, *i.m.,* 402–404.

[21] Ksitigarbha (szanszkrit: Kṣitigarbha).

[22] Miyazaki – Williams, *i.m.,*407–408.

[23] *Muda shugyō kane no waraji, Dai Nijūippen* 方言修行金草鞋第二十一編, 1830. Idézi: Miyazaki – Williams, *i.m.*, 421.

Poklok és Paradicsom az Osorezanon

Hogy a Bodai-jihoz eljusson a zarándok, a hegy tetejére érkezve, először el kell haladnia a kráter medencéjét kitöltő Usori-tóból 宇曽利湖 eredő patak mellett. Átkelni nem ajánlatos rajta, hiszen ez valójában a *Sanzu no kawa* 三途の川, az élők világát a holtakétól elválasztó folyó – a túlpartról nincs visszatérés. A holt lelkek, érdemeiknek megfelelően vagy egy hídon, vagy egy gázlón, vagy pedig a kígyóktól hemzsegő folyón keresztül érhetik el a túlvilágot.

A Bodai-ji kapuját átlépve, a templom által kihelyezett jelzőtáblákat követve, az élők is biztonsággal bejárhatják a holtak e földön megjelent birodalmait.

Az Osorezan „pokol-kellékeinek" első fontos állomása a főcsarnok mellett elterülő Pokol-Völgy, a *Jigoku no tani* 地獄谷. A talajból szállingózó fehér gőzoszlopok, a kén-színezte sárga vízfolyások, a fortyogó gödrök valóban a túlvilágot idézik. Ezen a kopár, völgyes-dombos területen járva megszemlélhetjük akár a pokol legmélyebb bugyra, az Avici *Mugen Jigoku* 無間地獄, a súlyos bűnök pokla, a *Jūzai Jigoku* 重罪地獄 bejáratát, de az élet kioltásával megélhetéshez jutó vadászokra *Ryōshi Jigoku* 猟師地獄, a megrögzött szerencsejátékosokra *Bakuchiuchi no Jigoku* ばくち打ちの地獄 is külön poklok várnak. Ugyanúgy megtalálható itt a démonok létvilága, az *Ashura Jigoku* 修羅地獄, vagy az állatok létvilága, a *Chikushō Jigoku* 畜生地獄 is.[24]

A Poklok Völgyét elhagyva, sztúpát formázó, kis kőhalmokkal tűzdelt területre érkezünk. Ez a *Sai no kawara* 賽の河原, a Sai kiszáradt folyómedre, a két világ határa, ahol az elhunyt gyermekek gyülekeznek, bűnhődésül, amiért korai halálukkal bánatot okoztak szüleiknek. A pokolból való megváltásukért – illetve családtagjaik megváltásáért – imádkoznak azzal, hogy nappal kőhalmokat építenek, amelyeket viszont a démonok minden éjjel lerombolnak.[25] A gyermekek megváltása a könyörületes Jizō kezében van, aki minden éjjel körbejár ezen a reményvesztettséget árasztó helyen, megvigasztalja a gyermekeket, akik köpenyébe bújva lelnek menedékre.

A zarándokok rendszerint egy-egy újabb követ tesznek a már meglévő sztúpákhoz, hogy ezzel szimbolikusan utánozzák a gyermekek cselekedeteit: minden egyes kaviccsal, amelyet elhelyeznek, enyhíthetnek a terheiken.

A következő kiemelkedő „pokol-tartozék" az Osorezanon a Vértó Pokol, a *Chi no Ike Jigoku* 血の池地獄. Ahogy a neve is sejteti, ezt a poklot egy vérrel teli medence, tavacska jeleníti meg a földön. A vizet, természetesen, az ásványi

[24] Moriyama, *i.m.*, 157–158.

[25] Manabe Kōsai 真鍋広済, *Jizō Bosatsu no Kenkyū* 地蔵菩薩の研究, Sanmitsudō Shoten, Kyoto, 1960, 171–249.

anyagok festik meg, mivel azonban ezen anyagok összetétele változik, nem mindig vörös. Egyes szútrák szerint, mint például az *Agon-kyō* 阿含経, a nők velük született természete a bűn elkövetése: az abortusz, a gyerekgyilkosság, a gyermek elhagyása, de még pártában maradni is menthetetlenül a Vértóba taszítja őket haláluk után.[26] A Vértó Szútra (*Ketsubonkyō* 血盆経) magyarázata szerint a nők azért ítéltetnek erre a sorsra, mert bűnösök, amiért vérükkel (szülési, menstruációs vérükkel) szennyezik a földistenséget, amikor véres ruhadarabjaikat a folyók vizébe mossák. A szútra ismételgetése, és az iránta való tisztelet képes megmenteni a nőket ebből a pokolból. Noha más buddhista iskolák – például a Tiszta Föld (*Jōdo* 浄土) – is terjesztették a *Ketsubunkyō* tanításait, a Sōtō-szerzetesek voltak a szútra legaktívabb támogatói az Edo-kor közepétől.[27]

A hegyen nem csak a különböző poklok találhatók meg, hanem a Paradicsom partja, *Gokuraku Hama* 極楽浜 is. Ez a már említett Usori-tó, amely az alig pár méterre lévő élettelenül szürke pokolbéli tájjal szemben, fehéren csillogó homokos partjával és smaragdzöld – ám magas savtartalma miatt szinte élettelen – vizével valóban paradicsomi képet fest. A tó partját üdítősüvegek, sörös dobozok, csokoládék, szélforgók, játékok tarkítják – az élők így próbálnak kedveskedni elhunyt szeretteiknek. A parton állva – a hiedelem szerint – elég csak az elhunyt nevét kiáltani, és ő tudni fogja, hogy valaki hozzá jött.

E földi túlvilágot bejárva, nem mehetünk el egy, talán meglepő tény mellett: itt, a holtak nyughelyénél nincsen temető.[28] Annak helyettesítésére a *tōbajō* 塔婆場, vagyis az elhunytak neveit tartalmazó, fából készült sírtáblácskák kertje szolgál, a főcsarnokhoz vezető út mellett. Az elhunytat jelképező *tōbá*t 塔婆, azaz a sírtáblát, többnyire azok veszik és helyezik el itt, akik nem engedhetik meg, hogy egy templomtól kérjenek *kuyō*t. Nem árt azonban vigyázni: ha valakiért egy templomban kértek már szertartást, annak nem lehet *tōbá*t állítani a hegyen. A helyi hiedelem szerint ugyanis, a második után lesz harmadik is – vagyis, abban az évben még valaki meg fog halni a családban.[29]

---

[26] Sasamori Takefusa 笹森建英, „Healing Arts of the Itako". Yamada Takako – Irimoto Takashi (szerk.): *Circumpolar Animism and Shamanism I.* Hokkaido University Press, Sapporo, 1997, 47–55.

[27] Miyazaki – Williams, *i.m.*, 424–425.

[28] A hamvak egy részét egy különálló helyen helyezik el a szerzetesek.

[29] Marilyn Ivy, *Discourses of the Vanishing: Modernity, Phantasm, Japan*. University Of Chicago Press, Chicago, 1995, 151–155.

Halottkultusz és turizmus

Az Edo-kor vége felé már az ország szinte minden részéről érkeztek zarándokok az Osorezanhoz. Nem csak a vallásos áhítat vonzotta azonban az embereket a hegyhez. Ikku egy másik írásából kiderül az is, hogy a zarándoklatok, bár sok nehézséggel jártak – már csupán a hegyek megközelíthetősége miatt is –, egyfajta szabadidős tevékenységnek is számítottak a kor embere számára:

> Myōgi-hegy, a Haruna-hegy, a Fuji, az Ōyama-hegy […] az emberek 70 százalékban kikapcsolódásból, és 30 százalékban a hit miatt látogatják ezeket a helyeket.[30]

A XIX. században, a Meiji-restaurációt (1868/69) követően, a nyugati mintára történő modernizációs láz a közlekedés új forradalmát hozta el Japánnak is: a gőzhajózás terjedése, a vasúthálózat fokozatos kiépülése az utazási kedvnek addig soha nem látott lendületet adott. A korszakban számos, az Osorezant bemutató írás, útinapló született, amelyek részletesen ismertetik a hozzá fűződő hiedelmeket – ti. ez az a hely, ahol az élők és a holtak újra találkozhatnak –, a földöntúli látképet, a fesztiválok hangulatát. A vasúttársaság által kiadott prospektusok, amelyekben a hegy vonzerejét ecsetelték – elsősorban a hőforrásokra és a látképre fektették a hangsúlyt –, előrevetítik, hogy az Osorezan egyfajta minőségváltozás előtt állt.[31]

Az Osorezan helyét a tömegkultúrában és a turizmusban végül a „Fedezzük fel újra Japánt" (*Nihon Saihakken* 日本再発見) mozgalom szilárdította meg, amelyet a II. világháborús vereségből fakadó önbizalomvesztés és kiábrándultság hívott életre, és amely az újjáépítéstől a gyors gazdasági növekedés korszakáig virágzott. A néphagyományok iránti érdeklődés a tömegmédiában is kiemelt téma lett.[32] Az 1950-es évek közepe tájától egymás után jelentek meg az Osorezanhoz kötődő hiedelmeket bemutató cikkek: felfedezetlen, érintetlen területként, a térség legfontosabb szent helyeként írták le, amely, mint egy ma is élő, ősi hit-világ, biztosítja az összeköttetést a múlt és a jelenkor embere között.[33]

---

[30] *Ōyama Dōchū Hizakurige* 大山道中膝栗毛, 1832. Idézi: Miyazaki – Williams, *i.m.*, 420.

[31] Ōmichi 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』をめぐって」, *Bunka / Hihyō [cultures / critiques]*, 7., Kokusai Nihongaku Kenkyūkai, Osaka, 2016, 22–45.

[32] Ōmichi Haruka 大道晴香, Taishūbunka ni okeru »Itako« no Tōjō – 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って」, *Yokohama Kokudai Kokugokenkyū*, 29., Yokohama Kokuritsu Daigaku Kokugo, Nihongo Kyōiku Gakkai, Yokohama, 2011, 26–45. 33.

[33] Lásd például *Yomiuri Shinbun*, 1958. 8. 3.; vagy *Tabi*, 1959. 5.

A helyi kormányzatok (Aomori prefektúra és Mutsu városa), annak érdekében, hogy aktivizálják a térség gazdaságát, és fellendítsék a megye turizmusát, szintén kihasználták a hely legendáriumában rejlő lehetőségeket. A népszerűsítő kiadványokban fő vonzerőként az Osorezan misztikumát emelték ki, miszerint itt található meg a Pokol és a Paradicsom bejárata, ahol hallani a halottak hangját.

Míg az 1950-es években az Osorezan volt a főszereplő a médiában, és az *itako* csupán mint annak „tartozéka" jelent meg, addig a következő évtizedre ezek a szerepek felcserélődtek, és a hegy új turisztikai vonzereje már a holtak üzeneteit tolmácsoló *kuchiyose*-szertartás volt.[34] Az *itakó*k és az Osorezan közös történelme azonban egészen rövid múltra tekint vissza. Sakurai Tokutarō 桜井徳太郎 szerint ez a kapcsolat legkorábbtól az 1920-as évektől datálható.[35] Kusunoki Masahiro 楠正弘 pedig a II. világháború lezárását követő időszakra teszi a kezdetét.[36] Az 1950-es évekig csupán 5–6 *itako* látogatta a hegyet a fesztiválok idején.[37]

A Bodai-ji főapátjának elmondása szerint, az 1960-as évekig az Osorezan zarándokai két fő cél érdekében látogattak a hegyre. Az egyik, hogy tavasszal a bő termésért imádkozzanak, illetve ősszel azért, hogy köszönetet mondjanak a jó termésért. A másik pedig, hogy a *Jizōson-matsuri* 地蔵尊祭り[38] idején találkozhassanak elhunyt szeretteikkel.[39]

A Turisztikai Erőforrások Védelme Alapítvány 1977-es jelentéséből is az derül ki, hogy az 1960-as évektől figyelhető meg számottevő növekedés az Osorezanra látogatók számában, akiket a vallásos áhítat helyett sokkal inkább az elhunytak szavát tolmácsoló *itakó*k nyújtotta egzotikum vonz.[40]

A helyi kormányzatoknak a turizmus fellendítését ösztönző törekvéseivel szemben azonban a Bodai-ji célja az Osorezan spirituális tisztaságának

[34] 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, Miraisha, Tokyo, 1984, 23.

[35] Sakurai Tokutarō 桜井徳太郎, *Nihon no shamanizumu. Uwamaki* 日本のシャマニズム: 上巻, Yoshikawa Kōbunkan, Tokyo, 1979, 157.

[36] Kusunoki, *i.m.*, 166–167.

[37] Mutsu shi shi Hensan Iinkai, 1986, 436.

[38] Tulajdonképpen a nyári fesztivál, amelyet különösen kedvezőnek tartanak arra, hogy kapcsolatba léphessenek a holtakkal. Csakúgy, mint a Bon-fesztivál idején, a holtak ilyenkor visszatérnek az élők közé.

[39] Ōru Yomimono オール読物, 1960. 10.

[40] 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」, Kankō Shigen Chōsahōkoku, 5/2., Tokyo, 1977.

megőrzése volt, amelyre a legnagyobb veszélyt a szekuláris turisták és az ál-*itakó*k jelentették.[41] A turisztikai boom, és az azt kísérő popularizálódás, illetve az ál-*itakó*kkal járó botrányok a templom vezetésének addigi, alapvetően nem elutasító hozzáállását is megváltoztatták az 1970-es évekre, és a fesztiválok idején kívül megtiltotta az *itakó*knak, hogy *kuchiyose*-szertartást tartsanak az Osorezanon.[42]

„Én-keresés" és új trendek a halott-kultuszokban

A háború utáni évtizedek spirituális-okkultista áramlatait a végtelen emberi lehetőségekbe vetett hit jellemezte. Ám ezt az alapvetően optimista hangulatú hullámot az 1973. október 17-én kirobbant olajválság megtörte, és az addig soha nem tapasztalt gazdasági fejlődés hirtelen megtorpanása a kiszámíthatatlanság érzésének engedett utat. Az évtized jelszava az *iyashi* 癒し lett: egyfajta holisztikus gyógyulás, másokkal és a természettel való harmóniára törekvés, válaszul arra, hogy a modern társadalomban a test és a lélek egysége megbomlott, az emberi kapcsolatok kiüresedtek. Egyre több figyelmet kapott a testi, és főleg szellemi, spirituális egészség és terápia, népi gyógyászat.[43]

Ezek az inkább pesszimista spirituális trendek a sors szerepére helyezték a hangsúlyt, és azt hirdették, hogy nem az egyén törekvései, sokkal inkább az ember számára felfoghatatlan transzcendens erők befolyásolják szerencsénket. Ennek mentén született meg a *mizuko kuyō* 水子供養, az abortált, elvetélt gyermekek lelkéért tartott szertartás.[44] Az 1970-es évek előttről nincsen nyoma annak, hogy létezett volna a rítus, és a buddhista szakrális szövegekben sem található utalás arra, hogy a magzat bosszúálló szellemként térne vissza. Sőt, az elvetélt magzatok, elhunyt kisgyermekek hagyományosan nem részesültek

[41] Lásd erről például: Yomiuri Shinbun, 1976. 9. 3. Ezen ál-*itakók* többsége megkezdte a kiképzést egy rangidős *itako* alatt, de – például személyes okokból – nem tudták azt befejezni. A „hivatásos" médiumok inkább koldusokként tekintették rájuk. 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.

[42] Ōmichi 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」, Rengeji Bukkyō Kenkyūjo Kiyō, 5., Rengeji Bukkyō Kenkyūjo, Tokyo, 2012, 206–180. 199–200.

[43] 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.

[44] *Mizuko*: szó szerint „víz-gyermek", vagyis az abortált magzat. A témáról ld. bővebben: Helen Hardacre, *Marketing the Menacing Fetus in Japan*, University of California Press, Berkeley and Los Angeles, California, 1997.

hagyományos, buddhista temetésben, annak érdekében, hogy mielőbb újjászülethessenek a földön.[45]

A *mizuko kuyō* megjelenésének okai között – a mindenkori kormányzatok abortusszal szembeni politikája mellett – kiemelkedő helyen áll a kórházi ellátás fejlődése, a kórházban szülés széles körben való elterjedése, amely a bábaság intézményét fokozatosan háttérbe szorította. A hagyományos japán társadalomban, szintén a bábák hatáskörébe tartozott a nem kívánt terhességek „kezelése" – beleértve a csecsemőgyilkosságot is –, amelyeket megfelelő szertartási keretek között végeztek el. A ritualizációtól megfosztott, elvetélt vagy abortált magzatok pedig, az új trendek értelmében, fenyegetést jelentettek nem csak az anya, de családja számára is.

A bulvárlapok hasábjain rendszeresen témák voltak: milyen átkokat is hozhat a *mizuko*, azok a vallási intézmények, ahol *mizuko kuyō*t végeznek, az útvonalak, az árak, sőt, a szertartás minősége is. Bár a buddhista papság lassan reagált az új jelenségre, hamarosan a legtöbb templom – köztük az Osorezan is – kibővítette szertartás-rendjét a jól jövedelmező rítussal.[46]

Ugyancsak a XX. század második felében épült be az Osorezan kultuszai közé a szellemházasság (*shiryō kekkon* 死霊結婚). Azok a lelkek, amelyek túl korán, anélkül távoztak, hogy a házasságban teljesíthették volna be életüket, és utódokat hagytak volna maguk után, bosszúálló szellemekké válhatnak. A szellemesküvő azonban elhárítja ezt a veszélyt, azzal, hogy megteremti a hagyományos esküvők funkcióját: házastársat és otthont biztosít az elhunytnak, egy baba, a *hanayome ningyō* 花嫁人形 formájában, amelyet egy üvegdobozban helyeznek el, az elhunyt fényképével együtt.

A rítus ugyan régebbi múltra nyúlik vissza, és Ázsia többi országában – például Kína, Tajvan, Korea – is elterjedt, ám eredetileg élő személyt kértek fel a szellemházastárs szerepére.[47] Az 1930-as évektől kezdve, a háborús helyzet fokozódásával, Aomoriból, azon belül is a Tsugaru-régióból 津軽地方, különösen sok férfit soroztak be, és küldtek a mandzsúriai, majd a Délkelet-ázsiai, Csendes-óceáni harcterekre. Ez pedig a szellemházasságok egy új

[45] Ezzel szemben a felnőttek esetében a buddhaság elérése a cél, nem az újjászületés.

[46] A leggyakrabban *mizuko kuyō*t tartó templomok Shingon-, Nichiren-, Sōtō-kötődésűek. A Jōdō Shinshū azonban határozottan elutasítja.

[47] A rituális házastársat adó család anyagi kompenzációt kapott az elhunytétól. Ugyanakkor, míg ez a szerep egyrészt megtiszteltetésnek számított, kockázatot is jelentett, hiszen az elhunyt lelke eljöhet hitveséért, és idő előtt elviheti magával a túlvilágra. Lásd erről bővebben például: Matsuzaki Kenzo 松崎憲三, *Tō-Ajia no Shiryōkekkon* 東アジアの死霊結婚, Iwata Shoin, Tokyo, 1993.

formáját hozta divatba: a háborúkban elesett, fiatal és nőtlen férfiak ezreinek a *hanayome ningyō*val biztosítottak feleséget, és ezzel nyugalmat a túlvilágon. Bár a szokás eleinte csak a Tsugaru-térségre volt jellemző, az Osorezanon ma külön csarnokban kapnak helyet a túlvilági házastársak.

Az 1980-as évek végén, az 1990-es évek elején, a buborék-gazdaság végnapjai felé, az *iyashi* kulcsszó lett a vallások, a művészetek, a gyógyítás területén, és egyre többen fordultak a spiritualitás, a belső gazdagság felé az anyagi javak helyett. Az okkultista hullám középpontjában a mentális világ felfedezése, egyfajta „én-keresés", *jibun sagashi* 自分探し állt, ami valóságos utazási boomot indított el.[48] Az utazási irodák, túraszervező cégek ajánlataiból ma sem hiányozhatnak az olyan tematikus utak, amelyek csomagban kínálják, a Shimokita-félsziget természeti és kulturális örökségei mellett, az Osorezan éves fesztiváljain való részvételt, azon belül pedig a *kuchiyose*-szertartás élményét.[49] Az érdeklődés magas e programok iránt, és a látogatók között sokan vannak olyanok, akik a hely spirituális ereje miatt (mint *power spot*), keresi fel az Osorezant.[50]

A Turisztikai Erőforrások Védelme Alapítvány már az 1977-es jelentésében megállapította, hogy

> […] az Osorezan neve olyannyira egybeforrt az *itakó*kkal, hogy ha eltűnnének onnan, a látogatók száma is a felére csökkenne. *Itakó*k nélkül a reklámozás is csupán fele akkora hatást érne el. Ez pedig hatalmas [anyagi] csapást jelentene a város számára.[51]

Mégis, az egyik fő vonzerőnek számító *itako* hamarosan eltűnhet az Osorezan „repertoárjából". A fesztiválok idején az Osorezanon gyülekező *itakó*k száma ugyanis, míg a '70-es évek közepéig folyamatos növekedést mutatott – 1975-ben például 52 volt –, a '80-as évekre jelentősen megcsappant,[52] és azóta is évről évre csökken. 2015 őszén mindössze 3 médium állított sátrat a templom előtt. A Shimokita-félszigeten összesen 6 aktív *itakó*ról tudnak.[53]

---

[48] Yumiyama Tatsuya 弓山達也, „Ōmujiken no Fūka 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」, *Chūōkōron*, 12., Chūōkōron Shinsha, Tokyo, 2006, 168–175.

[49] Lásd például: Yomiuri Ryokō 読売旅行, vagy Yamagata BS Kankō 山形ビーエス観光

[50] Hara, *i.m.*, 58.

[51] Kankō Shigen Hogo Zaidan, *i.m.*. 33.

[52] Katō Kei 加藤敬, „Saigo no Itako. 2001 nen Osorezan Natsu no Taisai" 「最後のイタコ－2001年『恐山』夏の大祭」, *Shinchō* 45/9., Shinchōsha, Tokyo, 2001, 190–195.

[53] Kitagawa Takuo 北川達男, „Itako »Jigoku Sagashi«" 「イタコ『地獄さがし』」, *Aomori Kenritsu Kyōdokan Kenkyūkiyō*, 35., Aomori Kenritsu Kyōdokan, Aomori, 2011, 89–102. 92.

Az *itako* hagyományának gyökerei azonban olyan mélyre nyúlnak a helyi közösségekben, hogy, noha tulajdonképpen egy kihalófélben lévő tradícióról beszélhetünk, az ezredfordulón egy új típusú népi médium születésének lehetünk szemtanúi. Legalábbis erre enged következtetni az, hogy Tōhoku térség másik népi médiuma, a *kamisama* カミサマ, egyes területeken kezdi átvenni az *itako* szerepét. Bár a *kamisamá*k eddig mereven elzárkóztak például a *kuchiyose*-szertartástól, az utóbbi évtizedekben, a közösség igényeinek eleget téve, beépítették szertartás-tárukba.[54]

Mint láthattuk, az Osorezanon – a pokol-koncepció és Jizō bódhiszattva kultusza mellet és azokat kiegészítve –, a kora újkortól kezdve újabb és újabb rítusok jelentek meg, az adott korszak spirituális igényeinek megfelelve. Az elkövetkezendő évek, évtizedek tehát újabb izgalmas változásokat ígérnek.

[54] 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」, *Tetsugaku – Shisōronsō*, 33, Tsukuba Daigaku Tetsugaku – Shisō Gakkai, Tsukuba, 2015, 1–16.

Felhasznált irodalom

Blacker, Carmen: *The Catalpa Bow. A Study of Shamanistic Practises in Japan,* George Allen & Unwin (Publishers) Ltd., London, 1986.

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.

Hagiwara Hidesaburō 萩原秀三郎: *Me de Miru Minzokushin – Daiikkan: Yama to Mori no Kami* 目でみる民俗神 ー 第一巻　山と森の神 [*A látható népi istenségek. 1. kötet – Hegyek és erdők istenségei*], Tōkyōbijutsu, Tokyo, 1988.

Hara Eiko 原英子: „Hitobito ha Itako ni Nani wo Motomeru no ka (1) Higashinihon Daishinsai ni miru Osorezan to Sanriku Engan" 「人々はイタコに何を求める のか（１）ー東日本大震災にみる恐山と三陸沿岸」[„Mit várnak az emberek az itakóktól? (1) – Az Osorezan és a Sznriku-partvidék a Nagy Kelet-Japán földrengés tükrében"], *Iwate Kenritsu Daigaku Morioka Tanki Daigakubu Kenkyū Ronshū*, 14., Iwate Kenritsu Daigaku Morioka Tanki Daigakubu, Takisawamura, 2012, 55–59.

Hardacre, Helen: *Marketing the Menacing Fetus in Japan*. University of California Press, Berkeley and Los Angeles, California, 1997.

Hori Ichirō 堀一郎

Folk Religion in Japan. Continuity and Change. The University of Chicago Press, Chicago and London, 1968.

„Japanese Folk-Beliefs", *American Anthropologist, New Series*, 61/3, Wiley on behalf of the American Anthropological Association, 1959, 405–424.

„Kuchiyosemiko nitsuite" 口寄巫女について [„A kuchiyose-mikóról"], *Minkandenshō*, 14/9., Nihonminzoku Gakkai, Tokyo, 1950, 16–18.

Minkan Shinkō 民間信仰 [*Népi hitvilág*], Iwanami Shoten, Tokyo, 1951.

„Mountains and Their Importance for the Idea of the Other World in Japanese Folk Religion", *History of Religions*, 6/1., University of Chicago Press, Chicago, 1966, 1–23.

Nihon no Shāmanizumu 日本のシャーマニズム [*Sámánizmus Japánban*], Kōdansha, Tokyo, 1971.

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.

Ivy, Marilyn: *Discourses of the Vanishing: Modernity, Phantasm, Japan*. University Of Chicago Press, Chicago, 1995.

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*, 5/2., Tokyo, 1977.

Katō Kei 加藤敬: „Saigo no Itako. 2001 nen „Osorezan" Natsu no Taisai"「最後のイタコ－2001 年『恐山』夏の大祭」[„Az utolsó *itakó*k – 2001 nyarának matsurija az Osorezanon"], *Shinchō* 45/9., Shinchōsha, Tokyo, 2001, 190–195.

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断面」[„Egy sámán élete. Képek Tōhoku-térség sámánizmusáról"], *Nihon Minzokugaku*. 153., 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 Kyōdokan Kenkyūkiyō*, 35., Aomori Kenritsu Kyōdokan, Aomori, 2011, 89–102.

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 oshirasan-hit*], Miraisha, Tokyo, 1984.

Manabe Kōsai 真鍋広済: *Jizō Bosatsu no Kenkyū* 地蔵菩薩の研究 [*Jizō bódhiszattváról*], Sanmitsudō Shoten, Kyoto, 1960.

Matsuzaki Kenzo 松崎 憲三: *Tō-Ajia no Shiryōkekkon* 東アジアの死霊結婚 [*Kelet-Ázsia szellemházasságai*], Iwata Shoin, Tokyo, 1993.

Metraux, Daniel A.: Religious Terrorism in Japan: The Fatal Appeal of Aum Shinrikyo. *Asian Survey*, 35/12., University of California Press, 1995, 1140–1154.

Miyata Noboru 宮田登: *Hime no Minzokugaku* ヒメの民俗学 [*A nő néprajza*], Seidosha, Tokyo, 1987.

Miyazaki Fumiko – Williams, Duncan: „The Intersection of the Local and the Translocal at a Sacred Site: The Case of Osorezan in Tokugawa Japan", *Japanese Journal of Religious Studies*, 28/3/4, Local Religion in Tokugawa History, Nanzan University, Nagoya, 2001, 399–440.

Moriyama Taitarō 森山泰太郎: *Nihon no Minzoku – Aomori* 日本の民俗・青森 [*Japán népszokások – Aomori*], Daiichi Hōki Shuppan, Tokyo, 1972.

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 helyzete Tsugaru-térség tavaszi imádságainak tükrében"], *Tetsugaku – Shisōronsō*, 33, Tsukuba Daigaku Tetsugaku – Shisō Gakkai, Tsukuba, 2015, 1–16.

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"], *Okaruto no Teikoku: 1970 Nendai no Nihon wo Yomu*. Seikyūsha, Tokyo, 2006, 59–80.

Ōmichi 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-jit „*itako*-templommá"? A tömegmédia, és „cinkostársai", a helyi kormányzatok"], *Rengeji Bukkyō Kenkyūjo Kiyō*, 5., Rengeji Bukkyō Kenkyūjo, Tokyo, 2012, 206–180.

„Taishūbunka ni okeru »Itako« no Tōjō – 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って」 [„Az itako megjelenése a tömegmédiában. Az 1950-es és 1960-as évek nyomtatott sajtója alapján"], *Yokohama Kokudai Kokugokenkyū*, 29., Yokohama Kokuritsu Daigaku Kokugo, Nihongo Kyōiku Gakkai, Yokohama, 2011, 26–45.

„Reijō Osorezan no Kindaika – Taishōki no »Kankōka« wo megutte"「霊場恐山の近代化 ― 大正期の『観光化』をめぐって」 [„Az Osorezan, mint szent hely modernizációja. A Taishō-korszak turisztikai törekvései alapján"], *Bunka / Hihyō [cultures / critiques]*, 7., Kokusai Nihongaku Kenkyūkai, Osaka, 2016, 22–45.

Origuchi Shinobu 折口信夫

Yama no Kotobure 山のことぶれ [*A hegyekről szólva*]. *Origuchi Shinobu Zenshū 2*. 折口信夫全集 2., Chūōkōronsha, Tokyo, 1995.

„Tokoyo" to „Marebito" to 『とこよ』と『まれびと』と [*„Tokoyo" és a „marebitók"*]. *Origuchi Shinobu Zenshū 4*. 折口信夫全集４., Chūōkōronsha, Tokyo, 1995.

Ōru Yomimono オール読物: *Shin-Nihon Tanbō (10) Sanzu no Kawa no Mukōgishi* 新日本探訪 (10) 三途川の向う岸 [*Az új Japán keresése (10) A Sanzu-folyó túlpartja*], Bungei Shunjū, 10., Tokyo, 1960.

Swyngedouw, Jan: „The Quiet Reversal. A Few Notes on the NHK Survey of Japanese Religiosity", *Nanzan Bulletin*, 9., Nanzan Institue for religion and Culture, Nagoya, 1985, 24–35.

Sakurai Tokutarō 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 Kōbunkan, Tokyo, 1979.

Sakurai Tokutarō 桜井徳太郎 (szerk.): *Sangaku Shūkyō to Minkan Shinkō no Kenkyū* 山岳宗教と民間信仰の研究 [*A hegyekkel kapcsolatos vallások és népi hiedelmek*], Meicho Shuppan, Osaka, 1976.

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.

„Therapeutic Rituals Performed by Itako (Japanese Blind Female Shamans).",*The World of Music*, 39/1, Music and Healing in Transcultural Perspectives, 1997, 85–96

„Healing Arts of the Itako". Yamada Takako – Irimoto Takashi (szerk.): *Circumpolar Animism and Shamanism I.* Hokkaido University Press, Sapporo, 1997, 47–55.

Schattschneider, Ellen: „»Buy Me a Bride«: Death and Exchange in Northern Japanese Bride-Doll Marriage", *American Ethnologist*, 28/4., American Anthropological Association 2001, 854–880.

Tabi 旅: *Honshū Saihokutan no Kazan Fūkei, Osorezan* 本州最北端の火山風景 恐山 [*Honshū legészakibb vulkánjának látképe: Osorezan*], 1959, 5.

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.

Yanagita Kunio 柳田國男: *Sōsō Shūzoku Jiten. Sōgi no Minzokugaku Techō* 葬送習俗事典—葬儀の民俗学手帳 [Temetkezési szokások. Néprajztudományi jegyzet a temetkezésről], Kawade Shobō Shinsha, Tokyo, 2014.

Yomiuri Shinbun 読売新聞

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*], 1958. 8. 3.

„*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*], 1976. 9. 3.

Yumiyama Tatsuya 弓山達也

„Ōmujiken no Fūka 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 lélekterápia-piac"], *Chūōkōron*, 12., Chūōkōron Shinsha, Tokyo, 2006, 168–175.

„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

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. 1. 20.]

Yomiuri Ryokō 読売旅行

http://www.yomiuri-ryokou.co.jp/ [2015. 5. 3.]

Yamagata BS Kankō 山形ビーエス観光

http://yamagata.bs-group.jp/new/ [2016. 5. 3.]

Képek[55]

1. kép
Az élők világát a holtakétól elválasztó Sanzu no kawa.

2. kép
Jizō-szobrok. A Bodai-ji területén lépten-nyomon a bódhiszattva szobraiba botlani.

[55] A képek mind a szerző saját fotói.

3. kép
Az itakók sátrai, és a kuchiyose-szertartáshoz sorban állók. Talán a félsziget mellett éppen akkor elhaladó tájfunnak köszönhető a viszonylag csekélynek nevezhető érdeklődés.

4. kép
A Pokol-völgy, a Jigoku no tani bejárata.

5. kép
Sai no kawara, a halott gyermekekért emelt kavics-sztúpákkal és szélforgókkal.

6. kép
Mizuko kuyō. Itt emlékezhetnek meg az abortált vagy elvetélt gyermekekért.

7. kép
Chi no Ike Jigoku, a Vértó-pokol.

8. kép
Gokuraku Hama, a Paradicsom partja. Az elhunytért elhelyezett szélforgók és kedvenc sörmárkája.

9. kép
Az elhunytért tartott szertartásra, *kuyō*ra igyekvő szerzetesek a Bodai-ji főcsarnokának lépcsőjén.

10. kép
A nőtlenül elhunyt férfiak „szellem-feleségei", a hanayome *ningyō*k.
A csarnokban tilos a fényképezés, ezért csak a bejáratból készülhetett.

11. kép
Kavics-sztúpa tetején vigyázó Jizō, háttérben a Paradicsom partjával.

Rácz Eszter

Japán Dél-Amerikában, dél-amerikai Japánban

A dél-amerikai bevándorlás előzményei

Japán sajátos földrajzi helyzete hosszú időn át csupán korlátozott kapcsolatot tett lehetővé a külvilággal, ennek ellenére a kivándorlás jelensége évszázadokra nyúlik vissza az országban. Befu Harumi a japán migrációt tárgyaló történelmi áttekintésében a XIV. századtól Korea és Kína partjain folyó *wakō* 倭寇 („kalóz") tevékenységtől keltezte a kivándorlás első időszakát,[1] ám az első, a migráció szempontjából jelentős eseményre csak a XVI. században került sor, a portugálok 1543-as érkezésével. Őket követték a spanyolok, az angolok és a hollandok, számos újítást hozva magukkal, melyek közül a legjelentősebb a kereszténység és a puska volt, de a későbbiekben az országot vezető Tokugawa Ieyasu 徳川家康 (1543–1616) további lehetőségeket is igyekezett kiaknázni a külföldiekkel folytatott kereskedelemben. A nyugati hatalmak nem kezelték Japánt egyenlő félként, az országon eluralkodó idegen befolyás pedig arra késztette Ieyasu unokáját, Tokugawa Iemitsu 徳川家光 *shōgun*t (1604–1651), hogy az 1630-as évek végére rendeletek sorozatával kirekessze a nyugatiakat (a hollandokat kivéve), és bezárja Japán kapuit.[2]

A több mint 200 éves elzárkózás 1854-ben ért véget, amikor az Egyesült Államok képviseletében Matthew Calbraith Perry (1794–1858) szerződést kötött a japánokkal, ezután következett 1868-ban a Tokugawa *bakufu* (1600–1868) bukása és a császári hatalom helyreállítása.[3] A kivándorlás már a Meiji-kor

---

[1] Harumi Befu, „Japanese Transnational Migration in Time and Space". Nobuko Adachi (ed.): *Japanese and Nikkei at home and abroad: negotiating identities in a global world*, Cambria Press, Amherst, 2010, 32.

[2] Daniel M. Masterson – Sayaka Funada-Classen, *The Japanese in Latin America*, University of Illinois Press, Urbana, 2004, 13–14.

[3] Dale A. Olsen, *The Chrysanthemum and the Song,* University Press of Florida, Gainesville, 2004, 20.

(1868–1912) első évében elindult, három különböző célpontba (Hawaii, Guam, Kalifornia), azonban ezek közül csak a hawaii *gannenmono* 元年者 („első évi emberek") migráció volt sikeresnek tekinthető. A következő 16 évre a kormány ismét felfüggesztette a kivándorlást, egyrészt mert egyelőre nem ítélte elég erősnek Japán tekintélyét ahhoz, hogy külföldön képviselni tudja állampolgárai érdekeit, másrészt el akarta kerülni, hogy a kivándorlók esetleg rossz képet fessenek az országról. Végül a modernizációs folyamattal együtt járó társadalmi feszültségek hatására 1884-ben újra engedélyezték a szabad kivándorlást.[4]

A kivándorlás okai

A II. világháború kitöréséig közel egymillió ember hagyta el Japánt.[5] Ilyen nagyságú kivándorlási hullámra sem korábban, sem ez után nem volt példa az ország történelmében. Ennek magyarázata az akkori politikai, gazdasági, szociális, demográfiai és földrajzi tényezők komplex összefüggésében kereshető. A Meiji-restauráció elindította az ország modernizációját, amely hosszú távon a nemzetközi hatalmak közé emelte Japánt, közvetlen következményeként azonban embertelen terheket rótt a társadalom alsóbb rétegeire. Az egyik legterhesebb intézkedés a földekre kivetett adó módosítása volt. A biztosabb bevétel érdekében az új kormány a földekből befolyó adó mennyiségét az egész éves termény bizonyos százaléka helyett a föld értéke szerint szabta meg, az évek során ezt a rátát 2,5%-ban rögzítették. Innentől kezdve a rossz termés nem befolyásolta az állami bevételt, a gazdák közül viszont sokan arra kényszerültek, hogy megváljanak a földjeiktől, és bérlőként dolgozzanak tovább. Az oktatás nyugati minta szerinti átalakítása, amely a francia és az amerikai modelleket vette alapul, szintén a parasztokat terhelte. Az 1872-ben bevezetett oktatási rendelet minimum 4 év kötelező taníttatást írt elő, amely költségeinek jelentős része az adófizető rétegre hárult.[6]

Az 1880-as években Matsukata Masayoshi 松方正義 (1835–1924) pénzügyminiszter újabb reformokat (adónövelés, a bankrendszer átalakítása) vezetett be a gyors változások okozta infláció megállítására. Ezek az intézkedések hosszú távon stabilizálták a gazdasági helyzetet, ugyanakkor a mezőgazdaságban dolgozók százezreit tették tönkre. A gyári munkások valamivel jobb helyzetben

[4] Jonathan Dresner, „Instructions to emigrant laborers, 1885–94". Nobuko Adachi (ed.): *Japanese Diasporas*, Routledge, Oxon, 2006, 53.

[5] James Stanlaw, „Japanese emigration and immigration". Nobuko Adachi (ed.): *Japanese Diasporas*, Routledge, Oxon, 2006, 35.

[6] Masterson – Funada-Classen, *i.m.*, 8.

voltak, mivel a külkereskedelem beindulása miatt a munkájukra folyamatosan nőtt az igény, és napi keresetük kétszer akkora volt, mint egy földbérlő gazdáé. Mindazonáltal csekély erőfeszítés történt a biztonságos munkakörülmények kialakítására, a dolgozók egészségének védelme érdekében, vagy a gyermekmunka felszámolására, így az ő életminőségük is messze állt az ideálistól.

További nehézség volt az 1873-ban bevezetett 3 éves kötelező katonai szolgálat, amely a 20 év fölötti férfiakat érintette. A *fukoku kyōhei* 富国強兵 (gazdag ország, erős hadsereg) szlogen jegyében Japán európai stílusú, modern hadsereget kívánt felállítani, amely munkaerő-kiesést jelentett a gazdálkodó háztartások számára. A 400 yen összegű mentesítési díj megfizethetetlennek számított,[7] ezért sokan a kivándorláshoz folyamodtak, hogy elkerüljék a bevonulást. A kínai–japán háború (1894–1895), és az orosz–japán háború (1904–1905) Japán imperialista és militarista terjeszkedési törekvéseit szolgálták, egyúttal azonban kimerítették az ország tartalékait, tovább rontva a gazdasági helyzetet.[8] A háborús veteránok csoportjából is számos kivándorló került ki, akik nem tudtak megbirkózni a társadalomba való visszailleszkedés nehézségeivel, és inkább külföldön kerestek boldogulást.[9]

A háborúk, a több éves rossz termés és éhezés, valamint a természeti katasztrófák (például az 1923-as nagy kantói földrengés) ellenére is a Meiji-kor alatt a népesség stabilan növekedett, 1872 óta évente körülbelül 0,5%-kal, ezzel együtt pedig a népsűrűség is nőtt (1872-ben 224 fő/km^2, 1902-ben 317 fő/km^2). A migráció évtizedei során azonban nem a legsűrűbben lakott területek adták a legtöbb kivándorlót, hanem az ország délnyugati részén fekvő prefektúrák (például Hiroshima), amelyek a legkedvezőtlenebb földrajzi adottságokkal rendelkeztek, és emiatt korlátozott volt az eltartóképességük. A kivándorlók jellemzően másodszülött vagy fiatalabb fiúk voltak, akik a tradíció szerint nem örökölhettek, de ezekben a prefektúrákban az is előfordult, hogy a legfőbb családi kötelezettségeket viselő elsőszülöttek is vállalták a külföldi munkát, hogy a keresetükből visszavásárolják őseik földjét, vagy kifizessék a családi adósságokat.[10]

A Meiji-restauráció után alig született olyan rendelkezés, amely ne váltott volna ki heves népi ellenállást, egyes esetekben nagyméretű, szervezett lázongásokhoz vezetve (például a rizsárak megemelkedése miatti tüntetésből lett

[7] Dresner, *i.m.*, 36–48.

[8] Olsen, *i.m.*, 21.

[9] Masterson – Funada-Classen, *i.m.*, 11–12.

[10] Stanlaw, *i.m.*, 40–44.

népfelkelés 1918-ban, amely résztvevőinek számát 2 és 13 millió közé teszik).[11] A Matsukata deflációt (1881–1883) követően az állam úgy próbált enyhíteni a gazdasági és demográfiai nyomáson, hogy 1884-ben újra engedélyezte a kivándorlást, sőt az 1885–1894-es időszakban a kormány finanszírozta is az emigrációt.[12] Habár Japán terjeszkedési törekvéseinek fő célpontjai Mandzsúria és Korea voltak, az ország vezetői külpolitikai szempontból fontosnak tartották, hogy a japánoknak előnyös megítélése legyen külföldön, ezért a kivándorlók gondos megválogatásán és felkészítésén keresztül igyekeztek befolyásolni a Japánról kialakuló képet.

Az 1884-ben újraindult kivándorlás fő állomásai Hawaii, az Egyesült Államok és Kanada voltak. Hawaiin a cukornádtermesztés fellendülése miatt volt igény az olcsó és megbízható munkaerőre, és mivel a *gannenmono* bevándorlókkal kapcsolatos kezdeti tapasztalatok kedvezőek voltak, az ültetvényesek szívesen fogadták a japán munkásokat. Hawaii az Egyesült Államokhoz való közelsége révén is vonzó célpontnak bizonyult, ez vonatkozott Kanadára is, ahová 1885-tól érkeztek japánok, sok esetben azzal a szándékkal, hogy tovább emigráljanak az Államokba.[13]

A könnyen elérhető föld és a virágzó gazdaság valóban a legtöbb lehetőséget tartogatták egész Amerikában mind a mezőgazdaság, mind a városi kereskedelem terén, ám a XX. század elejére elharapódzó idegenellenesség hamarosan gátat szabott a japán bevándorlásnak. A legkorábbi japánellenes mozgalmak az Egyesült Államokban és Kanadában 1887-re datálhatók,[14] ezek pedig a XX. század kezdetére olyan intenzívvé váltak, hogy az 1907-es, mindkét országot érintő Ázsia-ellenes zavargások után a japán kormány kénytelen lett tárgyalásokba bocsátkozni a bevándorlás visszaszorításáról. 1907 és 1908 között az USA-val és Kanadával is nem hivatalos egyezmény, ún. „*gentlemen's agreement*" született, amelynek értelmében Japán önként korlátozta az Észak-Amerikába kiadott útlevelek számát. Az együttműködés ellenére, amellyel Japán a nemzetközi megszégyenülést igyekezett elkerülni, az Egyesült Államok 1924-ben, 4 évvel később pedig Kanada is törvényt hozott az ázsiai bevándorlás ellen.[15] Ezek után a japán migráció új horizontok felé fordult.

[11] Stanlaw, *i.m.*, 42.

[12] Dresner, *i.m.*, 53–54.

[13] Erika Lee, „Where the Danger Lies", *Pacific Historical Review*, LXXVI/4 (2007), 542.

[14] Donald Hastings, „Japanese Emigration and Assimilation in Brazil", *International Migration Review*, III/2 (1969), 33.

[15] Lee *i.m.*, 550–560.

A bevándorlási folyamat megindulása

Japánnak egy olyan partnerre volt szüksége, amely képes eltartani munkások ezreit, nem osztja az Egyesült Államok bevándorlási politikáját, és hajlandó egyenlő szerződéseket kötni. Ennek fényében Dél-Amerika országai, azon belül főként Peru és Brazília ígérkeztek megfelelő jelöltnek, ahol a gazdasági fellendülés és a rabszolgaság eltörlése kínzó munkaerőhiányt eredményeztek. A körülmények megváltozásának megfelelően a japán sajtó Dél-Amerikát kiáltotta ki az új „ígéret földjének", a kampánymunka pedig az emigrációs társaságok feladata volt, és államilag finanszírozták. Az első privát társaság 1891-ben alakult, majd mire a brazil kivándorlás elindult 1908-ban, már 50 másik is létezett. Ezek önállóan működtek, ám a kevesebb költség és nagyobb hatékonyság eléréséért 1917-ben a kormány anyagi közreműködésével egybeolvasztották ezeket a társaságokat, így jött létre a *Kaigai Kōgyō Kabushiki Kaisha* 海外興業株式会社,[16] amelyet a továbbiakban jogi rendeletekkel védtek.[17] Az állam szerepe az emigráció megszervezésében eleinte önkéntes volt, később azonban már politikai megfontolás is kapcsolódott hozzá.[18]

A szükséges információk átadása emigrációs egyletek vagy iskolák feladata volt, ahol az adott ország nyelvét, földrajzát, történelmét és gazdaságát oktatták, valamint tanácsokkal látták el a kivándorlókat. A gördülékenyebb beilleszkedés érdekében bátorították a katolikus japánok kivándorlását és az állampolgárság igénylését, ugyanakkor a befogadó országban kötelező volt bejelentkezni a japán konzulátuson és csatlakozni a helyi japán egyesülethez.[19] Ezen a ponton a kormány politikája ellentmondásba került önmagával: egyrészt arra biztatta a kivándorlókat, hogy kerüljék az előítéleteket kiváltó viselkedést, és amennyire lehet, asszimilálódjanak, ugyanakkor elvárták tőlük, hogy mindenben egymásra és a japán szervezetekre támaszkodjanak.[20] Ez az ellentét, valamint a kivándorlók ragaszkodása a *dekasegi* 出稼ぎ („átutazó") mentalitáshoz a későbbiekben súlyos problémákat okozott.

A latin-amerikai közösségek

A nagyobb dél-amerikai közösségek kialakulása során a japánok jellemzően azonos régiókba tömörültek, azonos foglalkozástípusok köré. Habár a japán

[16] James L. Tigner, „The Ryukyuans in Peru, 1906 – 1952", *The Americas*, XXXV/1 (1978), 21.

[17] Hastings *i.m.*, 34.

[18] J. F. Normano, „Japanese Emigration to Brazil", *Pacific Affairs*, VII/1 (1934), 46.

[19] Normano, *i.m.*, 47–48.

[20] Masterson – Funada-Classen, *i.m.*, 56.

bevándorlók eredetileg arra voltak hivatottak, hogy ellensúlyozzák a Dél-Amerika országainak mezőgazdaságában keletkezett munkaerőhiányt, Brazíliát kivéve kevesen maradtak meg a földművelésnél.

Lehetőségek szempontjából Brazília egyedülálló volt Dél-Amerika országai között, mivel nem csupán szerződéses munkát tudott kínálni a bevándorlóknak. A nagy mennyiségű rendelkezésre álló föld révén kielégíthette a japánok kolonizációs igényeit, ezáltal Brazília vált a legnagyobb japán közösség befogadójává a nyugati féltekén. A brazil bevándorlás első időszakát a *colono* (telepes) munka jellemezte. Az emigrációs társaságon keresztül megkötött szerződés szerint a *colonó*k meghatározott ideig, általában egy-két évig dolgoztak a *fazendá*n, azaz farmon: erdőt irtottak, gondozták a kávécserjéket, emellett a rendelkezésükre bocsátott parcellákon élelmet és értékesíthető terményeket termesztettek kiegészítő bevételért. A japán bevándorlók egy kisebb hányada független munkásként városokban telepedett le, vagy már a saját, előre megvásárolt földjére érkezett.

A szerződéses bevándorlás időszaka az I. világháború kezdetéig tartott, az utána következő 10 évben kezdetét vette a kolonizációs kísérlet, amely 1924-től gondosan szervezett és felügyelt gyakorlattá nőtte ki magát.[21] Bőven volt felvásárolható föld, ezt kihasználva a japánok sorra kolóniákat alapítottak, főként São Paulo tartományban, amelyek száma az 1930-as és '40-es évek között már több százra rúgott egész Brazíliában.[22]

Peruban a legtöbb *issei* 一世 (első generációs) bevándorló a Lima-Callao régióban telepedett le.[23] A nagyvárosokba érkező japán munkások szerény tőkével, korlátozott nyelvi képességekkel és kevés kapcsolattal rendelkeztek, ezért utcai árusokként vagy háziszolgákként kezdték, és apránként gyűjtöttek saját üzletük elindítására. Más országokhoz hasonlóan a helyi lakosság megkísérelte szabotálni gazdasági tevékenységüket, amire válaszként a japánok közös foglalkozás köré tömörültek, amely Peru esetében a borbélyüzlet volt. Ennek a munkának az volt az előnye, hogy kis tőkét és kevés hozzáértést igényelt, a borbélyüzletek elszaporodása után pedig más területen is terjeszkedni kezdtek: kisboltokat, éttermeket és ruhaboltokat nyitottak. Ezzel a japánok sikeres középosztálybeli kisebbséggé léptek elő.

A bevándorlás időszaka Argentínában egybeesett a társadalmi berendezkedés átalakulásával: létrejövőben volt egy új, javarészt külföldi bevándorlókból felépülő

[21] Normano, *i.m.*, 44.

[22] Daniela de Carvalho, *Migrants and Identity in Japan and Brazil*, Routledge Curzon, New York, 2003, 7–9.

[23] Masterson – Funada-Classen, *i.m.*, 41.

középosztály, amely az ipari termelésben és a szolgáltatásokban helyezkedett el. Ez a változás segített megtelepedni a japánoknak, akik a nagyvárosokba – Buenos Aires, Rosario, és Córdoba – tömörülve kézműves üzemekben és hotelekben találtak munkát, esetleg kertészként vagy földművesként dolgoztak. Idővel a japánok a virágtermesztésben emelkedtek ki, habár összességében véve csak kevesen lettek elég jómódúak ahhoz, hogy földtulajdonosokká váljanak. A többséget a későbbi bevándorlók tették ki, akik kevés pénzzel vagy kapcsolati tőkével jöttek az országba, és könnyen elérhető munkákat választottak, mint pincér vagy taxisofőr. Szintén népszerű volt még mosodák és tisztítók nyitása, mivel a perui borbélyüzletekhez hasonlóan nem szükségeltetett hozzá nagy befektetés vagy szakértelem.[24]

A japánok számára a siker kulcsa az összefogásban rejlett. A saját érdekeik védelmére Brazíliában, Peruban és Argentínában is gazdasági és lakossági szövetkezeteket alapítottak, valamint létrehoztak japán egyesületeket, amelyek az anyaországgal való összeköttetésért és a közösség igényeinek ellátásáért feleltek, felügyelték a *yobiyose* 呼び寄せ[25] bevándorlást, valamint döntő szerepet vállaltak a *nisei* 二世 (második generációs) gyerekek oktatásában. A közösségek épüléséhez hozzájárult továbbá a japán nyelvű lapok kiadása. A gazdasági lehetőségek ellenére a japán bevándorlók lelkületében kitartott a *dekasegi* mentalitás, azaz a meggyőződés, hogy a dél-amerikai tartózkodásuk csupán átmeneti állapot, ami idővel komoly konfliktusokat okozott a helyi lakossággal. Az *issei*ek kevéssé törekedtek arra, hogy beilleszkedjenek, elzárkóztak a nyelv megtanulásától és a kultúra megismerésétől, nem igényeltek állampolgárságot, és elszántan törekedtek endogámiára, (például Peruban, ahol a japán férfiak aránya évekkel a bevándorlás kezdete után is jóval magasabb volt a nőkénél, megfelelő menyasszony híján sokan inkább az életre szóló agglegénységet választották). A bevándorlók zárkózottsága és üzleti sikerei mellett a japán militarizmus térnyerése tovább növelte a befogadó országok gyanakvását a japánokkal szemben.[26]

A *dekasegi* mentalitás ártalmassága a II. világháború bekövetkeztével vált nyilvánvalóvá. Habár hadüzenetre Peru, Brazília és Argentína részéről is csupán 1945-ben került sor, Peru és Brazília már 1942-ben megszakította a diplomáciai kapcsolatokat Japánnal, és szigorú előírásokkal szabályozta a japán közösségek tevékenységeit. A közösségi intézményeket bezárták, a japán nyelvű intézményeket felszámolták, háromnál több személy gyülekezését és a japán

[24] Cecilia Onaha, „Características de la inmigración japonesa en la Argentina", *Cuadernos Canela*, XIX/1 (1997), 28–30.

[25] Szó szerint „áthívni", rokonok, ismerősök, menyasszonyok behozatala Japánból

[26] Daniel Masterson, „The Japanese of Peru". Nobuko Adachi (ed.): *Japanese Diasporas*, Routledge, Oxon, 2006, 149.

nyelv nyilvános használatát kémkedés címén betiltották, valamint megvonták az utazás jogát. Ezen kívül befagyasztották a japánok bankszámláit, a japán kézben lévő üzleteket kisajátították vagy elárverezték, a földek haszonbérlési szerződéseit pedig visszavonták.[27]

További következmény volt az észak-amerikai internálás, 1942 és 1944 között 12 országból körülbelül 2200 latin-amerikai *issei*t és *nisei*t, döntő többségben perui japánokat (kb. 1800 fő) zártak táborokba az Egyesült Államok területén annak ellenére, hogy a második generációs bevándorlók közül sokan dél-amerikai állampolgársággal rendelkeztek.[28] A szabadulásuk után a legtöbben kénytelenek voltak nincstelenül visszatelepülni Japánba, néhány százan mégis felvették a harcot a hatóságokkal, és jogi segítséggel elérték, hogy 364 japánt befogadjanak az Egyesült Államokba, ám Peruba csupán 79 deportáltat engedtek vissza, akik már a háború előtt is rendelkeztek állampolgársággal.[29]

A dél-amerikai kivándorlás előzményei

A II. világháborút követően a japán migráció befejeződött Dél-Amerikában, Brazília kivételével, ahová az 1960-as évekig érkeztek bevándorlók. Ironikus módon Japán ekkortájt került szembe a munkaerőhiány problémájával. A gazdaság virágzott, ugyanakkor a népesség rohamtempóban csökkent, köszönhetően az elöregedési folyamatnak és az alacsony termékenységi rátának, továbbá általánossá vált a japánok húzódozása a 3*k* típusú munkáktól (*kitanai* 汚い, *kiken* 危険, *kitsui* きつい – „piszkos", „veszélyes", „megerőltető"), a nők és idősek munkába állítása pedig csak időszakos megoldásnak bizonyult.[30] Japán úgy próbálta tartósan orvosolni a problémát, hogy 1989-ben módosította a bevándorlási törvényt, aminek értelmében a harmadik generációig terjedő leszármazással és az azt igazoló dokumentációval rendelkező *nikkei*ek 日系(japán származású, de nem japán állampolgárságú egyének) házastársaikkal együtt határozatlan időre szóló vízumot igényelhettek.[31] A dél-amerikai országok kedvezőtlen gazdasági helyzete miatt a japán bevándorlók leszármazottai közül sokan kapva kaptak a lehetőségen, és az egykori *imin gaishá*k mintájára

[27] Masterson, *i.m.*, 151.

[28] Lane Ryo Hirabayashi – Akemi Kikumura-Yano, „Japanese Latin Americans during World War II". Nobuko Adachi (ed.): *Japanese Diasporas Routledge*, Oxon, 2006,160.

[29] Masterson – Funada-Classen, *i.m.*, 164–174.

[30] Takeyuki Tsuda, „Japanese-Brazilian ethnic return migration and the making of Japan's newest immigrant minority". Michael Weiner (ed.): *Japan's minorities*, Routledge, Oxon, 2009, 206.

[31] Carvalho, *i.m.*, 79.

gyorsan kialakultak a munkaközvetítő hálózatok, amelyeknek magukra vállalták a munkások toborzását, a vízum megszerzését, az utazási költséget, valamint a további szükségletek ellátását Japánban (munka, szállás, biztosítás).

A „visszatérő" nikkeiek

Az 1989-es törvénymódosítás hátterében az a feltételezés állt, hogy a kivándorlók leszármazottai, mivel etnikailag japánok, kulturálisan is szocializálva vannak, így könnyen be tudnak majd illeszkedni a társadalomba, sőt ezt maguk a *nikkei*ek is így vélték.

A Japánba érkező *nikkeijin*ek döntő többsége Brazíliából származik, az ő számuk jelenleg körülbelül 280,000 fő. Az őseikhez hasonlóan a brazíliai japánokat a gazdasági válság indította a szülőföldük elhagyására, amely válság az 1980-as évek végén jelentkezett Dél-Amerikában, és ugyanúgy átmenetinek szánták a tartózkodásukat, vagyis *dekasegi* munkások. Jellemzően második vagy harmadik generációs utódok, akik Brazíliában születtek és nevelkedtek, és alig beszélnek japánul.

A japánok alkotják a legidősebb és legnagyobb ázsiai kisebbséget az országban. A jellegzetes külső vonásaik miatt ugyan még mindig megkülönböztetik őket, de Japán kiemelt nemzetközi helyzetéből fakadóan a brazilok részéről ez pozitív diszkrimináció: a japánok átlag fölötti gazdasági és társadalmi státuszát, valamint képzettségét a brazilok kulturális attribútumként kezelik, emiatt az etnikai japánokban erős a kulturális öntudat, és inkább azonosulnak a japán örökségükkel, mint a brazil identitásukkal[32] – ebből is fakad a megdöbbenés, amely Japánba való visszatérésük során érte őket.

Az elvárások összeütközése

Japánba érkezésük után ugyanis a *nikkei* bevándorlóknak kellemetlen meglepetésben volt részük, amikor rá kellett jönniük, hogy a külsejük és néhány kulturális jellemző (például pálcikával evés) megtartása nem teszi őket japánná. Sőt, a kinézetük még inkább megnehezíti a helyzetüket, mivel a vonásaik alapján japánnak tűnnek, ezért a helyiek elvárják tőlük, hogy a kulturális normáknak megfelelően viselkedjenek. Ennek a követelménynek természetesen nem tudnak megfelelni, emiatt a *nikkeijin*ek társadalmilag marginalizálódnak, és kénytelenek elszenvedni a helyi japánok előítéletességét, miszerint a munkában lusták, lassúak, felelőtlenek, és figyelmetlenek. Ezt a nézetet tovább táplálja az a meggyőződés, hogy a *nikkei*ek felmenői annak idején azért mentek Brazíliába, mert szerény

[32] Takeyuki Tsuda, „Crossing ethnic boundaries". Nobuko Adachi (ed.): *Japanese Diasporas*, Routledge, Oxon, 2006, 202–203.

anyagi helyzetük és tanulatlanságuk miatt nem tudtak volna megélni Japánban, és az utódaik ugyanebből az okból tértek vissza őseik földjére (valójában a brazíliai japánok többnyire rendelkeznek akadémiai végzettséggel).[33] Cserébe a *nikkei*ek, akik eredetileg arra számítottak, hogy tárt karokkal fogadják majd őket Japánban, zokon veszik a velük szemben támasztott irreális elvárásokat, és sokan szánt szándékkal szembemennek a kulturális és társadalmi nyomással.

A nikkeiek „lázadása"

A japán identitás, amely Brazíliában kiemelt státuszba helyezte a *nikkei*eket, Japánban terhessé válik számukra, ezért a brazil gyökereikhez fordulnak. Azáltal, hogy azonosulnak a brazil kulturális énjükkel, felmentik magukat a japán származással járó követelmények alól, és ezt minél határozottabban igyekeznek közvetíteni a külvilág felé. Ennek egyik legáltalánosabb formája az öltözködés: a brazíliai *nikkei*ek hivalkodóan „brazilos" ruhákat hordanak, amelyek nemzeti színűek, brazil zászló-mintásak, vagy „Brazil" feliratosak. Továbbá gyakori még a portugál nyelv nyilvános vagy akár szándékosan feltűnést keltő használata, amely két *nikkei* találkozásakor kiegészül a latinos ölelkezéssel és arcon csókolással. Még a többé-kevésbé beilleszkedett *nikkeijin*ek között is jellemző bizonyos finom utalások használata a brazil származásukra, amivel jelzik a japánok felé, hogy nem Japánban szocializálódott egyénnel van dolguk: első találkozáskor brazilként mutatkoznak be, *katakaná*val írják le a nevüket, brazil keresztnevet használnak, sőt olykor arcszőrzetet is növesztenek.

A legextrémebb megnyilvánulás viszont kétségkívül a szamba elterjedése Japánban. A brazíliai japánok, akik annak idején mindenben felsőbbrendűnek érezték magukat a braziloknál, parádékat szerveztek, és lelkesen szambázni kezdtek az utcákon (ilyen rendezvények a Tokiói Asakusa Szamba Karnivál és a Gunma prefektúrabeli Oizumi Karnivál). Valójában az itt előadott tánc kevéssé emlékeztet a brazil szambára, mivel az előadók Brazíliában sosem tanultak táncolni, a fesztiválok egyedüli professzionális résztvevői a dobosok, akik rendszerint brazil nemzetiségűek, japán vonatkozás nélkül.[34]

Összegzés

A Japánt elhagyó *dekasegi* munkások és a Dél-Amerikából emigráló *nikkei* leszármazottaik között számos párhuzam figyelhető meg. Mindkét csoportra

[33] Tsuda, *Japanese-Brazilian…, i.m.*, 209–210.

[34] Takeyuki Tsuda, „When Minorities Migrate: The Racialization of the Japanese Brazilians in Brazil and Japan". Rhacel S. Parreñas – Lok C. D. Siu (ed.): *Asian Diasporas*, Stanford University Press, Stanford, 2007, 240–244.

döntő hatással volt egy-egy gazdasági válság (habár a kitelepülő japánok esetében más indítékok is közrejátszottak), mind ragaszkodtak az emigráció átmeneti jellegéhez, és azzal a reménnyel hagyták el a szülőföldjüket, hogy viszonylag rövid idő alatt sok pénzt felhalmozva térnek majd haza. Szintén közös vonás, hogy a bevándorlók elégtelen nyelvtudással és kulturális ismeretekkel érkeztek a befogadó országba, az emigrációhoz asszisztáló szervezetek segítségével, ahol közösségekbe tömörültek. Továbbá jellemző egyes kulturális elemek átemelése (vallás, nemzeti ünnepek), illetve hagyományok ápolása: az identitás erősítése és kihangsúlyozása válasz a helyi lakosságtól elszenvedett diszkriminációra.

Ugyanakkor jelentős eltérések is előfordulnak a két csoport helyzetében. Míg a Dél-Amerikában letelepedő japánokat azért diszkriminálták, mert más etnikumúak voltak, és egy másik kultúrából jöttek, a *nikkeijin*eket övező konfliktus oka az, hogy azonos etnikumúak a Japánban élő japánokkal, de nem tudnak, vagy nem akarnak azonosulni a kultúrájukkal. A II. világháború után a Dél-Amerikában maradt japánok belátták, hogy az utánuk következő generációk érdekében változtatniuk kell a mentalitásukon, és elfogadták, hogy a családjuk jövőjét a befogadó országban kell felépíteniük.[35] A Japánban dolgozó *nikkei*ek még nem jutottak el egy ilyen általános érvényű fordulóponthoz, de már így is sokan felteszik maguknak a kérdést, hogy maradni érdemesebb-e, vagy visszatérni Dél-Amerikába.

A globalizációnak köszönhetően a hazaút sokkal kevésbé problematikus, mint a *dekasegi* kivándorlók idején, akik közül rengetegen anyagi okok miatt nem tudtak hazatérni, viszont Japánban a *nikkei*ek fokozatosan hozzászoktak a magasabb keresethez és jobb életszínvonalhoz, ezért a megtakarításaik otthon nem tartanak sokáig, és amikor elfogy a pénz, újra igénybe veszik a vízumot. Gyári munkásként akár tízszer annyit keresnek, mint Brazíliában, mégis sokakat frusztrál, hogy olyan munkát végeznek, amihez magasan túlképzettek, és megszégyenülésként élik meg ezt a státuszbeli visszalépést. A beilleszkedés a bevándorlók gyermekeinek is komoly kihívást jelent, főleg a kamaszok körében, akik Brazíliában szocializálódtak. Az asszimilálódási nehézségek miatt sokan kimaradnak az iskolából, és kénytelenek ugyanúgy gyári munkákat elvállalni, mint a szüleik. A fiatalabb gyerekek esetében könnyebb a beolvadás, így számukra fennáll a lehetőség, hogy felnőttként teljes jogú tagjai legyenek a társadalomnak.[36]

[35] Masterson – Funada-Classen, *i.m.*, 113–114.

[36] Tsuda, *Japanese-Brazilian ethnic return migration…, i.m.,* 216–223.

Felhasznált irodalom

Befu, Harumi: „Japanese Transnational Migration in Time and Space". Nobuko Adachi (ed.): *Japanese and Nikkei at home and abroad: negotiating identities in a global world*, Cambria Press, Amherst, 2010, 31–46.

Carvalho, Daniela de: *Migrants and Identity in Japan and Brazil*, Routledge Curzon, New York, 2003.

Dresner, Jonathan: „Instructions to emigrant laborers, 1885–94". Nobuko Adachi (ed.): *Japanese Diasporas*, Routledge, Oxon, 2006, 52–68.

Hastings, Donald: „Japanese Emigration and Assimilation in Brazil", *International Migration Review*, III/2 (1969), 32–53.

Hirabayashi, Lane Ryo – Kikumura-Yano, Akemi: „Japanese Latin Americans during World War II". Nobuko Adachi (ed.): *Japanese Diasporas,* Routledge, Oxon, 2006,159–171.

Lee, Erika: „Where the Danger Lies", *Pacific Historical Review*, LXXVI/4 (2007).

Masterson, Daniel: „The Japanese of Peru". Nobuko Adachi (ed.): *Japanese Diasporas*, Routledge, Oxon, 2006, 142–158.

Masterson Daniel M. – Funada-Classen, Sayaka: *The Japanese in Latin America*, University of Illinois Press, Urbana, 2004.

Normano, J.F.: „Japanese Emigration to Brazil", *Pacific Affairs*, VII/1 (1934), 42–61.

Olsen, Dale A.: *The Chrysanthemum and the Song,* University Press of Florida, Gainesville, 2004.

Onaha, Cecilia: „Características de la inmigración japonesa en la Argentina", *Cuadernos Canela*, XIX/1 (1997), 28–30.

Stanlaw, James: „Japanese emigration and immigration". Nobuko Adachi (ed.): *Japanese Diasporas*, Routledge, Oxon, 2006, 35–51.

Tigner, James L.: „The Ryukyuans in Peru, 1906 – 1952", *The Americas*, XXXV/1 (1978), 20–44.

Tsuda, Takeyuki
„Japanese-Brazilian ethnic return migration and the making of Japan's newest immigrant minority". Michael Weiner (ed.): *Japan's minorities*, Routledge, Oxon, 2009, 206–227.

„Crossing ethnic boundaries". Nobuko Adachi (ed.): *Japanese Diasporas*, Routledge, Oxon, 2006, 202–216.

„When Minorities Migrate: The Racialization of the Japanese Brazilians in Brazil and Japan". Rhacel S. Parreñas – Lok C. D. Siu (ed.): *Asian Diasporas*, Stanford University Press, Stanford, 2007, 225–251.

Vadász Fruzsina

A harmónia nevében?

A családjog szimbolikája és problémás területei a XX–XXI. századi Japánban

Bevezetés: A mai családjog rákfenéje, azaz szimbolikai problematikája két ábra alapján

Akik nyugati értelemben vett jogszociológiával foglalkoznak a japán jogi-társadalmi rendszer területén, sok problematikus ponttal találják szemben magukat. Miért is olyan magas a nyugati szemmel mért társadalmi deviancia szintje[1] Japánban, miközben a világ egyik legkonzervatívabb, ősi természetkultúrával rendelkező nemzetéről van szó? Miért is olyan nagymértékű a társadalmi feszültség és a családon belüli erőszak[2] egy olyan országban, ahol a legfőbb társadalmi norma a „harmónia" (*wa* 和), az egymással állandóan kompromisszumra törekvő probléma-megoldási attitűd? Miért is olyan magas a gyermekbántalmazások szintje, miközben a japán családjogi rendszer az, amelyik a legfőbb védendő jogtárgyként a gyermek jólétét helyezi előtérbe?

Ezeket a kérdéseket két ábra alapján szemléltettem a 2016. márciusi „*Közel, s Távol" Orientalisztika Konferenciá*n, ahol az első ábra a hagyományos családjogi normákat legjobban összefoglaló három *kanji*t, a második pedig egy modern japán családjogi bíróság előtt ma is álló szobrot ábrázolt.[3] Itt ugyanis a hagyományos japán (morális) értékek és a nyugatosodott jogerkölcs áll szemben egymással. A hagyományos Japán alapvető nemzetépítő eleme szimbolikai

---

[1] Japánban a legmagasabb az öngyilkosságok lakosságszámhoz mért arányszáma a nem posztszocialista ipari-kapitalista demokráciák körében (Forrás: Jeff Kingston).

[2] Japánban minden ötödik 20-as, 30-as, 40-es éveiben járó házas nőt éri otthon valamilyen formájú fizikai, szexuális vagy lelki bántalmazás, terror. (Forrás: Jeff Kingston).
Kingston, Jeff: „Families at Risk". Jeff Kingston (ed.): *Contemporary Japan History, Politics and Social Change since the 1980s*, Wiley-Blackwell Publishing, 2011. The Atrium, Southern Gate, Chichester, West Sussex,. pp 66–83.

[3] A mai japán családjog szimbolikai problematikájáról ld. „Melléklet"/1.

aspektusból vizsgálva az a három fogalom, illetve szimbólum, amely a „(társadalmi) béke, harmónia", az „otthon" és a „család" japán koncepcióját takarja.

Az „otthon" *kanji*ja, az *ie* 家, egy háztetőből és egy az anyagi javakat szimbolizáló, pihenő disznóból (házimalac) áll, amelynek szimbolikai értelemegyüttese olyan jelentést takar, mely szerint az „otthon" egy olyan épület(együttes), mely védelemre, a javak tárolására és a munka utáni békés, nyugodt pihenés eltöltésére szolgál. A „család"-ot ugyanezen írásjegy és a *zoku* 族 *kanji*jának összetétele jelöli. A *zoku* írásjegy bonyolult együttese a lebegő zászló alatt közös rúdcsokorba kötött nyílvesszőknek és a valamilyen meghatározott (közös) irányba, meghatározott (közös) módon tartó személyeknek. A „család" tehát nem más, mint egy közös célért, közös ügyért harcoló-tevékenykedő emberek csoportja, akiknek tevékenysége közös módon és közös módszerekkel zajlik, akiknek otthona, az otthon oltalmába vett vagyona, munkaidőn túli pihenése, kikapcsolódása is közös. A „harmónia", illetve „béke" írásjegye, a *wa* 和 a hajlékonyságáról híres rizspalánta rajzából és a száj *kanji*jából áll össze. Szimbolikai szempontból a „harmónia" és a „béke" nem más, mint a beszéd, tehát a beszélgetések és a viták hajlékonysága és finomsága, ami a durva, valamilyen állásponthoz állhatatosan ragaszkodó, műveletlen beszédmodor ellentéte. Harmonikusnak lenni egyet jelent a műveltséggel, a békére és kompromisszumra való törekvéssel.[4]

Hogy mindez a hagyományos társadalmi koncepció miért is áll szemben annak az anyaságról készült szobornak a szimbolikájával, amely a Kiotói Családjogi Bíróság épülete előtt áll, ázsiai antropológiai vonások helyett láthatóan európai nőt ábrázol, és a japán intimitást megőrző, a magánügyet eltakaró erkölccsel szembemenve meztelenül ábrázolja egy édesanya gyermekével való játékát? Mi is az, ami miatt ellentét feszül a hagyományos japán társadalmi morál és a mai nyugatiasodott jogerkölcs között? A jelen tanulmány célja ezen kérdések megválaszolása.

Most és régen: a japán családok társadalmi problémái a XX–XXI. században, illetve a tradicionális japán családi struktúra- és normarendszer szembenállása

A Meiji-restauráció „felvilágosult abszolutizmusa" (1868–1912) által modernizálni kezdett, a Taishō-demokrácia (1912–1926), majd a Shōwa-időszak (1926–1989) alatt továbbfejlesztett, elmélyített ipari kapitalista Japán most, a Heisei-éra időszakában több súlyos gazdasági-társadalmi problémával néz

[4] Kenneth G. Henshall, *A Guide to Remembering Japanese Characters*, Tuttle Publishing, Tokyo – Rutland – Vermont – Singapore, 1998. 24., 99., 126.

szembe. Japán „elvesztegetett évtizede", az 1997/1998-as ázsiai gazdasági válság, a 2008-as gazdasági világválság, a cunami és az ezt követő fukushimai katasztrófa az országot gazdasági stagnálásba, a japánokat pedig csalódottságba vezette, aminek azok a társadalmi problémák sem kedveznek, amelyek a családok szintjén vannak jelen.

A XXI. századi Japán társadalmi problémáival foglalkozó Jeff Kingston[5] ezen a téren öt elkülöníthető problémakört vázolt fel: a válások, az egyedül álló édesanyák, a családon belüli erőszak, a gyermekbántalmazások és az öngyilkosság problémakörét.

1993–2003 között a hagyományosan családcentrikus Japánban a válások aránya 43%-kal ugrott meg, a házasságoknak pedig több mint a 20%-a válással végződik. Az egyedülálló édesanyák épphogy a szegénységi küszöb felett élnek – 1998 óta 28%-kal nőtt az egyedülálló anyukás háztartások száma (1,22 millió), az egyszülős háztartások átlagos jövedelme 2,13 millió jen volt 2011-ben, ami a nemzeti átlag 38%-a, és épphogy a szegénységi küszöb felettinek számított, ráadásul az egyedülálló anyukák 41%-a keresett kevesebbet a szegénységi küszöbnél. A Nemzeti Nemi Egyenlőség Tanács 1999-re összeállított publikációja alapján minden hetedik nő jelentett olyan orvosi beavatkozást, amit családon belüli erőszak előzött meg, a nők 5%-a pedig már tapasztalt életveszélyes bántalmazást. A gyermekbántalmazások tekintetében az első 1990-es adatgyűjtéskor 1101 esetet regisztráltak, ez a szám 1999-re ugrott meg hirtelen, 2007–2008-ra pedig megnégyszereződött, 40 000-es esetszámot produkálva. A gyermekbántalmazások három legfőbb okaként a családon belüli szegénységet, az egyedülálló szülős háztartások magányosságát és a berögződött viselkedési minták, társadalmi normák összességét lehet megemlíteni. Az imént felsorolt, az édesanyákat és a gyermekeiket érintő problémák mellett az édesapákhoz is kapcsolódik egy súlyos probléma: az öngyilkosság, amely Japánban a korosodó férfiakat érinti leginkább. 2011-ben Japánt csak a posztszocialista országok múlták felül az öngyilkossági világranglistán a fejlett, iparosodott (kapitalista) országok közül. 1998 óta több mint 30 000 ember vetett és vet véget az életének minden évben, ami csak a jéghegy csúcsa, ugyanis minden egyes öngyilkosságra 10 öngyilkossági kísérlet jut, az öngyilkossági hajlandóság tehát magasabbnak mondható. A családok társadalmi problémái szempontjából szimbolikus jelentőségű az a 2007-es jogeset, amelynek vádlottja és elítéltje egy olyan feleség volt, akit a férje a házasság során rendszeresen brutális módon bántalmazott, fizikai, lelki és szexuális

[5] Jeff Kingston, „Families at Risk". Jeff Kingston (ed.): *Contemporary Japan History, Politics and Social Change since the 1980s,* Wiley-Blackwell Publishing, 2011. The Atrium, Southern Gate, Chichester, West Sussex,. 66–83.

téren. Megfelelő segítség hiányában, nem bírva elviselni férje kegyetlenkedésit, megölte őt. Kaori Mihashit végül 15 év börtönre ítélte a bíróság, a férj irányából jövő erőszaktevést még enyhítő körülménynek sem tudták be.[6]

A mai japán családok és a hagyományos családi struktúra- és normarendszer tekintetében az a legnagyobb változás, illetve különbség, hogy a mai családok az iparosodás hatására magcsaládokká váltak, míg a Meiji-időszakig még élő hagyományos japán családok nagycsaládi struktúrákba ágyazódtak bele, melynek neve az előző fejezetben már említett fogalomhoz, az *ié*hez kötődik. (Az *ie*-rendszer ábrázolását ld. „Melléklet"/2.)

Az *ie*-rendszer első nagy vizsgálója az a Kawashima Takeyoshi (1909–1992) volt, akit máig Japán legnagyobb és első jogszociológusaként tart számon a jogtudomány és a szociológia. Kawashima szerint „a japán családi strukturális és normarendszer egy strukturális értelemben patriarchális, normatív értelemben feudális emberi közösség".[7] Az *ie* nem más, mint a család kezében lévő anyagi vagyontárgyaknak (*kasan* 加算) és a család presztízsének, társadalmi osztályának és társadalmi besorolásának (*iegara* 家柄) összessége. Az *ie* jelenti a házat, az otthont, de a vérségi, álvérségi kapcsolatok összességét, az intézményesült státuszok és szerepek készletét is, melyet az alakító tagok kötelessége és joga (*kō* 公 és *on* 恩)[8] irányában definiáltak, az *ie* tehát a meghatározott fenntartandó normák és óvott értékek rendszere is. Az *ie* célja és feladata a csoport folytonosságának és töretlen öröklésének a biztosítása.

Az *ie*-n belül a családfő/háztartásfő (*kachō* 家長) hatalma a családon belüli összes döntésre kiterjedt, a család pedig megkülönböztette az elsőszülött örökös (*atotori* 跡取り) jogait és kötelességeit a másod- (*jinan* 次男), illetve harmadszülött fiúétól (*sannan* 三男), és a női szerepeket is erősen szabályozta a háziasszonyok (*shufu* 主婦) közül az anyós (*shūto, shūtome* 姑) és a feleség (*yome* 嫁), illetve a családfő lánya(i) (*musume* 娘) oldalán, ráadásul a nagybácsi(k)

[6] Jun Hongo, „Mihashi case throws light on domestic violence", *The Japan Times* – http://www.japantimes.co.jp/news/2008/04/11/national/mihashi-case-throws-light-on-domestic-violence/#.Vfm5PdLtmko [2016. 04. 18.]

[7] Michio Nagai – John W. Bennett, „A Summary and Analysis of »The Familial Structure of Japanese Society« by Takeyoshi Kawashima", *Southwestern Journal of Anthropology*, IX/2 (1953), 239–250.

[8] A megadatott társadalmi értékek fogalmát, a *kō*t és az *on*t a nyugati társadalomtudomány fejlesztette ki a japán kulturális értékek leírására, ezek ilyen módon egy hétköznapi japán ember számára nem feltétlenül és minden esetben ismertek, a szerző a jelen *kanji*kat is a saját kutatása során találta meg. Feltehető eredetük a *hōkō* 奉公 (= szolgálat) és a *goon* ご恩 (= kegy) szavak, amelyek a shogunátus földesúri rendszerének alá-fölé rendeltségi jogait és kötelességeit takarta a földesúr *daiymyō* és az alávetett nemes harcos *samurai* között.

(*ojisan* 伯父さん、叔父さん) és a nagynéni(k) (*obasan* 伯母さん, 叔母さん) szerepe, jogai-kötelességei is meg voltak szabva. A családon belül mindezeken kívül megkülönböztették az elsőszülött fiúk alapján továbbörökítendő fő családi ágat (*honke* 本家) az egyéb családi ágaktól (*bunke* 分家) és a családfő lányai által kötött egyéb rokoni szálaktól (*shinseki* 親戚).

A családfő, illetve a szülők hatalma odáig is kiterjedt, hogy a hagyományos japán családban szülői belegyezés kellett a házassághoz, és az volt az elfogadott, ha a szülők határozták meg egy „közbenjáró" (*nakōdo* 仲人) segítségével, hogy ki legyen a házasulandó gyerek párja. Ezt a fajta házasságot a mai napig gyakorolják, *mi-ai kekkon,* azaz „*mi-ai* házasság" a neve.

Ahogy a „családi irányvonal" a családon belülről, a családfő által lett meghatározva, úgy a családon belüli problémákat, konfliktusokat is a családon belül, a családi tanács (*shinzoku kai* 親族会) összeülése révén, a nyilvánosság kizárásával oldották meg. Ennek a vitarendezési módnak az előnye, hogy ezáltal a probléma internalizálódik, a problémás felek nem szégyenülnek meg, a problémát a család érdekei szerint orvosolják. Ugyanez azonban a hátránya is. Ugyanis az *ie*-n belül a nők érdeke másodlagos volt a férfiak érdekével szemben. A „társadalmi harmónia" országában mindez a struktúra megengedte a családon belüli erőszakot és könyörtelenséget, amit apák adtak tovább a fiaiknak, anyák megtanították a lányaiknak, és az anyósok gyakorolták a menyükön. Mindezt annak érdekében, hogy a fiú utódok erőteljesen tudják a kezükben tartani és fenntartani a családot, vagy éppen a lányok beházasodva egy másik családba felkészülten várják az anyós kegyetlenkedéseit, aki azért viselkedik így, mert a férfiak tiszteletlenkedései vagy a férjétől érkező bántalmazások során felgyülemlett lelki feszültséget ilyen módon vezeti le. A rendszer logikájából ered, hogy a *yome*, kívülről beházasodott nő lévén, alsóbb rangú, így érdekeit sokkal nehezebben tudta érvényesíteni a férje családjának családi tanácsában, ami elfojtott indulatokhoz, válás esetén pedig a nő számára nyugati szemmel nézve potenciálisan igazságtalan döntéshez vezetett. Ezek a beidegződések nevezhetők a mai családügy már felvázolt problémái okainak is. A családon belüli bántalmazások és a gyermekbántalmazások logikája ugyanaz – a férjek kegyetlenkedésiből származó lelki feszültséget az anyák a gyermekeiken vezetik le. Az a nő, aki ebből ki akar lépni és válni akar, magára marad. Az a férfi pedig, aki alacsonyabb jövedelmet vagy társadalmi presztízst hozó munka(hely) vagy nyugdíjba vonulás miatt a családja szempontjából haszontalannak érzi magát, hajlamos öngyilkosságba menekülni.[9]

[9] Hironobu Kitaoji, „The Structure of the Japanese Family", *American Anthropologist*, New Series LXXIII/5. (1971), 1036–1053. (American Anthropological Association); Anita B. Dhappu, „The Japanese Family: An Institutional Logic for Japanese Corporate Networks and Japanese

Az előző fejezetben említett értékrendbeli kollízió is itt keresendő. Az iparosodás és a demokratizálódás, nyugatosodás hatására a nagycsaládokat felváltották a magcsaládok, a családi tanács helyébe a nyugati szisztémákat követő, de a japán hagyományokat is tükröző, a családoktól független családjogi bírósági rendszer lépett, a jelenlegi írott materiális jog a családfői hatalom helyett a nemek és szülői szerepek egyenlőségét, az emberek szabad önrendelkezését támogatja. Az *ie,* a *kazoku* és a *wa* társadalmi funkciója fokozatosan kezd elhalványulni, eredeti jelentését elveszteni, vagy valami – a japán tradíciókkal konzisztens – mássá átalakulni.

A mai japán családjog: a japán családjog története és a mai anyagi írott családjog

A mai japán jogrendszer tárgyalásakor, annak megértése végett minden esetben érdemes vetni egy pillantást a modern jogtörténet legfőbb szakaszaira. Az első nagyobb korszak a japán felvilágosult abszolutizmus (Meiji-restauráció) és a konszolidált demokrácia (Taishō-demokrácia) időszaka. A második nagyobb szakasz a II. világháborút követő időszak, amelynek két elkülöníthető része a kezdeti szakasz, illetve a japán jogrendszer reformjának időszaka, ez utóbbi az 1990-es évektől tart napjainkig. Mindennek a tisztázása azért is lényeges, mert a jogrendszer karakterisztikájának változása a jelen tanulmány szempontjából is tanulságos. Az első időszakra a germán-római jogcsalád jogrendszerei közül a császárkultuszon alapuló osztrák(-magyar) és a német jogrendszer sajátosságai, továbbá a közembernek nagyobb önrendelkezési jogot adó francia polgárjog és a „vitákat kiteregető" precedensjogi hagyományokon alapuló *common law* jogcsalád elutasítása voltak jellemzőek. A második időszakra az USA által támogatott (konzervatív japánok szerint „ráerőszakolt"), részben amerikaiak, részben japánok által megszövegezett 1946–1947-es alkotmány hatályossága és érvényessége jellemző, a precedensjogi alapokon nyugvó *common law* jogcsalád bizonyos jellemzőinek olyan mértékű átvétele, amely nem csekély értékrendbeli kollízióhoz vezet, illetve vezetett az írott jog és nyílt vitákat kerülő, a problémáikat nyilvánosan ki nem teregető konzervatív japánok között. Mindez azonban olyan problémák előtérbe kerüléséhez, tárgyalási

Management", *The Academy of Management Review*, XXV/2 (2000), 409–415. (Academy of Management); Edna Cooper Masuoka – Jitsuichi Masuoka – Nozomu Kawamura, „Role Conflicts in the Modern Japanese Family", *Social Forces*, Oct. 1962, XLI/1, 1–6 (Fisk University); Hideo Tanaka, *Legal Equality among Family Members in Japan – The Impact of the Japanese Constitution of 1946 on the Traditional Family System*. Koichiro Fujikura (ed.): *Japanese Law and Legal Theory.* Dartmouth Publishing – Aldershot • Singapore • Sydney, 1996. 545 – 579.

lehetőségként való felmerüléséhez vezet, mint a már említettek közül néhány, ilyen tipikusan a családon belüli erőszak témája. A „ráerőszakolt" jog tehát nem teljes egészében, feltétel nélkül elutasítandó, a japán hagyományok halványulása miatt azonban nem is korlátlanul támogatandó dolog.

A kezdeti időszak mentalitását, a császárhoz és az apákhoz való abszolút hűség és a gyermeki áhítat erényét, a szülő-gyermek fölé-alárendeltségi viszonyt tükrözi az 1890-es *Császári leirat az oktatásról,* melyet a gyerekeknek naponta fel kellett olvasniuk az iskolában. Ezt csak megerősítette az 1907-es új *Büntető törvénykönyv* rendelkezése arról, hogy a gyilkosságok tekintetében súlyosabban büntetendő volt az, aki az egyenes ági felmenőit gyilkolta meg. Az első „jogliberalizálási" törekvésre az 1919-es Tanácskozó Bizottság a Jogrendszerről (Rinji Hōsei Chōsa-kai) összeülése adott példát, amely az akkori Japánban túlságosan progresszív karakterisztikát mutatott a (régi) családjog felülvizsgálatára vonatkozó javaslataival,[10] amelyeket a progresszivitásuk miatt a konzervatív kormányzat nem fogadott el, még a tanácskozás szintjéig sem jutottak. Az említett hagyományos értékekhez való ragaszkodás és az iparosodás hatására létrejött értékrend-liberalizálódás közötti első áthidaló kompromisszumos megoldás[11] a családjogban az 1939-es *Személyes ügyek békéltetésének törvénye (Jinji chōtei hō)* volt, amely előírta, hogy minden „jogi vitát" egy békéltetőtestületi eljárásnak kell alávetni. A legnagyobb változást az 1946. november 3-án beiktatott és 1947. május 3-án hatályba léptetett, máig is érvényes *Alkotmány* hozta, ami az amerikai-liberális hatásokat tükrözi, és a jogrendszer egészét nézve, tehát az anyagi és az eljárásjogot is beleértve, új meglátást, értékrendet, diszciplínákat hozott a japán jogrendszerbe. Az egyik legjelentősebb lépés volt mind közül az 1947-es *Oktatásügyi reformok* intézkedéscsomagja, amelynek keretében bevezették a koedukáció szükségességét az iskolákban, és eltörölték a korábbi japán hagyományokon alapuló erkölcstant, az egyenlőségpárti társadalomismeret órával felváltva azt. A családjogi jogtörténet utolsó szakaszára is a jog további liberalizálódása, a hagyományos japán értékekkel és az azokkal

[10] A javaslatok között szerepelt az is, hogy szabadságot adjanak a felnőtt korú fiúnak új ág-háztartást alapítani a háztartásfő beleegyezése nélkül; a családi törvényszék eltávolíthassa a családfőt annak súlyos vétsége esetén; a házasságba való beleegyezést ne lehessen visszavonni megfelelő indok hiányában; a feleség jogképességének növelése és annak eltörlése, hogy a megözvegyült anya csak a családi tanács jóváhagyásával gyakorolhassa a szülői hatalmát.

[11] Az említett törvény aközött tett kompromisszumot, hogy a bíróságok szemében a férj házasságtörése még mindig nem számított házasságtörésnek minden esetben, csupán a férj többszörös ismételt házasságtörése ugyanazzal a nővel számított „súlyos sértésnek" a PTK szerint, ami alapján a feleség „válópert" kezdeményezhetett; mindez azonban nem adott megfelelő választ a kor (egyre inkább liberalizálódó) társadalmi igényeire.

a problémákkal (ld. Jeff Kingston) való szembenézés a jellemző, amelyekkel a konfliktuskerülő hagyományos Japán addig nem volt hajlandó szembenézni. Minderre szintén nyugati hatásra, az 1993-as *Bécsi deklaráció és akcióprogram,* illetve az 1995-ös pekingi női ENSZ-konferencia után került sor, a jelenleg hatályos és érvényes törvények a családon belüli erőszak és gyermekbántalmazás terén ezen hatások eredményeképp jöttek létre.[12]

A mai japán családjog legfelsőbb jogforrása, jogi normája az Alkotmány 24. cikk. 1. §, 2. § rendelkezései, amelyeket a jogrendszer-hierarchia alapján az 1947-ben felülvizsgált *Polgári törvénykönyv* (PTK) IV. része (A családokról) és V. része (Az örökösödésről) követ, emellett a *Büntető törvénykönyv* (BTK) egyéb családjogra vonatkozó rendelkezései is a második helyen helyezkednek el a jogrendszer-hierarchiában. Az Alkotmány rendelkezése, miszerint a házasságnak mindkét fél kölcsönös beleegyezésén kell alapulnia, és kölcsönös együttműködés által, a férjnek és a feleségnek biztosított egyenlő jogokkal kell azt fenntartani, a korábbiakban már ismertetett családszerkezettel szemben radikális változásnak számított, amit csak tovább fokoz, hogy az Alkotmány értelmében a házastárs megválasztása, a tulajdonjogok, az örökösödés, lakhelyválasztás, válás és egyéb házassági ügyek terén a családjogi törvényeket az egyéni méltóság és a nemek egyenlősége alapján kell beiktatni. A további családjogi változások a korábbi hagyományos családi struktúra fényében nem kis szimbolikus jelentőséget hordoznak: a PTK-ból ugyanis törölték a hagyományos Japán egyik legfontosabb nemzetépítő elemét, az *ie*-rendszert, ami mellett az anyagi jog szerint mindkét szülőt egyenlő és azonos módon illetik meg a tulajdon-, gyermeknevelési és gyermektartási jogok; a gyermekek egyenlőek és egyenrangúak, szakítva az elsőszülött fiú privilégiumaival; továbbá a feleség jogképesség-hiányát is törölték.[13]

A jelen tanulmány a részletes anyagi jogi bemutatást nem teszi lehetővé, csak néhány fontos rendelkezést emel ki azok közül, amelyek a hagyományos családi struktúra és értékrend radikális megváltoztatására irányultak. Az, hogy most már csak a 20 éven aluliak esetében kötelező a házasságba való szülői beleegyezés (PTK IV. rész, 737. cikk.), továbbá, hogy a szülői belegyezésnél az apa nem szerepel kivételezett helyen, vagy az, hogy a házasságon már túlesett akár fiatalkorú, akár felnőtt párok teljes jogképességgel rendelkeznek a házasságuk felett (PTK IV. rész, 753. cikk.), kizárva ezáltal a férj apjának az akaratát vagy

[12] Cooper Masuoka – Masuoka – Kawamura, *i.m.,* 1–6; Hiroshi Oda, „Family law and succession". Hiroshi Oda (szerk.): *Japanese Law*, Butterworths, London – Dublin – Edinburgh, 1992, 232–244.

[13] Tanaka, *i.m.,* 545–579.

a családi tanácsot, a korábbi *ie*-rendszerrel való totális szembefordulást jelenti. Mindezek mellett a házasságot illető férfiközpontú tulajdonviszonyok is teljesen megváltoztak az írott jog szerint, ugyanis azt a házas felet illeti meg a vagyon, aki azt bevitte a házasságba, vagy aki azt szerezte (PTK IV. rész, 762. cikk.), azonban azt a tulajdont vagy vagyont, amelynek forrása nem bizonyított, vagy nem bizonyítható, azzal az előfeltételezéssel kezelik, hogy a pár közösen szerezte azt. Az *ie*-rendszer normáival való további szakítást az is mutatja, hogy a házasság megszüntetése, illetve a válás nem egy, a férj felé hajló családi tanácshoz van kötve, hanem objektív kritériumai vannak, ezeket az anyagi jog tartalmazza (PTK IV. rész, 763. cikk.). A PTK V. rész örökösödéssel kapcsolatos előírásai is ellentmondanak a korábbi szemléletnek, amely szerint szinte csak az elsőszülött fiú örökölt a családfő halála után, ugyanis ma már a túlélő házastárs, a megboldogult gyermekei (kivétel nélkül), a megboldogult egyenes ágú felmenői és testvérei is részesül(het)nek az örökségből.

Az előbb megismertek alapján az *1946–1947-es Alkotmány* által behozott új írott jogrendszer és értékrendstruktúra tehát teljes egészében ellentmondott, illetve szembement azzal a társadalmi struktúrával és normarendszerrel, amely a hagyományos Japán egyik legfontosabb nemzetépítő tényezőjeként funkcionált. Mindez ugyan radikálisnak tűnik, mégis szükségszerű volt a maga idejében. A hagyományos japán struktúrák és morál ugyanis nem tudtak alkalmazkodni az iparosodással, kapitalizálódással és városiasodással járó társadalmi-gazdasági változásokhoz, illetve megfelelő választ adni ezekre. Ezen kívül a hagyományos értékek és struktúrák radikális liberalizálásának az a nyugati társadalomtudományi meglátás is az oka, mely a II. világháborúban és az azt megelőző regionális háborúkban részt vevő „agresszív" Japán agresszivitását a hagyományos japán értékeknek és társadalomszerkezetnek tudta be.

Az írott anyagi családjog és a társadalmi realitás közötti ellentét problematikája: a családjogi jogtörténet fájó pontjai és az eljárásjog problémás kérdéskörei (a „conciliation-first" jogelv)

Ahogy azt az előző fejezet is mutatta, az írott nyugatosodott jogrendszer és a berögződött értékek, illetve társadalmi realitás között jelentős különbségek, ellentétek húzódnak. Ráadásul a problémák kezelését az a tipikusan japán attitűd sem támogatja, amelyet a modern japán jogtörténet legutolsó máig tartó szakaszánál, a jogrendszer és a jogi iskolák reformjánál, a *law school*ok bevezetésénél lehet megtapasztalni – a törvényeket beiktató kormányzat, ahogy mindig is, itt is progresszívebb képet mutatott, mint maguk az érintett szak-

emberek, a jogrendszer tudósai, foglalkoztatottjai, a Japán Ügyvédi Kamara tagjai. Ez utóbbi ágensek hajlamosabbak (voltak) ragaszkodni a régebbi erkölcsökhöz, a saját maguk által a szakmában kivívott szakmai tisztelethez és felsőbbrendűséghez, ami gyakran az írott nyugatiasodott és liberalizálódott joggal szembemenő jogi gyakorlatot jelenti, illetve jelentette, a hagyományos szokásjog előnyére és a saját szakmájuk fejlődésének hátrányára, lelassítva, illetve némely esetben meggátolva azt.[14]

Erre a japán jogszociológiai jelenségre a legjobb példa az a néhány kiemelt jogtörténeti esemény, amelyek egymással ellentmondó értékrend-attitűdjükkel a legjobban szemléltetik az írott jog és a társadalmi realitás közötti különbség problémáját.

Korábban már említettem a 1890-es *Császári leirat az oktatásról* című dokumentumot, amely egy politikai deklaráció volt a hagyományos császár- és apahű, paternalista, a gyermeki áhítaton és az alá-fölérendeltségen alapuló japán értékek mellett, amelyeket az említett deklaráció a Japán Birodalom nagyságának és virágzásának a legfőbb okaiként tüntetett fel.[15] Ezekkel az értékekkel totális különbözőséget mutat az *1946–1947-es Alkotmány* ún. *GHQ-piszkozata,* tehát a szövetséges hatalmak USA által dominált főhadiszállásának piszkozata a japán alkotmány módosítására, pontosabban annak 23. cikkelye, amelynek a szerzője a japán jogtörténet egyik meghatározó alakja, Beate Sirota Gordon, az Alkotmányozó Bizottság egyetlen női – és egyik legbefolyásosabb – tagja a szövetségi hatalmak részéről.[16] Az *Alkotmány GHQ-piszkozat 23. cikk.* a társadalom alapjául a férfi és női házastársak egyenlőségi egyensúlyán alapuló magcsaládot ismerte el, és számos olyan értékrendbeli dolgot mondott ki problémás területként túlságosan direkt formában (pl. férfidominancia a kölcsönös együttműködés helyett; egyenlőség hiánya a tulajdonjogok vagy lakhelyválasztási jog területén), ami a hagyományos japán társadalom és értékrend sajátja, azonban egy iparosodott-kapitalista, egyenlőségpárti és női

[14] Matthew J. Wilson, „Seeking to change Japanese society through legal reform". Jeff Kingston (ed.): *Critical Issues in Contemporary Japan*, Routledge Taylor & Francis Group, London – New York, 2014. 265–275.

[15] *„Our imperial ancestors have founded our empire on a basis broad and everlasting and have deeply and firmly implanted virtue; our subjects, ever united in loyalty to the Emperor and filial piety, have from generation to generation illustrated the beauty thereof. This is the glory of the fundamental character of our empire, and herein also lies the source of our education."*

[16] Thirteen WNET New York Public Media *Beate Sirota Gordon: Gave Japanese Women Equal Rights* – http://www.thirteen.org/unsungheroines/women-cat/beate-sirota-gordon-gave-japanese-women-equal-rights/ [2016. 04. 18.]

jogokat támogató demokráciának ellentmond.[17] Az előbb említett Beate Sirota volt az első ember a japán jogtörténetben, aki az anyák ápolására történő köztámogatás kiterjesztését, vagy a női dolgozók számára az egyenlő béreket is szükségesnek vélte. Mivel azonban az *Alkotmány GHQ-piszkozat 23. cikk.* túl radikálisnak számított a japán oldalról, az Alkotmányba végül nem került bele, az *Alkotmány 24. cikk.* egy sokkal visszafogottabb és rövidebb rendelkezést tartalmaz a férfi-női egyenlőségről. Jelentős szembenállásokat mutat még az a két híres alkotmányjogi jogeset is, amelyek a BTK egyes rendelkezései (BTK 199. cikk.; BTK 200. cikk.; BTK 205. cikk. 2. §) és az Alkotmány (Alk. 14. cikk. 1. §) közötti jogkollíziót tárgyalták. A vita tárgya az volt, hogy ellentmond-e az Alkotmány egyenlőségi kikötése (Alk. 14. cikk. 1. §) rendelkezéseinek az, ha azt az elkövetőt súlyosabban bünteti a törvény, aki egyenes ágú felmenőit gyilkolja meg, vagy okoz neki súlyos testi sértést. Az 1950-es *Japan vs. Yamato eset* a hagyományos japán szokásjogi erkölcs preferálásáról tanúskodott az írott joggal szemben. Az ekkor elhangzott beszéd Yūsuke Saitō bíró szájából az éppen aktuális írott jogrendet a hagyományos értékek, tehát a „társadalmi harmónia" megrontójának, „prostituáltjának" tekintette, a demokratikus értékeket pedig „demokratikus infantilizmusként" aposztrofálta. A jogesetet záró legfelsőbb bírósági határozat szerint az Alkotmánynak nem mondott ellent az, hogy a jog az egyenes ágú felmenőiket meggyilkoló, vagy azoknak súlyos testi sértést okozó elkövetőket súlyosabban büntesse, tehát az egyenlőségpárti Alkotmánnyal szemben a régi szokásjogi morált részesítette előnyben, kimondottan is elítélve a demokratikus egyenlőségpárti értékeket. Ezzel szemben jelentős változást mutat az 1973-as *Aizawa vs. Japan eset,* amikor is a tizennégy bíróból hat már megegyezett abban a végeredményben, mely elutasította a BTK alkotmányosságát, mely utóbbi súlyosabban büntette az elkövetőket az áldozat státusza miatt. Ez a jogeset az Ōsumi és Irokawa bírók felszólalásaiban is tapasztalható azon jogattitűd miatt is különbséget mutat az előzővel szemben, mely szerint a szülő-gyermek kapcsolat szabályozását nem illik törvényi eszközzel kikényszeríteni, és mely szerint a (nyugati típusú) természetjog és a korábbi japán társadalmi rend alapjául szolgáló gyermeki

[17] *„The family is the basis of human society and its traditions for good or evil permeate the nation. Marriage shall rest upon indisputable legal and social equality of both sexes, founded upon mutual consent instead of parental coercion, and maintained through cooperation instead of male domination. Laws contrary to these principles shall be abolished, and replaced by others viewing choice of spouse, property rights, inheritance, choice of domicile, divorce and other matters pertaining to marriage and the family from the standpoint of individual dignity and the essential equality of the sexes."* (Tanaka, *i.m.,* 565)

áhítat között húzódó ellentét az utóbbit nem teszi alkalmazhatóvá az első követése során.[18] Ráadásul felmerült egy akkor még szélsőségesnek számító nézet is, mely alapján az abszolút, vak alárendeltségen alapuló gyermeki áhítat nem összeegyeztethető az egyenlőségen és az emberi méltóságon alapuló demokráciával.[19]

Ezen jogtörténeti esetek konkrét példákkal támasztják alá a jelen tanulmány bevezetőjében és első mellékletében is kérdésként feltett problémakör jelentőségét. A saját szimbólumrendszerével rendelkező, hagyományos japán társadalmi szokásjogi morál és egy attól merőben eltérő, szükségszerűségből „ráhúzott" (vagy „ráerőszakolt") jogi értékrendszer összehangolódása nem egyszerű folyamat. Ezen folyamat az eljárásjog területén is tanulságos mintával szolgál.

A jelen családjogi eljárásjog és bírósági rendszer ugyanis, mely 1949. január 1-jén jött létre, a japán társadalom számára megfelelő módon kombinálja a kettőt.[20] (A mai japán családjogi esetek csoportjairól ld. „Melléklet"/3.) Az *ié*n, a „társadalmi harmónián" és a „családi tanácson" alapuló szokásjogi értékeket és eljárásjogot több, a mai jogban megtalálható elem is továbbviszi és átalakítja, a mostani rendszerrel kompatibilissé teszi. Ilyen „elem" a családjogi eljárásjogi esetek szétválasztása, mely megkülönbözteti azokat az ügyeket, ahol a felek nem állnak egymással ellentétes viszonyban, peres eljárásra nem kell számítani, („*ko*-típusú" ítélet-, ill. döntéshozatal) azoktól az esetektől, amelyek során a felek egymással ellentétes viszonyban állnak, és a felek ellentétes érdekei között kell közös nevezőre jutni a vita rendezéséhez, tehát peres eljárásra kell számítani („*otsu*-típusú" ítélet-, ill. döntéshozatal). További ilyen „elem" az, hogy a jogvédelem középpontjában nem a szemben álló felek érdekérvényesítése, hanem a gyermek érdekei és a családi közösség egyben tartása áll, ami olyan különleges japán eljárásjogi intézményeket, megoldásokat alkalmaz, mint a „puhatolózó pártfogó (hivatalnok)" („*tentative probation officer*") és a „helyesbítő iránymutatás bizottsága" („*commission of correctional guidance*"), és nemcsak a jogtudományt, hanem a pszichológiát, szociológiát, pedagógiát és orvostudományt is előtérbe helyezi. Egy válóperes eljárásnál vagy fiatalkorú bűnözéssel kapcsolatos büntetőperes eljárásnál a bíróság által kezdeményezett

[18] *„It is not the principle of natural law applicable to all ages and countries."* (Tanaka, *i.m.,* 573)

[19] *„The concept of filial piety which demands blind, absolute subordination to parents is clearly incompatible with democratic ethics based upon the principle of individual dignity and equality."* (Tanaka, *i.m.,* 573)

[20] Supreme Court of Japan, *GUIDE to the Family Court of Japan*, 2013. - http://www.courts.go.jp/english/vcms_lf/2013guide-to-the-family-court-of-japan.pdf, 5

nyomozati eljárás legfőbb tárgya az esetek többségében a gyermek életkörülményeinek és önkiteljesedésének a viszonya, hogy a gyermek (családi) életkörülményei mennyire képesek támogatni a gyermek önkiteljesedéséhez szükséges harmonikus lelki világot, ami nyugati szemmel a szülők számára az individualista intimitás tekintetében elég kényelmetlen eljárást vonhat maga után. A harmadiknak megemlítendő eljárásjogi „elem" a „*conciliation-first*" jogelv. A modern japán családjogi eljárásjog egyik legnagyobb problémája és rákfenéje a precedensjog és a transzparencia hiánya, mivel az eljárás általában zárt ajtók mögött, a nyilvánosság bevonása nélkül zajlik. Ennek az oka a hagyományos szokásjogi morálban, azon belül is az *ie*-rendszer „családi tanács" intézményében és a „társadalmi harmónia" koncepciójában keresendő. A japánok ugyanis hagyományosan a problémáikat nem „közszemlére téve", „kiteregetve", hanem saját maguk között oldják meg, és nem az „igazságos", hanem a „harmonikus", tehát egymással kompromisszumokat kereső vitarendezést részesítik előnyben, azonban ennek is voltak és vannak hátrányos következményei: a hagyományos Japánban a „családi tanács" hajlamos volt a férj érdekeit előtérbe helyezni a feleség érdekeivel szemben; a mai Japánban pedig a családjogi jogesetekről alig születik dokumentáció, vagy tudományos munkák. Ez utóbbi hiányosság a japán családjogi esetek elé néző családok és szakjogászok, illetve a témával foglalkozni kívánó kutató tudósok ismeretszerzési lehetőségeit korlátozza, megnehezítve mindkét csoport feladatát, a jelen kutatást is nehezítő tényezőként érintve.

A „conciliation-first" jogelv az egyik legszemléletesebb konkrét példája a bevezetőben leírt és az első mellékletben is szereplő különbözőségek áthidalásának. A tárgyalt jogelv az írott anyagi jog és a hagyományosan berögződött szokásjog közötti kompromisszumként jött létre. Jogalapja az 1939-es *Személyes ügyek békéltetésének törvénye*, illetve az azt követő 1947-es *Családi háztartási eljárási törvény*[21] *(Kaji Shimpan Hō),* amelyek a családjogi jogeseteket egy megelőző békéltetőbizottsági eljárásnak vetik alá, nem-jogi útra terelve, de mégis a viták felektől független és pártatlan intézményes keretei között tartva azt, amit hagyományosan a férj felé részrehajlásra hajlamos „családi tanács" színterén intéztek. A „conciliation-first" jogelvet a legproblematikusabb a válójog területén vizsgálni. (A mai japán válójog legfontosabb aspektusairól ld. „Melléklet"/4.) A békéltető bizottság jellemzője, hogy csupán egy karrierbíróból és két nem-jogász békéltető biztosból áll, akik közül minimum egy fő nő.

[21] A hivatalos angol nyelvű fordítása a törvény címének „*Domestic Proceeding Act*", ami a családon belüli és háztartáson belüli ügyek tényállását is lefedi, a magyar jognak megfelelő „házastársi vagyonközösség" polgári eljárásjogi szabályozásával foglalkozik.

További jellemző, hogy a békéltető biztosok az eljárás aktív résztvevői, a bíró szerepe inkább csak moderátori. Mindemellett az eljárás a felek személyes döntésén alapul, és az eljárás során hozott döntésben és a vita lefolyásában a peres felek és a békéltetői biztosok értékrendje érvényesül. Mindez a téma egyik szakértője, Tamié L. Bryant[22] szerint ahhoz vezet, hogy a házastársak között a válást vagy annak vonatkozó dolgait érintő kérdésekben felmerülő véleményeltérés, illetve megegyezés hiánya a válás akadályát jelenti, vagy olyan döntés születik, amelyben a legfontosabb megtárgyalandó kérdéseket nem tárgyalják meg, ami a válást követően további elégedetlenséghez, vagy – a válás japán fogalma[23] miatt – az egyik fél hátrányosabb helyzetéhez vezet. Ennek az oka, hogy a törvényben meghatározott öt válóokot nem lehet érvényesíteni akkor, ha a másik fél a válásba nem egyezik bele, és a jogi megfontolások és a logika helyett a (gyakran manipulatív) pszichológia, illetve pszichológiai hatások és folyamatok kerülnek előtérbe, ráadásul a professzionális mediátorok és a váló felek társadalmi pozíciója nem mindig esik egybe, a mediátorok gyakran a felsőbb konzervatív körökből kerülnek ki. Mivel az eset gyakorlatilag nem a bíró, hanem a békéltető biztosok kezében van, rajtuk és a vitás felek tárgyalási hajlandóságán múlik a vita elrendezése. A békéltetőbizottsági válóperes eljárás egy bonyolult pszichológiai folyamat, ami a tárgyalások során a legfontosabb potenciális vitatárgyak mellőzéséhez vezet.[24] Mindez a már említett japán válásfogalom miatt problematikus – hatályba lépett válóperi döntést követően a feleknek már alig van lehetőségük a döntésen módosítani, a döntés ellen hatékonyan fellebbezni. A válóperi döntés kikényszerítésére, ha azt az egyik fél nem hajlandó betartani, a jogrendszer sem ad megfelelően hatékony eszközt.

---

[22] Tamié L. Bryant, „Marital Dissolution in Japan: Legal Obstacles and Their Impact" (VOLUME 17:00, 1984). Koichiro Fujikura (ed.): *Japanese Law and Legal Theory.* Dartmouth Publishing – Aldershot • Singapore • Sydney, 1996. 581–605

[23] A válás japán fogalma szerint a válás egy olyan esemény, mely a házastársak abszolút elidegenedéséhez vezet.

[24] A jellemzően a konzervatívabb-gazdagabb körökből kikerülő békéltető biztosokon, akik különböző, nyugati szemmel nézve kényelmetlenséget okozó, gyakran manipulatív pszichológiai fogásokat alkalmazva igyekszenek kideríteni, hogy ki vagy mi volt a hibás a házasság megromlásáért, nagy a nyomás, szakmai presztízsük ugyanis a sikeresen lezárt ügyek számától függ. A válást igénybe vevők viszont jellemzően az alacsonyabb gazdasági körökből kikerülő liberálisabb felfogású párok. Ez a folyamat azt eredményezi, hogy az anyagiak és társadalom-felfogás szempontjából más körülményekkel rendelkező békéltető biztosok a vitás felek körülményeit helyesen felmérni nem mindig tudva törekednek az eset eredményes megoldására, az eredményesség érdekében azonban szisztematikusan hajlamosak a legfontosabb és a legégetőbb problémákat, mint a szülői felügyelet, láthatás, tartásdíj, a tárgyalás során mellőzni.

A társadalmi harmóniára és a kompromisszumos megoldásokra alapuló Japánban a kompromisszumból létrejött megoldások a felvázolt folyamat alapján tehát további feszültségek és megoldatlan problémák forrásai, ami nyugati szemmel nem feltétlenül esik egybe a társadalmi harmóniáról alkotott eszményképpel.

Összegzés és végkövetkeztetések

Jelen tanulmányban azt tűztem ki célul, hogy kiderítsem, mi is az, ami a japán családjogot tekintve ellentétben áll egymással a hagyományos japán társadalmi morál és a mai nyugatosodott jogerkölcs között. A szimbolikai alapkérdésen és a főbb szimbólumok ismertetésén túl tárgyaltam a japán családok társadalmi problémáit a XX–XXI. században, továbbá a tradicionális japán családi struktúra- és normarendszer szembenállását; a modern japán családjog története és a mai írott anyagi családjog aspektusait; illetve az írott anyagi családjog és a társadalmi realitás közötti ellentét problematikáját, melyen belül a családjogi jogtörténet fájó pontjait és az eljárásjog problémás kérdésköreit is elemeztem.

A hagyományosan feudális és paternalista társadalomstruktúrával és erkölcsrendszerrel bíró Japán iparosodása, városiasodása, társadalmi átalakulása sokkal gyorsabban ment végbe annál, hogy azzal a társadalmi értékrendszer, a morál is lépést tudjon tartani. A hagyományos japán társadalomalkotó tényezők közül a legfontosabbak az otthon, a nagycsaládi háztartás *(ie),* a csoport társadalmi presztízsén, vagyonán és belső szabályrendszerén osztozó hierarchizált nagycsaládi közösség *(kazoku),* és a kompromisszumok kötését előtérbe, az egyéni érdekek fontosságát háttérbe helyező társadalmi béke és harmónia *(wa).* Ezek egyrészt nem minden esetben számítanak kompatibilisnek az ipari-kapitalista, városiasodott, egyéni érdekeket szem előtt tartó, magcsaládi társadalomstruktúrával rendelkező demokráciákkal, ráadásul képesek és hajlamosak a potenciális depresszióforrásként szolgáló társadalmi feszültség elnyomására, a problémák megoldatlanul hagyására, ezáltal fokozására is.

Az előbb említett nemzetalkotó tényezők társadalmi értékrendszerének a problémáit maga megoldani kívánó, „nem kiteregető", a gyermeki áhítaton és férfidominancián alapuló szokásjognak alapvetően ellentmond az a nyugati koncepció, amely a problémákat egy független bírósági rendszer kezébe helyezi át, és az egyéni szabadságot, az önrendelkezést és a férfi-női egyenlőséget támogatja. Ráadásul az USA által támogatott 1946–1947-es *Alkotmány* által behozott precedensjogi *common law* elemek alapjában véve ellentétben

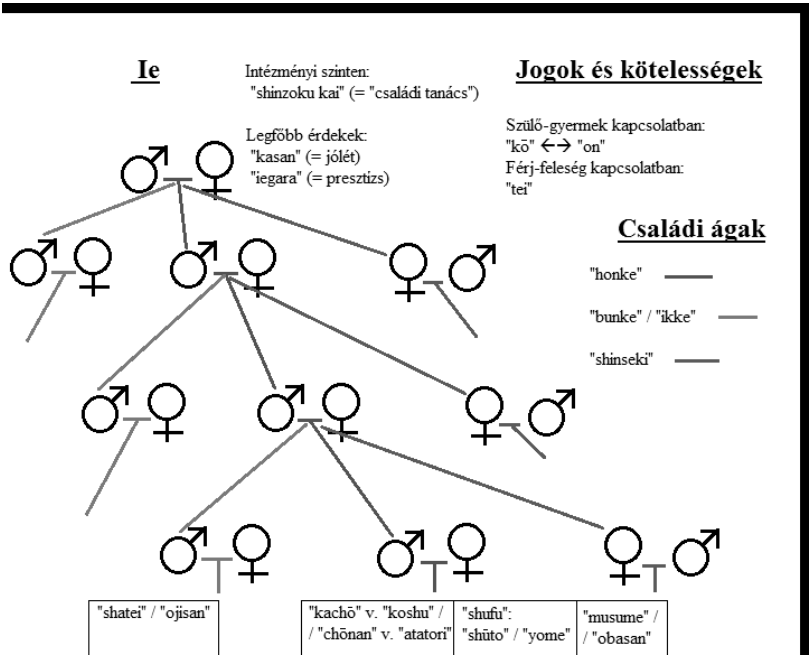
állnak a hagyományos japán szokásjogi morállal és annak szimbólumrendszerével. Az elnyomott társadalmi feszültség forrásául szolgáló problémák azóta kezdenek a felszínre törni, hogy az új jogrendszer, a régi szokásjogi morállal szemben, megengedi azok kezelését. Egy társadalmi kultúra fennmaradása szempontjából azonban felmerül a kérdés, hogy a jogi-értékrendszeri, szokásjogi-morális struktúrákat milyen mértékben szabad megváltoztatni. Ezen kérdés megválaszolása egy következő tanulmány lehetséges témája.

Melléklet

1. A mai japán családjog szimbolikai problematikája

和 ***wa*** **–** *„béke”* és *„harmónia”; „társadalmi béke”* és *„társadalmi harmónia”* 家 ***ie*** **–** *„ház”*, vagy *„otthon”*, illetve *„háztartás”* 族 ***zoku*** **–** egy közös célért, közös módon küzdő-tevékenykedő emberek csoportja ***Forrás:*** Kenneth G. HENSHALL, *A Guide to Remembering Japanese Characters*, Tuttle Publishing, Tokyo – Rutland – Vermont – Singapore, 1998. 24., 99., 126. pp.	***vs.***	 ITSUMU Masatoshi: *Melegség* (a Kiotói Családjogi Bíróság kertje) ***Forrás:*** KENGYEL Miklós, *Perkultúra. A bíróságok világa – a világ bíróságai*, Dialóg Campus Kiadó, Budapest – Pécs, 2011.

2. Az *ie*-rendszer ábrázolása:



A szerző saját rajza

3. A mai japán családjogi esetek csoportjai:

Családjogi Jogviszonnyal Kapcsolatos Ügyek („Domestic Relations Cases")	Személyes Jogállással Kapcsolatos Ügyek („Personal Status Cases")
családjogi jogviszonnyal kapcsolatos döntnök útján történő vitarendezés („domestic relations adjudication cases")	olyan peres eljárások, melyek válóperrel, az örökbefogadó szülővel való örökbefogadói (jog)viszony eltörlésével, egy gyermek leszármazásával kapcsolatos ügyletekkel, egy szülő-gyermek (jog)viszony létrejöttének kinyilvánításával, illetve családi jogviszony fennállásának kinyilvánításával kapcsolatosak
családjogi jogviszonnyal kapcsolatos békéltetői vitarendezés („domestic relations conciliation cases")	

Forrás

Supreme Court of Japan: *GUIDE to the Family Court of Japan*, 2013 - http://www.courts.go.jp/english/vcms_lf/2013guide-to-the-family-court-of-japan.pdf

4. A mai japán válójog legfontosabb aspektusai

Japánban a válásnak 3 módja van:
1.) válás mediáció során a Családjogi Bíróságon
2.) válás bírósági rendelet nyomán a Családjogi Bíróságon
3.) válás bírósági rendelet nyomán a Járásbíróságon („District Court" / „DC")

Japánban az egyén a válást a következő okokra hivatkozva kérvényezheti:
1.) házasságtörés
2.) elidegenülés
3.) a házastárs távolléte 3 vagy annál több évig, kapcsolattartás hiányában vagy hollét-ismeret nélkül
4.) a házastárs gyógyíthatatlan mentális betegsége
5.) egyéb nyomós indok, ami a házasságot folytathatatlanná teszi

Forrás

Bryant, Tamié L.: „Marital Dissolution in Japan: Legal Obstacles and Their Impact" (VOLUME 17:00, 1984). Koichiro Fujikura (ed.): *Japanese Law and Legal Theory.* Dartmouth Publishing – Aldershot • Singapore • Sydney, 1996. 581–605.

Oda, Hiroshi: „Family law and succession". Hiroshi Oda LLD. (Tokyo) (ed.): *Japanese Law*, Butterworths, London – Dublin – Edinburgh, 1992. 232–244.

Felhasznált irodalom

Bryant, Tamié L.: „Marital Dissolution in Japan: Legal Obstacles and Their Impact" (VOLUME 17:00, 1984). Koichiro Fujikura (ed.): *Japanese Law and Legal Theory.* Dartmouth Publishing – Aldershot • Singapore • Sydney, 1996. 581–605.

Cooper Masuoka, Edna – Masuoka Jitsuichi – Kawamura Nozomu: „Role Conflicts in the Modern Japanese Family", *Social Forces*, Oct. 1962, XLI/1, 1–6 (Fisk University)

Dhappu, Anita B.: „The Japanese Family: An Institutional Logic for Japanese Corporate Networks and Japanese Management", *The Academy of Management Review*, XXV/2 (2000), 409–415. (Academy of Management)

Henshall, Kenneth G.: *A Guide to Remembering Japanese Characters*, Tuttle Publishing, Tokyo – Rutland – Vermont – Singapore, 1998.

Hernádi-Székács: *A japán gazdaság, társadalom és kommunikáció átalakulása az ezredfordulón,* Budapesti Gazdasági Főiskola, 2003.

Hidasi Judit: „A womenomics Japánban", PEACH workshop, PPKE BTK Modern Kelet-Ázsia Kutatócsoport, 2016. jan. 25.

Hongo, Jun: „Mihashi case throws light on domestic violence", *The Japan Times* – http://www.japantimes.co.jp/news/2008/04/11/national/mihashi-case-throws-light-on-domestic-violence/#.Vfm5PdLtmko [2016. 04. 18.]

J. Wilson, Matthew: „Seeking to change Japanese society through legal reform". Jeff Kingston (ed.): *Critical Issues in Contemporary Japan*, Routledge Taylor & Francis Group, London – New York, 2014. 265–275.

Kengyel Miklós: *Perkultúra. A bíróságok világa – a világ bíróságai,* Dialóg Campus Kiadó, Budapest – Pécs, 2011.

Kingston, Jeff: „Families at Risk". Jeff Kingston (ed.): *Contemporary Japan History, Politics and Social Change since the 1980s*, Wiley-Blackwell Publishing, 2011. The Atrium, Southern Gate, Chichester, West Sussex,. 66–83.

Kitaoji, Hironobu: „The Structure of the Japanese Family", *American Anthropologist*, New Series LXXIII/5. (1971), 1036–1053. (American Anthropological Association)

Matsumura, Yoshiyuki: „The Works of Takeyoshi Kawashima", *Law & Society Review*, XXII/5. (1988), 1037–1042.

Nagai, Michio – Bennett, John W.: „A Summary and Analysis of »The Familial Structure of Japanese Society« by Takeyoshi Kawashima", *Southwestern Journal of Anthropology*, IX/2 (1953), 239–250. (University of New Mexico)

Oda, Hiroshi: „Family law and succession". Hiroshi Oda LLD. (Tokyo) (ed.): *Japanese Law*, Butterworths, London – Dublin – Edinburgh, 1992. 232–244.

Pulvers, Roger: „Beate Sirota Gordon: An American to whom Japan remains indepted", *The Japan Times* – http://www.japantimes.co.jp/opinion/2013/01/13/commentary/beate-sirota-gordon-an-american-to-whom-japan-remains-indebted/#.ViPBlNLhBdg [2016. 04. 18.]

Smith, Robert J. (Cornell University): „Japanese Kinship Terminology: The History of Nomenclature", *Ethnology*, I/3 (1962), 349–359. (University of Pittsburgh – Of the Commonwealth System of Higher Education).

Supreme Court of Japan: *GUIDE to the Family Court of Japan*, 2013 - http://www.courts.go.jp/english/vcms_lf/2013guide-to-the-family-court-of-japan.pdf

Tanaka, Hideo: *Legal Equality among Family Members in Japan – The Impact of the Japanese Constitution of 1946 on the Traditional Family System*. Koichiro Fujikura (ed.): *Japanese Law and Legal Theory.* Dartmouth Publishing – Aldershot • Singapore • Sydney, 1996. 545–579.

Thirteen WNET New York Public Media: *Beate Sirota Gordon: Gave Japanese Women Equal Rights* – http://www.thirteen.org/unsungheroines/women-cat/beate-sirota-gordon-gave-japanese-women-equal-rights/ [2016. 04. 18.]

Boros Gábor Péter

Taoista zeneelméletek

Taoista zenei gondolkozás a Hadakozó fejedelemségek korának eszmei környezetében

Bevezetés

A kínai kultúra 3500 éves adatolt történelme során az államot irányító, vagy a különálló fejedelemségeket (guo 國) összefogó központi hatalomnak mindvégig kiemelt szerep jutott. A központ ereje vagy gyengesége nem csak az állam és a fejedelemségek politikai arculatát határozta meg, hanem kulturális életét és eszmei horizontját is döntően befolyásolta. Az első két, régészetileg is bizonyítottan létező kínai dinasztia, a Shang-Yin- 商殷 (i.e. 1554–1045) és a Zhou-ház 周 első felének (Nyugati Zhou-kor, i.e. 1045–771) uralma idején a dinasztia befolyása alatt álló területek a Sárga-folyó alsó folyása körül nem terjedtek ki túlságosan, így szilárd központi hatalom épülhetett ki rajtuk. A politikai hatalom támaszául a királyi földadományok mellett az egységes állami ideológia szolgált, amely középpontjában az égalattit (*tianxia* 天下) irányító legfelső uralkodó, a Shang-Yin-korban Di 帝, míg a Zhou-korban az Ég (*Tian* 天) állt. A földi uralkodó hatalmának legitimitását éppen az adta, hogy a rokonai közül kikerülő vazallus fejedelmeknek nem csak politikai, hanem szakrális vezetője is volt, a kultusz főpapja, a Zhou-kortól pedig maga az „Ég fia" (*Tianzi* 天子).

A Nyugati Zhou-kor végére azonban, a központi hatalom gyengülésével párhuzamosan, a birodalom perifériáján felemelkedő félbarbár államok elkezdték átvenni a politikai vezető szerepet a katonailag meggyengült Zhou királyoktól. Ennek ellenére az udvar a következő, Keleti Zhou-kor első felében (Tavaszok és őszök kora *Chunqiu* 春秋 i.e. 771–481) a szakrális hatalmat még meg tudta őrizni, hiszen az arisztokrácia rítusai továbbra is a királyi házhoz kötődtek, azonban a korszak második felére (Hadakozó fejedelemségek kora, *Zhanguo* 戰國

i.e. 481–221), a nagymértékű társadalmi változások következtében ezen elsősége is alapjaiban rendült meg. A Zhou-udvarhoz vérségileg kötődő hagyományos arisztokráciával szemben az önállósuló államok uralkodói egy új, valaha katonai feladatokat ellátó írástudói réteget (*shi* 士) emeltek fel, melynek tagjai személyükben nem kötődtek a Zhou-ház rítusaihoz, így megkezdődhetett az új államok szakrális önállósodása és útkeresése, amely a kínai eszmetörténet egyik legpezsgőbb és legsokszínűbb korszakát eredményezte.

E korban terjedt el és vált meghatározó ideológiává a Konfuciusz (Kongzi 孔子) nevével fémjelzett *rujia* 儒家, amely feleleventette a Tavaszok és őszök korának végére eltűnő Zhou rítusokat, középpontba állítva a hajdani nagy uralkodók erényes példájának követését és rítusaik gyakorlását. Mellette azonban megjelent a későbbi kínai eszmetörténet többi nagy iskolája is, úgymint a filozófiai taoizmus (*daojia* 道家), a motizmus (*mojia* 墨家), a legizmus (*fajia* 法家), a Gongsun Longzihez kapcsolódó terminologisták (*mingjia* 名家) és a Zou Yan által kiteljesített természetbölcselő iskola (*yinyangjia* 陰陽家). Tanulmányomban az első két iskola zenei nézeteit fogom tárgyalni, mivel mindkettő a konfucianizmusként elterjedt *rujiá*val szemben határozza meg zenei elgondolását, amely így leképezve az eszmerendszerek egészének a *rujiá*val való szembenállását.

A *Daodejing* és a *Zhuangzi* nézete a zenéről

A Daodejing *és a* Zhuangzi *művek*

A taoista zeneelméleti gondolatok felfejtését a filozófiai taoizmus e két legfontosabb művének zenei nézeteivel kezdem.[1] A történeti Laozi (Lao Dan 老聃) személyének létét, akit a hagyomány Konfuciusz (Kongzi 孔子) idősebb kortársának tart, az újabb kutatás megkérdőjelezi és a *Daodejing* keletkezését legkorábban az i.e. IV. századra teszi. Ez egybeesik a *Zhuangzi* legkorábbi részeinek keletkezésével, amelyek szerzője, Zhuang Zhou 莊周 bizonyítottan e század végén élt.[2] A zeneelméletek szempontjából azért reális ez az időpont, mivel mindkét mű a konfuciánus zenével szemben határozza meg a kívánatos taoista zene jellegzetességeit, tehát a művek keletkezésekor elfogadottnak

[1] A fejezet tartalmának alapja nagyrészt So Jeong Park, „Musical Thought in the *Zhuangzi*: A Criticism of the Confucian Discourse on Ritual and Music", *Dao,* XII/3 (2013), 331–350.

[2] Tőkei Ferenc, *Kínai filozófia,* 2. köt., Kossuth Kiadó, Budapest, 2005, 11, 53.; Kósa Gábor – Várnai András (szerk.), *Bölcselők az ókori Kínában*, Magyar Kína-kutatásért Alapítvány, Budapest, 2013, 161–164, 186. A történeti Lao Dan létének kérdésessége ellenére a *Daodejing* szerzőjére az alábbiakban Laoziként fogok utalni.

és elterjedtnek kellett lennie annak a zenei felfogásnak, amelynek Zhou-kori alapjait Konfuciusz az i.e. VI. században elevenítette fel.[3] Az alábbiakban e két mű zeneelméleti nézeteit egymással párhuzamosan fogom vizsgálni, mivel azok igen hasonlóak, és az aforizmákra épülő *Daodejing*et az értelmezés szempontjából jól kiegészíti és továbbgondolja a bőbeszédűbb, anekdotikus *Zhuangzi*.

A konfuciánus zenéről

Laozi és Zhuang Zhou is alapvetően szembeállítja a korabeli konfuciánus zenei felfogást azzal, amit ő tart követendőnek. Ahhoz, hogy a szembeállítás lényegét megértsük, fontos látnunk az alapvető konfuciánus felfogást a helyes, rituális zenéről, amelynek szerepe az egyes ember erényességének kimunkálása, valamint a társadalom harmóniájának és egységének elősegítése és fenntartása.

> A zene mibenlétéről tudni ezt lehet: A kezdetben olyan, mint ami összehangol; Ezt követően a tiszta egyszerűhöz fogható, mint a fehér ragyogás, oly jó, mint ami mindent megoldó, tökéletességet adó.
>
> 樂其可知也：始作，翕如也；從之，純如也，皦如也，繹如也，以成。[4]
>
> A szent emberek összevetették [a hangok] fajtáit, hogy egybegyűjtsék és rendszerezzék őket; megfigyelték sorrendjüket, hogy megállapítsák, mi halad ellenükben, és mi velük összhangban.[5] Alakot adtak az erkölcsnek és megszabták határait; mintákba rendezték az érzelmeket, hogy megfelelő módon kifejezhetőkké és befogadhatókká váljanak.
>
> 聖人比其類，而論會之，觀其先後，而逢訓之。體其義，而節度之，理其情，而出入之。[6]

---

[3] A határozott szembefordulást a konfuciánus hagyománnyal a zenei nézetek mellett Tőkei Ferenc társadalmi ellentéttel is magyarázza, amennyiben az arisztokrácia érdekeit védő és állandósító konfucianizmus rítusait és az ahhoz szorosan kötődő zenét a taoista szerzők egy zárt paraszti faluközösség nézőpontjából kérdőjelezik meg (ld. Tőkei, *Kínai filozófia…*, *i.m.*, 15.). Jelen írásomban azonban csak a zenei szembenállást fogom elemezni.

[4] *Lunyu* III. 23. Őri Sándor, *Konfuciusz bölcseletei – Lun jü*, Golden Goose Kiadó, Budapest, 2012, 69.

[5] A szakasz fordításának pontos magyarázatáért ld. Erica Brindley, „Music, Cosmos, and the Development of Psychology in Early China", *T'oung Pao,* XCII/1/3 (2006), 1–49, 27–28, 80. jegyz.

[6] *Xing zi ming chu* 15–18. csík, Cai Min 蔡敏 et al., *Guodian Chumu zhujian* 郭店楚墓竹簡, Wenwu, Jingmen, 1998, 179. Idézve: Brindley, *i.m.*, 27–28.

Ez a fajta zene tehát rendezett, nyugodt, harmonikussá teszi az érzelmeket és tökéletességre vezet. A szent emberek hozták létre azáltal, hogy meghatározták a zenei hangok egymáshoz viszonyított sorrendjét és szabályozták, hogy rajta keresztül a megfelelő módon fejeződhessenek ki az érzelmek.

Bár első látásra ez igen dicséretes megközelítésnek tűnik, a taoisták éppen e ponton fogalmazzák meg kritikájukat a konfuciánus zenével szemben. Számukra ez a szabályozás a zene eredeti természetének megrontása, a *dao* 道 eredeti rendjétől való eltávolodás. Az eredeti rendhez való visszatéréshez szerintük e hagyományos zeneművészet alapvető felfogásának megváltoztatására van szükség. E nézet indoklását és a változtatás módszerét fogom bemutatni a fejezet címében szereplő két mű alapján.

A konfuciánus zene iránti ellenszenvét mindkét mű igen radikális képekkel juttatja kifejezésre, amelyek első látásra azt a benyomást keltik, hogy a zene minden fajtáját elvetik.

> (…) az öt hang[7] süketté teszi az ember fülét, (…)
>
> (…) 五音令人耳聾 (…)[8]
>
> Kavarjátok egybe az összhangzatokat, olvasszátok egybe mind a sípokat és lantokat – tapasszátok be a vak Kuang [zenemester] fülét, és minden ember tisztán hall majd az Ég alatt!
>
> 擢亂六律，鑠絕竽瑟，塞瞽曠之耳，而天下始人含其聰矣。[9]

Határozott véleményük, hogy a zenei hangok konfuciánus szabályozottsága összezavarja a hallást, megrontja az ember érzékszerveit, sőt egyenesen süketté teszi arra, amit valójában meg kellene hallania, azaz az eredeti *dao*ra.

Ha azonban a konfuciánus zene és rítusok helytelenek, akkor az általuk közvetített erényesség sem lehet a legnemesebb. A *Zhuangzi* ezt a nézetet néhol egészen odáig fokozza, hogy a haszon utáni hajsza kezdetét az égalattiban a szent emberek tevékenységére vezeti vissza, akik meghatározták a szertartásokat és a zenét, hogy így végső soron az ő felelősségükként állítson be minden földi erény nélküliséget.[10] A *Daodejing* ennél elnézőbb hangnemet üt meg, amennyiben elismeri a konfuciánus rítusok nevelő szerepét, azonban létüket már

[7] A pentaton skála 5 hangja, amik együtt a hangok teljességét fejezik ki.

[8] *Daodejing* 12. Tőkei, *Kínai filozófia…, i.m.*, 20.

[9] *Zhuangzi* X. 2. Dobos László, *Csuang Ce, A virágzó délvidék igaz könyve I – XVI. könyv,* Palatinus Kiadó, Budapest, 1997, 73. A zenemester kifejezés saját betoldásom.

[10] *Zhuangzi* IX. 2. Dobos, *Csuang Ce…, i.m.*, 70.

csak akkor tartja elfogadhatónak, amikor az égalatti elhagyta az eredeti, *dao* által meghatározott egységet.[11]

A taoista zene

A második típusú zene e két mű felfogása szerint az, amelyik a konfuciánussal ellentétben visszavezeti hallgatóját az alapvetőhöz, a *dao*hoz. Ahhoz, hogy megértsük, miért az emberi korlátok lerázásával és az eredeti spontaneitáshoz való visszanyúlással igyekszik elérni célját ez a zene, fontos látnunk, milyen az a *dao*, melynek megismerésére egy gyakorló taoista törekszik.

> Nézem és nem látom, ezért a neve: észrevehetetlen (*yi* 夷). Hallgatom és nem hallom, ezért neve illanó (*xi* 希). Megragadom, de nem tudom megfogni, ezért a neve parányi (*wei* 微). […] Felkelvén nem fénylik, lenyugodván nem homályosul el; végtelen, és nem lehet megnevezni, s minduntalan visszatér a dolgok nemlétébe. Ezért nevezik alaktalan alaknak, testetlen képnek; ezért nevezik homályosnak és ködösnek. Szembe megyek vele s nem látom az elejét, utánamegyek s nem látom a végét.
>
> 視之不見，名曰夷；聽之不聞，名曰希；搏之不得，名曰微。(…) 其上不皦，其下不昧。繩繩不可名，復歸於無物。是謂無狀之狀，無物之象，是謂惚恍。迎之不見其首，隨之不見其後。”[12]

A *dao* tehát láthatatlan, hallhatatlan, ízetlen és nem lehet megragadni, sem megnevezni. Ugyanakkor hatalmas, mindent betölt, és mindennek az alapja; állandóan alakul, és a tízezer dolog[13] változásának szabályozója. Egyenes, de olyan, mintha visszafordulna, sima, de olyan mintha göröngyös lenne. Ha pedig a gyakorló eljutott a megismeréséhez, célja, hogy belesimuljon a dolgok változásának spontán rendjébe, amit úgy érhet el, ha belemerülve a *dao*ba elveszíti önmagát. Ez az állapot a nem-cselekvés[14] (*wuwei* 無為), amely nem tettek nélküli nyugalmi állapotot jelent, hanem az égalattit alakító *dao*val összhangban való cselekvést. Lényege a változások folyamatába való beilleszkedés és az olyan saját indíttatású cselekvés elkerülése, amely ennek ellenszegülne. Aki ezt eléri és az *út*on (*dao*) halad, „[n]em áll a fénybe, ezért fényes, magát nem hirdeti, ezért híres, magát nem dicséri, ezért dicső, magát nem kínálja,

[11] *Daodejing* 18. Tőkei, *Kínai filozófia…, i.m.*, 22.

[12] *Daodejing* 14. Tőkei, *Kínai filozófia…, i.m.*, 21.

[13] A tízezer dolog (*wanwu* 萬物) kifejezés az együttes megnevezése mindennek, ami van.

[14] Weöres Sándor fordításában nem-sürgés, amely a képzet lényegét jobban visszaadja, azonban a *wei* 為 szó jelentése szűkebb értelemben cselekvés, így írásomban inkább a nem-cselekvés kifejezés használatánál maradok.

ezért vezető.",[15] azaz nem sürög a saját célja érdekében, de a *dao* rendjében mégis elnyeri, ami jár neki.

Ennek megfelelően a taoista zene, amely a megragadhatatlanhoz akar elvezetni, nem lehet egy emberek által alkotott külső szabályrendszer, bármily szentek is legyenek megalkotói, hanem csak valami olyan, amit belső, füllel nem hallható módon kell felfedezni. A *Daodejing* szavaival „[a] hatalmas zene alig ad hangot.".[16] A *dao*ba való belesimulás tehát misztikus tapasztalat, amelyet minden embernek magának kell megélnie az elmélyülésben, a taoista zene pedig ennek az elmélyülésnek az elősegítésére hivatott. Az elmélyülésre és az azt segítő zenére két példát is találunk a *Zhuangzi*ben. Pontosabban Zhuang Zhou egy példáját a mű második, „A dolgok egyenlőségéről (*Qiwulun* 齊物論)" című fejezetében,[17] és e példa értelmezett, Zhuang Zhou egyik követője által kifejtett verzióját a tizennegyedikben (Az Égi körforgás, *Tianyun* 天運).[18]

Zhuang Zhou példájában három zenei szintet különböztet meg. Az első az emberi orgonajáték, az emberek zenéje, amelyet bárki meghallgathat. A második a föld orgonajátéka, amelyet a szél gerjeszt, ahogy süvít a dolgok Nagy Halmazában (*dakuai* 大塊), a fák és sziklák különböző üregeiben, és amelyet csak odafigyeléssel lehet zeneként érzékelni. A harmadik, legmagasabb szint pedig az ég orgonajátéka, melyet a tízezer dolog életének rezdülései adnak össze, és amelyet csak akkor "hallhat" meg valaki, ha elveszti önmagát, felhagy önmagának a tőle különálló dolgoktól való megkülönböztetésével és az egység, a *dao* szemszögéből tekint rá az égalattira. Ennek a képnek a különlegessége, hogy a dolgok saját adottságainak összességét harmonikus zeneként értelmezi, amelynek irányítója, bár meg nem nevezi a szöveg, maga a *dao*. Tehát ha a dolgok a *wuwei*t gyakorolva spontán módon léteznek, az égalatti folyása olyanná válik, mint egy jól komponált zenemű.

A másik példa, a tanítvány tollából, az Összhang Tava zenéjének (*xianchi zhi yue* 咸池之樂) története, amelyben Beimen Cheng 北門成 hallgatja a Sárga Császár 黃帝[19] muzsikáját, amely a konfuciánus zenei eszménnyel ellentétben először félelmet (*ju* 懼), majd megfáradást (*dai* 怠), végül pedig zavarodottságot (*huo* 惑) gerjeszt benne és ezt szóvá is teszi a Császárnak. A Császár azonban kifejti, hogy teljesen tudatosan idézte elő ezeket az érzelmeket azáltal, hogy

[15] 不自見, 故明; 不自是, 故彰; 不自伐, 故有功; 不自矜, 故長。 *Daodejing* 22. Tőkei Ferenc – Weöres Sándor, *Lao-ce Az út és erény könyve,* Magyar Helikon, Budapest, 1980, 31.

[16] 大音希聲 *Daodejing* 41. Tőkei, *Kínai filozófia…*, *i.m.*, 31.

[17] *Zhuangzi* II.1. Tőkei, *Kínai filozófia…*, *i.m.*, 62.

[18] *Zhuangzi* XIV.3. Dobos, *Csuang Ce…, i.m.,* 111–112.

[19] Mitikus császár, az 5 változó (*wuxing* 五行) rendszerében a föld istensége.

először a megszokott hangokat játszotta, ám vég nélkül, folyton váltakozva (*suochang wu qiong* 所常无窮), amitől hallgatója megriadt. Másodjára már nem hagyott semmi rendszert a hangokban (*bu zhu gu chang* 不主故常), így Cheng nem tudta követni, a követésre tett erőfeszítésbe azonban belefáradt. Harmadjára pedig már a hangok sem voltak a megszokottak (*bu zhu chang sheng* 不主常聲), így Cheng teljesen összezavarodott, elannyira, hogy elvesztette önuralmát (*nai bu zi de* 乃不自得). A Sárga Császárnak pedig éppen ez volt a célja, hogy a saját maga feletti uralom elvesztésében elvezesse a *dao*val való egységre.

A *Zhuangzi*ben és a *Daodejing*ben megfogalmazott zeneelmélet szerint tehát a taoista zene célja, hogy az önmagunk feletti uralom elvesztésén keresztül elvezessen a *dao*val való egységre, amelyben megtapasztalhatjuk az ég és föld (*tiandi* 天地) és a benne élő dolgok harmóniáját. Ennek elérésére szolgáló eszközei pedig ellentétesek a konfuciánus rítusokkal, mivel nem a szabályozott zene nyugtató hatása, hanem a meglepő újdonság zavara képes az önuralom megingatására. Ezen túl kiemelik, hogy az emberek által meghatározott zene csupán a lehetséges harmóniák első szintje, a természet és az ég muzsikája jóval különb.

Zenei terminológia

A *Zhuangzi* érdekessége, hogy a történetek síkján túl, a zene leírására használt szavakban is megjeleníti alapvető célját, a zene felszabadítását a korlátok alól.

Az összes korabeli műben, legyen az konfuciánus, taoista, vagy épp motista, a zene leírásakor alapvetően három kifejezést használnak. Ezek a *sheng* 聲, a *yin* 音 és a *yue* 樂. A szövegek általában felváltva használják mindhármat, és önmagukban állva mindhárom jelentheti magát a zenét. Ha azonban együtt bukkannak fel, kitűnnek árnyalatbeli különbségeik, amelyek alapján a konfuciánus *Yueji* 樂記 (Zenei Feljegyzések) első, *Yueben* 樂本 (A zene gyökerei) fejezete rangsorba is állítja őket.

> Minden zenei hang az emberek szívéből fakad. Az emberi szív megindulásait a külvilág dolgai okozzák. Ha a külvilág valamely dolga feltámaszt egy érzést, akkor az beszédhangokban (*sheng* 聲) testesül meg. Amikor a beszédhangok kezdenek egymáshoz illeszkedni, hangmódosulások jönnek létre; a hangmódosulásokat pedig, ha szabályszerű egységbe állnak össze, zenei hangoknak (*yin* 音) nevezzük. Ha pedig e zenei hangokat úgy párosítják egymással, hogy örömöt okozzon hallásuk, valamint pajzsokkal, harci bárdokkal, toll-legyezőkkel és ökörfark zászlókkal is összekötik őket, akkor beszélünk zeneműről (*yue* 樂).

凡音之起，由人心生也。人心之動，物使之然也。感於物而動，故形於聲。聲相應，故生變；變成方，謂之音；比音而樂之，及干戚羽旄，謂之樂。[20]

Tehát a *sheng* jelentése a fül által hallható hangok, zörejek, amelyek ha összeállnak mintázatokba, akkor lesz belőlük *yin*, dallam, amely egy, az emberi tudat által rendezett egység. Legvégül pedig, amikor ezek a dallamok élvezhetővé válnak a hallgató számára és kiegészülnek a tánc kellékeivel, akkor nevezhetjük őket zenének (*yue*). E ponton fontos megjegyezni a *yue* írásjegyének egy másik jelentését, amelyet ez a szöveg kihasznál, amennyiben a *yue* leírására szolgáló írásjegy, a 樂, *le* kiejtéssel örömöt, vidámságot jelent, vagyis ha a két jelentést összekapcsoljuk, a zene valami olyasmiként értelmezhető, ami megérinti a hallgató lelkét és elméjét.[21] A három terminus között tehát, bár mindegyik utalhat önmagában a zenére, fel lehet állítani egy konfuciánus sorrendet a kifejezések által jelölt fejlettségben, értékben a *sheng*től a *yué*ig.[22]

Ezt a sorrendet és a kifejezések saját jelentését Zhuangzi is ismeri, és használja is. Amikor például arról beszél, hogy a süket ember nem hallja a dobok hangjait, akkor a *sheng* kifejezést használja (*long zhe wu yi yuhu zhonggu zhi sheng* 聾者無以與乎鍾鼓之聲), amikor viszont arról, hogy a szakács ritmikusan szeleteli fel az ökröt, akkor a *yin*t, mivel a mozdulatok a hangokkal összeolvadva harmonikus egészet alkotnak (*mo bu zhongyin* 莫不中音).[23]

A megszokott használattól Zhuangzi egyedül „A dolgok egyenlőségéről" című fejezetében tér el, ahol éppenséggel a legfelső, igazi zenét mutatja be. A fejezetben három különböző helyen cseréli fel a várt kifejezést másra, amelyek, bár nem kötődnek szorosan az égi orgonaszó példázatához, mégis erősítik annak mondandóját, mely szerint nem az emberi zene és érvelés az, ami egyedül rendezettséget hordozhat az égalattiban. A fejezet 3. versében felveti a gondolatot, hogy az olyan beszéddel ellentétben, amelyben nem nyilvánvaló a beszélő szándéka, akár a madárcsiripelésben is lehet sajátos rendezettség.

---

[20] *Liji* 禮記, *Yueji* 樂記 1. fej. Tőkei Ferenc, *A kínai zene elméletéből, Zhongguo yinyue lun* 中國音樂論, Argumentum Kiadó, Budapest, 2000, 47.

[21] Bár már a *Shijing*ben is előfordul a két jelentés együtt (*Shijijng* K1125a–c), elméletileg először a *Xunzi* 20. fejezetének kezdőmondata kapcsolja össze őket, amely Tőkei fordításában így hangzik: „A zene (*yue* 樂) voltaképpen öröm (*le* 樂)." (夫樂者、樂也。) Tőkei, *Kínai filozófia…*, *i.m.*, 214. A szerzők azonban korábban is figyelemmel vannak a két kifejezés kapcsolatára, ld. Brindley, *i.m.*, 2. 3. jegyz.

[22] A kifejezések használatának pontos elemzésére ld. Park, „Musical Thought…", *i.m.*, 333–338.

[23] *Zhuangzi* I.5. és III.2.

> A beszéd nem csak levegőfúvás, mert aki beszél, mondani is akar valamit. Csakhogy a beszéd mondanivalója bizonytalan. De vajon létezik-e egyáltalán beszéd, vagy ilyesmi nincs is? Úgy gondoljuk, hogy a beszéd más, mint a madárfiókák csipogása – de vajon valóban más-e, vagy nincs is köztük különbség?
>
> 夫言非吹也。言者有言，其所言者特未定也。果有言邪？其未尝有言邪？其以为异于鷇音，亦有辩乎，其无辩乎？[24]

Itt tehát *sheng* 聲 helyett a madárfiókák csiripelését *kouyin*nek 鷇音 nevezi, ami a *Yueben* sorrendje alapján már megformált hangokat takar. Kiegészítve ezt, a 10. versben az emberi érvelést, amely nem vezet eredményre, *hua sheng*nek 化聲, azaz pusztán zörejeknek (*sheng*) nevezi.[25] A harmadik, egyben legfontosabb kifejezés pedig a második versben jelenik meg közvetlenül az égi orgonaszó példázata után, tovább erősítve annak mondandóját, mely szerint az emberi zene nem az egyedüli és legmagasabb szintű muzsika. A zene az ürességből születik (*yue chu xu* 樂出虛 [26]) teljes ellentéte a konfuciánus elgondolásnak, amely a *yue* 樂 fogalmához a szentek által meghatározott, tánccal kiegészített rituális zenét társítja, mely semmiképp sem születhet egyszerűen az ürességből.

Összességében tehát Zhuangzi a történetek és a zenei terminológia használatával is az olvasó tudtára adja, hogy a taoista zene, amelynek lényege eljutni a *dao*hoz, nem külső, emberek által szabályozott jelenség, hanem az én elvesztésével a mindenség alapvető harmóniájának megélésére vezető módszer. Ehhez pedig a zene úgy tudja hozzásegíteni hallgatóját, ha különlegességével eljuttatja abba az állapotba, amelyben úgy érzi, „[v]alóban, az én szívem az ostoba emberek szíve!”.[27]

A motizmus zeneelmélete

Mielőtt a későbbi taoista művek zeneelméleti gondolataira rátérnénk, fontos Mo Di 墨翟 zenei nézeteiről is szót ejteni, mivel a konfuciánus zenét és rítusokat egészen más szemszögből kritizálja mint a taoisták, így bepillantást nyújt a korszak gondolati sokszínűségébe.

---

[24] *Zhuangzi* II.4. Dobos, *Csuang Ce…, i.m.,* 15.

[25] 化聲之相待，若其不相待。和之以天倪，因之以曼衍，所以窮年也。 *Zhuangzi* II.12.

[26] *Zhuangzi* II.2.

[27] 我愚人之心也哉！ *Daodejing* 20. Tőkei Ferenc fordítása. Tőkei, *Kínai filozófia…, i.m.,* 23.

> Mesterünk, Mo Ti tehát nem azért ítélte el a zenét, mert nem találta gyönyörűségesnek a nagy harangok, zengő dobok, lantok és hárfák, fuvolák és sípok hangját, […] de mindez, ha a régi idők szempontjából vizsgáljuk, nem tesz eleget a szent királyok előírásainak, s ha a jelenkor szemszögéből mérlegeljük, nem szolgálja a nép javát.
>
> 是故子墨子之所以非樂者，非以大鍾、鳴鼓、琴瑟、竽笙之聲，以為不樂也; […] 然上考之不中聖王之事，下度之不中萬民之利。[28]

E néhány sor tökéletesen összefoglalja Mo Di zenekritikájának lényegét. A konfuciánusokhoz hasonlóan, elméletének hitelét a hajdani szent királyok szövegeiből nyeri, ám az előbbiekkel ellentétes következtetésekre jut belőlük.[29] Számára a dolgok létjogosultságának egyetlen alapja a hasznosság (*li* 利), a teljes égalatti[30] javának szolgálata, mivel az ő elgondolásában nem különül el a nemes és a közrendű, a saját család és az idegen, mivel mindenki felé megkülönböztetés nélküli törődéssel (*jian ai* 兼愛) fordul. A konfuciánus zenei szertartásokról viszont úgy tartja, egyedül a fejedelmek gyönyörűségét szolgálják, a köznép számára semmi hasznuk, ellenben sok káruk van. Az első kár, hogy maguk a hangszerek a nép drága pénzén készülnek, viszont számukra semmi hasznot nem hajtanak. A zenélés műveletének pedig további négy kárát sorolja fel: az éhezők nem jutnak élelemhez, a fázók ruhához, a fáradtak pihenéshez, az igazságosságot pedig nem lehet érvényre juttatni, mert a nép java része a muzsikával van elfoglalva, vagy úgy, hogy játssza, vagy úgy, hogy hallgatja. Ezek alapján teljesen haszontalan élvezetként elítéli a zenét (*Fei yue* 非樂).
A patriarchális kínai társadalomban azonban ez a kiterjesztő törekvés nem tudott gyökeret verni annak ellenére sem, hogy eredetét a szent királyok szövegeire vezette vissza. Mo Di halála után még egy-két évszázadig befolyásos maradt az elmélet, ami abból is látszik, hogy az i.e. III. századi konfuciánus Xunzi 荀子, művének Tanulmány a zenéről (*Yue lun* 樂論)[31] című fejezetében, Mo Divel szemben védi meg a zenét, amennyiben az éppen úgy képes harmóniát teremteni, hogy a teljes egyenlőség helyett elkülöníti, és megfelelő módon rangsorolja a dolgokat. Ezután azonban önálló hatása eltűnik és nézetei csupán a későbbi legisták, valamint Mengzi egyes írásaiban köszönnek vissza.

---

[28] Tőkei, *A kínai zene…*, *i.m.,* 14–15.

[29] Tőkei, *A kínai zene…, i.m.,* 23, 99. n. 4, 7.

[30] Az „égalatti" (*tianxia* 天下) kifejezés kínai értelmezésben a világot, szűkebben pedig a „Középső Fejedelemséget" (Zhongguo 中國), azaz magát Kínát jelenti.

[31] Tőkei, *A kínai zene…, i.m.,* 26–35.

Zenei és kozmikus harmóniák aránya a *Huainanzi* alapján

***A Huainanzi* mű**

A rövid motista kitekintés után a konkrét zenei hangok létrehozásának és a kozmoszhoz való kapcsolódásuk rendszerével veszem fel újra a taoista zeneelméletek fonalát, amely egy későbbi, gyakorlatiasabb oldala a korábban tárgyalt átfogó zeneelméleti gondolatoknak. Erre vonatkozó leírásaim alapja a *Huainanzi* (Huainan Mestere) című mű, amelyet Liu An 劉安 (i.e.179–122), Huainan állam hercegének udvarában állítottak össze több tudományos szimpózium anyagából. Keletkezése az i.e. II. évszázad közepére, a Han-dinasztia 漢 uralkodásának első időszakára tehető, de tartalma a Han-kort megelőző Hadakozó fejedelemségek korának eszmeiségét tömöríti. Célja a legtöbb korabeli bölcseleti műhöz hasonlóan egy olyan uralkodási segédlet összeállítása, amely biztosítja a társadalmi és uralmi rendet. Tartalma viszont igen nagy változatosságot mutat az asztronómiától a kormányzáson át az anekdotákig. Gondolatisága sem egységes, bár főleg a taoizmushoz kötődik, ugyanakkor megjelennek benne konfuciánus, motista és legista (*fajia* 法家) nézetek is, így összességében az eklektikus (*za* 雜) művek közé sorolható.

A szerzők kozmológiai és zenei párhuzamait a harmadik, Az Ég mintái (*Tianwen* 天文)[32] címet viselő fejezet taglalja.

A zenei hangok keletkezése

A kínai írásbeliség több történetet ismer, amely bemutatja a zenei hangok keletkezését. Ezek mindegyike a mitikus császárok idejére (Yao 堯, Shun 舜, i.e. 3. évezred) teszik ezt az eseményt, amikor is a császár szolgája a természet hangjait utánozva, vagy pedig a főnix (*fenghuang* 凤凰) hímjének és nőstényének énekét hallgatva alkotja meg a zenei hangokat.[33]

A régészeti leletek alapján a kutatók arra következtetnek, hogy a kínaiak, ha nem is a mitikus III. évezredben, de a II. évezred végétől már ismerhették a 12 fokú skála minden hangját, mivel feltártak több, a Nyugati Zhou-kor közepére (nagyjából az i.e. IX. századra) datálható tizenkét fokú bronzharang-együttest.[34] A leletek tanúságát alátámasztják írott források is, mint

[32] Kósa – Várnai, *Bölcselők…, i.m.,* 215.

[33] A tizenkét bambusz hangolósíp keletkezéséről szól például a *Lüshi chunqiu* 25.5.

[34] John S. MAJOR, „Celestial Cycles and Mathematical Harmonics in the Huainanzi", *Extrême-orient, Extrême-occident*, XVI (1994), 121–134. 129. n. 1. Egy híres lelet a Zengbeli Yi márki sírjából előkerült harang együttes, mely az i.e. V. századra datálható.

a *Yijing* 易經 (*Változások könyve*) a Zhou-korból, valamint későbbi források, mint a *Lü mester tavaszai és őszei* (*Lüshi chunqiu* 吕氏春秋) 6. fejezete, amelyek Zhou-metódusként hivatkoznak a módszerre. Ezt a módszert most a *Huainanzi* leírása alapján fogom bemutatni.

A metódus lényege, hogy egy alaphanghoz hozzárendelnek egy hangolósípot, ezután pedig arányosan változtatva ennek a sípnak a hosszát, megkapják kvintenként a tizenkét fokú skála összes hangját. A konkrét számolást az alábbi táblázat illusztrálja arra az esetre vonatkoztatva, ha az alaphang értéke 1.

1. alaphang	1
2.	2/3
3.	8/9 = 2/3 x 4/3
4.	16/27 = 8/9 x 2/3
…	
12.	131072/177147

1. ábra: Hangok képzése a Zhou-metódus szerint[35]

Az alaphang értékét sorban 2/3-dal és 4/3-dal szorozva midig egy kvinttel magasabb hangot kapunk egészen a tizenkettedik hangig. Két technikai sajátossága van ennek a módszernek. Az első, hogy folytonos emelkedést a csupán 2/3-os szorzás adna, 4/3-os szorzással való kiegészítésre azért van szükség, hogy a hangmagasság az oktávnyi hangterjedelmen belül maradjon. Ezt a célt szolgálja az is, hogy a hetedik hang után, a soron következő 2/3-os szorzás helyett 4/3-osat ír a szerző, majd onnantól újból felváltva folytatja sort.[36] A második sajátosság, hogy a kínai bölcselők is felfedezték azt a jelenséget, amelyet Európában püthagoraszi komma néven ismerünk, s amely szerint kvintenként emelve a hangmagasságot, a tizenkettedik hang után az alaphang oktávjánál egy negyedhanggal alacsonyabb hangot kapunk. A szerzők ennek kiküszöbölésére több megoldással kísérleteztek, a sok tizedes jegynyi pontosságú számolástól az utolsó néhány kvint kibővítéséig. Azonban sikert egyik sem ért el, elméleti megokolást a résre pedig egyik forrás sem kínál. A legdiplomatikusabb megoldást a *Huainanzi* szerzője adja, aki kijelenti, hogy a tizenkettedik hang után nincs több, minden megszületett, ami lehetett. A hangok létrehozásának ezt

[35] Saját táblázat Nakaseko alapján. Kazu Nakaseko: „Symbolism in Ancient Chinese Music Theory", *Journal of Music Theory,* I/2 (1957), 147–180, 149–151.

[36] Nakaseko, „Symbolism…", *i.m.,* 149–153.

a módszerét tehát már az i.e. IX. századtól bizonyítottan ismerték és használták, ám a Hadakozó fejedelemségek koráig még nem kapcsolták össze égi jelenségekkel.

Az arányok és a tiandi 天地 *kapcsolata*[37]

A kínai eszmetörténetben a Hadakozó fejedelemségek kora volt az az időszak, amelyben a több száz éves, ideológiailag is egységes Zhou uralom után az egymással küzdő kisebb fejedelemségekben virágzásnak indult sok önálló bölcseleti iskola. Ezek az iskolák folytonos vitában álltak egymással, ám abban egységesnek bizonyultak, hogy a *tiandi* egységét igyekeztek megragadni, a benne zajló jelenségeket pedig ebben az egységben értelmezni és párhuzamba állítani.

Ahhoz, hogy megértsük, a zenei hangok és arányok hogyan kapcsolódnak a *tiandi* rendjébe, fontos látnunk alapvető felépítését. A *tiandi* keletkezésének a *Daodejing*ben és a *Huainanzi*ben is fellelhető leírása szerint „[a]z egy szülte a kettőt, a kettő a hármat, a három pedig a tízezer dolgot."[38] A *dao* 道 eredete ismeretlen, ám maga mindenek alapja, ami a *tiandi* keletkezésekor szétvált *yin*re 陰 és *yang*ra 陽.[39] A *yin* és a *yang* pedig kölcsönhatásba lépett egymással, amiből létrejött a *qi* 氣 energia.[40] Ebből a háromból jött aztán létre minden létező, amelyek folytonos mozgásban vannak, mivel a *tiandi* rendjét a *yin* és *yang* meg nem szűnő egymásra hatása alakítja.[41] Tehát a *tiandi* két alapvető tulajdonsága a polaritás és a ciklikusság, így amit összhangba kívánunk állítani vele, abban szintén fel kell tudni fedezni e tulajdonságokat. E két tulajdonságon túl még egy kapcsolódási pont található a két terület között, mégpedig a számok, melyeknek az ősi emberi kultúrák nagyrésze misztikus természetet tulajdonított. A következőkben a *tiandi* és a számok közötti kapcsolat *Huainanzi*ben felvázolt rendszerét mutatom be vázlatosan, amelyben a polaritás és a ciklikusság is helyet kap.

---

[37] Írásomban azért döntöttem a *tiandi* kifejezés használata és nem egy magyar megfelelő mellett, mivel a kínai gondolkodásban az ég (*tian* 天) és a föld (*di* 地) egységét magában hordozó *tiandi* kifejezés az égalatti rendezettségét és egységét jeleníti meg, amely elgondolás nélkülözhetetlen ahhoz, hogy az égalattiban történő különböző folyamatok egymásra hatását keressék.

[38] 一生二，二生三，三生萬物。 *Daodejing* 42. Tőkei – Weöres, *Lao-ce…, i.m.*, 58.; *Huainanzi* 3:28.

[39] *Daodejing* 1, 4.

[40] A *qi* 氣 többféle jelentésben fordul elő a klasszikusokban, kezdetben főleg páraként és gőzként, később az i.e. 5–3 századra azonban egyre hangsúlyosabbá válik az égalattit alkotó energiaként való előfordulása, főleg kozmogóniák leírásakor (ld. Kósa – Várnai, *Bölcselők…, i.m.*, 515–516), így dolgozatomban én is ebben a jelentésben használom.

[41] A kozmogónia leírása az én értelmezésem a *Daodejing*, a *Zhuangzi* és a *Huainanzi* alapján.

A kínai zeneelméletnek, éppúgy mint a *tiandi* keletkezésének, a 2 és a 3 az alapja. A kettő páros, stabil, *yin*, olyan, mint a föld, míg a három páratlan, kezdeményező, *yang* és az ég szimbóluma. A kettő együtt pedig kiadja a teljes *tiandi*t, amely az 5.

Ha visszagondolunk a korábban ismertetett hangalkotási módszerre, világossá válik, hogy az is pontosan ezekkel a számokkal dolgozik. Fent az átláthatóság kedvéért az alaphangot egynek vettük, ám ezt a *Huainanzi* 3×3=9-ként adja meg, sőt az új hangok képzésében, a 2/3-os és 4/3-os szorzásban pedig már mindkét szám megjelenik. A 2/3, 4/3-os arány megokolása az egyik legszebb példája annak, hogy a zene mennyire tisztán párhuzamba állítható az égalattival, mivel ahhoz, hogy az égalattiban bármi, sőt maga az égalatti is létrejöhessen, a *yin* és a *yang* együttes hatására van szükség, külön-külön nincs teremtő erejük. A hangok terén, hogyha egy síp hosszát (lényegében a hang frekvenciáját) megszorozzuk vagy elosztjuk kettővel, akkor azonos hangot kapunk, mindössze egy oktávval alacsonyabban vagy magasabban. Ha viszont mindkét összetevő felhasználásával, 2/3-dal szorzunk meg egy arányszámot, új hang keletkezik, amely pontosan 5 hangnyira lesz az előzőtől, így egy teljes, új "világ" jön létre.

A hangok és a hónapok

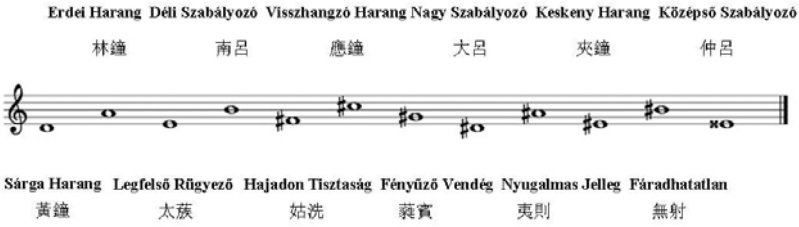
A fentiekben láttuk, hogyan hoztak létre új hangokat az ókori Kínában, és hogyan állíthatók párhuzamba ezek az arányszámok a *tiandi*vel és annak egyes elemeivel.

A következő kérdés, hogy amikor adott volt számukra a 12 hang, milyen jelentőséget tulajdonítottak ezeknek. A legfontosabb jelenség, hogy minden hang külön névvel rendelkezik, amelyeken hivatkoznak rájuk, és amelyek az európai „ábécés" nevekkel ellentétben fontos jelentést hordoznak, és kifejezik a hang lényegét és mindazt, amit a hanggal kapcsolatba hoznak.

1. *Huangzhong* 黃鐘	Sárga Harang	7. *Ruibin* 蕤賓	Fényűző Vendég
2. *Dalü* 大呂	Nagy Szabályozó	8. *Linzhong* 林鐘	Erdei Harang
3. *Taicou*太蔟	Legfelső Rügyező[42]	9. *Yizi* 夷則	Nyugalmas Jelleg

[42] Azért fordítom a *Tai cou*-t 太蔟 Legfelső Rügyezőnek az angol „Great Budding" (Major, „Celestial Cycles…", *i.m.,* 123.) alapján, mert a későbbi szövegből kiderül, hogy a *cou* 蔟 mint a selyemhernyó bábja abban az értelemben fejezi ki az évszakot, amellyel összekapcsolják, hogy majd ki fog belőle fejlődni a hernyó. Ezt a fejlődési folyamatot véleményem szerint jobban érzékelteti a rügy kifejezés.

4. *Jiazhong* 夾鐘	Keskeny Harang	10. *Nanlü* 南呂	Déli Szabályozó
5. *Guxian* 姑洗	Szűzi Tisztaság	11. *Wuyi* 無射	Fáradhatatlan
6. *Zhonglü* 仲呂	Középső Szabályozó	12. *Yingzhong* 應鐘	Visszhangzó Harang

2. ábra: A 12 félhang taoista elnevezése[43]

3. ábra: A 12 félhang keletkezési sorrendje és konkrét hangmagassága[44]

Tekintve, hogy a *tiandi* két fő tulajdonsága a polaritás és a ciklikusság, a skálában is ezeket kell meglátni. A polaritás a hangok képzéséből ered, amennyiben magasabb hang képzésénél a síphossz rövidebb lesz, tehát *yin* hang keletkezik, míg mélyebb hang képzésénél a síp meghosszabbodik, így *yang* hangot ad.

A ciklikusságra tökéletes párhuzam a 12 hang és a 12 hónap összekapcsolása, amely alapján minden hónaphoz hozzá van rendelve egy hang, azonban nem a naptári első hónaptól, hanem a téli napfordulótól kezdve, így az alaphang, a Sárga Harang a 11. hónapra esik. Ezt az egyezést azonban nem találták tökéletesnek, mivel a téli és nyári napforduló között a *yang* nő és a *yin* csökken, míg a nyáritól a téliig fordítva, azonban ezt a jelenséget a 12 hónap nem képes megjeleníteni. Ennek kiküszöbölésére létrehoztak az előbbi mellé egy 24 szegmensből (*jie* 節) álló rendszert, amelyben minden rész 15 napot fed le, és ezekhez rendelték hozzá a 12 hangot a *yin* változásának megfelelően a téli napfordulótól a nyáriig csökkenő sorrendben, utána pedig növekvően. Így teljessé vált az év és a hangok párhuzama.

Hogy a hangok elnevezései mennyire fontosak, és mennyire meghatározzák az adott hónapot, amelyhez hozzá vannak rendelve, arról világosan árulkodik a *Huainanzi* egyik szakasza, amely a tavasz első hónapját összekapcsolja a Legfelső Rügyező hangjával.

[43] Saját fordítás *Huainanzi* 3:11 alapján.

[44] Saját ábra Nakaseko alapján. Nakaseko, „Symbolism…", *i.m.*, 152.

> Amikor a Nagy Göncöl a *yin*re 寅 mutat [a naptári év első hónapjában], a tízezer dolog kavarog, mint hernyók a föld alatt. A hangolósípok a Legfelső Rügyező hangján szólnak. A Legfelső Rügyező azt jelenti, hogy már vannak rügyek, de még nem nyíltak ki.
>
> 指寅，則萬物蠕蠕也，律受太蔟。太蔟者，蔟而未出也。[45]

A pentatónia és az öt változó

A *yin-yangon* kívül a taoista világkép másik fontos eleme a *tiandi* 5 változóra (*wuxing* 五行)[46] való felosztása, amely – összekapcsolódva az öt iránnyal, ízzel[47] és színnel – az égalatti fontos aspektusait öleli föl, és nagy hasznot hajt a jóslásban.

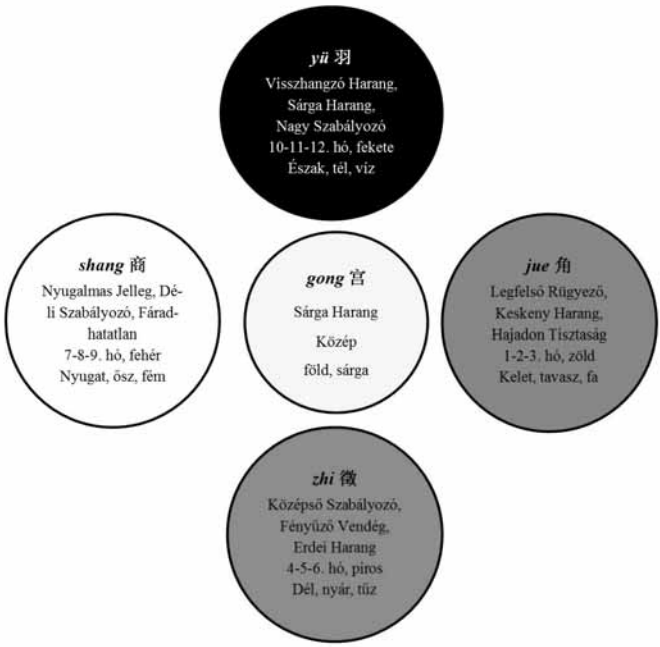
A taoista zeneelmélet ebbe a rendszerbe illeszti be a pentaton skála 5 hangját, amelyeket a tizenkét fokú skála ismerete ellenére a legtöbbet használtak. Ez az öt hang a Zhou-metódus szerinti hangalkotás első öt hangja, amelyeknek azonban nem a konkrét hangmagassága, hanem az egymáshoz viszonyított távolságuk és sorrendjük számít a szolmizációhoz hasonlóan. A szolmizációval ellentétben azonban az egyes hangok neveit olyan jelentésekkel ruházták fel, amelyek nem sorrendet, mint inkább rangsort állítanak fel az egyes hangok között. Ez a rangsor pedig tökéletesen illeszkedik az öt változó sűrűség szerinti beosztásához, amelyben a föld a legsűrűbb, míg a víz a legritkább: rangsor szerint csökkenően: *gong*, *shang*, *jue*, *zhi*, *yü*.

---

[45] *Huainanzi* 3:20a.

[46] A *xing* 行 karakter többféle jelentésben is előfordul a klasszikusokban, de főleg dinamikus jelentéssel bír, úgymint „menés", „útirány", „folyamat" (ld. Kósa – Várnai, *Bölcselők…, i.m.*, 532–533), fordításomban ezért alkalmazom az öt változó és nem az elterjedtebb öt elem megnevezést.

[47] Az öt íz: édes, savanyú, sós, keserű, csípős.



4. ábra: Az öt változó, az 5 irány, a pentaton és 12 fokú skála hangjai, a hónapok és a 4 évszak megfelelései Nakaseko nyomán[48]

Befejezés

Összességében tehát elmondható, hogy a Hadakozó fejedelemségek korában a zene művelése és az arról való gondolkozás, a bölcseleti élet elengedhetetlen részének számított. A konfuciánus elméletek szerint a zenét a hajdani szent emberek szabályozták annak érdekében, hogy az embert erényes útra vezessék és ezen keresztül biztosítsák az egész társadalom harmóniáját. E zeneelmélet dominanciája arra indította az időszak közepén a konfuciánus világnézettel szemben fellépő irányzatok képviselőit, így a motistákat és a taoistákat, hogy határozott kritikával illessék a kultusz gerincét képező zenét és rítusokat, saját zenei nézeteiket pedig a konfuciánus hagyománnyal szembehelyezkedve alakítsák ki.

[48] Nakaseko, „Symbolism…", *i.m.*, 170, 18. ábra.

Mo Di tanításaiban az átfogó törődés szemszögéből ítéli el a konfuciánus zenét, mert az a népre terheket ró, azonban egyedül a fejedelmek szórakozását szolgálja, az égalattinak semmi hasznot sem hajt. A taoisták kritikája ezzel szemben jóval kevésbé materiális. Számukra a konfuciánus zeneművészet hibája abban rejlik, hogy bár az égalatti harmóniájának megteremtésében ugyan jó célt tűz ki maga elé, de az ahhoz vezető utat rosszul ismeri fel. A zenét korlátok közé szorítja, mégpedig emberi szabályok alapján. A *Daodejing* és a *Zhuangzi* határozottan állítja, hogy a harmóniához vezető út a *dao* révén kezdetben létrejövő spontán rendhez való visszatérés, amely során a *dao*val egységben való létezés, a *wuwei* által rendeződik harmóniába az égalatti tízezer létezője. Ebben a megközelítésben a zene egyrészt a *tiandi* harmóniájának jelképévé válik, amelynek muzsikáját a *dao* irányítja, másrészt pedig olyan eszközzé, amely hozzásegíti művelőjét a *dao* elmélyülés révén történő megismeréséhez azáltal, hogy segíti az ön-tudatosság elvesztését és a *dao*ban való elmerülést.

Izgalmas megfigyelni ugyanakkor, hogy a későbbi szövegek, mint a *Huainanzi*, túllépnek az elméleti fejtegetéseken és konkrét, gyakorlatias összefüggéseket állítanak fel a zenei hangok és az égalatti különböző jelenségei között, amelyek jóslásra is használhatók és az égalatti jobb megértését hivatottak elősegíteni. Számszimbolikája alapja a *tiandi* születését megjelenítő 2-es és 3-as szám, az előbbi a *yin*, míg utóbbi a *yang* szimbólumaként, amelyek segítségével összekapcsolható az 5 változó és a pentaton skála, a 12 fokú skála és az év 12 hónapja és 24 szegmense, megjelenítve az égalatti polaritását és ciklikusságát.

Maga az a tény pedig, hogy a zenének ennyi aspektusát igyekeztek feltárni és megfogalmazni, tökéletesen illusztrálja a Hadakozó fejedelemségek korának szellemi útkeresését, amely az ideológiailag egységes Zhou-kor után elkezdte újrarendezni az égalattiról való ismereteit.

Felhasznált irodalom

Elsődleges irodalom

Chongxian shuyuan fanyi 崇贤书院释译 – (Xi Han) Liu An zhu (西汉) 刘安著: *Huainanzi* 淮南子, Xin Shijie Chubanshe, Beijing, 2014.

Őri Sándor: Konfuciusz bölcseletei – Lun jü, Golden Goose Kiadó, Budapest, 2012.

Internetes források

Huainanzi 淮南子, http://ctext.org/huainanzi [2016.04.13.]

Kongzi 孔子: *Lunyu* 論語. http://ctext.org/analects; [2017.06. 20.]

Laozi 老子: *Daodejing* 道德經. http://ctext.org/dao-de-jing; http://www.daodejing.org/ [2016.04.13.]

Liji 禮記, http://ctext.org/liji [2016.04.13.]

Lüshi chunqiu 呂氏春秋, http://ctext.org/lv-shi-chun-qiu [2016.04.13.]

Mozi 墨子, http://ctext.org/mozi [2016.04.13.]

Xunzi 荀子, http://ctext.org/xunzi [2016.04.13.]

Zhuangzi 莊子, http://ctext.org/zhuangzi [2016.04.13.]

Másodlagos források

Brindley, Erica: „Music, Cosmos, and the Development of Psychology in Early China", *T'oung Pao,* XCII/1/3 (2006), 1–49.

Cai Min 蔡敏 et al.: *Guodian Chumu zhujian* 郭店楚墓竹簡, Wenwu, Jingmen, 1998.

Dobos László:

Lie Ce: Az elomló üresség igaz könyve, Helikon Kiadó, Budapest, 2008.

Csuang Ce, A virágzó délvidék igaz könyve I–XVI. könyv, Palatinus Kiadó, Budapest, 1997.

Csuang-ce: A virágzó délvidék igaz könyve. XVII–XXXIII. könyv, Palatinus Kiadó, Budapest, 2000.

Kohn, Livia (szerk.) *Daoism handbook,* Brill, Leiden, Boston, Köln, 2000.

Kósa Gábor – Várnai András (szerk.): *Bölcselők az ókori Kínában,* Magyar Kína-kutatásért Alapítvány, Budapest, 2013.

Major, John S.: „Celestial Cycles and Mathematical Harmonics in the *Huainanzi*", *Extrême-orient, Extrême-occident*, XVI (1994), 121–134.

Major, John S. – Queen, Sarah – Meyer, Andrew – Roth, Harold D.: *The Huainanzi: A Guide to the Theory and Practice of Government in Early Han China,* Columbia University Press, New York, 2010.

Nakaseko, Kazu: „Symbolism in Ancient Chinese Music Theory", *Journal of Music Theory,* I/2 (1957), 147–180.

Park, So Jeong: „Musical Thought in the Zhuangzi: A Criticism of the Confucian Discourse on Ritual and Music", *Dao*, XII/3 (2013), 331–350.

Tőkei Ferenc:

A kínai zene elméletéből, Zhongguo yinyue lun 中國音樂論, Argumentum Kiadó, Budapest, 2000.

Kínai filozófia, Kossuth Kiadó, Budapest, 2005.

Tőkei Ferenc – Weöres Sándor: *Lao-ce Az út és erény könyve,* Magyar Helikon, Budapest, 1980.

Muhi Ágnes

A „főnix" szimbólum megjelenése és ábrázolása a kínai és japán művészetekben

Legyenek akár rémisztők vagy fenséges megjelenésű, tiszteletet parancsoló lények, a mitikus szörnyek a világ minden táján előfordulnak, mítoszokban, legendákban, népi hiedelmekben. Jelen tanulmány egy igen ismert és széles körben elterjedt legendás teremtmény, a „főnix" köré összpontosul. A következőkben azonban nem a mindenki által jól ismert klasszikus görög és arab mítoszokat kívánom bemutatni; itt nem találkozunk a hamvaiból feltámadó madár ábrázolásával, amely a halhatatlanság és újjászületés jelképévé vált. Írásomban a Távol-Kelet – pontosabban Kína és Japán -, „főnix" mítoszai kapnak hangsúlyt. Jelen tanulmányomban azt vizsgálom, hogy e legendás teremtmény milyen szerepet töltött be Keleten, milyen sajátosságokkal rendelkezik, és miként ábrázolták a művészetekben. Hogyan került a „főnix" Japánba? Milyen változásokon esett át a szimbolikája? Milyen alapvető különbségek találhatók a kínai és japán ábrázolásokban, hiedelmekben?

A név eredete és megjelenési formái

A név eredetével kapcsolatban már a legelején érdemes tisztázni, hogy az európaiak által használt „főnix" megnevezés nem teljesen pontos s nem helyénvaló. Semmiképp sem keverhetjük össze a Kínában jelenlévő legendás madarat az egyiptomi, a klasszikus görög vagy akár az arab országok példányával, mert mind ábrázolásban, mind a hozzá kapcsolódó mítoszok terén jelentős eltérés mutatkozik. Ilyen például a hamvaiból feltámadó „főnixmadár" képe, mely alap eleme az arab mítoszoknak, nem találkozunk vele azonban a Távol-Keleten. A kínai mitológiában nem létezik a „főnix" terminus, ők ugyanis a *fèng-huáng* 鳳凰 elnevezést használják. Annak a magyarázata azonban, hogy nyugaton mégis miért a „főnix" megnevezés terjedt el a *fèng-huáng* helyett, egy megfontolt fordításban keresendő. Egy XIX. századi skót misszionárius és sinológus James Legge, az ősi kínai szövegek egyik úttörő és kimagasló fordítója vezette

be a köztudatba a *fèng-huáng* alakját. Legge valószínűleg jól ismerte a nyugati mítoszok főnixét, s látva a hasonlóságot a *fèng-huánggal*, logikusabbnak vélte, hogy egyetlen név alá vonja a két madarat.[1] A *fèng* 鳳 jelképezi a hímnemű madarat, valamint a Napot és a *yang* princípiumot. Ezzel szemben a *huáng* 凰 reprezentálja a nőneműt, a Holdat és a *yin* princípiumot. Pontosan ezért tartják a „főnixet" a nemi egyesülés jelképének is. Japán elnevezése a *hō-ō* 鳳凰.[2]

Külső jellemzők

Ezen mitikus madár ábrázolása, külső ismertetőjegyei az évszázadok folyamán fokozatos változásokon estek át. Az első részletesebb leírás, mely ránk maradt, a *Shuowen Jiezi* 說文解字, *vagyis Az egyszerű és összetett írásjegyek magyarázatá*ban található, melyet a Keleti Han-korban, i.sz. 100-ban állított össze Xǔ Shèn 许慎. Ez az első kínai írásjegyszótár, melyben legalább 540 fogalomkulcs található, és előnye, hogy az írásjegyeket elemeire bontva, sok esetben a szavak etimológiájával adja meg. [3] A *fèng-huáng* írásjegye a 2358-as szám alatt található meg,[4] s ezen leírás szerint egy isteni madár, melynek feje a kakaséhoz hasonlít, míg nyaka egy kígyóé, a hátát tollak fedik, arca akár a fecskéé, míg orcája hasonló a mandarin kacsáéhoz, de csőre a csirkéé, lábai hosszúak, mint a gólyáé, a farka pedig halfarok, és öt színben tündököl (kék, sárga, piros, fehér, fekete).[5] A színek maguk is jelentést hordoztak, az öt erényt társították hozzájuk. A *Shānhǎijīng* 山海经, vagyis a *Hegyek és vizek könyve* szerint a fején található 德 *zhi* szín az erényt, a szárnyain a *yì*義 tisztességet-, a hátán lévő a *lǐ* 禮 a figyelmességet, mellkasán a *rén* 仁 a jóindulatot, a hasán lévő *xìn* 信 szín pedig a hitet jelképezte.[6] Későbbi forrásaink azonban több információval szolgálnak, és a *fèng-huáng* megjelenési formája is változásokon esett át. Egy hat láb magas madárról van szó,[7] amelynek a halfarkán tizenkét toll található, kivételes esetekben tizenhárom, ha a szökőhónapot is beleszámoljuk.[8] A színeit

---

[1] Joseph Nigg, *The Phoenix: An Unnatural Biography of a Mythical Beast,* The Chicago University Press, Chicago, 2016, 19–20.

[2] Fajcsák Györgyi (szerk.), *Keleti művészeti lexikon*, Corvina, Budapest, 2007, 77.

[3] *Françoise* Bottéro and Chirstoph Harbsmeier, „*The Shuowen Jiezi dictionary and the human sciences in China*", *Asia Major,* 2008/1, 249–271 - 21.

[4] Interneten felellhető adatbázis Chinese Text Project, elérhető a http://ctext.org címen.

[5] Chinese Text Project – Shuo Wen Jie Zi http://ctext.org/shuo-wen-jie-zi?searchu=%E9%B3%B3

[6] Chinese Text Project – Shan Hai Jing http://ctext.org/shan-hai-jing/nan-shan-jing/ens 31.

[7] 1 láb = 31.6 cm, figyelembe kell venni azonban, hogy a kínai lábmérték más, mint amelyet mi is használunk, így a madár magasságát sem lehet pontosan megállapítani.

[8] Samuel Couling, *The Encyclopaedia Sinica,* Oxford University Press, London, 1917, 436.

és az alakját nézve, különös tekintettel az ábrázolásokra, leginkább úgy fest, mint a fácán és a páva keveréke, egy színes tollazatú paradicsommadár. Ez természetesen számos esetben a festő fantáziájára volt bízva, aki feltételezhetően ismerte a szövegek leírását a legendás madárról, és az általa ismert állatokkal azonosította, jelen esetben a fácán, páva és paradicsommadár alakjaival. Hogy szemléltessem miről is van szó, a szövegekben írt „kígyó nyakat" nem kell szó szerint venni, mivel jelentheti azt is, hogy a madár nyaka, hosszú és karcsú, a „kakasfej" nagyon hasonlít a fácán fejéhez, a magassága pedig megfelel a keleten őshonos Argus-páva magasságának.[9] **(1. kép)**

Japánba természetesen Kínán keresztül jutott el a „főnix" az Asuka-korban (VI–VII. század). A legelső ábrázolások is ebből az időszakból származnak, és kivétel nélkül temetkezési helyeken fordulnak elő, képi formában, a sírbolt falán. A legismertebb ezen sírok közül az úgynevezett *Kitora Kofun,* melynek keletkezési ideje a VI. századra tehető.[10] A sírkamrát legelőször 1983-ban próbálták feltérképezni egy, az ásatásoknál használatos szonda segítségével. Az eszközt a déli oldalon helyezték be, és sikerült felvételt készíteni az északi falon lévő képről. További felfedezések reményében újabb kutatások indultak 1998-ban, immár egy korszerűbb szonda segítségével, valamint 2001-ben, amikor egy digitális kamerát is használva a sír déli falán felfedezték a Vörös Madár ábrázolást, amelyet japánul *Suzakunak* neveznek, ez azonos a Kínában ismert Déli Égtáj őrével. **(2. kép)** Általánosságban elmondható, hogy a sírokon belül ügyeltek az égtáj szerinti elrendezésre és a hozzájuk társított védőszellemekre, akárcsak a kínai vagy koreai sírok esetében. A Négy Égtáj őre a négy falon jelenik meg: északon találhatjuk a fekete harcost (teknős köré tekeredő kígyó), a nyugati oldalon a fehér tigrist, keleten a kék sárkányt, a déli falon pedig a *Suzakut.* Az ábrázolás itt eléggé eltér a forrásoktól, hiszen elsősorban, mint Vörös Madár hivatkoznak rá, melynek őrző/védő szerepet tulajdonítanak.[11]

Találkozhatunk viszont a Shuowen Jieziből jól ismert „főnix" alak megjelenítésével is, csupán ugranunk kell kicsit az időben. Kyōtóhoz közeli városban,

---

[9] M.U. Hachisuka, „The Identification of the Chinese Phoenix", *The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland,* 1924/4, 585–586.

[10] A *kofun*ok jól prezentálják a Japánban a III–VIII. század közé tehető temetkezési formát. Valószínűleg kapcsolatba hozható a Yayoi-kori temetkezési szokással, miszerint a domb oldalában alakították ki a sírokat. A *kofun*ok kulcslyuk alakúak, és aknasírok fölé emelték őket. Ezek a kamrák legtöbbször kőfalakkal körülvett, földpadlós szobák voltak, itt helyzeték el a koporsót.

[11] Steve Renshaw – Saori Ihara, „Kitora Kofun. A Detailed Astronomical Star Chart in an Ancient Japanese Tomb", http://www.renshaworks.com

Ujiban található az ismert Byōdōin templom. Ezen épületen belül áll a híres „Főnix Csarnok", mely a tetőn lévő két réz hō-ō párról kapta a nevét. A *Byōdōin*t a Heian-korban építették, azonban csak a XI. századtól használták templomként. A rézből készült, hozzávetőleg 1 méter magasságú *hō-ō* ábrázolása eltér a sírboltban szereplőktől, és inkább egy több állatból „összegyúrt" keveréklényre emlékeztet. A párban való ábrázolás pedig a férfi és a női egységet szimbolizálja.[12] **(3. kép)**

Látható, hogy eleinte nemcsak átvették a teljes kínai ábrázolást, a hozzátartozó jelentéskörrel, de sokáig meg is tartották azt. Mindazonáltal kiemelendő, hogy Japánban – Kínával ellentétben – nem csak a paradicsommadár tollazatára emlékeztető színes „főnix-ábrázolások" láttak napvilágot. Sokkal később, az Edo-korban, leginkább tekercsképeken fehér *hō-ōk* is megjelentek. Ilyen ábrázolás látható Kano Kansen Hidenobu (1747–1792) tekercsképén, ahol a fehér *hō-ō* nagyon emlékeztet egy paradicsommadárra, leszámítva a tollazatát. **(4. kép)** Másik példa Itō Jakuchū (1716–1800) fehér *hō-ō* alkotása, mely szintén hasonlít egy paradicsommadárra, de ebben az esetben sokkal több szín megjelenik, láthatjuk a hosszú farktollakat, valamint a hatalmas vörös gömböt, amely a Nap, ezzel is jelezve, hogy a *hō-ō* egy égi madár, a Nap/tűz szülötte. **(5. kép)**

A „főnix" szimbolikája és jelentése

A *fèng-huáng* az egyik legősibb teremtmény a kínai mitológiában, szimbolikája az évszázadok folyamán fokozatos változásokon esett át. Néhány korábbi forrás szerint – köztük a *Hegyek és vizek könyve* – ez a legendás madár a délen található Cinóber-hegy belsejében él, és ott is születik. A cinóber a Dél jelképe, valamint a taoista alkímia egy fontos szubsztanciája.[13] Kizárólag a barlangból eredő forrásból iszik, csupán bambuszt eszik és egyedül a *wu-t'ung* fán (császárfa) hajlandó megtelepedni. Ő a Nap vagy a tűz szülötte, így a festményeken sokszor egy tűzgömbbel ábrázolják.[14]

Úgy tartják számon, mint a tollas állatok, azaz a madarak királyát, mivel több szárnyas élőlény sajátossága keveredik benne, mint a paradicsommadár

[12] A templomok és paloták legfontosabb elemei közé tartozott a tetőszerkezet. Ha sárkány vagy *fèng-huáng* jelent meg rajta, akár szobor, akár díszítőelem formájában, az jelezte, hogy az illető magas rangú személy; vagy templomok esetében a császár építette.

[13] Charles Alfred Speed-Williams, *Outlines of Chinese Symbolism and Art Motives. An alphabetical compendium of antique legends and beliefs, as reflected in the manners and customs of the Chinese*, Dover Publications, New York, 1976, 323–324.

[14] Couling, *i.m.*, 436.

tollazata, a hosszú gólyalábak. [15] A *fèng-huáng* tojása a tündérek eledele. A madarat nagyon ritkán látni, csupán akkor jelenik meg, ha béke és harmónia uralkodik az országban. Megjelenése emellett még egy nagy uralkodó vagy bölcs születését is jelezheti, ritkábban egy új korszak kezdetét. Háború idején azonban a béke eljöveteléig visszatér a barlangjába. Úgy tartják, hogy Konfuciusz születésekor egy *fèng-huáng* szárnyalt az égen, ezzel is jelezve, hogy egy bölcs született. Egy korai forrás szerint, Bambusz Évkönyvek, *Zhúshū Jìnián* 竹书纪年 (i.e. 300), Hunag-ti uralkodásának ideje alatt is megjelent. Ő volt a legendás Sárga Császár, egyben kultúrhérosz, aki i.e. 2698-ban lépett trónra.[16] Az ő uralkodása végén jelent meg neki egy *fèng-huáng* és egy unikornis (ch'ilin), mivel nemes életet élt és bölcsen uralkodott, mellyel felvirágoztatta az országot. Több mint száz éves volt. Szintén e forrásokra támaszkodva olvashatjuk, hogy Yao császár uralkodása alatt is jelent meg *fèng-huáng* a palotájában, és fészket épített. A *fèng-huáng* utolsó eljövetele Anhui tartományban volt, mikor a Ming dinasztia alapítója, Hung Wu lépett trónra 1368-ban.[17]

Említettem korábban, hogy ha párosával jelennek meg, akkor a férfi és nő együttesét alkotják a nemi egyesülés szimbólumaként. A *fèng-huángt* azonban nem csak egy fajtársával lehet párba állítani. Gyakori a sárkánnyal együtt történő megjelenítés is, mely esetben a sárkány a császár, míg a *fèng-huáng* a császárnő szimbóluma. Ilyenkor a sárkány válik a *yang* megtestesítőjévé a *fèng-huáng* pedig a *yiné*. Jelentésbeli viszonya azonban nem változik, ugyanúgy a nemi egyesülést jelenti.[18] **(6. kép)**

Az Asuka-korral kezdődően megjelent „főnix" szimbólum jelentésköre majdnem tökéletes egyezést mutat a kínaival. Ahogy arról előzőleg szó volt, a legelső hozzá kapcsolt értelmezés a Déli Égtáj őrzője volt (ld. *Kitora Kofun*), emellett a Nap/tűz szülötteként tartották számon és a későbbiekben az igazságosság megtestesítőjeként. Hasonló hiedelem szerint csupán a jólét és bőség időszaka alatt jelenik meg, háborúban nem mutatkozik. Később társult hozzá az uralkodót és családját jelképező jelentéskör. Ám míg Kínában a császárnő

---

[15] Kínában öt nagy csoportot hoztak létre az élő természet elkülönítésére. Ezek a szárnyas, szőrös, meztelen, kagylós és pikkelyes fajok. A szárnyas élőlények királya a *fèng-huáng,* a szőrrel borítottaké az unikornis, az ember a mezítelenek uralkodója, míg a teknős és a sárkány a kagylós és pikkelyes fajok vezetője.

[16] Couling, *i.m*., 244.

[17] Charles Gould B.A., *Mythical Monsters*, Electronic Reprint, Arment Biological Press, 2000, 255–256.

[18] Alan Priest, „Phoenix in fact and Fancy", *The Metropolitan Museum of Art Bulletin*, New Series, 1942/1, 100.

jelképe volt, itt megmaradt a Császár szimbólumaként. Talán ez az egyetlen egyedi sajátosság, amiben eltér a kínaitól. [19]

Min és hogyan ábrázolták

A művészetekben történő megjelenítése már a bronzkortól kezdve létezik. Szimbolikája és ábrázolási módja a szerint változik, hogy melyik korban és milyen tárgyon alkalmazták. A következőkben a könnyebb átláthatóság kedvéért korszak szerinti csoportosítás alapján mutatom be az egyes tárgyakat.

Shang-kor (i.e. 1500-1050)

A Shang-kor tárgykultúráját elsősorban a kerámia vázák, és az áldozat bemutatására szolgáló bronzedények teszik ki. A késő Shang-kor legfontosabb központja az i.e. 1300-ban alapított Anyang volt, ahol számos királysírt tártak fel, hatalmas mennyiségű leleteket hozva nyilvánosságra. Ezek közül azonban nem csak a bronzedények bírtak jelentőséggel, rengeteg jáde faragvány is előkerült a sírokból.[20] A legjelentősebbek közé tartozik Wu Ding király ágyasának, Fu Haónak a sírja, melyet 1976-ban tártak fel, s egyetlen hatalmas gödörből áll. Itt viszont 200-nál is több bronz és 700-nál is több rituális jáde tárgyat találtak. Elmondható, hogy egy egész állatseregletet hoztak nyilvánosságra, mivel a jáde tárgyak többsége sárkányt, elefántot, tigrist, majmot, medvét, keselyűt, lovat, és nem utolsó sorban *fèng-huángt* ábrázoltak.[21] **(7. kép)**

Zhou-kor (i.e. 1050 – i.sz. 220)

E korszak művészetének legfontosabb tárgyi emlékei szintén a hatalmas bronzedények, bronztárgyak, viszont megjelent az arany-, jáde-, üveg-, és drágakőberakások használata. Bár az edények készítése volt a legelterjedtebb felhasználási módja a bronznak, más tárgyaknál is használták, például a tükröknél. A díszítőelemeket két kategóriára lehetett osztani: geometrikus és természetből vett. Nekünk most a második kategória érdekesebb, mivel ezek által bepillantást nyerhetünk abba, miként viszonyultak a természethez, az akkori természetértelmezéshez. Az egyik legfontosabb díszítőelemek az állat motívumok voltak, legtöbbször öt példány ismétlődése figyelhető meg a bronz tárgyakon: a teknős,

[19] JAANUS – Japanese Architecture and Art Net Users System, http://www.aisf.or.jp/~jaanus/deta/h/houou.htm

[20] A jáde kő a legértékesebb volt minden ékkő közül Kínában. Három típust különböztettek meg: a nefritkövet, a sötétzöld jádét, és a smaragdzöld jáde követ, ami a legértékesebb volt.

[21] Fajcsák, *i.m.*, 77., 171.

fèng-huáng, sárkány, oroszlán és hal, vagyis előtérbe kerültek a mitikus állatok. Ezek sokkal erősebbek az embernél, mivel a természet erejét szimbolizálták, féltek tőlük, ugyanakkor tisztelték is őket.[22] Egy Zhou-korból előkerült bronz tükrön szintén sárkány és *fèng-huáng* ábrázolásokat láthatunk. **(8. kép)** Ha összevetjük a későbbi tárgyakon való megjelenésükkel, látható, hogy igen korai és egyszerű ábrázolása ez a lényeknek.

Han-kor (i.e. 206 – i.sz. 220)

A Han-korban a *fèng-huáng* legfőbb jelentése a Déli Égtáj őre volt, a nagy Vörös Madár, a mennyek déli féltekéjének lakója. Mindig párban jelent meg egy másik fajtársával vagy sárkánnyal. Mivel őrző-védő szerepet töltött be, később temetkezéseknél is megjelent, mint a lélek védőszelleme. Ez a szemlélet megmaradt egészen a Tang-korig.[23]

Tang-kor (618–907)

A művészetek területén a Tang-kort tartják az aranykornak. A korszakban elterjedtek voltak a bronz tükrök különféle ábrázolásokkal. A Han-korból fennmaradt temetkezési szokásokat megtartották, így a *fèng-huáng* védőszellem szerepe is megmaradt. A madár bronz tükrön történő ábrázolása azonban nem ugyanazt jelentette, mint a Zhuo-korban. Leginkább speciális helyek kitöltésére szolgált, és a fő díszítőelemek a növényminták lettek. [24] Ezt jól szemlélteti egy Tang-kori bronz tükör **(9. kép)**, mely a Metropolitan Múzeumban található, átmérője 24,6 cm és ezüstös borítás fedi. A tükör három regiszterre osztható, az állatalakok és az ornamentális díszítőelemek kidomborítottak. A legszélső regiszter a legvékonyabb és inda motívumok töltik ki. Fűrész mintás sávval van elválasztva a középsőtől, amely sokkal szélesebb, mint az előző, az óra járásával ellentétes irányba haladó 12 mitikus lény található benne, 3 pár *fèng-huáng*, és 3 pár macskaféle. Mind a *fèng-huángt*, mind a macskaféléket különböző pózban ábrázolták, ennek azonban nincs különösebb jelentéstartalma. Körülöttük lótusz és indamotívumok láthatók. A harmadik és egyben legnagyobb regiszterben is macskafélék vannak, szintén az óra járásával ellentétes irányba haladva.[25]

---

[22] Stephen W. Bushell, *Chinese Art*, Parkstone Press International, New York, 2008, 96.

[23] Alicia Walker, „Patterns of Flight. Middle Byzantine Adoptions of the Chinese Feng Huang Bird", *Ars Orientalis*, 2010, 194.

[24] Bushell, *i.m.,* 100.

[25] Maxwell K. Hearn, *Ancient Chinese Art. The Ernest Erickson Collection in the Metropolitan Museum of Art*, The Metropolitan Museum of Art, New York, 1987, 39.

Liao-dinasztia (907–1125)

A Tang-dinasztia bukásával Kína két részre szakadt, a kitajok északon megalapították a Liao-dinasztiát, délen több kisebb állam osztozott a hatalmon. Tárgyi emlékeit leginkább a kifinomult kerámiák és jáde tárgyak alkotják. A *fèng-huáng* formájú jáde faragványok egyedi jelentést kaptak. Aki ilyen fejdíszt viselt, az védve volt a külső behatásoktól, átkoktól, balszerencsétől. **(10. kép)** Külső megjelenésében – mind a Tang, mind a Liao-dinasztiában – a *fèng-huáng* nem repült, hanem állt, széttárt szárnyakkal. Ez leginkább a nyugatról érkezett (főleg perzsa) hatásnak köszönhető. Így jelenítik meg különféle dísztárgyakon, textilen vagy használati tárgyakon. Jelentésileg most már az uralkodóhoz társítják, és a koronákon is megjelenik, vagyis egyértelműen az uralkodó szimbólumává vált. Az ábrázolást jól szemlélteti egy Liao-dinasztiabeli párna, arany borítással. Két *fèng-huáng* található rajta egymással szemben, mindkettő áll, szárnyaik széttárva. Természetesen a növényi motívumok sem hiányozhatnak, ráadásul középen láthatunk egy tűzgömböt, amely a Nap, és még a *yin yang* szimbólumot is tartalmazza, azaz a kettőséget, a harmóniát. [26] **(11. kép)**

Ming-dinasztia (1368–1644)

A Tang- és későbbi dinasztiák erősen befolyásolták a ming-kori művészetek alakulását. Ekkor jelent meg először a fametszetkészítés, míg a kerámiaművességben a kék-fehér porcelánok dominanciája figyelhető meg, illetve ebben az időszakban készítettek először rekeszzománc tárgyakat.[27] A *fèng-huáng* ábrázolás is megjelenik egy ilyen rekeszzománc vázán. Különösebb jelentés azonban nem társítható hozzá, csupán egyszerű díszítőelem. A Ming-korban megjelent legjelentősebb fejdíszt „Főnix Koronának" nevezik. Ezt az uralkodónő, a császárné viselte, vagyis a *fèng-huáng* már nem a császár, hanem a császárné jelképe lett. Itt nem is annyira a *fèng-huáng* ábrázolás, mint a szimbolikus jelentése a fontosabb. A koronán nem csak *fèng-huáng*, de legtöbbször sárkány is található, különféle ékkövekkel és jáde kővel szegélyezve. **(12. kép)** A mellékelt képen szereplő korona Xiaoduan császárnő tulajdonában volt, és a Ding Ling sírból került elő 1957-ben. Selyemborítású fejdísz, melyet kilenc nagy ágaskodó aranyból készült sárkány ölel körbe, melyeket drágakövekkel vontak körbe. Nyolc arany *fèng-huáng* található továbbá a sárkányokhoz párosítva. Összesen négy ilyen koronát találtak a császári mauzóleumban, melyekből

[26] Walker, *i.m.*, 195.

[27] A tárgytestre felforrasztják a minták körvonalát adó fémszálakat, s ezek rekeszeket (cloison) képeznek – innen a név. Majd színes üvegpasztaporral kitöltik és kiégetik. Kihűlés után ez egész felület csillogó lesz.

az első fejdísz három sárkánnyal és *fèng-huánggal*, a második kilenc sárkánnyal és *fèng-huánggal*, a harmadik tizenkét sárkánnyal és kilenc *fèng-huánggal,* míg a negyedik hat sárkánnyal és három *fèng-huánggal* van díszítve, ahol a legendás teremtmények, a császárt és a császárnőt szimbolizálják. Ezen kívül találhatunk még *fèng-huáng* ábrázolásokat különféle luxuscikkeken, textileken és használati tárgyakon is ebből a korból.

Qing-kor (1644–1912)

A Qing-korban fénykorát élte a kerámiakészítés, ahol a kék-fehér porcelánok mellett számos új technikával kísérleteztek, és nagy mennyiségben gyártották és szállították a különböző termékeket az igényeknek megfelelően Európába és Amerikába is.

A porcelán tipikus, megkérdőjelezhetetlen kínai termék, már a Han-korban megjelent *tz'u* néven, mint egy átlátszó, kemény, finomszemcsés kerámia. Ez két csoportra osztható: keményre és lágyra. Az első, amely igazi kínai gyökerekkel rendelkezik, s alapvetően két elemet tartalmaz, *kaolin*t és fehér agyagot, de földpátot is adnak hozzá. Ezen kívül azonban többféle anyag-összetételű porcelán is létezik Kínán belül területtől függően.[28]

Ha figyelembe vesszük a porcelánok díszítőelemeit, különös tekintettel a Qing-korra, leginkább repülő sárkány és *fèng-huáng*, különféle madarak, bazsarózsa és liliom motívumokkal találkozhatunk, de ezek csupán díszítőelem funkciót töltenek be. **(13. kép)**

Ahogy korábban említettem, a *fèng-huáng* idővel a császárné jelképévé vált, míg a sárkány a császáré. Ehhez kapcsolódóan található egy rézből készült *fèng-huáng* szobor Cixi császárné nyári palotájában, Pekingben. A császárné régensként 47 éven keresztül kormányozta a birodalmat 1861-től egészen 1908-ig, halála napjáig. A rézből készült *fèng-huáng*, amely egy sárkányon áll, őt szimbolizálja, vagyis itt a császárnő a császár felett állt a hatalomban. **(14. kép)**

Láthattuk, hogy az évszázadok folyamán rengeteg tárgyi emléken ábrázolták a *fèng-huángt*, széles jelentéskörrel, különféle megjelenítésben. Most pedig térjünk át a Japánban elterjedt ábrázolásmódokra.

A „főnix" szimbólum elterjedése és megjelenési formái Japánban

Az ábrázolás a VI. században került át Japánba Kínából, és leggyakrabban temetkezéseknél használt motívum volt, a sírkamrák falára festették, mint a négy őrállat egyikét, tehát elsősorban védő szereppel ruházták fel. Más megjelenési

[28] Bushell, *i.m.*, 127.

formája ebből a korból nem ismert. Szélesebb körben csupán a Nara korszak (710–794) alatt terjedt el. Jelentős díszítőelemként használták, mind textileken, tükrökön, lakkozott tárgyaknál, dobozoknál, de megtalálható a *Hōryūji* nevű buddhista templom egyik csarnokának mennyezetén is. Ezen díszítő szerepét egészen az Edo-kor végéig megtartotta, különösen az arany vagy ezüst mázas dobozokon. A Heian korban (794–1185) leginkább bronz tükrökön ábrázolták, ahol már előfordulnak bizonyos változtatások. Volt ahol a klasszikus kínai mintákat megtartották, máshol ezeket leváltották japánra. A díszes, nagy lombozatot füves térre cserélték, a *hō-ō* alakja pedig inkább hasonlított egy daruhoz (*tsuru* 鶴), mint fácánhoz.[29]

A festményeken a Heian kor előtt megmaradt a tipikus kínai környezet, a *hō-ōt* a császárfával ábrázolták (japánul *aogiri* 梧桐), háttérben bambuszerdő, a keretben díszes növényi minta. Ez a stílus leginkább a Kanō iskola művészeinek volt a kedvence. A későbbiekben azonban a bambusz és császárfa ábrázolások megszűntek, helyüket felváltotta a bazsarózsa, cseresznyevirág, krizantém és egyéb szezonális növények együttes ábrázolása. Három tipikus ábrázolásmód terjedt el: a körben ábrázolt *hō-ō* (*hououmaru* 鳳凰円), illetve az álló (*tachihouou* 立ち鳳凰) és a repülő *hō-ō* (*tobihouou* 飛び鳳凰).[30] Egy gyönyörű ábrázolással találkozhatunk Katsushika Hokusai (1760–1849) 1835-ben kiadott *ukiyo-e* képén. A kép a bostoni Szépművészeti Múzeumban található, méreteit tekintve igen nagy, 35.8 x 233.2 centiméter. A *hō-ō* itt is inkább egy paradicsommadárra hasonlít, mind az öt szín megjelenik, karcsú nyaka van és hosszú farktollai. **(15. kép)**

Az utolsó tárgycsoport, melyen igen gyakran jelentek meg mitikus vagy valódi állatábrázolások, a porcelán eszközök, leginkább tálak és vázák. Itt is kiemelkedő a Kutani porcelán és az Imari porcelán. A Kaga tartományban található Kutani nevű faluban a XVII. században létrehozott porcelángyár, bár rövid életű volt, körülbelül 50 éves, igen jelentőssé vált. Egyedi design, és erős színhasználat jellemezte, a kalligrafikus vonások alkalmazása, a sok üresen hagyott fehér hely mind az egyik legizgalmasabb porcelánfajtává tették, különösen mivel előfordul, hogy a japán és kínai stílus is keveredik benne.[31] Egy ilyen *kutani* porcelánon található egy színes *hō-ō* ábrázolás. Itt leginkább egy daru és egy fácán kettősére emlékeztet, hosszú lábak és vékony, nagy, színes

[29] JAANUS – Japanese Architecture and Art Net Users System http://www.aisf.or.jp/~jaanus/deta/h/houou.htm

[30] JAANUS – Japanese Architecture and Art Net Users System http://www.aisf.or.jp/~jaanus/deta/h/houou.htm

[31] Peter C. Swann, *A Concise History of Japanese Art*, Kodansha International Ltd., 1979, 307.

tollazat, míg a feje egy kakaséhoz áll közel. Jelentést azonban ez az ábrázolás sem hordoz, csupán díszítőelem. **(16. kép)**

A másik porcelánfajta, ahol sokszor megjelenik a *hō-ō*, mint díszítőelem, az *imari* porcelán. Neve egyébként csak nyugaton Imar, Japánban Aritaként ismert, s Kyūshū szigetén terjedt el. Eleinte Kínából importálták, mielőtt kitanulták a készítését, és a kék-fehér porcelánok mintáját követte, majd a XVII. század második felében gazdagabban kezdték díszíteni, és 1640 után alakult ki a máz feletti festés, ahol már vörös, zöld és sárga színeket is alkalmaztak.[32] A következő képen jól látható a *hō-ō*, és körülötte az *imari* porcelánon tipikusan alkalmazott növényi motívumok. A *hō-ō* megjelenítése a körbe festett „főnix", azaz a *hououmaru* mintájára történik, s leginkább a kakas és a fácán keverékére hasonlít, tollazata pedig a jellegzetes és saját máznak köszönhetően színes. A váza másik felén pedig egy álló „főnix", vagyis *tachihouou* jelenik meg. **(17. kép)**

Konklúzió

Összefoglalva e mitikus madár már a korai bronzkorban megjelent a távol-keleti mítoszokban, s már a korai időktől ábrázolások jelentek meg róla. Az évszázadok folyamán kisebb-nagyobb változásokon esett át, de végig megtartotta a sárkány mellett a legnagyobb tiszteletet érdemlő mitikus lény címet. Egyszerre testesíti meg a Napot és a tüzet, a békét és harmóniát, emellett szerves része a Négy Világtáj őreinek, ő a Vörös Madár, a menny déli égtájának őrzője. Mind Kínában, mind Japánban sírok falán szerepelt, mint védő szellem. Ezt követően a későbbi korokban is megtartotta őrző-védő szerepét, különösen jáde tárgyakon történő ábrázolásakor, hajtű vagy amulett formájában. Ő volt az uralkodóház jelképe, a császárné megtestesítője. A *yin* princípium és a szél istene, a madarak örökös királya, a jó hírek hozója, aki jelenlétével tudatja mindenkivel, hogy a bőség időszaka következik.

[32] Fajcsák, *i.m.*, 21.

Felhasznált irodalom

Bottéro, *Françoise* – Harbsmeier, Chirstoph: „*The Shuowen Jiezi dictionary and the human sciences in China*", *Asia Major,* 2008/1, 249–271 - 21.

W. Bushell, Stephen W.: *Chinese Art*, Parkstone Press International, New York, 2008.

Chinese Text Project – Shuo Wen Jie Zi http://ctext.org/shuo-wen-jiezi?searchu=%E9%B3%B3 [2016.01.30.]

Chinese Text Project – Shan Hai Jing http://ctext.org/shan-hai-jing/nan-shan-jing/ens [2016.01.30.]

Couling, Samuel: *The Encyclopaedia Sinica,* Oxford University Press, London, 1917.

Fajcsák Györgyi (szerk.): *Keleti művészeti lexikon*, Corvina, Budapest, 2007.

Gould B.A., Charles: *Mythical Monsters*, Electronic Reprint, Arment Biological Press, Landisville, Pennsylvania, 2000.

Hachisuka, M.U.: „The Identification of the Chinese Phoenix", *The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland,* 1924/4, 585–586.

Hearn, Maxwell K.: *Ancient Chinese Art. The Ernest Erickson Collection in the Metropolitan Museum of Art*, The Metropolitan Museum of Art, New York, 1987.

JAANUS – Japanese Architecture and Art Net Users System, 2015. http://www.aisf.or.jp/~jaanus/deta/h/houou.htm [2016.01.30]

Nigg, Joseph: *The Phoenix: An Unnatural Biography of a Mythical Beast,* The University of Chicago Press, Chicago, 2016.

Priest, Alan: „Phoenix in fact and Fancy", *The Metropolitan Museum of Art Bulletin*, New Series, 1942/1, 100.

Renshaw, Steve – Saori Ihara: „Kitora Kofun. A Detailed Astronomical Star Chart in an Ancient Japanese Tomb", 2002. http://www.renshaworks.com/jastro/kitora.htm [2016.02.19.]

Swann, Peter C.: *A Concise History of Japanese Art*, Kodansha International Ltd., 1979.

Walker, Alicia: „Patterns of Flight. Middle Byzantine Adoptions of the Chinese Feng Huang Bird", *Ars Orientalis*, 2010, 194 –195.

Williams, Charles Alfred Speed: *Outlines of Chinese Symbolism and Art Motives. An alphabetical compendium of antique legends and beliefs, as reflected in the manners and customs of the Chinese*, Dover Publications, New York, 1976.

Képek

1. kép
Ming-kori kék-fehér porcelán főnix-ábrázolással.
Saját fénykép, Groninger Museum, Museumeiland 1, 9711 ME Groningen [2016.05.04]

2. kép
A kitora Kofun déli falán talált Vörös Madár ábrázolás (*Suzaku*).
http://www.renshaworks.com/jastro/kitora.htm [2016.02.19]

3. kép
A *Bjódóin* templom híres réz főnixe.
http://www.aisf.or.jp/~jaanus/deta/h/houou.htm [2016.02.11]

4. kép
Fehér főnix. Kanó Kanszen Hidenobu (1747–1792), Edo-kor, 18. század
http://www.mfa.org/collections/object/phoenix-24713 [2016.02.10]

5. kép
Fehér főnix napkoronggal. Itó Jakucsú (1716–1800), Edo-kor, 18. század
http://www.mfa.org/collections/object/phoenix-and-sun-26063 [2016.02.10]

6. kép
Díszítőelem, főnix és sárkány. Tiltott Város, Belső Udvar, Egység Terme.
http://www.kiku.com/electric_samurai/virtual_china/image/beijing_15.jpg [2016.05.10]

7. kép
Főnix formájú jáde dísztárgy Fu Hao sírjából.
http://treasure.chinese.cn/en/article/2010-01/03/content_98838.htm [2016.05.11]

8. kép
Zhou-korból származó bronz tükör főnix és sárkány motívumokkal.
http://www.metmuseum.org/art/collection/search/44295 [2016.02.14]

9. kép
Tang-korabeli bronz tükör. Maxwell K. Hearn, *Ancient Chinese Art. The Ernest Erickson Collection int he Metropolitan Museum of Art*, The Metropolitan Museum of Art, New York, 1987, 39. [2016.02.15]

10. kép
Jáde főnix dísz.
Stephen W. Bushell, *Chinese Art*, Parkstone Press International, New York, 2008, 110.
[2016.02.14]

11. kép
Liao-dinasztiabeli párna. Arany borítással, 11. század.
Alicia Walker, „Patterns of Flight. Middle Byzantine Adoptions of the Chinese Feng Huang Bird" *Ars Orientalis* , 2010, 195. [2016.02.01]

12. kép
Ming-korból származó „Főnix Korona".
http://en.chnmuseum.cn/tabid/549/Default.aspx?AntiqueLanguageID=3434 [2016.02.14]

13. kép
Qing-kori kék-fehér porcelán tányér.
Saját fénykép, Groninger Museum, Museumeiland 1, 9711 ME Groningen [2016.05.04]

14. kép
A rézből készült főnix, Ce-hszi nyári palotájából.
http://baike.baidu.com/pic/%E4%BB%81%E5%AF%BF%E6%AE%BF/1513093/0/bf4875636b00fe2a0c33fad4?fr=lemma&ct=single#aid=0&pic=bf4875636b00fe2a0c33fad4 [2016.02.22]

15. kép
Kacushika Hokuszai Főnix festménye.
http://www.mfa.org/collections/object/phoenix-26334 [2016.02.01]

16. kép
Kutani porcelán főnix ábrázolása.
Peter C. Swann, *A Concise History of Japanese Art*, Kodansha International Ltd., 1979

17. kép
Főnix mintás Imari porcelán váza.
Saját fénykép, Groninger Museum, Museumeiland 1, 9711 ME Groningen [2016.05.04.]

Hompot Sebestyén

A xiameni Gulangyu Közös Koncesszió szerepe a XIX–XX. századi kínai nyelvi és írásreform mozgalomban

Bevezető

Xiamen, régies nevén Amoy kikötőváros a délkelet-kínai Fujian tartományban a Tajvani-szoros partján. A város Fujian tartomány déli partvidéki részének, az ún. *Minnan* 闽南 régiónak a központja. Az itt beszélt minnan (déli min) vagy másnéven hokkien[1] dialektus a tajvani lakosság többségének szintén első nyelve, illetve Délkelet-Ázsiában is elterjedt (Szingapúr, Malajzia, Indonézia és a Fülöp-szigetek kínai lakosságának többsége hokkien nyelvű). A régióba a XVI. századtól érkező európaiak és a kínaiak közti interakcióban is fontos szerepet játszott a minnan dialektus. Ezt jól példázza azon kevesek által ismert tény, hogy a nyugat-európai nyelvek nagy részében és (a németből való átvétel következtében) a magyarban is használt „tea" szó és megfelelői (*tea, Tee, thé,* stb.) a minnan *tê*[2] 茶 szóból származnak. A tea szó a XVI. században Xiamenbe érkező holland kereskedőkön keresztül kezdte meg útját Nyugat-Európa felé, szemben a szláv nyelvekben használt *čaj/чаŭ* alakkal, mely a mandarin *cha* 茶 olvasatból származik, és a szárazföldi selyemúton a perzsán, valamint az oroszon keresztül jutott el Európába.

Jelen tanulmány helyszíne, Gulangyu 鼓浪屿 apró sziget a Xiamen fősziget szomszédságában, egyik sajátossága pedig abban rejlik, hogy az I. ópiumháborútól a második világháborúig itt eleinte nem hivatalos módon ún. „nemzetközi település", majd 1903-tól 1941-ig hivatalosan közös koncesszió (*joint concession*/*gonggong zujie* 公共租界), tehát több ország közös irányítása alatt álló külföldi koncessziós terület működött. Az, hogy Gulangyu a Shanghai

[1] A hokkien a minnan dialektus Délkelet-Ázsiában elterjedt elnevezése, a név Fujian tartomány nevének minnan kiejtéséből ered.

[2] A szövegben előforduló minnan szavak a *pèh-ōe-jī* átírási séma szerint szerepelnek.

Nemzetközi Településen kívül az egyetlen nem egy bizonyos országhoz tartozó közös koncesszió volt Kínában valójában csupán egyike különlegességeinek. Gulangyu történetét alaposabban tanulmányozva több egyéb szempont is felmerül, úgymint Gulangyu története a tágabb dél-kínai-tengeri régió történetének kontextusában, ill. a régiót behálózó politikai, migrációs, eszmetörténeti folyamatok manifesztálódása Gulangyun. A tanulmány célja annak bemutatása, hogy Gulangyu speciális földrajzi, kulturális és politikai hátterének köszönhetően miként játszott szerepet a „nyelv- és írásreform mozgalom" (*yuwen gaige yundong* 语文改革运动) történetében, mely egyike volt a XX. századi Kína legjelentősebb modernizációs törekvéseinek.

Hittérítő tevékenység, hokkien-nyugati szótárak és a *pe̍h-ōe-jī* írásrendszer története

Miután Xiamen az első ópiumháborút (1839–1842) követően kikötőjét a külföld számára megnyitni kényszerült, a korai szakaszban Gulangyure érkező külföldiek egy jelentős része keresztény hittérítő volt. A helyi lakosság számára a keresztény tanításokat terjeszteni szándékozó hittérítők számára a fő akadályt a nyelvi nehézségek jelentették. A hivatalos írott nyelv szerepét betöltő klasszikus kínai nemcsak a külföldi hittérítők számára volt különösen nehezen elsajátítható, a nagyrészt írástudatlan helyi lakosság irányába sem volt hatékony kommunikációs eszköz. A mandarin ekkoriban még nem volt széles körben beszélt Xiamenben és környékén. A hittérítés hatékonysága érdekében az ide érkező hittérítők számára szükséges volt a helyi minnan dialektus elsajátítása, ennek azonban nem létezett standard írott változata. A nyelvi akadályok leküzdésének legcélravezetőbb módja a hittérítők és a helyi lakosság szempontjából is egy latin betűs minnan írott standard létrehozása volt.

A kínai nyelv romanizációjának története a XVI. századba nyúlik vissza. Az egyik legkorábbi ismert (mandarin) romanizációs módszer az olasz jezsuita hittérítő, Matteo Ricci (1552–1610) portugál–kínai szótárában (*Pu-han zidian* 葡汉字典) található. Ennél kevésbé ismert, hogy ezzel nagyjából egy időben keletkeztek a minnan dialektus legkorábbi nyugati lejegyzései is, a Fülöp-szigeteken tevékenykedő spanyol Domonkos-rendi hittérítők tollából. Henning Klöter tanulmányaiban az *Arte de la lengua chio chiu* című művet említi mint a legkorábbi rendszerezett hokkien–nyugati (spanyol) szótárt, kiadási évét 1620-ra teszi a fellelhető kéziratokban talált adatok alapján, a benne lejegyzett dialektus a Xiamennel szomszédos Zhangzhou 漳州 *(chio chiu)* városából származik.[3]

[3] Henning Klöter (www.academia.edu) 2016. 05. 25.

A *pe̍h-ōe-jī* eredete azonban nem ehhez, hanem a XIX. század elejei angol–hokkien nyelvi interakcióhoz köthető, mely a délkelet-ázsiai brit gyarmatokon zajlott. A brit protestáns hittérítők Szingapúrban, Malakában és más gyarmatvárosokban kerültek először kapcsolatba nagyszámú hokkien nyelvű lakossággal. A legkorábbi átfogó angol–hokkien szótár a Malakában tevékenykedő Walter Henry Medhurst *Dictionary of the Hok-këën Dialect of the Chinese Language, According to the Reading and Colloquial Idioms* (1832) című műve. Xiamen megnyitása után a protestáns hittérítőknek lehetősége nyílt Kínában, a minnan dialektus központi területén folytatni tevékenységüket. A Gulangyun tevékenykedő hittérítők által kiadott művek közül a *pe̍h-ōe-jī* fejlesztése szempontjából jelentős szereppel bírt Elihu Doty *Anglo Chinese Manual of the Amoy Dialect* (1853) című összeállítása, John MacGowan *A Manual of the Amoy Colloquial* (1869) című munkája, Carstairs Douglas *Chinese–English dictionary* (1873) című műve (utóbbi az első teljes egészében latin betűs minnan dialektusban írt könyv) és különösen John van Nest Talmage munkái, többek között az *Introduction to Amoy Alphabets* (*Tanghua fanzi chuxue* 唐华番字初学, 1852). A „*pe̍h-ōe-jī* atyja" néven emlegetett amerikai református hittérítő, John van Nest Talmage bár nem feltalálója és egyetlen fejlesztője az írásnak, a közel 50 év alatt, amelyet 1847-től 1890-ig Gulangyun töltött, kiemelkedő szerepet játszott annak rendszerezésében és terjesztésében. Munkáit két évvel halála után, 1894-ben adták ki az *E-mng-im e ji-tian* (*Xiamen yin de zidian* 厦门音的字典) című összefoglaló műben.

A szintén amerikai református hittérítő Philip Wilson Pitcher 1912-ben kiadott *In and about Amoy – Some historical and other facts connected with one of the first open ports in China* című művében így ír a *pe̍h-ōe-jī* keletkezéséről:

> A kínai nyelv leírásához használt ezen új séma fő terjesztője, talán inkább, mint bárki más, J. v. N. Talmage tiszteletes volt. Ugyanakkor számíthatott kollégái szívélyes támogatására mindhárom misszióból, így sajátjából, az Amerikai Református Misszióból, az Angol Presbiteriánus Misszióból és a London Hittérítő Társaságból. Dr. James Young az Angol Presbiteriánus Misszióból és E. Doty tiszteletes az amerikai reformátusoktól lelkesen oktatta akkoriban (1850), iskolatáblára írt gyakorlatok segítségével egy missziós iskolában odaát Amoyban. Dr. Talmage szintén adott órákat esténként hetente négyszer. Akkoriban nem voltak ábécéskönyvek és nyomtatott könyvek általában. Az első nyomtatott oldalon megjelent anyag a *Teremtés könyve* egy részletének fordítása volt – elsősorban József története – Dr. Young által. Ezt Kantonban nyomtatták ki. Természetesen eleinte minden a romanizált beszélt nyelven megjelent nyomtatvány fadúcokra metszés segítségével

készült. Egészen 1864-ig vagy 1865-ig kellett várni a mozgatható nyomóelemek és a sajtó megjelenésére. Howard van Doren tiszteletes az Amerikai Református Missziótól felügyelte az első sajtó Amoyba küldését.[4]

A *pe̍h-ōe-jī*t ismerők számával kapcsolatban Pitcher a következőt írja: „Nehéz megbecsülni a pontos számát az Amoy Romanizáció olvasóinak. Egy biztos becslés talán öt- és hatezer közt lenne."[5]

Ami a *pe̍h-ōe-jī* későbbi történetét illeti, 1949-et követően a dialektusok befolyása a standard mandarinhoz képest csökkenni kezdett, ez alól a minnan dialektus sem volt kivétel. A szárazföldi Kínában a minnan dialektus jelenleg legelterjedtebb romanizációs sémája az 1980-as években a Xiamen Egyetemen megalkotott *minnan fangyan pinyin fang'an* 闽南方言拼音方案 (minnan dialektus fonetizációs módszer), mely a mandarinhoz használt *hanyu pinyin*en alapszik. Tajvanon ezzel szemben a *pe̍h-ōe-jī*nek továbbra is viszonylag sok terjesztője akad, ezt példázza a Wikipédia nagyrészt tajvaniak által szerkesztett *pe̍h-ōe-jī*vel írt minnan nyelvű kiadása.

A kínai fonetizáció úttörője: Lu Zhuangzhang

A kínai nyelv fonetizációjának történetében fontos szerepet játszó személyek közé tartozik a ma Xiamen szárazföldi részéhez tartozó Tong'anban 同安 született Lu Zhuangzhang 卢戇章 (1854–1928). Lu volt az első kínai, aki mélyrehatóan tanulmányozta a fonetizáció kérdését, a témát kutatók őt megelőzően külföldiek voltak. 1875-ben, miután sikertelenül vette a császári hivatalnoki vizsgát, Szingapúrba költözött, ahol magas szintű angoltudásra tett szert, megismerkedett a modern nyugati oktatással, így más hasonló tapasztalatokkal rendelkező korabeli kínai értelmiségiekhez hasonlóan a nyelvi és írásreform támogatóinak egyikévé vált. Lu úgy vélte, Kína fejlődésének egyik fő akadálya a tömegek írástudatlansága, az írástudatlanság megszüntetése érdekében pedig elengedhetetlen egy fonetikus írásrendszer létrehozása. 1879-ben Lu visszatért Kínába, és Gulangyun telepedett le, ahol ettől fogva egyrészt külföldieknek minnan dialektust, másrészt helyieknek angolt tanított, a szigeten ismert személyiséggé vált. Ezen évei alatt aktívan segédkezett több Gulangyun dolgozó külföldi hittérítő nyelvészeti kutatásaiban. A London Hittérítő Társasághoz (London Missionary Society) tartozó John MacGowan 1863-tól kezdődően

[4] Philip Wilson Pitcher, *In and about Amoy. Some historical and other facts connected with one of the first open ports in China,* The Methodist Publishing House in China, Shanghai and Foochow, 1912, 207–208.

[5] Pitcher, *i.m.,* 209.

több mint fél évszázadot élt Gulangyun, Lu MacGowan *English and Chinese Dictionary of the Amoy Dialect* (1883) című munkájának szerkesztésében segédkezett. MacGowan ajánlásával Lu szintén részt vett az 1878 és 1881 között Xiamen brit főkonzuli címét betöltő ismert diplomata és nyelvész, Herbert A. Giles[6] *Chinese English Dictionary* (1892) című művének szerkesztésében.

A fent említett külföldi szerzők a minnan dialektus lejegyzésére és fonetizálására irányuló törekvéseinek hatására Lu 1892-ben adta ki *Yi mu liaoran chujie* 一目了然初阶[7] című művét. A munkát, mivel ez a legkorábbi kínai szerző által írt ilyen jellegű alkotás, a nyelvi és írásreform mozgalom kiindulópontjaként tartják számon Kínában. A *Yimu liaoran chujie* című műben bemutatott átírási rendszer neve Zhongguo qieyin xin zi 中国切音新字 (új kínai *qieyin* írás). A *qieyin* 切音 (hang elvágása) kifejezés a hagyományos kínai rímszótárakban használt *fanqie* 反切 kiejtésjelölő módszerre utal, melynek lényege, hogy egy adott írásjegy kiejtését két másik írásjegy kombinációjával jelölik. A *fanqie* módszerben az első írásjegy a szótagkezdőt (*onset/shengmu* 声母) jelöli (a szótag első mássalhangzója, vagy amennyiben nincs első mássalhangzó, „*null onset*" szótagról van szó), a második írásjegy pedig a szótag rímjét (*rhyme/yunmu* 韵母), vagyis a szótagkezdőt követő hangokat. Például a *tong* 同 karakter kiejtése ily módon a ***t****u* 徒 és a ***h****ong* 红 karakterekkel írható le (同：徒红切). A hagyományos *fanqie* módszer tehát nem egy önálló kodifikált írásrendszer volt, hanem kínai karakterek használata kiejtésjelölő célból. Ezen kívánt változtatni Lu egy részben a latin ábécé betűin alapuló, összesen 48 (15 szótagkezdő és 33 rím) karaktert tartalmazó átírási rendszer megalkotásával. A 48 alapkarakteren kívül Lu rendszere tartalmazott még 14 nazális hangot jelölő kiegészítő karaktert és a xiameni dialektus hét különböző hangsúlyát jelölő ékezeteket. A írás jobbról balra halad a szavak elválasztásával, a több szótagú szavak szótagjai közt vízszintes vonalakkal. Lu célja a mű publikálásával eredetileg a Xiamen, Quanzhou, Zhangzhou városokban és a környező területeken beszélt minnan dialektusok átírása volt, távlati célként azonban egy Kína összes dialektusának átírására alkalmas általános rendszer kidolgozását tűzte ki. 1898-ban a Kang Youwei-féle 康有为 „száznapos reform" (*wuxu bianfa* 戊戌变法) mozgalom idején úgy tűnt, Lu elképzelései megvalósulhatnak, mivel a reformtörekvések részeként

[6] A Wade-Giles romanizáció Thomas Wade munkáján alapszik, melyet később H.A. Giles rendszerezett. A szárazföldi kínai kormány által 1958-ban bevezetett *hanyu pinyin* térnyerését megelőzően külföldön a legelterjedtebb romanizációs séma volt a mandarin kínai átírására.

[7] A mű címe nehezen fordítható magyarra, a *yi mu liaoran* 一目了然 kifejezés jelentése „egy szempillantás alatt megérteni", utalva ezzel a Lu által publikált átírási rendszer egyszerűségére; a *chujie* 初阶 jelentése „kezdeti szint" (kezdőknek íródott tankönyv).

a Qing uralom az oktatási rendszer megreformálását is tervezte. Lu ekkor Pekingbe utazott, azonban mielőtt benyújthatta volna javaslatait a megfelelő kormányszervnél, a reformmozgalom megbukott, így terve a *Zhongguo qieyin xin zi* írásrendszer elterjesztésére meghiúsult.

1899-ben Lu elfogadta a tajvani japán főkormányzó, Kodama Gentarō 児玉源太郎 (1898–1902) meghívását, és három évet töltött Tajvanon. Ez alatt az idő alatt tanulmányozta a katakanának (a japán nyelvben a külföldi szavak leírásához használt szótagírás) a minnan leírására használt változatát, az ún. tajvani kana (jap. *Taiwan-go kana* 台湾語仮名, kín. *Taiwanyu jiaming* 台湾语假名) írásrendszert. Lu 1906-ban kiadott *Zhongguo qieyin zimu* 中国切音字母 című művében egy merőben egyedi átírási rendszert vázolt fel. A *Zhongguo qieyin zimu* karaktereit a katakanához hasonlóan kínai írásjegyek bizonyos elemeiből hozta létre, különlegessége, hogy az írás nem lineáris vonalban halad, hanem minden szótag egy központi – a rímet jelölő – elemből épül fel, és a szótagkezdőt jelölő kisebb karakter ennek valamelyik oldalán helyezkedik el hangsúlya alapján (a xiameni dialektusban összesen hét elkülöníthető tónus van, köztük kettő zárhangot tartalmazó szótagokban fordul elő). 1906-ban kiadott művében Lu a pekingi, kantoni, déli min (Xiamen, Zhangzhou, Quanzhou, Chaozhou) és keleti min (Fuzhou) dialektusok leírását vázolja fel az új módszer segítségével. A különböző dialektusok átírására használt karakterek száma összesen 25 szótagkezdő és 94 rím karakter, köztük a xiameni dialektushoz használtak száma 18 szótagkezdő és 45 rím karakter.

Miután visszatért a szárazföldi Kínába, Lu ismét Gulangyun telepedett le, és tovább folytatta egy országos átírási rendszer kidolgozását és elterjesztését célzó tevékenységét. 1905 és 1906 között Pekingben különböző kormányszerveknél próbálta elfogadtatni tervezetét, ismét sikertelenül. Ezt követően összegezte és korrigálta addigi munkásságát, és Shanghaiban kiadta a *Zhongguo zimu Beijing qieyin jiaokeshu* 中国字母北京切音教科书 (1906) és *Zhongguo zimu Beijing qieyin* 中国字母北京切音 (1906) című műveit. 1913-ban a köztársasági kormány a mandarin kiejtés standardizálása céljából Pekingben összehívta a „kiejtés egyesítése" gyűlést (*duyin tongyi hui* 读音统一会), melyen Lu mint Fujian tartomány képviselője vett részt. Bár sokan méltatták javaslatát, végső soron a Zhejiang tartományi küldött, Zhang Binglin 章炳麟 pecsétírásos (*zhuanshu* 篆书, a Qin-dinasztia hivatalos írásformája) karaktereken alapuló javaslatát fogadták el *zhuyin zimu* 注音字母 (hangjelölő betűk) néven. A *zhuyin zimu* 1918-tól a Kínai Köztársaság hivatalos hangjelölő rendszere lett, és nem kevés módosítással ugyan, de *zhuyin* vagy *bopomofo* néven Tajvanon

a mai napig a legszélesebb körben használt rendszer, mind az oktatásban, mind a számítógépes, illetve mobiltelefonos bevitelben. A szárazföldi Kínában a *hanyu pinyin* latin betűs átírási rendszer 1958-as bevezetését követően megszüntették használatát.

1915-ben a *zhuyin zimu*val elégedetlen Lu Xiamenben kiadta *Zhonghua xin zi* 中国新字 *(Új kínai írás)* című művét, melyben az 1906-os *Zhongguo qieyin xin zi* című írásában bemutatott karakterek módosított, továbbfejlesztett változatát tette közzé, melyet a harmadik és utolsó átírási rendszernek tartanak számon az általa megalkotott rendszerek közül. Az elkövetkező években egészen 1928-ban bekövetkezett haláláig Gulangyun folytatta az oktatást, kutatást és átírási rendszere terjesztését. 1916-ban a Gulangyu kulturális életében meghatározó szerepet játszó tajvani filantróp, Lin Erjia 林儿嘉 közreműködésével létrehozta az „Új kínai írás terjesztését elősegítő bizottságot" (*Zhonghua xin zi cujinhui* 中华新字促进会) és a *Xin zi yuekan* 新字月刊 *(Új írás havilap)* című folyóiratot, valamint 1920-ban szintén Lin Erjia segítségével a „Qieyin írás kutatóintézetet" (*Qieyin zi yanjiusuo*切音字研究所). Lu munkásságát élete során csak részleges sikerek jellemezték – az általa megalkotott írásrendszerek közül egyiket se sikerült végül széles körben elterjesztenie –, de az utókor mégis nagyra tartja a kínai nyelv fonetikus átírása érdekében végzett úttörő munkáját, mely a XX. század nyelvi és írásreform mozgalma során számos más kínai értelmiségi által kulcsfontosságúként kezelt téma lett. 1992-ben Pekingben *Yi mu liaoran chujie* című műve kiadásának századik évfordulója alkalmából került megrendezése a „Megemlékezés a kínai nyelvi és írásreform mozgalom 100. évfordulójáról" (*Zhongguo yuwen xiandaihua yundong 100 zhounian jinianhui* 中国语文现代化运动100周年纪念会).[8]

Zhou Bianming (1891–1984): nyelvész és nyelvreformer, a minnan dialektus hangtanának kutatója

Gulangyun, bár a külföldi tevékenység eleinte a hittérítésre összpontosult, a hittérítők által fenntartott iskolákban a természettudományok és az angol nyelv oktatása is jelentős figyelmet kapott, így a sziget a XIX. század végére egyike lett Kína azon részeinek, ahol a modern nyugati oktatás a legkorábban meghonosodott. A külföldi koncessziós státusz biztonságot és stabilitást nyújtott a polgárháborúk által sújtott szárazfölddel szemben, így a külföldiek és a délkelet-ázsiai gyarmatokról visszatérő tengerentúli kínaiak egyre na-

[8] Xu Chang'an, *Yu wen xiandaihua xianqu Lu Zhuangzhang,* Xiamen University Press, Xiamen, 2000.

gyobb számban választották lakhelyül a szigetet, jelentős összegeket invesztálva az oktatásába. A XIX. század végére Gulangyu rendelkezett Kínában az egy négyzetkilométerre eső legnagyobb számú oktatási intézménnyel, itt alapították Kína első óvodáját, kezdődött először zongoraoktatás, illetve a sportoktatásban is úttörő szerepet játszott. A Gulangyun működő, külföldi tulajdonban lévő oktatási intézmények a szárazföldi Kína elavult, továbbra is a császári vizsgarendszerre építő oktatási rendszerével szemben lehetővé tették az ott végzők számára a magas szintű angoltudás megszerzését és a nemzetközi tudományos életbe való bekapcsolódást, ahogy azt Zhou Bianming (Chiu Bien-ming) 周辨明 (1891, Xiamen – 1984, Szingapúr) élettörténete is mutatja. Zhou Bianming kínai protestáns lelkész családban született Xiamenben 1891-ben, édesapja egyike volt a legkorábban áttért helyieknek. Alap- és középfokú tanulmányait a sziget Xunyuan Akadémiáján (*Xunyuan Shuyuan* 寻源书院) végezte, majd 1911-ben a korban elismert shanghai-i St. John's Egyetemen diplomázott, ahol aztán angolt kezdett tanítani. 1914-ben a Tsinghua Egyetem vette föl angolt tanítani. 1917-ben Amerikába ment, a Harvardon matematikát tanult, majd 1921-ben a Xiamen Egyetem alapításakor, az alapító Tan Kah Kee 陈嘉庚 meghívására visszatért Xiamenbe, ahol geometriát oktatott. 1928 és 1931 között az egyetem Hamburgba küldte, a Hamburgi Egyetemen szerezte meg PhD fokozatát, fő kutatási területe a minnan dialektus történeti fonológiája volt. Úttörő kutatásaival elsőként demonstrálta a minnan és a Sui-kori *Qieyun* rímszótárban használt közép-kínai nyelv hangtana közti közelséget. Ezen évek alatt az 1890-ben alapított, Paul Pelliot által szerkesztett *T'oung Pao* sinológiai folyóiratban jelent meg *The Phonetic Structure and Tone Behaviour in Hagu (Commonly Known as the Amoy Dialect) and Their Relation To Certain Questions in Chinese Linguistics* című tanulmánya.

1932-től kezdve ismét a Xiamen Egyetemen tanított, mely a kínai–japán háború első szakaszában (1937–1941) a Xiamen főszigetről Gulangyure lett áthelyezve, majd a csendes-óceáni háború kezdetét követően, mivel Japán hadat üzent a nyugati szövetségeseknek, és egyoldalúan megszállta a közös koncessziót, a nyugat-fujiani Changting 长汀 megyébe. Kínában töltött évei alatt a minnan dialektus hangtanának kutatásában véghezvitt úttörő munkája mellett Zhou egyike volt a nyelv- és írásreform, különösen a kínai nyelv romanizációja ismert támogatóinak. *Zhonghua guoyu yin sheng zi zhi* 中华国语音声字制 (1923) *(A standard kínai hangjaihoz létrehozott karakterek)* című művében saját latin betűs átírási sémáját publikálta. A kínai nyelv romanizációját illetően két alapelve az angol ábécé 26 standard karakterének használata és a hangsúlyok

jelölése volt, mindkettő később megvalósult a ma is használt *hanyu pinyin*ben. Lu Zhuangzhanghoz hasonlóan szintén foglalkoztatta egy, az összes kínai dialektus leírását lehetségessé tévő séma létrehozása, erre *Wan guo tong yu lun* 万国通语论 (*Közös nyelv a nemzetek számára)* és *Zai maijin zhong de Zhongguo Luomazi* 在迈进中的中国罗马字 *(Kína latin betűs írása előrehaladóban)* című műveiben tett javaslatokat. Zhou a polgárháborút követően elhagyta Kínát, 1949–50 között Cambridge-ben oktatott, majd 1950-től 1960-ig a szingapúri Malaya Egyetemen. 1984-ben Szingapúrban hunyt el.[9]

Konklúzió

A hittérítők megjelenése, a helyiekkel való kommunikációs akadályok leküzdésének szükségessége a keresztény tanítások terjesztése érdekében a világ számos pontján vezetett addig írásban rögzítetlen nyelvek legkorábbi írásos emlékeinek létrejöttéhez. Ez alól a minnan dialektus sem volt kivétel, melynek legkorábbi lejegyzői XVI–XVII. századi spanyol Domonkos-rendi szerzetesek voltak a Fülöp-szigeteken. Az írott minnan dialektus fejlődésére a legnagyobb hatást azonban a XIX. századi brit-amerikai protestáns hittérítés jelentette. A Gulangyun zajló kínai–nyugati nyelvi és kulturális interakció történetét áttekintve nyilvánvalóvá válik, hogy mindez egy nagyobb, a Dél-kínai-tenger régióját átszövő interakciós folyamat része volt. A Gulangyun zajló nyelvi interakciós folyamat közvetlen előzménye a délkelet-ázsiai gyarmatokon zajló, elsősorban a brit és amerikai protestáns hittérítők által kezdeményezett folyamat volt, mely során a külföldi hittérítők a helyi, nagyrészt hokkien nyelvű kínai lakosság irányába történő hittérítő munka megkönnyítése érdekében hokkien –angol szótárakat kezdtek szerkeszteni. Az I. ópiumháborút és Xiamen megnyitását követően a város, mint a hokkien (minnan) nyelvű régió központja, magától értetődően a Malakában, Szingapúrban és egyéb gyarmatvárosokban aktív hittérítő társaságok következő célpontjává vált. A Xiamen főszigethez közeli, de annál kevésbé sűrűn lakott Gulangyu a letelepedő külföldiek elsőszámú célpontja lett, és bár hivatalosan csak 1903-ban vált közös koncessziós területté, a XIX. század közepétől fejlődésében meghatározó szerepet játszott a külföldi jelenlét. A Gulangyun évtizedeket eltöltő külföldi hittérítők, úgymint John van Nest Talmage, John MacGowan, Elihu Doty és Carstairs Douglas minnan szótárak szerkesztésével és a minnan romanizáció rendszerezésével a minnan–nyugati nyelvi interakciót új szintre emelték. Fontos hangsúlyozni,

[9] Hong Buren – Zhan Zhaoxia, *Gulangyu xuezhe,* Xiamen University Press, Xiamen, 2011, 15–26.

hogy Kína számos más, a külföld számára megnyitott területéhez hasonlóan a külföldi jelenlét eredetileg elsősorban hittérítési célokat szolgált, azonban a nyugati hittérítők jelenléte, az általuk alapított oktatási intézmények nagyban hozzájárultak a modern nyugati oktatás terjedéséhez, mely a XX. század elejéig Kína külföldiektől elzárt területein aligha volt elérhető. A XX. század elejére Kínában általánosan elterjedté váló patrióta ideológiák hatása alatt Gulangyu oktatási intézményeiből számos úttörő, Kína modernizációját szem előtt tartó értelmiségi került ki,[10] ezek közül jelen tanulmányban a nyelvi és írásreform szempontjából jelentős két személy, Lu Zhuangzhang és Zhou Bianming élettörténete került bemutatásra.

Felhasznált irodalom

Chen Quanzhong 陈全忠: „Wo suo renshi de Zhou Bianming 我所认识的周辨明" [Zhou Bianming, ahogy én ismertem] – Zhang Zongzhi 张宗治 (főszerk.): *Gulangyu wenshi ziliao* 鼓浪屿文史资料 [Gulangyu-i irodalmi és történeti anyagok] VI., Zhongguo Renmin Zhengzhi Xieshang Huiyi Xiamen shi Gulangyu qu Weiyuanhui [Kínai Népi Politikai Tanácskozó Testület Xiamen Város Gulangyu Kerületi Bizottsága], Xiamen, 2001.

Cook, James Alexander: „Bridges to Modernity: Xiamen, Overseas Chinese and Southeast Coastal Modernization, 1843–1937.", University of California (PhD tézis), San Diego, 1998. (http://pqdt.calis.edu.cn/detail.aspx?id=pLMlAA1E9Ac%3d) [2015.10.08]

Doty, Elihu: *Anglo Chinese Manual of the Amoy Dialect*, Samuel Wells Williams, Guangzhou, 1853.

Douglas, Carstairs: *Chinese-English dictionary of the vernacular or spoken language of Amoy : with the principal variations of the Chang-chew and Chin-chew dialects*, The Presbyterian Church of England, London, 1899.

He Bingzhong 何丙仲: *Gulangyu gonggong zujie* 鼓浪屿公共租界 [*A Gulangyu Közös Koncesszió*], Xiamen University Press, Xiamen, 2010.

He Qiying 何其颖 *Gonggong zujie Gulangyu yu jindai Xiamen de fazhan* 公共租界鼓浪屿与近代厦门的发展 [*A Gulangyu Közös Koncesszió és az újkori Xiamen fejlődése*], Fujian Renmin Chubanshe, Fuzhou, 2007.

[10] A *Gulangyu xuezhe* című életrajzi gyűjtemény összesen tizenhárom Gulangyuhöz köthető elismert XX. századi kutató élettörténetét tartalmazza, többek közt a csillagászat, nőgyógyászat, oceanográfia szakterületeiről.

Hong Buren 洪卜仁 – Zhan Zhaoxia 詹朝霞: *Gulangyu xuezhe* 鼓浪屿学者 [*Gulangyu tudósai*], Xiamen University Press, Xiamen, 2011.

Klöter, Henning
„The Chinese language through the eyes of Western missionaries: A Hokkien grammar of the 17th century",
https://www.academia.edu/8847636/The_Chinese_language_through_the_eyes_of_Western_missionaries_A_Hokkien_grammar_of_the_17th_century [2016. 05. 25.]
„The History of Peh-oe-ji"
http://ip194097.ntcu.edu.tw/giankiu/GTH/2002/TOLMJ/giteng/lunbun/K2-kloeter.pdf [2016.05.25]

Liu Shiyan 刘世岩: *A Concise Book of Xiamen Pe̍h-ōe-jī / Xiamenhua baihuazi jianming jiaocheng* 厦门话白话字简明教程, Gulangyu Shenbao Shijie Wenhua Yichan Xilie Congshu 鼓浪屿申报世界文化遗产系列丛书 [Sorozat Gulangyu UNESCO világörökségi státusz pályázata alkalmából], Xiamen, 2013.

Lu Zhuangzhang 卢戇章
Yimu liaoran chujie 一目了然初阶, Wenzi Gaige Chubanshe, Peking, 1956. [Az eredeti, 1892-es kiadás reprintje.] Lu Zhuangzhang 卢戇章: *Zhongguo zimu Beijing qieyin heding* 中国字母北京切音合订 [*Kínai betűk, pekingi* qieyin *egy kötetben*], Wenzi Gaige Chubanshe, Peking, 1957. [Az eredeti, 1906-os kiadás reprintje.]
Beijing qieyin jiaokeshu 北京切音教科书 [*Pekingi* qieyin *tankönyv*], Wenzi Gaige Chubanshe, Peking, 1957. [Az eredeti, 1906-os kiadás reprintje.]

MacGowan, John: *A Manual of the Amoy Colloquial*, De Souza & Co., Hong Kong, 1869.

Medhurst, Walter Henry: *Dictionary of the Hok-këèn Dialect of the Chinese Language, According to the Reading and Colloquial Idioms,* East India Press, Macau, 1832. (http://babel.hathitrust.org/cgi/pt?id=uc2.ark:/13960/t7pn9319x;view=1up;seq=5) [2016.05.24.]

Pitcher, Philip Wilson: *In and about Amoy. Some historical and other facts connected with one of the first open ports in China.* The Methodist Publishing House in China, Shanghai and Foochow, 1912.

Talmage, John van Nest: *E-mng-im e ji-tian (New Dictionary in the Amoy Dialect),* Tai Bi Kok Kui-cheng Kau e Kong-hoe in (Reformed Church of America Press), Xiamen, 1913.

Woodbridge, David:

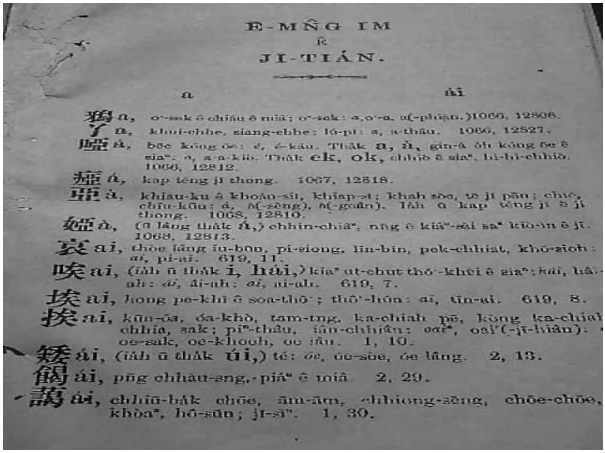
„Gulangyu lishi – Zaoqi yangren juzhu de xiangguan ziliao 鼓浪屿历史——早期洋人居住的相关资料" [Gulangyu története – A korai külföldi lakosokkal kapcsolatos anyagok] (angol-kínai kétnyelvű), *Gulangyu yanjiu* 鼓浪屿研究, I/1., Xiamen University Press, Xiamen, 2015, 25–41.

„The International Settlement on Gulangyu", *Gulangyu yanjiu* 鼓浪屿研究, I/2, Xiamen University Press, Xiamen, 2015, 1–30.

Xu Chang'an 许长安: *Yu wen xiandaihua xianqu Lu Zhuangzhang* 语文现代化先驱卢戇章 [*A nyelvi- és írásreform úttörője, Lu Zhuangzhang*], Xiamen Daxue Chubanshe, Xiamen, 2000.

Xu Shifang 许十方 – Cheng Feng 陈峰: *Gulangyu jiaoyu* 鼓浪屿教育 [*Gulangyu oktatása*]. Xiamen University Press, Xiamen, 2012.

Zhan Shichuang 詹石窗 – Lin Anwu 林安悟 (ed.): *Minnan zongjiao* 闽南宗教 [*Vallások Dél-Fujianben*], Fujian Renmin Chubanshe, Fuzhou, 2007.

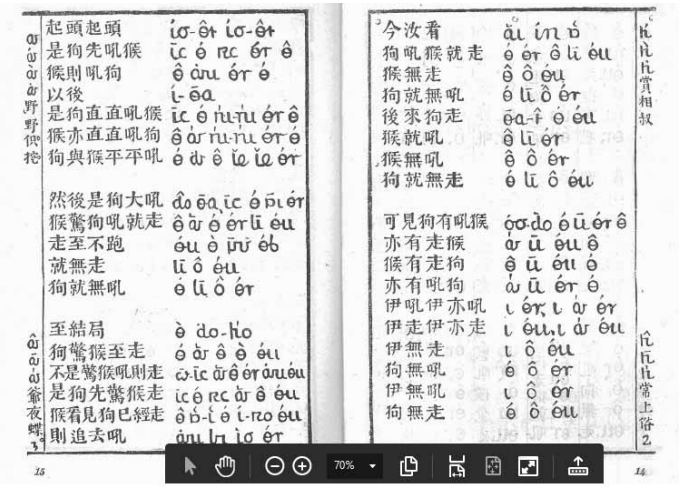


E-MÑG IM
ê
JI-TIÁN.

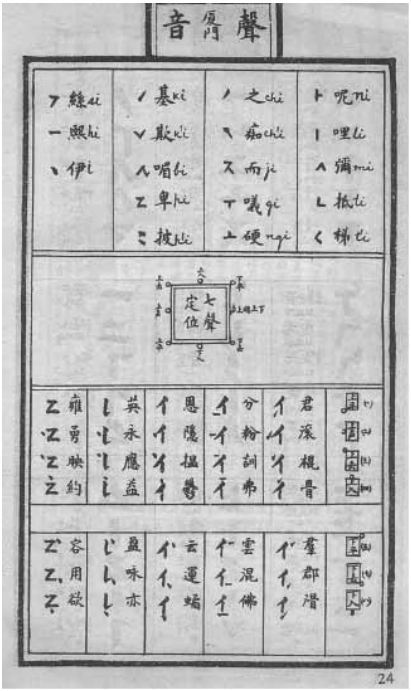
a ái

狗 a, o·-sak ê chiáu ê miā; o·-sak : a, o·-a. n(-phiān.) 1066, 12808.
了 a, khui-chhe, siang-chhe : lō-pi : a, a-thāu. 1066, 12827.
啞 à, bōe kóng ōe : á, é-kàu. Thàk a, à, gín-á ôh kóng ōe ê sia·, á, a-a-kiò. Thàk ek, ok, chhiò ê sia·, hì-hì-chhiò. 1066, 12812.
痘 á, kap tóng jī chong. 1067, 12818.
耶 à, khiàu-ku á khoân-sū, khiàp-sī ; khah sóe, tē jī pān ; chhí, chhū-kāu : á, n(-gōan). Iáh ū kap tóng jī ê jī chong. 1068, 12810.
婭 à, (ū lâng thàk á,) chhin-chiā·, nâng ê kiá·-sái sa· kīu-in ê jī. 1068, 12813.
哀 ai, thóe lâng iu-hōn, pi-sióng, lin-bin, pek-chhiat, khó-sioh : ai, pi-ai. 619, 11.
唉 ai, (ūh ū thàk ì, hái,) kia· ut-chut thó·-khèi ê sia·: hái, hāi-uh : ái, ái-uh : ái, ai-ái. 619, 7.
埃 ai, hong pe-khī ê son-thô· ; thô·-hún : ai, ūn-ai. 619, 8.
挨 ai, kūn-óa, óa-khò, tam-tng, ka-chiah pē, kóng ka-chūa chhia, sak ; pi·-thāu, iūn-chhiūn : oa·, oāi·(-jī-hiān) : oe-sak, oe-khouh, oe iōu. 1, 10.
矮 ái, (ūh ū thàk úi,) té : ói, ūo-sòe, óe lâng. 2, 13.
閣 ái, pōg chhàu-sng, pá· ê miā. 2, 29.
譪 ái, chhiū-bák chōe, ām-ām, chhiong-sōng, chōe-chōe, khòa·, hó-sūn ; jī-sī·. 1, 30.

1. kép J. v. N. Talmage 1894-es szótárának első oldala. (Forrás: Xiamen University Libraries.)



2. kép Olvasási gyakorlat Lu Zhuangzhang *Yimu liaoran chujie* (1892) című művéből. A jobboldali oszlopban láthatók Lu saját írásrendszerének karakterei. Az egyes szótagokon belül a karakterek jobbról balra haladva kapcsolódnak egymáshoz, a szótagok azonban (a baloldali oszlopban látható kínai karakterekhez hasonlóan) balról jobbra haladva követik egymást. (Forrás: Xiamen University Libraries.)



3. kép Részlet Lu Zhuangzhang Zhongguo zimu *Beijing qieyin heding* (1906) című művének a xiameni dialektus átírását bemutató részéből. Az oldal felső negyedében a szótagkezdőket, az alsó felében a rímeket jelölő karakterek láthatók. A középen látható ábra azt szemlélteti, hogy a szótagkezdő karakterek a xiameni dialektus hét tónusának megfelelően a rímet jelölő karakter melyik részén helyezkednek el. (Forrás: Xiamen University Libraries.)

4. kép Olvasási gyakorlat Lu Zhuangzhang *Beijing qieyin jiaokeshu* (1906) című művéből. Az alsó félben látható Lu saját átírási rendszere. Az oldal mindkét felén a hagyományos kínai fentről lefelé, jobbról balra haladási irány érvényesül. (Forrás: Xiamen University Libraries.)

Kovács Ramóna

Ham, a koreai nászajándékos láda

Bevezetés

Az elmúlt évtized során Dél-Korea egy addig szinte ismeretlen országból nemcsak kedvelt úti céllá, de kultúrájának tömeges rajongótábort szerző országgá vált. A popzenén, történelmi sorozatokon és a gasztronómián keresztül a világ számos országában sok érdeklődőre talált. A modern elemek mellett azonban ezeken a módokon keresztül a hagyományos kultúra megőrzésére, annak bemutatására és népszerűsítésére is törekednek.

Ha van szerencsénk ellátogatni az országba, mind a fővárosban, mind vidéken számos skanzent és néprajzi kiállítást látogathatunk meg, és egy kis odafigyeléssel több ismeretre tehetünk szert az elmúlt évszázadok életviteléről, mint egy mai koreai ember. Ugyanakkor ennek kutatása és bemutatása Magyarországon még a kezdeteknél tart, ez indokolja témaválasztásomat is. Kutatásaim során általában a koreai nő életével kapcsolatos témákkal foglalkozom, és nyilvánvalóan el nem hanyagolható ebből a témakörből a férjhez menetel és annak ceremóniája, az esküvő. A hagyományos koreai esküvő teljes bemutatása nem témája ezen dolgozatnak, a hosszú folyamatból én csak egy elemet, a nászajándékos ládát, azaz koreaiul *ham*ot mutatom be. A dolgozatban a tradicionális elemek mellett megemlítem a szokás mai megjelenését és megváltozott elemeit is, amelyek szintén ékes példái annak, milyen hagyományos és modern elemek keveréke található meg a koreaiak életének egyes eseményeiben. A témát, érdekessége ellenére, nem sok helyen és nem túl részletesen dolgozták fel. Kutatásom alapját a koreai hagyományos kultúrát dokumentáló néprajzi enciklopédiák szócikkei (főleg a National Folk Museum of Korea és az Academy of Korean Studies adatbázisa) és a koreai kultúrát általában bemutató könyvek alkották. A modern elemekről való információkat az interneten található aktív bloggerek írásaiból gyűjtöttem, köszönhetően annak, hogy a koreaiak a mindennapi életükben eléggé függenek a technikától és egyéni szokásuk, hogy szeretnek mindent saját képeikkel és írásaikkal bemutatni és

véleményezni. Ezen kívül sok dolgot az általam közvetlenül szerzett ismeretekből egészítek ki, amelyet koreai utazásaim során tett múzeumlátogatások, koreai ismerősökkel való beszélgetés és a koreai kultúráról szóló előadásokon való részvétel által gyűjtöttem.

A tanulmányomban az általam fontosnak tartott és főleg a koreanisztika területén tanulmányokat folytató olvasók számára hasznos kifejezéseket koreai nyelven, *hangeul*lel és *hanja*val is feltüntetem az egyértelműsítés érdekében. A koreai nyelvű szavak átírásához a Revised Romanization of Korean szabályait igyekszem követni.

A hagyományos koreai esküvő

A hagyományos, gyakran mezőgazdasági életvitelre épülő társadalmak szinte mindegyikében megfigyelhető, mennyire fontosak a közösség tagjai számára az átmeneti rítusok. A *rite de passage* (*tonggwauirye* 通過儀禮 통과의례) egy ember életében olyan állomást jelöl, amely után nagymértékben megváltozik az illető társadalomban betöltött szerepe, ide soroljuk általában a születést, felnőtté válást, házasságkötést, Korea esetében a 60. születésnapot, valamint a temetést. Mindegyik történést sok hiedelem, szokás vesz körül, és ezért egy konkrét esemény nemcsak az adott illetőt, hanem annak családját, faluját, közösségét is érinti.

A házasságkötés (*honrye* 婚禮 혼례) kiemelkedő jelentőségű átmeneti rítus. Hiába esett már túl valaki a felnőtté váláson, addig nem tekintették a közösség teljes értékű felnőtt tagjának, amíg meg nem házasodott, saját családot nem alapított, ezzel gondoskodva a vérvonal fennmaradásáról. A Koreai-félszigeten ez évszázadok óta nemcsak egy férfi és egy nő életének összekötését, hanem két család összefonódását jelentette, annak előkészületeit is inkább a család idősebb tagjai végezték, a házasság létrejöttéről is, mondhatni, ők gondoskodtak, hiszen régen a házasságok többsége közvetítés révén köttetett (ezt a típust koreaiul *jungmae gyeolhon*nak 仲買結婚 중매결혼 nevezzük). Ebből szinte egyértelműen következik, hogy nem igazán beszélhetünk ekkor szerelmi házasságról (*yeonae gyeolhon* 戀愛結婚 연애결혼), hiszen a felek vagy nem is találkoztak az esküvő előtt (a konfuciánus társadalomban 7 éves koruk után az ellenkező nem tagjai el voltak választva, az édestestvérek is), vagy csak egy formális találkozásra került sor, amit *seon*nak (선) nevezünk. Érdekesség még, hogy régen 20 éves koráig szinte mindenki megházasodott, korai esküvő esetén a lányt már akár 12 éves korában is férjhez adták, az általános a 15-16 éves kor volt.

Aki 20 éves koráig nem ment férjhez, annak ez szinte egy stigmát jelentett.[1] A hagyományos esküvő menete és elemei körülbelül a Goryeo-időszak[2] végére (1300-as évek közepe) álltak össze egy ceremonikus eseménnyé, és ettől fogva a Joseon-időszak[3] hosszú századai alatt megtartották ezt a rendet, egészen az 1950-es évekig, amikor is lassanként beemeltek modernebb, nyugati elemeket, és mára a szertartásból úgymond vegyes stílusú esküvő vált.[4]

A koreai hagyományos esküvőt több lépés előzte meg és követte. Először a vőlegény családja a fiú születési idejét leírta egy papírra, valamint ezzel kapcsolatban jóslást végeztetett és ennek tartalmát is elküldték a jövendőbeli családjának. Ezt „négy pillérnek"(*sajudanja* 사주단자) nevezzük, hiszen négy adat, a fiú születési éve, hónapja, napja, időpontja volt a papírra írva.[5] A menyasszony családja ezt elolvasta, átvizsgálta, és ha megfelelőnek találta, ez alapján kitűzték a házasság megkötéséhez legalkalmasabb napot.[6] A koreai társadalomban a mai napig is különös jelentőséget tulajdonítanak egy-egy dátum kijelölésének, különösen házasságkötés, költözés, munkavállalás és hasonló fontos események lebonyolítása előtt komolyan mérlegelik, mikor is lenne számukra a legkedvezőbb, és ehhez hajlandóak manapság is egy jósnőt vagy egy sámánasszonyt felkeresni.[7] A kiválasztott dátumot aztán egy papíron visszaküldték a vőlegény családjának, melynek tagjai erre válaszul összekészítették a *ham*ot, azaz a nászajándékos ládát, és elküldték azt a menyasszony házába. Ezt a mozzanatot nevezzük *nappyé*nak 納幣 납폐. A ládában az ajándékokon kívül egy levél is volt, amelyben gyakorlatilag nászajánlatot tesznek a lány családjának, hogy azok érdemesnek találják a fiút arra, hogy elvigye abból a házból a lányukat.[8] Ezt követi az esküvő, és az utána következő három

[1] Korean Overseas Information Service (ed.), *A Handbook of Korea*, Hollym, 1994, 162–163.

[2] 고려시대 (918–1392).

[3] 조선시대 (1392–1897).

[4] Cheong-Soo Suh (ed.), *An Encyclopedia of Korean Culture*, Hansebon, 2004, 456.

[5] Egy ember születési dátuma alapján való jövendölést nemcsak az esküvővel kapcsolatban végeztek, végeznek. Általában sajupaljanak 사주팔자 四柱八字 nevezik ezt a fajta jóslást, és az adott személy egész életét, sorsát igyekeznek megfejteni belőle. (James H. Grayson, *Korea – A Religious History*, Routledge, 2013, 221.)

[6] Korean Overseas Information Service, *i.m.*, 163.

[7] A legalkalmasabb, legkedvezőbb nap (*giril* 吉日 길일) a koreai hagyományos gondolkodás egyik el nem tűnő eleme. A jóslás egyik formájának tekinthetjük, régen az ilyenfajta jövendölést végző embert *ilgwan*nak 일관 nevezték. A kiválasztás különféle kézikönyvek és diagramok is segítették. (Grayson, *i.m.,* 221.)

[8] Ju Yeongae주영애, „Nappye" „납폐", *Hanguk Minsok Daebaekhwasajeon* 한국민속대백과사전

napot a vőlegény általában az újdonsült feleség házában tölti, majd utána vele együtt tér vissza a saját szüleihez. Az esküvői ceremónia időtartama és annak részletei koronként és régiónként változatosak, a dolgozatomban részletesen a nászajándékos ládát fogom megvizsgálni.

A *ham*

A *ham*ot 函 함 (vagy *honsuham* 婚需函 혼수함, **1. kép**) a következőképpen definiálhatjuk: „Az esküvői ceremónia folyamatának során a vőlegény házából a menyasszony házába küldött doboz, amelyben az esküvői levél és a nászajándék van."[9] Koreai elnevezése térségenként változó, de az bizonyos, hogy a ládát nem a ceremónia során vagy annak lezajlása után, hanem még a megkezdődése előtt adta a vőlegény családja a menyasszony családjának.[10] A láda elküldése vagy pár nappal, vagy esetleg egy héttel az esküvő előtt történt meg, a láda cipelője pedig nem a vőlegény, hanem egy *hamjinabi*nak kiválasztott személy volt.

Hamjinabi

A *hamjinabi* 함진아비 (vagy *honsuabi* 혼수아비) „az a személy, aki esküvőkor az ajándékokat tartalmazó dobozt a vőlegény házában a hátára vette, és a menyasszony házába ment vele".[11] Nem bízták rá persze akárkire ezt a szerepet, egy már nős és fiúgyermeket nemzett, tiszta életű férfit részesítettek előnyben a kiválasztáskor, hogy már a puszta személyével szerencsét hozzon az ifjú párnak. A *ham* szállításának időpontja hagyományosan az *eumyang* 음양, azaz kínaiul *yinyang* teória alapján legszerencsésebbnek tekintett periódusban, délután öt és este hét közötti időszakban volt, ez indokolja az illusztrációkon látható lámpást hordozó kísérők jelenlétét is.[12] (A mai rohanó modern világban ez nem kivitelezhető, a *ham* átadása általában esti órákban történik meg.) A *hamjinabi* nem egymagában, hanem néhány fős kísérettel közelítette meg a leendő feleség házát, és azt kiabálta „*ham*ot vegyenek!" (*ham saseyo* 함 사세요). A zajra természetesen a szomszédok, környékbeliek is előjöttek.

[*Koreai Néprajzi Enciklopédia,* a továbbiakban HMD. Az interneten elérhető szócikkeire vonatkozó teljes hivatkozást ld. a „Felhasznált irodalom"-ban].

[9] 혼례과정에 신랑 집에서 신부 집으로 혼서지(婚書紙)와 예물을 넣어 가져가는 상자. (Kim Hyesuk 김혜숙: „Ham" „함", *HMD*)

[10] Kim, *i.m.*

[11] *Hanguk Minsok Daesajeon* 한국민속대사전 [*Koreai Néprajzi Nagyszótár*], *Minjok Munhwasa,* 1991, 1544.

[12] *Hanguk Minsok Daesajeon, i.m.,* 1540–1541.

A nászajándékos láda átadásának is megvoltak a formaságai. A *hamjinabi* öltözete is különbözött a többiekétől, arcát pedig korommal, salakkal kente be (**2. kép**). Ez a tüzet jelképezte, amelynek erejével a leendő új családtól a katasztrófákat és szerencsétlenséget távol kívánták tartani. Az 1900-as évek első felében ez a szokás kikopott, helyette – máig is – szárított tintahalból készült maszkot vesznek fel ezek a férfiak, amelyet a szem és a száj helyénél kilyukasztgatnak (**3. kép**). A forma ugyan változott, de a funkció nem, illetve szórakoztató jelleggel egészült ki.[13]

A **ham** *tartalma*

A nászajándékos láda tartalma régiónként és akár családonként is változó lehet, de a legalapvetőbb ajándékok mindenhol belekerülnek. Ezek mind inkább szimbolikus jelentéssel, mint árban mérhető értékkel bírnak. A ládában való elhelyezés sorrendje is kötöttnek tekinthető. Ezen kívül a nászajánlatot kifejező levél is az ajándékokkal együtt érkezik.

A láda régen általában szépen kidolgozott, lakkozott fából készült, manapság gyakran utazótáskába pakolnak. A láda vagy táska belsejét először egy finom csomagolóanyaggal vagy ruhaanyaggal terítik le, és erre fogják majd elhelyezni a tárgyakat (**4. kép**). A láda aljára az öt magvas zsákocska (*ogogjumeoni*오곡주머니) kerül először, ezt öt irány zsákocskának (*obangjumeoni*오방주머니) is nevezik (**5–6. kép**). A déli irányt jelképező piros zsákba vörös babot töltenek, ami a népi szokásokban a legtöbbször a rosszindulatú szellemet távoltartó erővel bíró terményként alkalmaztak.[14] A keleti irány színe, a kék rizses zacskó, amely a házastársi harmóniát és a pár közös megöregedését (*baeknyeonhaero* 百年偕老 백년해로 „száz évig együtt öregedés") jelképezi. A közép szimbóluma, a sárga színű zsákocska sárgaborsót vagy csicseriborsót rejt magában, ami egyrészt az aranyra, pénzre, gazdagságra utal, valamint a borsószemek sima felülete, azok finom vonalai annak reményét fejezik ki, hogy a feleség is majd

[13] Jeong Yeonhak 정연학, „Hamjinabi" „함진아비", *HMD*.

[14] Többek között a *dongji*nak 冬至 동지 nevezett napon, amikor a leghosszabb az éjszaka és legrövidebb a nappal, a házakat vörös babból készült kásával szórták körbe egy bizonyos rosszindulatú, betegséget terjesztő szellem távoltartására. A szokás egy régi kínai történethez kapcsolható, mely szerint egy Gonggongsshi공공씨nevű embernek volt egy fia, aki a csínytevéseivel mindig borsot tört az apja és a körülötte élők orra alá, aztán hirtelen, a leghosszabb éjszaka napján elhunyt. Hamarosan bosszús, betegséget terjesztő szellemlényként tért vissza. Apjának ekkor eszébe jutott, hogy a fiú, amíg még élt, ki nem állhatta a vörös babkását, ezért szórta körbe a házat ezzel az étellel. Amikor a fiú szelleme be akart térni a birtokra, meglátta a vörös kását, és elmenekült. (원영주: 오천년 역사를 이어 온 열두 달 세시풍속 [A 12 hónap ötezer éves történelmen átívelő szokásai]. 계림. 2007. 225–227.)

szerény és a férj családjával finoman viselkedő nő lesz. Az észak színe az öt elem elmélete szerint eredetileg a fekete, a ládában ezt zöld színű kis zsákkal helyettesítik. Ebbe gyapotmagot tesznek, amely a virágzásra, jólétre, a család továbbfejlődésére utal. A nyugat fehér színe helyett ide rózsaszín zsákocskát tesznek, bele pedig paprikamagot, amivel a termékenységet szimbolizálják, hiszen a hagyományos társadalomban a házasság valójában az egyik legfontosabb eszköze volt annak, hogy a családi vérvonal fennmaradjon és ezzel a vagyon tovább hagyományozódjon, ehhez pedig utódok szükségesek.[15] Térségenként előfordulnak más-más gabonafélék vagy magvak is, amelyeket a zsákokba tesznek, illetve látható hímzéssel vagy kínai karakterrel, legtöbbször a szerencse írásjegyével (福, koreaiul 복 *bok*) díszített kisbatyu is.

Erre fektetik rá a papírba csomagolt ruhaneműt, selyemanyagot vagy jó minőségű új *hanbok*ot, koreai hagyományos öltözetet (*chaedan* 채단, **7. kép**). Ennek csomagolása is az *eumyang* teóriát követi, amely szoros összefüggésbe hozható az imént részletezett zsákocskák öt irány – öt szín elméletével. Az *eumyang* szerint a *yang*, és ezzel a kék (*cheong* 청) a férfi princípiumát jelöli, az *eum*, és vele a piros (*hong* 홍) pedig a női princípiumot, a kettő együtt alkot egy egészet.[16] A ruhát két részben csomagolják el, a piros csomagolást kék kötéllel, a kék csomagolást piros kötéllel kötik át. (Egyébként amennyiben konkrétan selyemanyagot ajándékoznak, a piros színűt csomagolják kékkel és kötik pirossal, a kék színűt csomagolják pirossal és kötik kékkel.) Érdekesség még, hogy ez a kötél semmiképpen sem csomózással készült szál, mert az gondot, bonyodalmat jelentene a házasulandók számára.[17]

A csomagolt ruhára tesznek egy madárpárt, amely általában fából készült és szintén kék-piros anyaggal van átkötve, vagy abba van becsomagolva (**8. kép**). A madarakat vagy vadlúdnak, vagy mandarinkacsának mondják. A kettő között csak kis különbség van, ami a jelentést illeti. A lúdról (*gireogi* 기러기) úgy tartják, hogy egész életében monogám és a pár elhunyta után sem keres magának új társat. A mandarinkacsa (*wonang* 원앙) szintén monogám, de egy társ elhunyta után újat keres magának. Hozzátehetjük még, hogy a vadlúd, mint költöző madár, az északkal és a déllel is kapcsolatban van, ez a kettősség jelenik meg az *eumyang*ban, illetve a házasságban, ahol a férfi és a nő alkot egy egészet. A koreai szóbeli hagyományban a vadlúd három jellegzetességéről

[15] Az adatok több magánember blogszövegének, illetve esküvői szolgáltatók weboldalán található szövegek összevetéséből származnak.

[16] Ez a piros-kék szimbólum-együttes jelenik meg a koreai zászlóban is.

[17] Ju, *i.m.*

is beszélnek, ezt összefoglaló néven *ansamdeok*nak 雁三德 안삼덕 nevezik. Az *anjeong* 雁情 안정 a vadlúd érzelemvilágát, érzelmi kötődését fejezi ki, ami a már fent említett monogám beállítottságát támasztja alá. Az *anseo* 雁序 안서 a vadlúd természettiszteletét jelenti, ahogy követi életvitelével az évszakok változását. Az *anjeok* 雁跡 안적 a vadlúd azon viselkedésére utal, hogy mindenhol nyomot hagy maga után. Ha földről száll el, akkor biztosan olyan erősen nyomja le a lábát, hogy a nyoma ott maradjon, ha kőről száll el, akkor egy tollat hagy maga után. Ennek jelentése, hogy az ember is úgy tevékenykedjen, hogy a neve maradandó legyen.[18] Mindenesetre mindkettővel a házastársi hűséget kívánják szimbolizálni, a leendő férj elköteleződésének pecsétje. A madárpár átadásáról több forrásban[19] is az olvasható, hogy a házasságkötés folyamatában külön mozzanatot jelentett, tehát nem a *ham*ba tett nászajándékok egyik eleme volt, hanem a vőlegény külön adta át a jövendőbelije szüleinek. Esetleg élő állat, főleg vadlúd átadására is sor kerülhetett.[20] A szokást kínai eredetűnek tartják, de mint a hagyományos koreai kultúra több Kínából átvett eleme, ez is hosszabb ideig fennmaradt a Koreai-félszigeten, mint a származási országban. Ahogy említettük, eredetileg élő madarakat vittek, amennyiben ennek ajándékozása nem volt vállalható, fából faragott madarakat, ha még ez sem, rizssüteményből formázottakat.[21]

Ezek után kerül a ládába a szintén becsomagolt nászlevél *honseoji* 婚書紙 혼서지, amely akkor a legértékesebb, ha kézzel írják (**9–10. kép**). Általában a leendő após, a vőlegény édesapja ecsettel, tussal írja fel a házassági ajánlatot és annak részleteit. Ezt olyan formulákkal egészítik ki, amelyben megköszönik, hogy a címzett család áldozatos munkával felnevelt értékes leánygyermekét elbocsátja és menyként elküldi nekik.[22] Ezzel együtt külön csomagolásban beleteszik a vőlegény születési dátumát és az arról kapott jóslatot tartalmazó papírt, amelyet a házassági ajánlattételkor egyszer már elküldtek a családnak.

[18] Choi Inhak최인학, „Mokkireogi" „목기러기", *HMD*.

[19] Az egyik az *Uirye* 儀禮 의례, magyarul *Rítusok és szertartások* című konfuciánus kézikönyv, amely a különféle ceremóniák társadalom által követendő szabályait, módjait lejegyző antológia. Eredetileg kínai szöveg. A másik a szintén kínai eredetű *Yegi* 禮記 예기, magyarul *Szertartások könyve*, a konfuciánus követendő előírásokat tartalmazza a különböző szertartásokra vonatkozóan. („Uirye" „의례" és „예기" „Yegi" szócikkek, *Hanguk Minjokmunwa Daebaekhwasajeon* 한국민족문화대백화사전 [*Koreai Népi Kultúra Enciklopédiája*], Academy Of Korean Studies.

[20] Martina Deuchler, *The Confucian Transformation of Korea*, Harvard University Asia Center, 1992, 251–252.

[21] Choi, *i.m.*

[22] 귀한 따님을 며느리로 보내 주셔서 감사합니다. „Gwihan ttanimeul myeoneuriro ponae jusyeoseo gamsahamnida."

Ez a nászlevél talán a legfontosabb elem a *ham*ba kerülő tárgyak közül, amelyet olyannyira fontosnak tartottak a nők, hogy halálukig féltve őrizték és gyakran velük együtt temették el.

Az eddig felsorolt tárgyak (1. csomagolóanyag, 2. öt magvas zsákocska, 3–4. ruha, 5. madárpár, 6. nászlevél) a *ham*ba általánosan bekerülő dolgok voltak. Ezen felül helyeztek még bele több tárgyat is, de azok nem a szokás alapvető elemei, hanem egyéni anyagi helyzet, kívánalom és ízlés szerint kerültek oda. A leggyakoribb kiegészítő a tükör és a varrókészlet, az előbbi a női szépséghez, az utóbbi a női feladatokhoz kapcsolható ajándék. Korábban is, ha tehették, ételekkel egészítették ki az ajándékok sorát, manapság pedig hatalmas összegre rúg egy teljes nászajándékos láda megtöltése, mert változott a világ és változtak a nők elvárásai is. A hagyományos tárgyakon kívül ma gyakran kerül a ládába márkás, drága szépségápolási termék, hiszen Dél-Koreában a szépségipar nagyon jelentős ágazat és kevés olyan nő van, aki ne örülne egy kiváló terméknek (**11. kép**). Az alacsonyabb elvárásúak ilyenkor azzal könnyítenek a férfiak helyzetén, hogy nem méregdrága terméket várnak, hanem örülnek az általuk általában használt termék újabb darabjainak is. Gyakori ajándék még az ékszer, természetesen szintén magas árkategóriából. Van, aki egy-egy darabot, van, aki egész szetteket tesz az ajándékok mellé. Nem ritka egy-egy virágcsokor sem, amelyet akár a leendő feleségnek, akár a leendő anyósnak szánnak, a leendő apóst pedig egy kiváló borral lepik meg. Természetesen nem hagyható ki a divat sem. A koreai nők előnyben részesítik a külföldi márkás termékeket, így a XXI. században már nem ritka egy-egy Chanel táska vagy Louis Vuitton ruha sem a *ham*ban, illetve akár parfüm, cipő és egyéb kiegészítők. Ha nem is magában a ládában, de kiegészítésként gyakran küldenek drága, jó minőségű élelmiszereket, például polipot, marhahúst, gyümölcsöt, és hasonlókat.

A *ham* átadása és fogadása

A nászajándékos láda átadásának és elfogadásának is megvoltak a lépései és formaságai. Mint korábban említettem, a hagyományos társadalomban nem maga a vőlegény, hanem annak egy barátja vagy rokona vitte el a ládát, a modern korban azonban egyre többször fordul elő, hogy csak maga a vőlegény viszi el az ajándékot. Mi lehet ennek az oka? Egyrészt, a régen *hanok*ban (hagyományos koreai lakóház) és falusi, szomszédi közösségben élő lakosság a XXI. századra városi életvitelre váltott, főleg a nagyobb városokban élő emberek nagy része panelszerű apartmanházakban él. Itt már nem olyan elfogadott nagy zajt csapni,

hiszen nem akarnak a közvetlen közelükben élőknek kellemetlenséget okozni, vagyis ez a szokás is egy leegyszerűsített formában maradt csak meg. A vőlegény tehát egymaga elmegy a menyasszony és az ő szüleinek a lakásához. Maradtak ugyanakkor a hagyományban régi elemek is. Régen például nem egyszerűen lépték át a felkeresett ház kapuját. Kérették magukat, lépésenként haladtak csak közelebb, a háziak pedig a ládahordozó lába alá ilyenkor gyakran pénzt raktak. A ház ajtaját a vőlegény nem léphette át úgy, hogy ne tört volna össze egy edényt. Ennek a szórakoztató jellege mellett zajkeltő, szelleműző szerepe is volt. Az edény a hagyományos társadalomban naponta használt töktál, a *pakpagaji* 박바가지 volt, amelyet ma akár egy műanyag kis edénnyel is helyettesíthetnek. A lényeg, hogy a ládát hozó embernek ezt egy taposó mozdulattal kellett darabokra törni, ezután engedték csak beljebb (**12. kép**).

A háziak az ajándékot persze nem felkészülés nélkül várják. Eddigre már elkészítenek egy rizssüteményt, amely alapvetően nemcsak a koreai, hanem a japán ünnepek egyik elmaradhatatlan eleme is. Dél-Koreában a nászajándék elfogadásakor a *shiruddeok* 시루떡, vagy más néven *bongchaeddeok* 봉채떡[23] fajtát készítik el. (Hagyományosan nemcsak az esküvő, hanem egyéb, közösséggel együtt ünnepelt eseménykor is ilyet készítettek, és a szomszédságban szétosztva együtt fogyasztották el.)[24] Ez nem a szokásos kisebb gombóc alakú, belül megtöltött változat, hanem egy tálban rétegesen rakják le, tehát rizsmassza és vörös bab váltják egymást, és a legfelső réteg általában vörös bab szokott lenni. Erre szintén szimbolikus jelentéssel bíró díszítőelemeket helyeznek el, melyek pedig a jujube-gyümölcs és a gesztenye. Általában középre egy darab gesztenye és köréje hét vagy kilenc darab jujube kerül. Mindkettő a termékenységgel hozható kapcsolatba, a jujube a fiúgyerek születésének reményét, a gesztenye pedig a lánygyerek születésének kívánságát jelenti.[25] Előfordul, hogy ezt még egy piros-kék fonaltekerccsel is bekerítik. A sütemény egy asztalon várja a *ham*ot küldöttként hozó embert, és annak a rizssüteményt tartalmazó tálra kell azt letennie és a lány szülei felé meghajolnia. Ők aztán a dobozt kinyitják, megtekintik az ajándékokat és elolvassák a nászajánlatról szóló levelet. Régen ezt a menyasszony édesapja tette, az édesanyja pedig a kapott ruha-

[23] További elnevezései többek között: *bongchitteok* 봉치떡, *hamshirutteok* 함시루떡, *hamtteok* 함떡, *hampaditteok* 함받이떡.

[24] Pak Ingyeong 박인경, „Shirutteok" „시루떡", *HMD.*

[25] A gesztenye és a jujube az esküvő során még egyszer hasonló szerepkörben kerül elő. A *pyebaek* nevű ceremónia során, amikor is az újdonsült pár *hanbok*ot viselve együtt köszönti a vőlegény szüleit, az anyós egy, a férj és feleség által tartott anyagra szintén gesztenyét és jujubét dob.

anyagot nézte meg.[26] Ha a kibontás megtörtént, megkínálják a férfit a rizssüteménnyel, akár egy küldött, akár maga a vőlegényjelölt legyen. Ennek az édességnek a felszolgálása és fogyasztása a ragadós állaga miatt általában sem egyszerű, de a házassági folyamatban betöltött szerepe miatt itt még arra is ügyelni kell, hogy ne késsel darabolják fel, mert az rossz szerencsét, esetleg elszakadást jelentene az ifjú pár számára (**13. kép**). Így tehát legtöbbször egy tányérral próbálnak belőle egy darabot kiemelni, és akármekkorára is sikerüljön az a darab, kicsi vagy nagy, a férfinak mind meg kell ennie, csak akkor kerülhet beljebb és találkozhat a lánnyal. Fontos kiemelni, hogy az általános fajtától eltérően ez a sütemény nem kerülhet ki a házból, néha mindet megetetik a vőlegénnyel, de általában a maradékot a háziak maguk között osztják el és eszik meg.[27] Ezután egy közös étkezésre, megvendégelésre is sor kerül a menyasszony otthonában.

Összegzés

Tanulmányomban bemutattam, miként valósul meg egy évszázadok óta generációról generációra hagyományozódó szokás a XXI. században. Már az is figyelemre méltó, hogy ez idáig megmaradt, hiszen a régi, mezőgazdasági társadalom életviteléhez kapcsolódó népszokásokból manapság már nem sokat gyakorolnak. Több fórumon is olvasható a kérdés: szükséges-e? Hiszen a házasulandó férjjelöltre és annak családjára nem kis anyagi terhet ró egy akár csak kisebb elvárásokkal rendelkező menyasszony kívánalmainak kielégítése is. Ugyanakkor a nászlevél elküldése és az abban írottak a mai napig megható gesztusok tudnak lenni. Hasonlóképpen szembetűnő, hogy az említett fórumokon sok az olyan kérdésfeltevő is, aki pontosan azt igyekszik megtudakolni, hogyan is működik ez a szokás, mit is jelentenek az elemei. Előfordulhat, hogy egy családon belül az idősebbek kötelezettségnek tartják, a fiatalabbak pedig nem tekintik annyira lényegesnek. Ahogy már említettem, például a *hamjinabi* is eltűnőben van, egy rokon vagy egy barát felkérése helyett leggyakrabban maga a vőlegény érkezik a *ham*mal a menyasszony otthonába. Régen ehhez *hanbok*ot viseltek az otthoniak – ma már legfeljebb az édesanya vagy esetleg a menyasszonyjelölt, de leginkább ők is csak elegánsabb ruházatban vannak, nem hagyományos viseletben, és a vőlegény is öltönyben érkezik. A *ham* összeállításával kapcsolatban elmondható, hogy míg régen a vőlegény családja valóban maga állította össze és írta meg a nászlevelet otthon, ma mindez

[26] *Hanguk Minsok Daesajeon, i.m.,* 1540–1541.

[27] Kang Jaecheol 강재철, „Bongchishiru" „봉치시루", *HMD.*

a különféle esküvői szolgáltatóktól rendelhető. Különféle összeállítású szetteket kínálnak különböző árkategóriákban, a nászlevelet is meg lehet már íratni. Ebbe persze nem tartozik bele az egyéni többlet-ajándék, hanem csak a régi elemek – ha ezen kívül még más ékszereket, ruhadarabokat, kozmetikai termékeket szeretnének az ajándékok sorába állítani, arról külön kell gondoskodni. Hagyományosan a *hamjinabi* egy ládát a hátára kötve ment a menyasszony házába, most pedig, ha hihetünk a mai arák blogos bejegyzéseinek, akkor egész halmokkal is elláthatják a jövendőbeli háztartását (**14. kép**).

Tanulmányommal elsősorban az volt a célom, hogy a hagyományos nászajándékos ládába kerülő tárgyak jelentését, és az ezt szorosan övező szokások tartalmát felfejtsem és annak szimbólumrendszerét magyarázzam. A téma kibővítve a koreai hagyományos esküvő többi elemével együtt is bemutatható lenne, beleértve a hagyományos esküvő főbb szereplőit, a ruházatot, az ekkor fogyasztott ételeket, összevetve a mai gyakorlattal, hiszen a *ham*hoz hasonló több tradicionális elem is megmaradt napjainkig, miközben maga a ceremónia és a külsőségek elnyugatiasodtak – mindez azonban szétfeszítené a jelen tanulmány kereteit. Szintén további kutatás tárgyát képezheti a koreaiak ismerkedési szokásainak kérdésköre, hiszen, mint említettem, bár ma is nagy arányban van jelen a közvetített házasság, megnövekedett a szerelmi házasságok száma is, ugyanakkor a koreaiak önmagukat nagyon elfoglalt népnek tartják, időbeosztásuk révén kevés idő marad a minőségi társas életre. Ennek következtében gyakorta kérnek meg ismerőst, hogy ilyen szándékkal mutassanak be nekik valakit, illetve egyetemisták között vannak *meeting* nevű rendezvények, ahol a fiú- és lánycsoportokat kifejezetten ismerkedési céllal hozzák össze közös programokra. Nem elhanyagolhatók továbbá a házasságközvetítéssel foglalkozó vállalkozások sem, amelyeknek hirdetéseit akár a metróban, akár az utcai hirdetőfelületeken gyakran láthatjuk. Mélyebben firtatható téma a koreaiak házasságkötés előtti párkapcsolatának működése is, hiszen társadalmi szinten aligha elfogadott az esküvő előtti együttélés. Az utóbbiak ugyan kevésbé szorosan kapcsolhatók fő témánkhoz, de a koreaiak párválasztási szokásai mind az elmúlt évszázadokban, mind a mai napokban is érdekes mozzanatokra hívják fel a figyelmet, amelyek nyugati szemmel kissé furcsának tűnhetnek.

Fontos végül, hogy a koreai kultúra hagyományos elemeit azért értékes kiemelni, mert ezeken a szimbólumokon keresztül szemléltethetjük a koreaiak gondolkodásmódját, hiszen a szokások formája, gyakorisága változik ugyan, de alapgondolatuk megmarad, s betekintést enged életfelfogásukba a külföldi szemlélő számára.

Melléklet

1. kép Fából készült *ham*

2. kép *Hamjinabi* - képeskönyv illusztrációja

3. kép Modern ***hamjinabi***

4. kép Pakolás a *ham*ba (utazótáska)

5. kép Öt magvas zsákocska

6. kép Öt magvas zsákocska elhelyezése

7. kép A ruhaanyag becsomagolása

8. kép Vadlúd-pár

9. kép Nászlevél

10. kép Nászlevél elhelyezése

11. kép Kozmetikai termékek a *ham*ban

12. kép Töktál összetörése

13. kép *Shirutteok* tálalása

14. kép *Ham* és a többi ajándék

Felhasznált irodalom

Deuchler, Martina: *The Confucian Transformation of Korea*, Harvard University Asia Center, Cambridge, 1992.

Grayson, James H.: *Korea – A Religious History*, Routledge, London, 2013.

Hanguk Minsok Daesajeon 한국민속대사전 [*Koreai Néprajzi Nagyszótár*], Minjok Munhwasa, Seoul, 1991.

Korean Overseas Information Service (ed.): *A Handbook of Korea*, Hollym, Seoul, 1994.

Suh, Cheong-Soo (ed.): *An Encyclopedia of Korean Culture*, Hansebon, Seoul, 2004.

Won Yeongju원영주: *Ocheonnyeon yeoksareul ieo on yeoldu dal sesipungsok* 오천년 역사를 이어 온 열두 달 세시풍속. 계림. [A 12 hónap ötezer éves történelmen átívelő szokásai], Seoul, 2007.

Internetes enciklopédia-szócikkek

HMD: Hanguk Minsok Daebaekhwasajeon 한국민속대백과사전 [*Koreai Néprajzi Enciklopédia*], National Folk Museum of Korea. http://folkency.nfm.go.kr

Choi Inhak최인학: „Mokkireogi. Hamjinabi" „목기러기", *HMD.* 2015.12.8., http://folkency.nfm.go.kr/main/dic_index.jsp?P_MENU=04&DIC_ID=8036&ref=T2&S_idx=224&P_INDEX=4&cur_page=1 [2016.05.14.]

Jeong Yeonhak정연학: „Hamjinabi" „함진아비", *HMD.* 2015.12.8. http://folkency.nfm.go.kr/life/dic_index.jsp?P_MENU=04&DIC_ID=8409&ref=T2&S_idx=3&P_INDEX=13&cur_page=1 [2016.05.13.]

Ju Yeongae 주영애: „Nappye" „납폐", *HMD.* 2015.12.8. http://folkency.nfm.go.kr/life/dic_index.jsp?P_MENU=04&DIC_ID=7996&ref=T2&S_idx=7&P_INDEX=1&cur_page=1 [2016.05.13.]

Kang Jaecheol 강재철: „Bongchishiru" „봉치시루", *HMD.* 2015.12.8. http://folkency.nfm.go.kr/life/dic_index.jsp?P_MENU=04&DIC_ID=8070&ref=T2&S_idx=4&P_INDEX=0&cur_page=1[2016.05.14.]

Kim Hyesuk 김혜숙: „Ham" „함", *HMD.* 2015.12.8. http://folkency.nfm.go.kr/life/dic_index.jsp?P_MENU=04&DIC_ID=8408&ref=T2&S_idx=4&P_INDEX=0&cur_page=1 [2016.05.13.]

Pak Ingyeong 박인경: „Shirutteok" „시루떡" 2010.11.11. http://folkency.nfm.go.kr/main/dic_index.jsp?P_MENU=04&DIC_ID=1986&ref=T2&S_idx=775&P_INDEX=6&cur_page=1 [2016.05.14.]

„Uirye" „의례", *Hanguk Minjokmunwa Daebaekhwasajeon* 한국민족문화대백화사전 [*Koreai Népi Kultúra Enciklopédiája*], Academy Of Korean Studies. http://encykorea.aks.ac.kr/Contents/Index?contents_id=E0043181 [2016.05.14.]

„Yegi" „예기", *Hanguk Minjokmunwa Daebaekhwasajeon* 한국민족문화대백화사전 [*Koreai Népi Kultúra Enciklopédiája*], Academy Of Korean Studies. http://encykorea.aks.ac.kr/Contents/Index?contents_id=E0037886 [2016.05.14.]

Képek forrásai[28]:

1. kép: Fából készült, díszített ham
   http://folkency.nfm.go.kr/life/dic_index.jsp?P_MENU=04&DIC_ID=8408&ref=T2&S_idx=2&P_INDEX=13&cur_page=1
2. kép: Modern hamjinabi
   http://m.pann.nate.com/talk/317262055
3. kép: *Hamjinabi* – képeskönyv illusztrációja
   http://blog.yes24.com/blog/BlogMain.aspx?blogid=irnea&selYear=2014&selMonth=5
4. kép: Pakolás a hamba (utazótáska)
   http://m.blog.naver.com/atomiyuyu/60158807130
5. kép: Öt magvas zákocska
   http://m.blog.naver.com/jewelrysom/195377887
6. kép: Öt magvas zsákocska elhelyezése
   http://m.blog.naver.com/woaiheejun/70167067800
7. kép: A ruhaanyag becsomagolása
   http://m.blog.naver.com/atomiyuyu/60158807130
8. kép: Vadlúd-pár
   http://blog.koreadaily.com/view/myhome.html?fod_style=B&med_usrid=yeppi&cid=550929&fod_no=13

[28] Képek utolsó megtekintésének időpontja: 2016.05.14.

9. kép: Nászlevél
http://yedan.co.kr/product/detail.html?product_no=242

10. kép: Nászlevél elhelyezése
http://m.blog.naver.com/atomiyuyu/60158807130

11. kép: Kozmetikai termékek a *ham*ban
http://postfiles9.naver.net/20140920_24/kiwea2_14112179990969Kr0n_JPEG/IMG_6382.JPG?type=w1

12.kép: Töktál összetörése
http://ebalso.egloos.com/m/1173956

13. kép: *Shirutteok* tálalása
http://m.blog.naver.com/aran1228/220313911849

14. kép: A *ham* és a többi ajándék
http://blog.daum.net/_blog/BlogTypeView.do?blogid=0JBj3&articleno=1968819&categoryId=256684&regdt=20100403194652

Sitkei Dóra

Az arc mint a társas interakció kerete Kelet-Ázsiában

Az arc[1] mint pragmatikai, nyelvészeti fogalom, egyfajta összekötő elemként szolgálhat az egyes udvariassági megközelítések között. Tanulmányomban bemutatom a nyugati nyelvészek azon udvariassági elméleteit, melyek köthetők a kelet-ázsiai (elsősorban kínai, japán és koreai) arc fogalmához, majd összegzésként ezen elméletek alapján kísérletet teszek a pragmatikai-elméleti arcfogalom kínai, japán és koreai jellegzetességeinek bemutatására.

Az arc jelen fogalma a kínai nyelvből kerülhetett át az angolba[2] a kínai angol közösségekben, az „elveszti az arcát/*to lose face*" (kínaiul: *diulian* 丢臉[3], *diumianzi* 丢面子) metaforikus kifejezésből származtatva, mely megszégyenüléstől való félelmet fejez ki.[4] Hu (1944) a kínai nyelv émikus, arcra vonatkozó két fogalmát

---

[1] Az angol *face* terminus technicus magyar fordításaként találkozhatunk az *arc*, *arculat* és *homlokzat* kifejezésekkel a hazai szakirodalomban. A *homlokzat*ot nem ajánlott használni, mert egy másik goffmani szakkifejezés, a *front* megfelelője. (Nemesi Attila László, „Udvariasság és racionalitás a nyelvhasználatban". Ivaskó Lívia (szerk.): *A kommunikáció útjai*, Gondolat – MTA–ELTE Kommunikációelméleti Kutatócsoport, Budapest, 2004, 157–179. 173.)

[2] A *Webster's Third New International Dictionary* (1986) szótár a következőképp definiálja az arcot (face): „dignity or prestige"; az *American Heritage Dictionary* (1981) szerint „value or standing in the eyes of others"; a *Longman Dictionary of Contemporary English* (1985) alapján „a state of being respected by others". (LuMing Robert Mao, „Beyond politeness theory: 'face' revisited and renewed," *Journal of Pragmatics,* XXI/5 (1994), 451–486. 457.)

[3] A tanulmány során a kínai szavakat a latin betűs átírás, a *pinjin* megadása után tradicionális írásjegyekkel, a japán szavakat a Hepburn-féle latin betűs átírás után japán írásjegyekkel adom meg.

[4] Vö. Penelope Brown – Stephen Levinson, *Politeness. Some universals in language usage*, Cambridge University Press, Cambridge, 1987. idézi Naomi Geyer, *Discourse and Politeness. Ambivalent Face in Japanese*, Continuum, London, 2008, 18; Bartos Huba – Hamar Imre, *Kínai–Magyar Szótár*, Balassi, Budapest, 1998, 459.

(*lian* 臉 és *mianzi* 面子)[5] mutatta be tanulmányában, mely nagy hatással volt Goffmanra (1955, 1967), aki bevezette az elméleti arcfogalmat.[6]

I. Goffman, Brown–Levinson, Lakoff, Leech, Watts

Goffman (1955) pozitív társadalmi értéknek tekinti az arcot, melynek megjelenési formáját a társas interakció rituális rendje szabályozza.[7]

Brown és Levinson (1978, 1987) Goffman nyomán megalkotják a pozitív- és a negatív arc fogalmát. A pozitív/közelítő/kedvező arcot akkor mutatjuk, amikor kedvező képet akarunk magunkról kialakítani a másikban, el akarjuk nyerni rokonszenvét. A pozitív arc elvárásainak a pozitív udvariassághoz tartozó stratégiákkal lehet megfelelni, ekkor a két fél közötti közös, egyetértésre alkalmas elemeket hangsúlyozzuk. Negatív/tartózkodó/független arcunk felmutatása esetén, a negatív udvariasság stratégiai eszközeivel önnön függetlenségünket védve, meg akarjuk tartani cselekvési szabadságunkat, nem akarjuk, hogy mások befolyásoljanak minket. Ekkor a felek arcuk fenyegetettségét érezvén igyekeznek megvédeni azt, miközben a másikét önkéntelenül is fenyegethetik. Minden interakció valamilyen fokon arcfenyegető tevékenység,[8] mely fenyegetést udvariassággal lehet csökkenteni (Brown–Levinson 1987, Kasper 1994).[9]

---

[5] A *lian* a csoport részéről kifejezett tisztelet az egyén felé annak erkölcsi hírnevéért. A *mianzi* az egyén által elért sikereket nyugtázó társadalmi presztízst szimbolizálja. (Hsien Chin Hu, „The Chinese concepts of 'face'", *American Anthropologist,* XLVI (1944), 45–64. 45. idézi Mao, *i.m*., 457. és Maróti Orsolya, *Ajánlatok elutasításának pragmatikai vizsgálata természetes adatgyűjtési módszerrel*, PTE BTK, Pécs, 2013, 42.; Carl Hinze, „Looking into 'face'. The importance of Chinese *mian* and *lian* as emic categories". Francesca Bargiela-Chiappini – Maurizio Gotti (eds.): *Asian business discourse(s)*, Peter Lang, Berlin, 2005, 169–210. idézi Michael Haugh, „Epilogue. The first-second order distinction in face and politeness research", *Journal of Politeness Research Language Behaviour Culture*, VIII/1 (2012), 111–134. 120.)

[6] Erving Goffman, „On face-work: an analysis of ritual elements in social interaction", *Psychiatry: Journal for the Study of Interpersonal Processes*, XVIII/3 (1955), 213–231.; Erving Goffman, *Interaction ritual. Essays on face-to-face behaviour*, Pantheon Books, New York, 1967. idézi Haugh, „Epilogue …", *i.m*., 111.; Michael Haugh, „What Does 'Face' Mean to the Japanese? Understanding the Import of 'Face' in Japanese Business Interactions". Bargiela-Chiappini – Gotti, *i.m.*, 211–239. 215.

[7] Goffman, „On face-work…", *i.m.* idézi Nemesi, *i.m*., 163.

[8] Penelope Brown – Stephen Levinson, „Universals in language usage: Politeness phenomena". Esther Goody (ed.): *Questions and politeness*, Cambridge University Press, Cambridge, 1978, 56–311. 61.; Brown –Levinson, *Politeness…*, *i.m.* idézi Szili Katalin, *Tetté vált szavak. A beszédaktusok elmélete és gyakorlata*, Tinta, Budapest, 2004, 33, 132–133.

[9] Brown – Levinson, *Politeness…*, *i.m*.; Gabriele Kasper, „Politeness". Ronald E. Asher – James M. Y. Simpson (eds.): *The Encyclopedia of Language and Linguistics,* Pergamon Press, Oxford, 1994, 3206–3212. idézi Geyer, *i.m*., 16–17.

Brown és Levinson az udvariasság fokának megállapításához három kultúraérzékeny tényezőt ad meg: (1) a társadalmi távolságot, a felek közötti relatív erőviszonyt, viszonylagos hatalmukat, (2) azt, hogy a szóban forgó arcfenyegető aktus az adott kultúrában mennyire számít tolakodónak, valamint (3) a kívánt javak, szolgáltatások felhasználásával arányban levő kirovás/kényszerítés fokát.[10] Minél nagyobb a beszélő és a hallgató között a társadalmi távolság, minél hatékonyabban tudja a hallgató saját igényeit érvényesíteni a beszélő igényeinek rovására, és minél tolakodóbb az aktus az adott kultúrában, annál arcfenyegetőbb a beszédaktus kimondása. Thomas (1995) hozzáteszi, hogy a valóságban ennél a három változónál több tényező játszik szerepet a nyelvhasználók döntéseiben.[11]

A korszak további, számunkra fontos emblematikus elméletei: a Brownt és Levinsont megelőzően színre lépő Lakoff (1973) szerint az udvariasság csökkenti a súrlódást a társas interakciók során; a grice-i (1975) együttműködési (alap)elv az interakció keretét adja meg, társalgási maximái pedig az arcfenyegetettség elkerülésére szolgálnak,[12] Leech (1983) úgy véli, hogy az udvariasság a konfliktus elkerülésében játszik szerepet,[13] Scollon–Scollon (1995) szerint a függetlenség és a szolidaritás kiépítésének az eszköze,[14] Tannen (1984) úgy véli, hogy a közvetettségnek a távolságtartást és a szolidaritást kifejező funkcióihoz kapcsolódik,[15] illetve Holmes (1995) szerint az udvariasság mások

---

[10] Nemesi, *i.m.*, 157–179. 167.; Szili Katalin, „Az udvariasság pragmatikája", *Magyar Nyelvőr*, CXXXI/1 (2007), 1–17. 12.

[11] Jenny Thomas, *Meaning in interaction,* Longman, London–New York, 1995, 176. idézi Nemesi, *i.m.*, 167.

[12] Brown – Levinson, *Politeness…*, *i.m.*; Robin Lakoff, „The logic of politeness: or, minding your p's and q's". Claudia Corum et al. (eds.), *Proceedings of the ninth regional meeting of the Chicago Linguistic Society*, University of Chicago Press, Chicago, 1973, 292–305.; Grice, Herbert Paul, „A társalgás logikája". Pléh Csaba – Síklaki István – Terestyéni Tamás (szerk.): *Nyelv – kommunikáció – cselekvés*, Osiris, Budapest, 213–227. idézi Geyer, *i.m.*, 25. és Dániel Zoltán Kádár – Michael Haugh, „Understandings of politeness". *Linguistic Politeness and Language Education*, Foreign Language Teaching and Research Press, 2015, 667–684. 667.

[13] A leech-i udvariassági elvek a következők: 1. tapintat, 2. nagylelkűség, 3. megerősítés, 4. szerénység, 5. egyetértés, 6. együttérzés. (Geoffrey Neil LEECH, *Principles of pragmatics,* Longman, London, 1983. idézi Szili Katalin, „Miért zöldebb a szomszéd rétje? (Leech udvariassági elveinek megnyilvánulása a magyar nyelvben)", *Hungarológiai Évkönyv*, V/1 (2004), 244–250. 246; Szili, Tetté vált…, *i.m.*, 33.

[14] Ron Scollon – Suzanne Wong Scollon, *Intercultural Communication. A Discourse Approach,* Blackwell, Oxford, 1995. idézi Geyer, *i.m.*, 25.

[15] Deborah Tannen, *Conversational Style: Analyzing Talk among Friends,* Ablex, Norwood, 1984. idézi Geyer, *i.m.*, 25.

irányába történő pozitív viselkedésként, hozzáfordulásként jelenik meg.[16]

A 2000-es évek elejétől az egyik legfontosabb újítás annak hangsúlyozása, hogy az udvariasság társadalmilag alakul ki és formálódik folyamatosan, egyfajta társadalmi gyakorlatnak tekinthető (Kádár–Haugh 2013).[17] Abban, hogy mit tekintenek udvariasnak, nemcsak a beszélői szándék számít, hanem ugyanolyan mértékben a hallgató (illetve az interakciót megfigyelők) részéről történő értelmezés, illetve értékelés is (Eelen 2001, Culpeper 2011, Kádár–Haugh 2015).[18]

Az újabb elméletek rávilágítanak az udvariasság kétféle megközelítésére: az émikus perspektívájú ún. elsődleges udvariasság (Watts, Ide és Ehlich 1992; Eelen 2001) laikus, nem teoretizált udvariasságfogalom, a köztudatban megjelenő udvariasságfelfogás, az, amit a hétköznapi beszédben értenek az emberek „udvariasságon". Ez mindig kultúra-, társadalom- és korszakfüggő.[19] Az étikus perspektívájú másodlagos udvariasság az elsődleges udvariasság tudományos megközelítése, ide tartoznak a nyelvészek által létrehozott olyan fogalmak, mint az arc vagy a kapcsolatmunka (Locher–Watts 2005) terminusok.[20]

Locher–Watts (2005) kapcsolatmunka koncepciója szerint munkát fektetünk kapcsolataink kialakításába. A kapcsolatmunka verbális megnyilatkozásaink teljes spektrumát tartalmazza a direkt, udvariatlan, agresszív megnyilvánulástól kezdve az udvarias interakciókig, a társas viselkedésnek mind a helyénvaló, mind

---

[16] Janet Holmes, *Women, Men, and Politeness,* Longman, London, 1995.; Brown – Levinson, „Universals…", *i.m.*; Brown – Levinson, *Politeness…*, *i.m.* idézi Geyer, *i.m.,* 14.

[17] Dániel Zoltán Kádár – Michael Haugh, *Understanding Politeness,* Cambridge University Press, Cambridge, 2013, 57–80. idézi Sárosi Zsófia, „Pragmatika, szociopragmatika, udvariasságkutatás a magyar nyelvtörténetben", *Magyar Nyelv*, CXI/2 (2015), 129–146. 137. és Kádár – Haugh, „Understandings of…", *i.m.*, 668.

[18] Gino Eelen, *A Critique of Politeness Theories,* St. Jerome Publishing, Manchester–Northampton, 2001. idézi Sárosi, i.m., 137; Németh Luca Anna, „A nyelvi udvariasság kérdése a Magyar Nyelvőr dualizmus korabeli évfolyamaiban", *Magyar Nyelv*, CXI/2 (2015), 189–203. 191.; Jonathan Culpeper, „Politeness and impoliteness". Gisle Andersen – Karin Aijmer (eds.): *Pragmatics of society,* Mouton de Gruyter, Berlin, 2011. 391–436. 428. idézi Sárosi, *i.m.*, 137.; Kádár – Haugh, „Understanding Politeness", *i.m.* 57.; Kádár – Haugh, „Understandings of…", *i.m.*, 674.

[19] Sárosi, *i.m.*, 137; Eelen, *i.m.*; Richard J. Watts – Sachiko Ide – Konrad Ehlich (eds.): *Politeness in Language. Studies in its History, Theory and Practice,* Mouton de Gruyter, Berlin, 1992. idézi Maróti, *i.m.*,15; Sandi Michele de Oliveira – Nieves Hernández-Flores, „Interpretative challenges in face analysis", *Textos en Proceso,* I (2015), 1–15. 2.

[20] Miriam A. Locher – Richard J. Watts, „Politeness theory and relational work", *Journal of Politeness Research*, I/1 (2005), 9–33. idézi Sárosi, *i.m.*, 137.; Vincent X. Wang, *Making Requests by Chinese EFL Learners*, Benjamins, Philadelphia, 2011, 14.; Maróti, *i.m.*, 15.

a nem helyénvaló formáit magában foglalva.[21] Watts ezen kapcsolatmunka-elképzelése során végig fenntartja, hogy elmélete kapcsolatban van az arccal.[22]

Szintén Watts nyomán vált elfogadottá, hogy az átlagos, mindennapi beszédhelyzeteket tekintve nem az udvariasság–udvariatlanság kettősségben kell gondolkodnunk, hanem a helyénvaló viselkedés – udvariasság – udvariatlanság hármasságában (Watts 1989, 1992, 2003; Locher–Watts 2005).[23] Ha megfelelően szólítunk meg valakit, az helyénvaló viselkedés vagy másik szakkifejezéssel: tiszteletadás,[24] ekkor Watts (2005) szerint egyfajta harmóniát, egyensúlyt szeretnénk fenntartani.[25]

Terkourafi (2008) Watts helyénvaló viselkedésére a jelöletlen udvariasság, az udvarias viselkedésre pedig a jelölt udvariasság fogalmakat vezeti be.[26]

Ha a helyénvaló viselkedésnél, tiszteletadásnál több vagy kevesebb a beszélő megnyilvánulása (a beszélői szándék vagy a hallgató értékelése szerint), akkor beszélünk udvariasságról, illetve udvariatlanságról. Az szintén kultúra-, társadalom- és korszakfüggő, hogy egy adott beszédhelyzetben a különféle eszközök – például megszólítások stb. – a normatív (társadalmilag előírt, erősebben szabályozott) vagy a stratégiai (szabadabban, az egyén döntése szerint, pragmatikai céllal alkalmazott) udvariasság része-e (Lee-Wong 2000).[27]

Meier (1995) szerint a társadalmi normák betartásán alapuló, társadalmilag helyénvaló viselkedést nevezzük udvariasnak.[28] Okamoto (1999) rámutat arra,

---

[21] Locher – Watts, *i.m.*, 11. idézi Geyer, *i.m.*, 52.

[22] Lucien Brown, *Korean Honorifics and Politeness in Second Language Leaning*, Benjamins, Amsterdam, 2011, 63.

[23] Locher – Watts, *i.m.*; Richard J. Watts, *Politeness*, Cambridge University Press, Cambridge, 2003. idézi Sárosi, *i.m.*, 137.; Wang, *i.m.*, 14.; Richard J. Watts, „Relevance and relational work: linguistic politeness as politic behavior", *Multilingua,* VIII/2–3 (1989), 131–167.; Richard J. Watts, „Linguistic politeness and politic verbal behaviour: reconsidering claims for universality". Watts – Ide – Ehlich, *i.m.* idézi Michael Haugh, „Anticipated versus Inferred Politeness", *Multilingua,* XXII/4 (2003), 397–413. 403.

[24] Sárosi, *i.m.*, 137.; Wang, *i.m.*, 14.

[25] Watts, „Linguistic politeness…", *i.m.*, 43. idézi Stefanie Stadler, „Intercultural communication and East Asian politeness". Dániel Zoltán Kádár – Sara Mills, *Politeness in East Asia*, Cambridge University Press, New York, 2011, 98–121. 106.

[26] Marina Terkourafi, „Toward a unified theory of politeness, impoliteness, and rudeness". Derek Bousfield – Miriam A. Locher (eds.): *Impoliteness in Language: Studies on its Interplay with Power in Theory and Practice,* Mouton de Gruyter, Berlin, 2008, 45–74. idézi Wang, *i.m.*, 14.

[27] Sárosi, *i.m.*, 137; Song Mei Lee-Wong, *Politeness and face in Chinese culture,* Peter Lang, Bern, 2000. idézi Haugh, „Anticipated…", *i.m.*, 403.

[28] Ardith J. Meier, „Defining politeness: universality in appropriateness", *Language Sciences,* XVII/4 (1995), 345–356. 351. idézi Geyer, *i.m.*, 12.

hogy az udvariassági normák az idő és használóik függvényében változnak.[29]

Az udvariasságot gender szempontból vizsgáló nyelvészek (Holmes és Meyerhoff 1999, Mills 2003) az adott interakció hátterét adó csoport, s a csoport szokásainak fontosságát emelik ki. A szokásokon egy – az idők során – felgyülemlett közös, egyeztetett repertoár értendő.[30]

Bianchi (2003) szerint az udvariasság célja a benyomáskeltés, egyfajta üzenetközvetítés magunkról, amellyel tudatosan vagy öntudatlan módon próbáljuk ellenőrizni az általunk kivetített képzeteket a társas interakcióinkban.[31]

Lakoff (1984) megkülönbözteti a „beszélőalapú" (*speaker-based*) kultúrát, ahol elsősorban a beszélő felelőssége a sikeres kommunikáció, a „hallgatóalapú" (*hearer-based*) kultúrától, ahol a kommunikáció céljának megvalósításához, a sikeres kommunikációhoz a hallgatónak a beszélő által mondottak megértésén túl aktív szerep jut, a két fél közösen felelős a sikeres kommunikációért, a kommunikáció egyfajta „egyezkedést" jelent a két fél között.[32]

II. Az udvariasság mint a társalgó felek közötti szerződés

Fraser (1990) szerint a társalgás kezdetekor létrejön egyfajta kölcsönös egyetértés, egyezség a társalgásban részt vevők között jogaikról és kötelezettségeikről. A körülmények változása esetén lehetőség nyílik a kiindulási egyezség szimbolikus újratárgyalására: a felek hozzáigazíthatják a jogokat és kötelezettségeket a módosult helyzethez.[33]

A jogokat és kötelezettségeket meghatározó tényezők egy része általános és minden beszélgetésre érvényes (pl. törekvés egymás megértésére, az őszinteség stb.), ezeket ritkán kell újratárgyalni. A feltételek másik csoportja a társadalmi

---

[29] Shigeko Okamoto, „Situated politeness: manipulating honorific and nonhonorific expressions in Japanese conversations", *Pragmatics,* IX/1 (1999), 51–74. idézi Geyer, *i.m.*, 12.

[30] Janet Holmes – Miriam Meyerhoff, „The community of practice: theories and methodologies in the new language and gender research", *Language in Society,* XXVIII/2 (1999), 173–183.; Sara Mills, *Gender and Politeness,* Cambridge University Press, Cambridge, 2003.; Etienne Wenger, *Community of Practice,* Cambridge University Press, Cambridge, 1998. 76. idézi Geyer, *i.m.*, 12–13.

[31] Claudia Bianchi, *Pragmatica del linguaggio*, Laterza, Bari, 2003. 91. idézi Pap Andrea, „Adalékok a nyelvi benyomáskeltés stratégiáihoz (A leechi udvariassági elvek megvalósulása a magyarok nyelvhasználatában)", *Magyar Nyelvőr*, CXXXV/1 (2011), 78–89. 78. Hasonló a véleménye Nemesinek is, vö. Nemesi Attila László, „Benyomáskeltési stratégiák a társalgásban", *Magyar Nyelv*, XCVI/4 (2000), 418–436.

[32] Robin Tolmach Lakoff, „The Pragmatics of Subordination". Claudia Brugman (ed.), *Papers from the Tenth Annual Meeting of the Berkeley Linguistic Society*, 1984, 481–492. 481–482.

[33] Bruce Fraser, „Perspectives on politeness", *Journal of Pragmatics*, XIV/2 (1990), 219–236. 232–234. idézi Nemesi, „Udvariasság…", *i.m.*, 167.

intézményesülésre és az ehhez kapcsolódó normatív szerepekre vezethető visszsza; végül pedig a kommunikációban részt vevők előzetes találkozásai (egymáshoz viszonyított státuszuk, a társas erőviszonyok, a nem hivatalos szerepek stb.) és a beszédszituáció jellegzetességei is hatást gyakorolnak a megnyilatkozások illokúciós erejének és propozíciós tartalmának kiválasztására.[34]

Fraser szerint a beszélőket akkor tartjuk udvariasnak, ha a társalgási szerződés rájuk vonatkozó kötelezettségeit maradéktalanul betartják.[35]

III. A belső és a külső kör udvariassága

Minden társadalomban meg lehet figyelni, hogy egy adott kisebb közösség tagjai máshogy beszélnek egymás között, mint a közösségen kívül. Japánban megkülönböztetik a társadalmi kapcsolatok belső körét (*uchi* 内), illetve az azon kívül eső kapcsolatokat (*soto* 外). Japán esetében például munkahelyen kor vagy végzettség alapján alakulhat ki belső kör. Kínában a fogalom japán megnyilvánulásához képest kevésbé szigorúak a belső kör határai.[36]

Ye (2004) a kínai kultúrára vonatkozóan, a társas interakciók során történő megnyilvánulások terén kulcstényezőnek tekinti, hogy valaki egy adott körbe beletartozik-e vagy sem.[37] A belső körbeli személy megfeleltethető a kínai „egyikünk" (*zijiren* 自己人)-nek, a külső körbeli személy pedig „külső ember" (*wairen* 外人).[38] Például egy ausztrál–kínai vegyes házasságban az ausztrál férj a shanghai származású feleségnek írt e-mailjét így kezdte: „Thanks for your e-mail". Férje *zijiren*-ként olyat írt, amit *wairen*-ként írhatott volna, túl udvarias volt, ezért mondatát felesége távolságtartónak érezte.[39]

---

[34] Nemesi, „Udvariasság…", *i.m.*, 167–168.

[35] Nemesi, „Udvariasság…", *i.m.*, 167–168.

[36] Jan Selmer (ed.), *International Management in China. Cross-Cultural Issues*, Routledge, London – New York, 1998, 255.

[37] Zhengdao Ye, „Chinese categorization of interpersonal relationships and the cultural logic of Chinese social interaction: An indigenous perspective", *Intercultural Pragmatics*, I/2 (2004), 211–230. 227. idézi Haugh, „Epilogue…", *i.m.*, 114.

[38] Ge Gao, „Face and self in Chinese communication". Francesca Bargiela-Chiappini – Michael Haugh (eds.): *Face, Communication and Social Interaction*. Equinox, London, 2009, 175–191. 187.; Adriana Raquel Díaz, „Developing Interculturally-Oriented Teaching Resources in CFL. Meeting the Challenge". Robyn Moloney – Hui Ling Xu (eds.): *Exploring Innovative Pedagogy in the Teaching and Learning of Chinese as a Foreign Language*, Springer Science + Business Media, Singapore, 2016, 115–135. 125.

[39] Díaz, *i.m.*, 126.

Koreai vonatkozásban alig figyelhető meg a japán *uchi–soto* fogalmak által leírt jelenség. Japánban az *uchi–soto* alapján, ha egy – akár nálunk idősebb – családtagról beszélünk külső körbeli személynek, akkor alázatos kifejezést kell használnunk, viszont egy hasonló szituációt Koreában elképzelve, koreai nyelven magas fokú tiszteletet kifejező (a személyt „magasba emelő") tiszteleti nyelvet kell használni a nálunknál idősebb családtagokról való megnyilatkozásainkban.[40]

IV. Az arc Kelet-Ázsiában

Kelet-Ázsiában az udvariasságot „nemzeti kincs"-nek tekintették, aminek a mai napig fellelhetőek a nyomai. Kínában a *li* 禮 („rítus, feudális hierarchia, rend")[41] nyelvi és nem nyelvi megnyilvánulásokra is vonatkozott, ismerete megkülönböztette a *han* kínaiakat a barbároktól, Japánban a *keigo* 敬語 ('tiszteleti nyelv') ismerete az alacsonyabb rendű kultúráktól való megkülönböztető jegynek számított.[42]

A kelet-ázsiai kultúrákban a csoporthoz tartozás elsődleges fontossággal bír, itt a brown-levinsoni (1987) gondolat, mely szerint a valamit elérni akaró személy, a többiek részéről ellenállásba ütközik és kölcsönös arcfenyegetettség alakul ki, kevésbé érvényes (Matsumoto 1988, 1989, Gu 1990).[43] Maga az arc fogalma is csak egy csoporton belül bír hatókörrel.[44]

Lakoff hallgató-alapú kommunikációjára a legjobb példák közé tartozhatnak a kelet-ázsiai nyelvek: a beszélő kommunikációja során, a nyugati kultúrákhoz képest jobban épít a hallgatóval közös kontextusismeretre (Hall 1976).[45] A kelet-ázsiai nyelvek az ún. „magas kontextusú" nyelvekhez tartoznak, a beszélőnek – a nyugati kultúrákhoz képest nagyobb mértékben – figyelnie kell az interakció kontextusára (megszólalhatunk-e, ha igen, akkor a figyelembe

[40] Brown, *i.m.*, 58.

[41] Dániel Zoltán Kádár – Sara Mills, „Introduction". Kádár – Mills, *i.m.,* 1–17. 1.; Yueguo Gu, „Politeness Phenomena in Modern Chinese", *Journal of Pragmatics*, XIV (1990), 237–257. 238–239. idézi Mao, *i.m.*, 463–464.

[42] Kádár – Mills, „Introduction...", *i.m.,* 1.

[43] Brown – Levinson, *Politeness…*, *i.m.,* 62.; Yoshiko Matsumoto, „Reexamination of the Universality of Face: Politeness Phenomena in Japanese", *Journal of Pragmatics,* XII (1988), 403–426.; Yoshiko Matsumoto, „Politeness and conversational universals - observations from Japanese", *Multilingua*, VIII (1989), 207–222.; Gu, *i.m.* idézi Brown, *i.m.*, 61.

[44] Susan Ervin-Tripp – Kei Nakamura – Jiansheng Guo, „Shifting Face from Asia to Europe". Masayoshi Shibatani – Sandra Thompson (eds.): *Essays in Semantics and Pragmatics (Essays in Honour of Charles J. Fillmore)*, Benjamins, Amsterdam, 1995, 43–71. 67.

[45] Edward T. Hall, *Beyond culture*, Doubleday, New York, 1976. idézi Sachiko Ide, „The Speaker's Viewpoint and Indexicality in a High Context Culture". Sachiko Ide – Kuniyoshi Kataoka (eds.): *Bunka, Intaakushon, Gengo [Culture, Interaction, and Language]*, Hituzi Syobo, Tokyo, 2002, 3–20. 4.

veendő tényezők: többek között az interakcióban részt vevők életkora, neme, státusza, szerepe). Metapragmatikai szinten a propozícionális alszinthez tartozóan a beszélőnek döntenie kell arról, hogy az információ, amit közölni szeretne, őhozzá, vagy a hallgatóhoz áll közelebb (Kamio 1997). A szituációs alszinten történik a beszélgetésben részt vevők egymás közötti kapcsolata alapján a megfelelő modalitás kiválasztása. A diskurzus-alszinthez tartozik a hallgató kötelező jellegű visszareagálása.[46] Matsumoto (1989) szerint a japán és a koreai nyelvben a beszélő „kényszerítve van", hogy minden mondatát a tiszteletiség[47] rendszerében elhelyezze, a megfelelő helyre besorolja (a mondat propozícionális tartalmától és az illokúciós erőtől függetlenül).[48]

Brown–Levinsonnál (1987) az arcfenyegetés negatív hatásának ellensúlyozására, Lakoffnál (1973) és Leechnél (1983) a súrlódás és a konfliktus elkerülésére szolgáló stratégia az udvariasság. Az udvariasságnak ezen stratégiai eszköz volta ellenében hozta fel Ide (1989), hogy bizonyos társadalmakban az udvariasság a beszélő aktuális céljától függetlenül, normatív módon működik. Ez alapján kétféle udvariasságot lehet megkülönböztetni: a nyugati típusú stratégiai/akaratlagos és a „magas kontextusú" nyelvekre jellemző disztingválási/*wakimae* 弁え udvariasságot, mely utóbbi a társadalmi biztosítékok nyelvi kifejezője, azt jelöli, hogy a beszélő betartja a társadalmi normákat (Ide 1989, Ide és Yoshida 2002).[49] Gu 1990, Mao 1994, Pan 1995 szerint a kínai nyelvben is megfigyelhető a *wakimae*hoz hasonló udvariasság.[50]

---

[46] Akio Kamio, *Territory of Information*, John Benjamins, Amsterdam – Philadelphia, 1997. idézi Sachiko Ide, „How and why honorifics can signify dignity and elegance. The indexicaliy and reflexivity of linguistic rituals". Robin Tolmach Lakoff – Sachiko Ide (eds.): *Broadening the Horizon of Linguistic Politeness*, Benjamins, 2005, 55–56.

[47] Köznyelvileg udvariassági rendszernek is lehetett volna írni, de az udvariasság Sohnt idézve a nyelvhasználat egyfajta nyitott nyelvi eszköztára, mely többek között prozódiai eszközöket (szünet, hangsúly), modális elemeket, ellipszist és non-verbális elemeket is tartalmaz. A tiszteletiség rendszere zárt, leírható nyelvi rendszer. (Ho-Min Sohn, *Linguistic Expeditions,* Hanshin, Seoul, 1986, 411. idézi Brown, *i.m.*, 62). A koreai kutatók a tiszteletiséget az udvariasságon kívüli rendszernek tartják, Ide és Yoshida szerint az udvariassághoz tartozik. (Sachiko Ide – Megumi Yoshida, „Sociolinguistics. Honorifics and Gender Differences". Natsuko Tsujimura (ed.): *The Handbook of Japanese Linguistics,* Blackwell, Oxford, 1999, 444–480. 446. idézi Brown, *i.m.*, 63.)

[48] Matsumoto, „Politeness…", *i.m.* idézi Brown, *i.m.*, 61.

[49] Brown – Levinson, *Politeness…*, *i.m.*; Lakoff, „The logic…", *i.m.*; LEECH, *i.m.* idézi Geyer, *i.m.*, 25; Sachiko Ide, „Formal Forms and Discernment. Two Neglected Aspects of Universals of Linguistic Politeness", *Multilingua*, VIII/2–3. (1989), 223–248.; Ide – Yoshida, *i.m.*, 445. idézi Somodi Júlia, *Megszólítások pragmatikája japán-magyar összevetésben. A japán apellatív megszólítások fordításának vizsgálata magyar filmszövegekben*, ELTE BTK, Budapest, 2014, 101–103.

[50] Gu, *i.m.*; Mao, *i.m.*; Yuling Pan, „Power behind linguistic behavior: analysis of politeness

A koreai nyelvre vonatkozóan Lee és Yoo a tiszteleti nyelvnek két – egymástól jól elváló – területét adja meg: a normatív és a stratégiai használatot. A normatív használat beazonosítja és kifejezi a személyes kapcsolatokat, melybe beletartozik többek között a hierarchia és az intimitás (Lee 2001).[51] A stratégiai használat esetén mindig egy eltérés figyelhető meg a normatív használattól: emeli vagy csökkenti a beszélő a tiszteleti szintet a beszédszándékai alapján (Lee 2001). Yoo (1996) szerint ezzel a szándékos tiszteleti szintváltással az egymás közti hatalmi viszonyok és a szolidaritás terén történik manipuláció.[52] Lee és Yoo kutatásai alapján nem gondolja a tiszteletiség használatát kötelező érvényűnek, ellentétben Idével, Watts-szal és Hwanggal.[53]

Watts (2003) szerint egy skála két szélén lehet elképzelni a leírt akaratlagos/stratégiai és a disztingválási udvariasságot, a valós életbeli megnyilvánulások a skála két végpontja közé tehetők mind a nyugati, mind a kelet-ázsiai kultúrákban.[54] A watts-i tiszteletadást, tiszteletiséget a társas kapcsolatok deiktikus kifejezéseinek zárt nyelvi rendszereként Hwang (1990) koreai vonatkozásban a kommunikációs interakcióban részt vevőket érintő társas-kapcsolati kódnak felelteti meg.[55]

Hu (1944) tanulmányában két fogalommal jelöli az arcot: *mianzi* és *lian*, de Gu (1990) szerint egyik sem kapcsolódik a negatív archoz,[56] úgy fogalmaz, hogy a kínai kultúrában a negatív arc nem jellemző, viszont a szolidaritás és a csoportidentitás fontos szerepet játszik.[57]

phenomena in Chinese official settings", *Journal of Language and Social Psychology*, XIV/4 (1995), 462–481. idézi Geyer, *i.m.*, 26.

[51] Jung-Bok Lee, *Kwuke kyengepep sayong-uy cenlyakcek thukseng* (*The Characteristics of the Strategic Use of Korean Honorifics),* Thaehaksa, Seoul, 2001, 56.; Song-Young Yoo, *Kwuke chengca taywu emi-uy kyochey sayong(switching)-kwa chengca taywupep cheykyey- him(power)-kwa yutay(solidarity)-uy cengtoseng-ey uyhan tamhwa pwunsekcek cepkun (Korean Hearer Honorifics and Hearer Honorifics Switching – Discourse Approach Based on Degrees of Power and Solidarity),* Unpublished PhD dissertation, Korea University, Seoul, 1996. idézi Brown, *i.m.*, 65.

[52] Lee, *i.m.*, 76.; Yoo, *i.m.* idézi Brown, *i.m.*, 65.

[53] Juck-Ryoon Hwang, „'Deference' versus 'politeness' in Korean speech", *International Jour*nal *of the Sociology of Language 82: Aspects of Korean Sociolinguistics,* (1990), 41–55. idézi Brown, *i.m.*, 66.

[54] Watts, *Politeness*, *i.m.* idézi Yuling Pan, „Methodological issues in East Asian politeness research". Kádár–Mills, *i.m.*, 71–97. 76.

[55] Hwang, *i.m.*, 42. idézi Brown, *i.m.*, 62.

[56] Hu, *i.m.*; Gu, *i.m.* idézi Geyer, *i.m.*, 22.

[57] Wang, *i.m.*, 13; Qiang Zhu, *Die Anmoderation wissenschaftlicher Konferenzvorträge: Ein Vergleich des Chinesischen mit dem Deutschen*. Narr Francke Attempto Verlag, Tübingen, 2015, 151.

Gu (1990) javasolja a leechi udvariassági elvek kiegészítését a „önlebecsülés"[58] és a „másik magasba emelése"[59] elvével. [60] Ezen kiegészítő elvek tükrözik a – Gu által a nyelvészeti diskurzusba vont – udvariasság, előzékenység (*limao* 禮貌) kínai fogalmát, melynek négy alapeleme: a tisztelet, a szerénység, a másikhoz való pozitív hozzáfordulás (kedvesség, figyelmesség) és a kifinomultság.[61]

A kínai arc Lim (1994) szerint a Brown–Levinson-féle arctípusokhoz képest nyilvánosabb, közösségibb fogalom, a kínai kultúrában a közösséghez tartozáson az adott csoport érdekeinek a képviselete értendő.[62] Lim szerint a kínai arc három alapelven: a szolidaritáson, a megerősítésen és a tapintaton alapul, illetve erősen a helyzetekhez kötődik, azaz szituációs képződmény (Ho 1994).[63] Pan (2011) szerint az udvariassági vizsgálatoknál mindig szükséges figyelembe venni az adott szituációt és a kontextust.[64] (Hidasi szerint a japán nyelv esetében is érvényes ez a megállapítás.[65]) A tapintat alapelvéhez kapcsolódóan, Ye (2008) így fogalmazza meg kínai szemszögből az ausztrálok megnyilatkozásainak udvariatlanságát: „amit mondanak, abból hiányzik a *renqingwei* 人情味

[58] Mao, *i.m*., 476–478 példát hoz az önlebecsülésre: vacsorameghíváskor a meghívás és annak elfogadása körüli udvariassági körök egyikeként a meghívó érvként hozza fel, hogy az ennivaló „csak átlagos házi koszt lesz, semmi különös", kínaiul: bianfan 便饭. Mao ezen mondat arcvédő funkciójaként említi, hogyha mégsem sikerül kimagaslóan a menü, akkor kölcsönösen védve lesz mind a háziasszony, mind a vendég arca.

[59] A japán nyelvben ez a két udvariassági mód adja a japán tiszteleti nyelv két alapágát. Az „önlebecsülés" helyett „a másikhoz képest magát (nyelvileg) alacsonyabb szintre helyezi" megfogalmazás is helytálló japán viszonylatban.

[60] Gu, *i.m*. idézi Pan, „Methodological …", *i.m.*, 76.

[61] Gu, *i.m*. 238–239. idézi Bándli Judit, *Az egyet nem értés pragmatikája*, PTE BTK, Pécs, 2009, 55.; Zhu, *i.m.*, 151.; Bartos – Hamar, *i.m.*, 412.

[62] Tae-Seop Lim, „Facework and interpersonal relationships". Stella Ting-Toomey (ed.): *The Challenge of Facework: Cross-Cultural and interpersonal issues*, State University of New York Press, Albany, New York, 1994, 209–229. idézi Liisa Vilkki, „Politeness, face and facework. Current issues". *A man of measure. Festschrift in honour of Fred Karlsson on his 60th birthday*. 2006/19, SKY journal of linguistics, special supplement, 19, The Linguistic Association of Finland, Turku, 2006, 322–332. 325–326.

[63] Lim, *i.m*.; David Y. F. Ho, „Face dynamics: from conceptualization to measurement". Stella Ting-Toomey (ed.): *The Challenge of Facework: Cross-cultural and Interpersonal Issues*. State University of New York Press, Albany, 1994, 3–13. idézi Szili, „Az udvariasság…", *i.m*., 13.

[64] Pan, „Methodological…", *i.m.*, 80.

[65] Judit Hidasi, „An Obstacle to Globalization: Japanese Communication Strategies". *The SIETAR Japan Annual Conference*. Obirin University, Tokyo, 2002, idézi Bándli Judit – Maróti Orsolya, „Kultúra és nyelvi viselkedés. Japán diákok kérési és visszautasítási stratégiái magyar nyelven", *Hungarológiai Évkönyv*, IV/1. (2003), 137–152. 151.

('beleérző képesség'/'tapintat'), az ausztrálok őszinte válaszaitól »meglehetősen kevés arcunk marad« (*mianzi* 面子)".[66]

Gao (1998) az arc (*mianzi* 面子) és az udvariasság (*keqi* 客氣) közötti különbségről így ír: az 'udvariasság' a békés, harmonikus társas kapcsolatok megőrzését szolgálja, tapintatos, jól nevelt és kellemes megnyilatkozásokat vár el a diskurzusban részt vevőktől. Az 'arc' esetében a másik arcigényeinek és arcelvárásainak megértése, valamint az arcvédés és adás elsajátításának szükségessége jelenik meg.[67] Pan (2000) szerint más kultúrájúakkal találkozó kínaiak csak akkor nyilvánulnak meg udvariasan, ha arcuk védettségét biztosítva érzik.[68] Koreai nyelvű kommunikációban, amikor magasabb rangú személlyel történik a kommunikáció, akkor a beszélőnek fel kell ismerni a másik arc-elvárásait, fel kell függesztenie a saját arcát és a másikat maximálisan biztosítania kell arról, hogy nem történik irányába arcfenyegetés.[69] Ervin-Tripp–Nakamura–Guo (1995) szerint mind a koreai, mind a japán nyelvű interakciók során nagy figyelmet szentelnek a másik fél arcának megőrzésére a saját arc védelme mellett (ugyanazon kérdőívekkel vizsgálták a kínai adatközlők hozzáállását is, de a fentebb megtett állítás – a kutatás szerint – nem volt jellemző a kínaiakra).[70] A koreai nyelv majdhogynem teljesen (a brown–levinsoni) pozitív udvariassági stratégiákat követő nyelvnek számít,[71] Fukushima (2002) és Takano (2005) szerint mind a pozitív, mind a negatív arc egyformán fontos a mai japán társadalomban, emellett Fukushima szerint a másokkal való kapcsolat mellett az egyén jogai is az archoz tartoznak.[72]

Matsumoto (1988) szerint a brown-levinsoni negatív arc azért nem érvényes a japán kultúrára, mert idegen a japánok számára a saját terület, az autonómia

---

[66] Z. V. Ye, „Returning to my mother tongue. Veronica's journey continues". Mary Besemeres – Anna Wierzbicka (eds.): *Translating Lives. Living with Two Languages and Cultures*, University of Queensland Press, Brisbane, 2008, 56–69. 57. idézi Sara Mills – Kádár Dániel Zoltán, „Politeness and culture". Kádár Dániel Zoltán – Sara Mills, Politeness ..., *i.m.,* 21–44. 28.

[67] Stadler, *i.m.*, 107.

[68] Yuling Pan, *Politeness in Chinese Face-to-Face Interactions*, Ablex, Stamford, 2000, 29. idézi Stadler, *i.m.*, 108.

[69] Alan Hyun – Oak Kim, „Politeness in Korea". Kádár – Mills, *i.m.*, 176–207. 206.; Brown, *i.m.*, 57.

[70] Ervin-Tripp – Nakamura – Guo, *i.m.*, 68.

[71] Brown, *i.m.*, 57.

[72] Saeko Fukushima, *Requests and Culture. Politeness in British English and Japanese*, Peter Lang, Bern, 2002.; Shoji Takano, „Re-examining linguistic power: strategic uses of directives by professional Japanese women in positions of authority and leadership", *Journal of Pragmatics,* 2005/37, 633–666. idézi Vilkki, *i.m.*, 326.

védelme. Ervin-Tripp–Nakamura–Guo (1995) kutatásukban alátámasztották Matsumoto elméletének érvényességét a japán nyelvre vonatkozólag, és egyúttal kiterjesztették a kínai és a koreai nyelvet beszélők közösségére is.[73]

A japán kultúrában annak kollektív jellege miatt az empátiára, az odatartozásra és a függésre kerül nagy hangsúly (Clancy 1986, Lebra 1976).[74] Markus és Kitayama (1991) megkülönbözteti a független és a (kölcsönösen) függő ént. Az egyén másoktól való függetlenségét a nyugati kultúrákhoz kötik, melyhez képest a nem-nyugati kultúrákban a „függő egyén" szoros kapcsolatban van a társadalom többi tagjával. [75] Ezt a függést nyelvileg a japán nyelvben a megnyilatkozás kötelezően explicit eleme, a modalitás fejezi ki, pontosan megadva, hogy az egyén a belső vagy a külső körből származó egyénnel kommunikál-e.[76]

Goffman és Brown–Levinson arcértelmezésében az egyén szintjén foglalkozik az arccal, Kádár–Haugh–Chang (2013) megemlíti a nemzeti szintű arcfogalmat,[77] He és Zhang (2011) a *mianzi* kifejezést az egyén mellett csoportra vonatkozónak is tartja.[78] Matsumoto (1988) a japán nyelv vonatkozásában tartja az arcot az egyén mellett csoportokra is jellemzőnek.[79]

Zárógondolatok

Az arc – a tanulmány szempontjából – egy félig természetes, félig mesterséges fogalom, természetes, mert az arc émikus értelemben megtalálható különböző kifejezéseinkben (magyarul például „vastag bőr van <vkinek> az arcán [(biz)

---

[73] Matsumoto, „Reexamination…", *i.m.* idézi Ervin-Tripp – Nakamura – Guo, *i.m.*, 63.

[74] Patricia M. Clancy, „The acquisition of Japanese". Dan Slobin (ed.): *The Crosslinguistic Study of Language Acquisition,* Erlbaum, Hillsdale, 1986, 373–524.; Takie Sugiyama Lebra, *Japanese Patterns of Behavior,* University Press of Hawaii, Honolulu, 1976. idézi Geyer, *i.m.*, 21.

[75] Hazel Rose Markus – Shinobu Kitayama, „Culture and the self: implications for cognition, emotion and motivation", *Psychological Review,* XCVIII/2 (1991), 224–253. Geyer, *i.m.*, 21.

[76] Sachiko Ide, „Roots of the wakimae aspect of linguistic politeness". Michael Meeuwis – Jan-Ola Östman (eds.): *Pragmaticizing Understanding. Studies for Jef Verschueren*, John Benjamins, Amsterdam, 2012, 121–138. 127. Szili, *„Miért …", i.m.*, 246.

[77] Zoltán Dániel Kádár – Michael Haugh – Wei-Lin Melody Chang, „Aggression and perceived national face threats in Mainland Chinese and Taiwanese CMC discussion boards", *Multilingua*, XXXII/3 (2013), 343–372. 344.

[78] Ming He – Shao-jie Zhang, „Re-conceptualizing the Chinese concept of face from a face-sensitive perspective. A case study of a modern Chinese TV drama", *Journal of Pragmatics*, XLIII/9 (2011), 2360–2372. idézi Haugh, „Epilogue…", *i.m.*, 121.

[79] Matsumoto, „Reexamination…", *i.m.* idézi Haugh, „What does…", *i.m.*, 5.

a képén v. (durva) a pofáján]"[80], az adott kultúrához ezer szállal kapcsolódik (Goddard 2006),[81] metaforikusan utal az egyén belső tulajdonságaira, illetve olyan absztrakt entitásokra, mint becsület, megbecsülés, tisztelet, presztízs és az én maga.[82] Mindemellett az arc mesterséges fogalomnak is tekinthető, mert a másodlagos udvariassághoz tartozóan egyúttal étikus, nyelvészeti fogalom.[83]

A nyugati nyelvészek arcról szóló elméletei már a kezdetektől fogva (Goffman, Brown-Levinson) kapcsolódtak az adott kultúra szerves részét képező természetes, metaforikus arcfogalomhoz. Ahogy láttuk, a nyelvészeti arcfogalom kötődik az udvariassághoz, mindegyik udvariassági megközelítési mód esetében átfedésbe lehet hozni az adott elméletet az arcra vonatkozó teóriával.

A saját kultúrához, az adott néphez kötődő (elsősorban a másodlagos udvariassághoz tartozó, étikus) arcfogalomról a kínai, a japán és a koreai nyelvészek több ponton a nyugati kutatók elméleteihez képest eltérő véleményt fogalmaztak meg, többek között saját kulturális hagyományaik, az adott nyelv szociopragmatikai használata, illetve saját nyelvi ideológiáik alapján.

[80] Bárdosi Vilmos, *Magyar szólások, közmondások adatbázisa*, Tinta, Budapest, 2012, 913.

[81] Cliff Goddard (ed.), *Ethnopragmatics. Understanding discourse in cultural context*, Mouton de Gryuter, Berlin – New York, 2006, 2. idézi Haugh, „Epilogue…", *i.m.*, 120.

[82] Vilkki, *i.m.*, 325.; Michael Haugh – Yasuhisa Watanabe, „Analysing Japanese 'face-in-interaction': insights from intercultural business meetings". Bargiela-Chiappini – Haugh, *Face…*, *i.m.*, 78–95. 79.

[83] Haugh, „Epilogue…", *i.m.*, 120.

Felhasznált irodalom

Bartos Huba – Hamar Imre: *Kínai–Magyar Szótár*, Balassi, Budapest, 1998.

Bándli Judit – Maróti Orsolya: „Kultúra és nyelvi viselkedés. Japán diákok kérési és visszautasítási stratégiái magyar nyelven", *Hungarológiai Évkönyv*, IV/1 (2003), 137–152.

Bándli Judit: *Az egyet nem értés pragmatikája*. Doktori (PhD) értekezés. PTE BTK, Pécs, 2009.

Bárdosi Vilmos: *Magyar szólások, közmondások adatbázisa*, Tinta, Budapest, 2012.

Brown, Lucien: *Korean Honorifics and Politeness in Second Language Leaning,* Benjamins, Amsterdam, 2011.

Díaz, Adriana Raquel: „Developing Interculturally-Oriented Teaching Resources in CFL. Meeting the Challenge". Robyn Moloney – Xu Hui Ling: *Exploring Innovative Pedagogy in the Teaching and Learning of Chinese as a Foreign Language*, Springer Science + Business Media, Singapore, 2016, 115–135.

Ervin-Tripp, Susan – Nakamura Kei – Guo Jiansheng: „Shifting Face from Asia to Europe". Shibatani Masayoshi – Sandra Thompson (eds.): *Essays in Semantics and Pragmatics (Essays in Honour of Charles J. Fillmore)*, Benjamins, Amsterdam, 1995, 43–71.

Gao Ge: „Face and self in Chinese communication". Francesca Bargiela-Chiappini – Michael Haugh (eds.): *Face, Communication and Social Interaction*, Equinox, London, 2009, 175–191.

Geyer, Naomi: *Discourse and Politeness. Ambivalent Face in Japanese*, Continuum, London, 2008.

Grice, Herbert Paul: „A társalgás logikája". Pléh Csaba – Síklaki István – Terestyéni Tamás (szerk.): *Nyelv – kommunikáció – cselekvés*, Osiris, Budapest, 1997, 213–227. [Pléh Csaba]

Haugh, Michael

„Anticipated versus Inferred Politeness", *Multilingua*, XXII/4 (2003), 397–413.

„What Does 'Face' Mean to the Japanese? Understanding the Import of 'Face' in Japanese Business Interactions". Francesca Bargiela-

Chiappini – Maurizio Gotti (eds.): *Asian Business Discourse(s)*, Peter Lang, Bern, 2005, 211–239.

„Epilogue. The first-second order distinction in face and politeness research", *Journal of Politeness Research*, VIII/1 (2012), 111–134.

Haugh, Michael – Watanabe Yasuhisa: „Analysing Japanese 'face-in-interaction': insights from intercultural business meetings". Francesca Bargiela-Chiappini – Michael Haugh (eds.): *Face, Communication and Social Interaction*, Equinox, London, 2009, 78–95.

Hyun, Alan – Kim, Oak: „Politeness in Korea". Kádár Dániel Zoltán – Sara Mills: *Politeness in East Asia*, Cambridge University Press, New York, 2011, 176–207.

Ide Sachiko

„The Speaker's Viewpoint and Indexicality in a High Context Culture". Ide Sachiko – Kataoka Kuniyoshi (eds.): *Bunka, Intaakushon, Gengo (Culture, Interaction, and Language)*, Hituzi Syobo, Tokyo, 2002, 3–20.

„How and why honorifics can signify dignity and elegance. The indexicaliy and reflexivity of linguistiv rituals". Lakoff, Robin Tolmach – Ide Sachiko (eds.): *Broadening the Horizon of Linguistic Politeness*, Benjamins, Amsterdam – Philadelphia, 2005, 45–64.

„Roots of the wakimae aspect of linguistic politeness". Michael Meeuwis – Jan-Ola Östman: *Pragmaticizing Understanding. Studies for Jef Verschueren*, Benjamins, Amsterdam, 2012, 121–138.

Kádár Zoltán Dániel – Mills, Sara

Politeness in East Asia, Cambridge University Press, New York, 2011.

„Introduction". Dániel Zoltán Kádár – Sara Mills, *Politeness in East Asia*, Cambridge University Press, New York, 2011, 1–17.

Kádár Zoltán Dániel – Haugh, Michael: „Understandings of politeness". Chen Xinren (ed.): *Linguistic Politeness and Language Education*, Foreign Language Teaching and Research Press, 2015, 667–684.

Kádár Zoltán Dániel – Haugh, Michael – Chang, Wei-Lin Melody: „Aggression and perceived national face threats in Mainland Chinese and Taiwanese CMC discussion boards", *Multilingua*, XXXII/3 (2013), 343–372.

Lakoff, Robin Tolmach: „The Pragmatics of Subordination". Claudia Brugman (ed.): *Papers from the Tenth Annual Meeting of the Berkeley Linguistic Society*, 1984, 481–492.

Locher, Miriam A. – Watts, Richard J.: „Politeness theory and relational work", *Journal of Politeness Research*, I/1 (2005), 9–33.

Mao, LuMing Robert: „Beyond politeness theory: 'face' revisited and renewed", *Journal of Pragmatics,* XXI/5 (1994), 451–486.

Maróti Orsolya: *Ajánlatok elutasításának pragmatikai vizsgálata természetes adatgyűjtési módszerrel*, Doktori (PhD) értekezés, PTE BTK, Pécs, 2013.

Mills, Sarah – Kádár, Zoltán Dániel: „Politeness and culture". Kádár Dániel Zoltán – Sara Mills: *Politeness in East Asia*, Cambridge University Press, New York, 2011, 21–44.

Nemesi Attila László: „Benyomáskeltési stratégiák a társalgásban", *Magyar Nyelv*, XCVI/4 (2000), 418–436.

Nemesi Attila László: „Udvariasság és racionalitás a nyelvhasználatban". Ivaskó Lívia (szerk.): *A kommunikáció útjai*, Gondolat – MTA–ELTE Kommunikációelméleti Kutatócsoport, Budapest, 2004, 157–179.

Németh Luca Anna: „A nyelvi udvariasság kérdése a Magyar Nyelvőr dualizmus korabeli évfolyamaiban", *Magyar Nyelv*, CXI/2 (2015), 189–203.

de Oliveira, Sandi Michele – Hernández-Flores, Nieves: „Interpretative challenges in face analysis", *Textos en Proceso,* I, 1–15.

Pap Andrea: „Adalékok a nyelvi benyomáskeltés stratégiáihoz (A leechi udvariassági elvek megvalósulása a magyarok nyelvhasználatában)", *Magyar Nyelvőr*, CXXXV/1 (2011), 78–89.

Pan Yuling: „Methodological issues in East Asian politeness research". Kádár Dániel Zoltán – Sara Mills: *Politeness in East Asia*, Cambridge University Press, New York, 2011, 71–97.

Sárosi Zsófia: „Pragmatika, szociopragmatika, udvariasságkutatás a magyar nyelvtörténetben", *Magyar Nyelv*, CXI (2015), 129–146.

Selmer, Jan (ed.): *International Management in China. Cross-Cultural Issues*, Routledge, London – New York, 1998.

Somodi Júlia: *Megszólítások pragmatikája japán-magyar összevetésben. A japán apellatív megszólítások fordításának vizsgálata magyar filmszövegekben*, Doktori (PhD) disszertáció, ELTE BTK, Budapest, 2014.

Stadler, Stefanie: „Intercultural communication and East Asian politeness". Kádár Dániel Zoltán – Sara Mills: Politeness in East Asia, Cambridge University Press, New York, 2011, 98–121.

Szili Katalin

„Miért zöldebb a szomszéd rétje? (Leech udvariassági elveinek megnyilvánulása a magyar nyelvben)", *Hungarológiai Évkönyv*, V/1 (2004), 244–250.

Tetté vált szavak. A beszédaktusok elmélete és gyakorlata, Budapest, Tinta, 2004.

„Az udvariasság pragmatikája", *Magyar Nyelvőr*, CXXXI/1 (2007), 1–16.

Vilkki, Liisa: „Politeness, face and facework. Current issues". *A man of measure. Festschrift in honour of Fred Karlsson on his 60th birthday*, SKY journal of linguistics, special supplement, The Linguistic Association of Finland, Turku, 2006/19, 322–332.

Wang, X. Vincent: *Making Requests by Chinese EFL Learners*, Benjamins, Philadelphia, 2011.

Zhu Qiang: *Die Anmoderation wissenschaftlicher Konferenzvorträge. Ein Vergleich des Chinesischen mit dem Deutschen*, Narr Francke Attempto Verlag, Tübingen, 2015.

Abstracts

Gábor Péter Boros

Daoist music theories in light of their Warring States context

During the Warring States period of Chinese history, a diverse landscape of philosophical and religious ideas started to evolve, questioning the legitimacy of centuries-old Zhou worldview. Although Ruism made significant effort to preserve and revive Zhou tradition, the new schools, especially Daoists and Mohists formulated strong critiques of Ruist rituals on multiple grounds. The Mohists criticized the enormous expenditures and lack of benefits for commons based on impartial caring, whereas Daoists questioned the legitimacy of a manmade musical system in ethical self-refinement, apparent from sections of the *Daodejing* and *Zhuangzi*. Furthermore, Daoist music theories also encompass practical applications for divinations, such as combining the Five Phases with the five pentatonic sounds, the 12 months with the 12 chromatic sounds, as demonstrated in the *Huainanzi*, which signals great significance of music in their efforts to understand the features of the World.

Andrea Csendom

Political bantering or propaganda? Representative style of the reform period's kibyōshi

The Kansei era's *kibyōshi* is called the Reform period's *kibyōshi*, a genre of which critical aspect has only been emphasised in previous researches. However, by analysing comprehensively this era's *kibyōshi* dealing with politics, it is revealed that there were less critical or even positive evaluations of Sadanobu. For instance, Ōhira Gongen Chinza no Hajimari, a *kibyōshi* from Kansei 1 (1789), that has not been widely noticed so far, uses Aoto Fujitsuna's portrayal, who was a historical hero in the Taiheiki, as an allude for Matsudaira Sadanobu. In this type of kibyōshi, using Fujitsuna as an image for Sadanobu, we are not able to recognize criticism against the young *rōjū*, rather we take notice of some expectations regarding the new politics. In this research, a new approach of the valuation of *kibyōshi* published between Tenmei 8 (1788) and Kansei 3 (1791) will be presented pointing out that, as opposed to the common accepted theory,

kibyōshi wasn't the genre that fostered only critics against politics, however, in a certain period, it also made an affirmative political evaluation.

Sebestyén Hompot

The role of the Gulangyu Joint Concession (Xiamen) in the 19–20th century Language and Script Reform Movement of China

This study examines the impact the Gulangyu Joint Concession of Xiamen had on the Language and Script Reform Movement of 19–20th century China. Following the 1st Opium War, Xiamen became one of the first open ports of China, the island of Gulangyu in the vicinity of the main island turning into a focal point of Sino-Western linguistic and cultural interaction. Early foreign presence on Gulangyu was dominated by missionary activity. British and American missionaries working on Gulangyu in the second half of the 19th century are credited with the systematization and spreading of *pe̍h-ōe-jī*, a Romanization scheme for the local Minnan dialect that is still widely used for transcription today. The activity of foreign missionaries on the island influenced certain early 20th century Chinese intellectuals who would later become well-known proponents of the language and script reform.

Dániel Hornos

Characteristics of the Japanese legal system in the Kamakura period

If we wished to analyse the culture and society of a nation, we can benefit from examining the legal history of that nation. The legal system of the ancient Japanese state and the modern legal system is a widely researched subject in Japan and in Europe as well. However, we do not know much about the legal system of the feudal Japan. Along with the emergence of the bushi society in the Kamakura period (1185–1333) a new legal system, the *bukehō*, was established which was based not only on the ancient law but also on the moral principles of the new ruling class. In my paper, first I take a look at the Kamakura period shortly, then after introducing the most important characteristics of the medieval Japanese law, I will examine the *bukehō*, its familial, penal aspects and its legal actions' procedures.

László Kenéz

The symbolics of the Japanese bamboo flute

In this paper I deal with the shakuhachi, the Japanese bamboo flute regarding its symbolics. First, I present some specialities of the instrument (mensura,

technique) and the characteristics of the original shakuhachi pieces, and, secondly, I review the symbolical meanings of the bamboo bore, the different timbres and musical tones. Finally, I demonstrate a practical, phenomenological zen Buddhist interpretation of the instrument and music by the help of the concept of emptiness in order to show how we can receive the very strange musical world of the original Japanese zen Buddhist compositions, the honkyoku in a special way.

Ramóna Kovács

Ham*, the Korean wedding gifts' box*

In this paper my aim is to introduce one part of the long Korean wedding rituals. The sending of the wedding gifts is called *nappye*, while the box which contains all the traditional elements and personal gifts from the groom's family to the bride and her family is called *ham*.

This is a tradition that has a history of long centuries, since the traditional ritual of the Korean wedding became settled at the end of the Goryeo era and was followed during the Joseon era and it still has living elements these days. Inside the *ham* there are traditionally some silk clothes, wooden geese, five grain sacks, the wedding offer letter, a mirror, plus personal presents, mainly nowadays such as Chanel perfume, Prada bag and expensive octopus, beef or fruits. Also, there are entertaining parts of this gifting custom.

Nowadays traditional and modern features are mixed, giving a good example for us to see how the traditional Korean customs transformed, but are still alive.

Ágnes Muhi

The development and representation of the phoenix symbol in Chinese and Japanese arts

The phoenix, or more commonly known as *fèng-huang*, was one of the most legendary and respectable creatures in ancient China and Japan. It plays an important role in Chinese mythology and arts, being the symbol of the Empress, *yin yang*, the Sun and even the symbol of peace. Moreover, the phoenix's symbolism in China had been changing in several ways since 1500 BC until the 19th century, and its development of change continued after the phoenix's symbolism had been transferred to Japan in the 6th century.

The purpose of this study is to investigate not only the development of the phoenix symbol, but also the differences between its representation in Chinese

and Japanese arts. Chinese artefacts and Japanese paintings will be given as examples in order to demonstrate this contrast.

Anita Németh

Osorezan: gate to hell and paradise

This short study, inspired by a field research conducted in October 2015, is an attempt to portray the old and new aspects of the Osorezan cult. Osorezan, the remote mountain in the remote Shimokita Peninsula at the northernmost tip of the Japanese mainland Honshū, is often referred to as the borderland between this world and the otherworld. Nonethless, up until the late Tokugawa period, local people visited the mountain for its hot springs and fishermen prayed there for safety on sea, in present days it is best known for the death-associated rituals, and where one can get in contact with the lost loved ones with the help of the *itako*, the female shamans of Tōhoku region.

Eszter Rácz

Japanese in South America, South American in Japan

Japan has always been known to the world as a predominantly homogeneous nation, however emigration and immigration are not unfamiliar phenomena in its history. Although Japan had followed a self-isolationist policy for centuries, the Meiji restoration in 1868 finally opened the gates of the country and allowed the Japanese people, devastated by war and economic crisis, to enter the world. After a short chapter of North American immigration resulting in failure Japanese emigration centered in South America, where they established strong, cohesive communities.

Curiously, just decades after the definite termination of Japanese emigration, Japan itself faced the urging problem of labour shortage, thus, in 1989 the immigration law was revised, welcoming the children and grandchildren of former emigrants to take up jobs in the factories. But as it turns out, ethnic similarity doesn't guarantee the ability of cultural assimilation.

Csilla Schmitt

The secret of kimono *– The message of the Japanese traditional clothing in colours and motifs*

The sophisticated Japanese culture of the Heian period is well represented by its clothing. The kimono, which in that time took up its form as it is still

known today, is not only the symbol for rank and position, but small deviations in shape, colours, and motives also carry further messages, thereby it is an important medium for non-verbal communication. Motifs found on it are of course also reflected on other works of art and appear even in literature. Although colour combinations of the *jūnihitoe* (十二 単) can hardly be found today, the colours and hues that are associated with the seasons did not fall into oblivion. Moreover, in addition to motifs for fortune, there are flowers and objects that can be connected with specific seasons or months, thus limiting the use of the kimonos. This article summarizes some of the non-verbal codes appearing on kimonos.

Dóra Sitkei

The 'face' as the frame of social interactions in East Asia

In this paper the author introduces the East Asian (Chinese, Japanese and Korean) etic 'face' concept both within and in contrast to the theoretical framework established by Western linguists (e.g. Goffman, Brown–Levinson, Lakoff, Leech, Watts and Fraser).

Fruzsina Vadász

In the name of harmony? The symbolic aspects and problematic fields of the Family Law in 20–21th Century Japan

The central motifs and symbols analysed in this study are the three most important kanjis of the Japanese alphabet regarding the Japanese society – the kanji of *wa* (和) (= social harmony and peace), the kanji of *ie* (家) (= home) and the kanji of *kazoku* (家族) (= family), all of them had and has been covering the most important moral concepts of the customary family law before the enactment of the present 1946–1947 Japanese Constitution.

The traditional Japanese customary law has undergone lots of changes to achieve its present westernised written legal form, that is standing comprehensively opposing the latter.

The traditional family-centric Japanese society is facing a lot of problems nowadays: the divorce-ratio has increased 1993–2003 by 43%, every 7th women are victims of family-violence, the number of cases of child abuse has been increased from 1101 (year 1990) to 40,000 (year 2008) and the one of the world's highest suicide-ratio is affecting the retired family-fathers.

This legal-sociological study is analysing differences between the traditional

Japanese social moral as customary law and the modern written material family law, as well as the opposites between the modern written family law and the social reality (legal practice) by getting a look at the aspects of the material and procedural law and the legal history.

Contributors

Péter G. Boros is currently a graduate student of international relations at CEU Budapest, with a background in Chinese language and culture as well as religious studies, acquired during his undergraduate studies at ELTE. Supported by Confucius Scholarship, Peter spent one year at Hangzhou Normal University, where his interest towards Daoism started to rise by attending several classes on the topic and, most importantly, visiting the famous complex of Daoist temples at the Wudang Mountains. At the Mountains, he had the chance to receive insights into Daoist music and Wudang Gongfu from a Daoist monk, who also served as a reference point for his thesis work, after returning to Hungary. Although for the time being, Peter's research focuses more on contemporary phenomena, such as Uyghur separatism in Xinjiang or China's influence on global governance institutions, his interest towards and experience of Chinese religions continue to shape his perceptions of the country.

Andrea Csendom completed her master's degree in 2015 at the Faculty of Social Sciences at Hitotsubashi University, where she researched the possibilities of interpreting the history of thinking trough *kibyōshi*. Currently, as a second-year doctoral student, she is researching the possibility of *kibyōshi's* Hungarian translations as well. Among her publications, there are "Kibyōshi no hihansei no saikō: Aoto Fujitsuna zō wo shiyōsuru Kansei nenkan no kibyōshi no tokuchō wo megutte" (Dai sanjūhakkai kokusai nihonbungaku kenkyūshūkai kaigiroku, 2015), "Aoto Saemon zō no jūnaaseiki ni tenkai keisei sareru Aoto Fujitsuna zō – Taiheiki Hyōban Hiden Rijinsho to Hōjō Kyūdaiki no kaishaku wo chūshin ni" (Shomotsu, shuppan to shakaihenyō 19, 2015).

Sebestyén Hompot is a Hungarian-born MA student at the Xiamen University of China, currently majoring in "Chinese Language and Scripts" (汉语言文字学), supported by the Chinese Government Scholarship. He completed his BA studies at the Eötvös Loránd University of Budapest (Hungary), majoring in "Eastern Languages and Cultures, Chinese specialization", with minor

studies in Japanese language. During his BA years, he spent one semester studying Chinese language at the Beijing Language and Culture University, supported by the Confucius Institute Scholarship. His current research interests include Sino-Foreign linguistic and cultural interaction and the local history of Xiamen.

Dániel Hornos is currently studying Japanology in the Master's Program at the Károli Gáspár University of the Reformed Church in Hungary. Interested in Japanese culture since his childhood, he began learning Japanese language in 2007 and entered the Oriental Languages and Cultures (Japanese) Bachelor Program of Károli University in 2011. He received the MEXT scholarship for Japanese Studies students in 2013. During this program he was studying and researching at the Osaka University for one year. In 2015 he took part in the Orientalism section of the National Scientific Students' Associations Conference in Hungary with the paper about the legal system in the Kamakura period, which was based on his previous research conducted in Japan and took the first prize.

László Kenéz was born in Budapest, Hungary, in 1968. He studied philosophy at the Eötvös Loránd University, obtaining his degree in 2001. He received his PhD degree in 2011. Currently, he is associate professor at the Dharma Gate Buddhist College in Budapest. He teaches zen Buddhism and zen arts. His primary field of interest is the traditional zen Buddhist *shakuhachi* repertoire (*honkyoku*), including the special form of shakuhachi music, the blowing meditation (*suizen*), but he is also interested in the classical Japanese and modern shakuhachi music, as well as in composition and in improvisation.

Ramóna Kovács graduated at the Eötvös Loránd University, majoring Japanese Studies (BA) in 2013 and Korean Studies (MA) in 2015 and is planning to continue her work as a PhD candidate. She spent 6 months at Sogang University (Seoul) with the Korea Foundation's Language Training Fellowship. In the recent years, she participated at several conferences in Hungary, mainly with a topic in connection with the Korean traditional culture and belief, and the Korean women's life. In 2015 April she got the 2nd place at the OTDK (National Academic Student Conference) with her paper about the Joseon women's life and the early Christian missionaries activities. Also, she got the 1st place with his short essay about Jeju women's life at the essay contest of the Korean Cultural Centre, Budapest in 2016.

Ágnes Muhi began her studies in 2012 in Japanese Studies at Eötvös Loránd University, where she also attended courses of Assyriology. She wrote her

thesis a year ago of "The foreign policy of Japan and the U.S.A between the First and the Second World War", proving that the three big naval conferences were causing Pearl Harbor and the Pacific War between the two nations in the Second World War. Currently, she is living in the Netherlands, and going to apply for Asian Studies research master program at University of Leiden.

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 have responded to the challenges brought on by the modern society of the millennium.

Eszter Rácz is a third year student of Eötvös Loránd University, majoring in Japanese studies with Spanish as a minor, preceded by five years of bilingual Spanish studies. She has been the member of the Workshop for Oriental Studies of Eötvös József College for the last three years, with courses exploring the most distinguished researchers of the field, and also the mythologies and cultures of the Far and Near East. Due to her interest in researching interconnections of Japanese and Latin culture the chosen topic of her thesis was *Japanese immigrants in South America*, submitted in April 2016, which investigated the emigration process of the Japanese starting from 1868 until the aftermath of World War II, and the establishment of immigrant settlements in Peru, Brazil and Argentina, from a historical point of view.

Csilla Schmitt specializes in history of Japanese clothing and symbolism of historic children kimonos. She graduated at the Károli Gáspár University of the Reformed Church in Hungary, Budapest, with her Master Thesis "The World of Kimonos – Particularities of Children Kimonos". Currently, she is engaged in postgraduate research about non-verbal communication on children kimonos of the Edo and Meiji eras and is working on her doctoral thesis at the Heidelberg University, Germany. In 2009 Mrs. Schmitt founded the local arm of the Hungarian-Japanese Friendship Association in her hometown Szombathely which she continues to lead as President.

Publication: *Szemamori és kissómonjó – Szimbólumok a gyermekkimonókon*, in: *Kortárs Japanológia I.*, L'Harmattan Kiadó, Budapest, 2015. (pp. 345–369).

Dóra Sitkei is pursuing a master's degree in Hungarian Studies at Eötvös Loránd University (ELTE), Budapest. She is interested in East Asian cultures

and previously completed an MA in Japanese Studies at Károli Gáspár University of the Reformed Church, Budapest and a BA in Korean Studies at ELTE, Budapest, where she also took courses in Chinese Studies. In 2015 she presented a paper, *The concept of 'face' in the Chinese language and culture,* at the Bolyai Conference, Budapest. In 2016 she presented *Name magic and identity, the 'name' as 'face'* at the Centuries of our Mother Tongue Conference (Anyanyelvünk évszázadai konferencia), which addressed the similar emic concepts of 'name' and 'face' in the Hungarian language.

Fruzsina Vadász is, at present a "freelancer researcher" and a guest researcher of the Research Group for Modern East Asia at the Pázmány Péter Catholic University Budapest, Hungary.
After graduating at the Pázmány Péter Catholic University Faculty of Humanities as an International Relations Expert at a BA-level, she followed her studies at the Andrássy Gyula German-Language University Faculty of Comparative Law and Political Sciences obtaining an MA-degree in the field of European and International Administration. She completed her studies at the Budapest Business School Faculty of International Management and Business participating at the Professional Education "Far-Eastern Intercultural Management".