

TÁVOL-KELETI TANULMÁNYOK

11. ÉVFOLYAM
2019/1

Főszerkesztő
HAMAR IMRE



TÁVOL-KELETI INTÉZET

BUDAPEST

Borító: Mazu tengeristennő, Wutaishan, Gongzhu templom,
fotó: Hamar Imre

Szerkesztőbizottság

Birtalan Ágnes, Kósa Gábor, Mecsí Beatrix, Papp Melinda,
Salát Gergely, Szilágyi Zsolt, Tóth Erzsébet

Szerkesztő

Takó Ferenc

Olvasószerkesztő

Laczkó Krisztina

A Távol-keleti Tanulmányok az ELTE BTK Távol-keleti Intézetének
és az ELTE Konfuciusz Intézetének hivatalos folyóirata.

A folyóirat stíluslapja (http://tavolkeletiintezet.elte.hu/pdf/TKT_stiluslap.pdf)
alapján elkészített tanulmányokat a tako.ferenc@btk.elte.hu e-mail címre kell
beküldeni. A beérkezett tanulmányokat kettős vak eljárás során szakmai
lektorok bírálják el.

A kötet megjelent 2020-ban.

Kiadja: ELTE BTK Távol-keleti Intézet, Budapest

Felelős kiadó: Hamar Imre

Műszaki szerkesztés: Péter Alexa

Nyomdai kivitelezés: CC Printing

ISSN–2060–9655



TARTALOMJEGYZÉK

KÓSA GÁBOR: Az aszkézis módjai az <i>Udumbarika-sutta</i> három kínai fordításában	1
SOMOGYI ÁRON: A Ming-kori katonai víváselmélet leírása és elemzése a <i>Jixiao Xinshu</i> víváselméleti értekezései alapján	29
YE QIUYUE: A hangos olvasás szerepe a kiejtés tanításában a kínai mint idegen nyelv oktatása során	51
PAPP MELINDA: <i>Yamauba</i> motívumok értelmezése a japán népmesékben és legendákban	65
DOMA PETRA: Sadayakko és Hanako Budapesten	79
HIDVÉGI ZSÓFIA: A ryūkyūi nyelv revitalizációja hagyományos tanórai környezetben. A tanítási segédanyagokkal kapcsolatos problémák	113
KOVÁCS RAMÓNA: Szüléssel kapcsolatos rítusok és tabuk a hagyományos és a modern Koreában	129

RECENZIÓK

FARKAS MÁRIA ILDIKÓ: Civilizáció, modernizáció: Japán a 19. században (Karube Tadashi: <i>Toward the Meiji revolution. The Search for "Civilization" in Nineteenth-Century Japan</i>)	161
ZENTAI JUDIT ÉVA: Papp Melinda (szerk.): <i>Future Directions in Japanese Studies in Central and Eastern Europe – Selected Essays from the 2018 PhD Workshop in Budapest</i>	169
Absztraktok (angol)	175
Absztraktok (kínai)	179

TABLE OF CONTENTS

KÓSA, GÁBOR: The techniques of asceticism in three translations of the <i>Udumbarika-sutta</i>	1
SOMOGYI, ÁRON: The description and analysis of the fencing theory of the Ming era based on the fencing treatises of the <i>Jixiao Xinshu</i>	29
YE, QIUYUE: The use of reading aloud in teaching pronunciation to learners of Chinese as a foreign language	51
PAPP, MELINDA: The interpretation of the <i>yamauba</i> motifs in Japanese legends and folk tales	65
DOMA, PETRA: Sadayakko and Hanako in Budapest	79
HIDVÉGI, ZSÓFIA: The revitalisation of Ryūkyūan languages in the traditional classroom setup – the problems of teaching materials	113
KOVÁCS, RAMÓNA: Rites and taboos related to childbirth in traditional and modern Korea	129
Reviews	161
Abstracts (English)	175
Abstracts (Chinese)	179

目录

康高寶 (KÓSA, GÁBOR) 《優曇婆邏師子吼經》三個譯本的苦行比較	1
沈翱榮 (SOMOGYI, ÁRON): 基於《紀效新書》 的明代防禦理論的描述與分析	29
叶秋月 (YE QIUYUE): 朗讀在對外漢語語音教學中的應用	51
帕伯·麥琳妲 (DOMA, PETRA) 川上貞奴和花子在布達佩斯	79
胡熱娃 (HIDVÉGI, ZSÓFIA): 在傳統教室設置中激發琉球語言的活力 - 教學資料問題分析	113
高拉慕 (KOVÁCS, RAMÓNA): 傳統和現代韓國與生育有關 的禮節和禁忌	129
書評	161
摘要 (英文)	175
摘要 (中文)	179

E SZÁMUNK SZERZŐI

DOMA PETRA: PTE BTK, Irodalomtudományi Doktori Iskola, doktorjelölt

email: doma.petra@gmail.com

FARKAS MÁRIA ILDIKÓ: KRE BTK, Keleti Nyelvek és Kultúrák Intézete,

Japanológia Tanszék, docens

email: farkas.ildiko@kre.hu

HIDVÉGI ZSÓFIA: ELTE BTK, Nyelvtudományi Doktori Iskola, Japán filológia

program, PhD-hallgató

email: zsohidvegi@gmail.com

KÓSA GÁBOR: MTA–ELTE–SZTE Selyemút Kutatócsoport, ELTE BTK, Távol-

keleti Intézet, Kínai Tanszék, docens

email: kosa.gabor@btk.elte.hu

KOVÁCS RAMÓNA: ELTE BTK, Távol-keleti Intézet, Koreai Tanszék, tanársegéd

(Nyelvtudományi Doktori Iskola, Koreanisztika Doktori program, Phd-hallgató)

email: jieun.bezi@gmail.com

PAPP MELINDA: ELTE BTK, Távol-keleti Intézet, Japán Tanszék, adjunktus

email: papp.melinda@btk.elte.hu

SOMOGYI ÁRON: ELTE BTK, Nyelvtudományi Doktori Iskola, Sinológia program,

PhD-hallgató

e-mail: somogyiaron11@gmail.com

YE QIUYUE: ELTE BTK, Távol-keleti Intézet, Kínai Tanszék, adjunktus

email: ye.qiuyue@btk.elte.hu

ZENTAI JUDIT ÉVA: ELTE BTK, Távol-keleti Intézet, Japán Tanszék, adjunktus

email: zentai.judit@btk.elte.hu

KÓSA GÁBOR

Az aszkézis módjai az *Udumbarika-sutta* három kínai fordításában

Az *Udumbarika-sutta* a páli nyelvű buddhista kánon, a *Tipitaka* ('Hármas kosár') *Sutta-pitaka* ('Beszédek kosara') egységében a legelső, 34 beszédből álló *Dīghanikāya* ('Hosszú beszédek gyűjteménye', DN) egységének 25. szövege (DN 25).¹

A páli szövegben a vándoraszkrétának (*paribbājaka*)² nevezett Nigrodha az Udumbarikā asszony által vándoraszkrétáknak fenntartott lakhelyen (*paribbājakārāma*) tartózkodik aszkétatársaival együtt. Mikor Buddha egyik világi tanítványa, Sandhāna meglátogatja a hangoskodó és különféle világi témákról beszélgető aszkétákat, Nigrodha lecsendesíti a tömeget. Sandhāna megjegyzi az általa korábról ismert Nigrodhának, hogy a hangoskodó aszkéták mennyire különböznek a pusztaság és az erdők magányába csendben visszahúzódó buddhista szerzetesektől, mire Nigrodha lekicsinylően szóvá teszi, hogy az ilyen periférián élő, vitákban részt nem vevő szerzeteseket, például Gotama szerzetest (*samaṇa* Gotama) könnyedén képes lenne legyőzni egy vitában, ha eljönne a közösségükbe. A beszélgetést csodálatos képességeivel a távoli Keselyű-csúcson is érzékelő Buddha lemegy a hegyről, és sétáló meditációba kezd a Sumāgadhā-folyó partján. Ekkor Nigrodha ismét lecsendesítve társait megszólítja Buddhát, hellyel kínálja, és megkérdezi tőle, hogy ő milyen módszerrel vezeti tanítványait. Buddha a kérdést a kettejük rendszerének jelentős különbségeire hivatkozva elhárítja, de készen mutatkozik arra, hogy a Nigrodha és társai által gyakorolt aszkézisről beszéljen, így végül Nigrodha az aszkézis elégséges és elégtelen voltáról kérdezi Buddhát. Gotama ekkor sorolja fel a lent általunk vizsgálandó aszketikus gyakorlatokat, majd ezeket tökéletlennek (*aparipuṇṇā*) nyilvánítva, mintegy 30 té-

¹ Köszönöm Ruzsa Ferencnek, hogy jelen tanulmány első változatát elolvasta és kommentálta.

² A *parivrājaka* páli megfelelőjét a Páli Kánonban nem használják a buddhista szerzetesekre, annak ellenére, hogy a köztudatban ebbe a kategóriába tartozhattak, vö. McGovern 2019: 157–158.

telben hozzákezd ezek hiányosságainak (*upakkilese*) a kifejtéséhez. Ezek után Buddha felveti, hogy még ha valaki a 30 tételes listában szereplő potenciális hibákat nem is követi el, így ezekben tiszta (*parisuddho*) marad, még akkor sem ért el a végső lényegig. Ezután sorra veszi ez utóbbi eléréséhez vezető út állomásait, amelyek alapvetően megegyeznek a buddhista út fontosabb lépéseivel. Nigrodha elkeseredik, és belátja korábbi hibáit, majd Buddha felajánlja, hogy az elméletileg hétéves tanítás helyett mindössze hét nap alatt elmagyarázza és a végső célt felismerteti azzal, aki hozzá csatlakozik. Ezután elébe megy a beszéde elmondását rosszindulatúan magyarázó esetleges motivációknak, mint lehetséges vádaknak (pl. tanítványokat akar magának, azt kívánja, hogy feladják életmódjukat), és mindegyiket visszautasítja.

A theravāda hagyomány és a kínai buddhista kánonban fennmaradt, más iskolához tartozó szövegek összehasonlítása az utóbbi időben egyre fontosabb témává válik.³ A theravāda *Udumbarika-suttán* (I.) összesen három kínai változata létezik, amelyekből kettő bizonyíthatóan más buddhista irányzathoz tartozott. A három kínai szöveg a kínai buddhista kánonban maradt fenn:

II. *Youtanpoluo jing* 優曇婆羅經 [T01n0026]: Ez a szöveg a 152 szuttát tartalmazó *Majjhimanikāya*nak megfelelő, szanszkrit nyelvű *Madhyama-āgama* gyűjtemény 222 szútrát tartalmazó kínai változatában (*Zhong Ahan jing* 中阿含經, 'Közepesen hosszú āgamák') maradt fenn, amelyet a Sarvāstivāda iskolához tartozó, kasmíri Saṅghadeva (Sengjiatipo 僧伽提婆) fordított a Keleti Jin-korban 東晉 (317–420), hozzávetőlegesen 397–398 körül egy másik kasmíri szerzetes, Saṅgharakṣa által recitált szövegből. Maga a gyűjtemény is a fordító iskolájának alapvető hatását mutatja,⁴ a fordítás eredetije Karashima Seishi 辛嶋静志 szerint erősen szanszkritizált gāndhārī és prākṛit nyelvű lehetett.⁵ A minket érdeklő, aszkézisről szóló rész háromszor jelenik meg a gyűjteményben,⁶ lényegében szó szerint ugyanabban a formában.

III. *Santuona jing* 散陀那經 [T01n0001p0047a17–49b25]: Ez a szútra a páli *Dīghanikāya* gyűjtemény szanszkrit megfelelőjének, a *Dīrgha-āgama* kínai fordításában szerepel. A kínai gyűjtemény (*Chang Ahan jing* 長阿含經, 'Hosszú āgamák') a Dharmaguptaka (Fazangbu 法藏部) irányzat hagyományának

³ Ld. például Choong 2005; Anālayo 2011.

⁴ Anālayo 2017: 71.

⁵ Karashima 2017.

⁶ T01n0026p0441c17–0442a11, T01n0026p0592b06–c01, T01n0026p0712a25–b20.

30 szövegét őrizte meg, és a fordítását Buddhayaśas (Fotuoyeshe 佛陀耶舍) és Zhu Fonian 竺佛念 készítette el a Kései Qin-dinasztiában (Hou Qin 後秦) i. sz. 413 körül, valószínűleg valamilyen középind (talán gāndhārī) eredeti alapján. A páli és a kínai mellett létezik egy VIII–X. századi kéziratban fennmaradt, töredékes szanszkrit változat is, amely a mūla-sarvāstivāda irányzathoz tartozhatott.⁷

IV. *Nijutuo fanzhi jing* 尼拘陀梵志經 [T01n0011p0223a09–p0223b28]: Ez egy két tekercsből (*juan*) álló önálló fordítás, amelyet a Song-kori (960–1279) Shihu (Dānapāla) készített, aki 980-ban érkezett Udyānából Kaifengbe 開封, és jelentős mennyiségű szöveget fordított le kínaira,⁸ illetve részt vett a nyomtatott buddhista kánon sichuani kiadásának a munkálataiban is.

A páli szövegre I-gyel, a kínai szövegekre pedig a fent szereplő római számokkal hivatkozom, a kínai szöveg a Taishō-kánonból származik, de a központozását javítottam. A minket érdeklő részeket tematikus egységekre osztottam (1. Általános bevezető; 2. Étkezés; 3. Öltözék; 4. Egyéb; 5. Befejező rész), és így hasonlítom majd össze a különböző változatokat. A fenti leírás történéseibe ott kapcsolódunk be, amikor Nigrodha kérdésére Buddha úgy kíván válaszolni, hogy kijelenti, inkább az aszkéták gyakorlatának elégséges, illetve elégtelen voltáról beszélne, semmint saját tanításáról.

1. A kínai fordítások összehasonlítása

I/1. ÁLTALÁNOS BEVEZETŐ (DN 25)⁹

„Nigrodha, nehéz számodra ezt megérteni, mivel más a nézeted (*ditṭhi*), más az álláspontod (*khanti*), más a hajlandóságod (*ruci*), más a gyakorlatod (*āyoga*) és más a mestered (*ācariya*). (...) Kérlek, a saját hagyományod lemondásáról (*adhijeguccha*) tegyél fel kérdést nekem: 'Ó uram, mennyiben tökéletes és mennyiben tökéletlen az önsanyargatás (*tapojigucchā*)?' Mikor így szólt, a vándoraszkéták nagy lármával és hangoskodással így szóltak: '

⁷ Hartmann 2014.

⁸ A Shihu fordításai közé számító művek listáját ld. Nanjio 1883: 453–455.

⁹ A páli szöveg magyar fordítását a rendelkezésemre álló két angol verzió (Rhys Davids, Sujato) alapján készítettem a páli szöveg figyelembevételével. Ruzsa Ferencnek köszönöm, hogy a fordítást ellenőrizte.

Milyen csodálatos! Milyen meglepő! Gotama szerzetesnek (*samaṇa*) hatalmas (mágikus) képessége (*mahiddhika*) van, óriási hatalommal (*mahānubhāva*) rendelkezik, hiszen saját tanítását félreteszi és más tanításá(nak megtárgyalására) hív fel.’ Ekkor Nigrodha vándoraszketá a többi vándoraszketát lecsendesítve így szólt a Magasztoshoz: ’Uram, „a mi gyakorlatunk tana az aszketikus lemondás, lényege az aszketikus lemondás, az aszketikus lemondáshoz kötődik.” Ó uram, mikor tökéletes és mennyiben tökéletlen az önsanyargatás (*tapojigucchā*)?’

Dujjānaṃ kho etaṃ, nigrodha, tayā aññadiṭṭhikena aññakhantikena aññarucikena aññatrāyogena aññatrācariyakena (...) Ingha tvaṃ maṃ, nigrodha, sake ācariyake adhijegucche pañhaṃ puccha: ‘kathaṃ santā nu kho, bhante, tapojigucchā paripuṇṇā hoti, kathaṃ aparipuṇṇā’”ti? Evaṃ vutte, te paribbājakā unnādino uccāsaddamahāsaddā ahesuṃ: “acchariyaṃ vata bho, abbhutaṃ vata bho, samaṇassa gotamassa mahiddhikatā mahānubhāvātā, yatra hi nāma sakavādaṃ ṭhappessati, paravādena pavāressati”ti. Atha kho nigrodho paribbājako te paribbājake appasadde katvā bhagavantaṃ etadavoca: “mayaṃ kho, bhante, tapojigucchāvādā tapojigucchāsārā tapojigucchāallīnā viharāma. Kathaṃ santā nu kho, bhante, tapojigucchā paripuṇṇā hoti, kathaṃ aparipuṇṇā”ti?

II/1. ÁLTALÁNOS BEVEZETŐ (T01n0026: 優曇婆羅經)

„A Világ tiszteltje megértette és így szólt: ’Nigrodha, az én tanításom rendkívül mély, rendkívül csodálatos, rendkívül különleges. Nehéz felismerni, nehéz megismerni, nehéz meglátni és nehéz elsajátítani, ezért mondtam, hogy a tanítványaimat oktatom, és miután a tanítványok megkapták a tanítást, egész életükben gyakorolják a tiszta életmódot, hogy másnak is el tudják magyarázni. Nigrodha, a te hagyományvonalad aszkézisével kapcsolatban kérdezz engem, biztosan fogok tudni válaszolni, és ez meglegedésedre lesz.’ Ekkor a különféle más tanítású tömeg egyszerre kiabálni kezdett, nagy hangon kiáltottak: ’Milyen csodálatos Gotama szerzetes, milyen különleges! Hatalmas mágikus képessége van, óriási ereje, milyen áldott és milyen lenyűgöző! Hogy miből látszik ez? Mert képes félretenni saját tanítását, és más tanítást

követő személy kérdésére válaszolni.’ Ezután Nigrodha lecsendesítette a tömeget, és ezt kérdezte: ’Gotama, az aszkézissel mennyire lehet elérni a tökéletességet és mennyire nem lehet elérni azt?’”

世尊知己，語曰：「無恚！我法甚深！甚奇！甚特！難覺難知，難見難得，調我教訓弟子。弟子受教訓已，盡其形壽淨修梵行，亦為他說。無恚！若汝師宗所可不了憎惡行者，汝以問我，我必能答，令可汝意。」於是，調亂異學眾等同音共唱，高大聲曰：「沙門瞿曇甚奇！甚特！有大如意足，有大威德，有大福祐，有大威神。所以者何？乃能自捨己宗，而以他宗隨人所問。」於是異學無恚自勅己眾，令嘿然已，問曰：「瞿曇！不了可憎行，云何得具足？云何不得具足？」¹⁰

III/1. ÁLTALÁNOS BEVEZETŐ (T01n0001: 散陀那經)

„A Világ tiszteltje így szólt: ’Ó, aszkéták! A tanításom mély és átfogó, a kezdetektől oktatom tanítványaimat, hogy azok elérjék a megnyugvást, a tiszta életmódot, amit ti nem értek el.’ És még ezt mondta az aszkétáknak: ’Teljes mértékben el tudom magyarázni viszont azt, ami az állatok, mesterek és tanítványok által gyakorolt útban tiszta és tisztátalan.’ Ekkor az ötszáz aszkéta mindegyike megemelve a hangját így szólt egymáshoz: ’Gotama szerzetesnek nagy hatalma van, óriási szellemi ereje van, (hiszen) mikor más a tanításáról kérdezi, akkor a másik tanításáról magyaráz.’ Ekkor Nigrodha aszkéta így szólt a Buddhához: ’Nagyszerű, Gotama! Szeretném, ha kifejtenéd.’ Buddha így szólt az aszkétákhoz: ’Figyelemmel hallgassátok, figyelemmel hallgassátok, most kifejtem nektek.’ Az aszkéták így válaszoltak: ’Örömmel hallgatjuk!’”

世尊告曰：「且止！梵志！吾法深廣，從本以來，誨諸弟子，得安隱處，淨修梵行，非汝所及。」又告梵志：「正使汝師及汝弟子所行道法，有淨不淨，我盡能說。」時，五百梵志弟子各各舉聲，自相調言：「瞿曇沙門有大威勢，有大神力，他問己義，乃開他義。」時，尼俱陀梵志白佛言：「善哉！瞿曇！願分別之。」佛告梵志：「諦聽！諦聽！當為汝說。」梵志答言：「願樂欲聞！」¹¹

¹⁰ T01n0026p0592a25–b06.

¹¹ T01n0001p0047c06–14.

IV/1. ÁLTALÁNOS BEVEZETŐ (T01n0011: 尼拘陀梵志經)

„Ekkor a Világ tiszteltje így szólt Nigrodha aszkétához: 'Nigrodha, ez a dolog valóban nehezen megismerhető. Hogy miért? Más a tanítás, más a nézet, más a tanító, más a gyakorlat, de inkább a saját tanításodból tegyél fel kérdést!' Ekkor az aszkéták hangosan kiabálva ezt mondták: 'Ez aztán a ritka dolog! Gotama aszkéta, amit tőle kérdeznek, azt nem a saját tanítása alapján válaszolja meg, hanem képes a másik tanításáról kérdést feltevetni, hogy aztán majd a megfelelő választ nyújtsa, bármi is a kérdés.' Ekkor Nigrodha aszkéta így szólt a Buddhához: 'Ha a mi tanításunk, nézetünk, mestereink és gyakorlatunk különbözik a te tanításaidtól és szabályaidtól, és nehéz lenne megismerni azokat, akkor most hadd tegyek fel a saját tanításomból kérdést neked: Hogyan kell ahhoz gyakorolni, hogy az ember képes legyen elérni a megszabadulást és tisztává váljék, hogy elérje a legtisztább állapotot, és elnyerje a végső gyümölcsöt [eredményt], és hogy képes legyen ebben a tisztaságban és a végső állapotban megmaradni?'”

爾時，世尊告尼拘陀梵志言：「尼拘陀！汝於是事而實難知。何以故？異法、異見、異師、異行，但應於汝自法教中隨應發問。」是時，諸梵志眾高聲唱言：「希有難有！沙門瞿曇，此所問事，不以自教而為見答，返能於他教中令發問端，隨問當遣。」時，尼拘陀梵志白佛言：「若我異法、異見、異師、異行於汝法律，我難知者，我今於其自法教中請問於汝：云何修行能得出離，清淨得最上潔白，及得真實，得清淨真實中住？」¹²

A páli és a három kínai fordítás összehasonlításakor nem lehet kétséges, hogy valóban ugyanarról a szövegről van szó: az alaphelyzet ugyanaz, az aszkéták társaságában lévő Nigrodha arra kéri Buddhát, hogy fejtse ki saját tanítását és gyakorlatát, de ezt Buddha annak nehézségére hivatkozva elutasítja, ugyanakkor készségesen válaszol egy olyan kérdésre, amely az aszkéták gyakorlatával kapcsolatos. Ezt a választ mindegyik forrásban a jelen lévő aszkéták hangos reakciója és csodálata kíséri, majd Nigrodha felteszi a kérdését, immáron a saját gyakorlatukra vonatkoztatva.

¹² T01n0011p0223a09–18.

Az alaphelyzet tehát azonos, a részletek azonban már különböznek. Előszörként a fenti egységekben meglévő neveket vizsgálom. Buddhának Gotama szerzetesként (Gotama szerzetes) való megnevezése minimális különbséggel jelenik meg mindegyik szövegben (T26, T0011: 沙門瞿曇, T001: 瞿曇沙門), de Nigrodha neve már különbözik: két helyen fonetikus átírással találkozunk (T0011: Nijutuo 尼拘陀, T0001: Nijutuo 尼俱陀), míg a T0026-ban a fordítás szándékát látjuk, amikor „Haragnélküli”-ként (*wu hui* 無恚) adja vissza a személynevet. A valójában a banyan-fa (*ficus indica*) egyik nevével (p. *nigrodha*, sz. *nyagrodha*) összefüggő nevet a T0026 fordítója nyilván úgy értelmezte, hogy a szóban a fosztóképzőt (*ni-*, *nir-*, *nis-*) a ’harag’ (p. *kodha*, sz. *krodha*) szó követi. Ez páliul azonban a Niggodha alak lenne, és nem a szanszkritis Nigrodha.¹³

Az askézisre vonatkozó páli kifejezés egyike (*adhijeguccha*, ’kerülés, lemondás, tartózkodás, tabu’) Rhys Davids szerint mások lenézésére (*jeguccha*) utal,¹⁴ az ennek szinonimájaként használt *tapojigucchā* viszont már tartalmazza a *tapa* (’önsanyargatás, vezeklés, askézis’, sz. *tapas*)¹⁵ szót. A Sutta-Central honlapon végzett keresés szerint az *adhijeguccha* a jelen szövegben kívül csak egyetlen másik helyen fordul elő,¹⁶ a *Mahāsīhanādasuttā*ban (DN 8.7), és meglepő módon ott is Nigrodhával összefüggésben: „Ott engem egy bizonyos Nigrodha nevű askéta az önsanyargatásról kérdezett” (Tatra maṃ aññataro tapabrahmacārī nigrodho nāma adhijegucche pañham apucchi). Ez talán arra utal, hogy itt egy sajátos asketikus formáról van szó, amely Nigrodhához és köréhez kötődik.

Míg a T0001 és a T0011 lényegében csak közvetett módon utal az askéták praxisára (*suo xing daofa* 所行道法, ’az általatok gyakorolt út és tanítás’; *ru zi fajiao* 汝自法教, ’a ti saját tanításotok’), addig a T0026 egy teljesen egyedi kifejezést (可不了憎惡行, illetve később többször 不了可憎行), amely egyértelműen az előbbi páli kifejezéssel mutat párhuzamot (’rendkívüli mértékben utálatos/utálkozó magatartás’), amelyben a *zeng’e* 憎惡 (’gyűlöl, utálkozik’) a páli *jigucchatih*hoz hasonló jelentésű.¹⁷ Mivel a páliban

¹³ Ez az észrevétel Ruzsa Ferencé (email, 2019.07.30).

¹⁴ Rhys Davids – Stede 1921–25 [2009]: 35: „intense scrupulous regard (for others); vö. Cone 2001/I: „higher or superior scrupulousness”.

¹⁵ Rhys Davids – Stede 1921–25 [2009]: 333: „torment, punishment, penance, esp. religious austerity, selfchastisement, ascetic practice”.

¹⁶ <https://suttacentral.net/search?query=adhijeguccha> (megtekintve: 2019. július 17.).

¹⁷ Rhys Davids – Stede 1921–25 [2009]: 319: „to shun, avoid, loathe, detest, to be disgusted with or horrified at.”

is sajátos az elnevezés, így a fordítók is különböző módon adják vissza a kifejezés jelentését.¹⁸

Magukat az aszkétákat a páli szöveg a *paribbājaka* szóval illeti, ami „vándort, vándorló koldust jelent”,¹⁹ addig ez a konkrét jelentése egyik kínai fordításban sem jelenik meg. Ez utóbbiak közül a T0001 és a T0011 a *fanzhi* 梵志 (‘bráhmin, *brahmacārin*, aszkéta’) szóval utal Nigrodhára és társaira, a T0026 ismét egészen más kifejezést használ a közösségre (*yixue zhong* 異學眾, „más tanításúak”, heterodoxok), illetve Nigrodhára (*yixue* 異學).

Buddha az aszkéták és közte meglévő különbségekre hivatkozva magyarázza inkább a másikat, mint saját rendszerét. A páli szöveg itt öt különbséget sorol fel, míg a kínaiak közül csak a T11 említi ezeket, a sorrendjük azonban nem egyezik meg:

	PÁLI	KÍNAI (T0011)
más nézet	1. <i>aññadiṭṭhi</i>	2. <i>yijian</i> 異見
más álláspont	2. <i>aññakhanti</i>	1. <i>yifa</i> 異法
más hajlandóság	3. <i>aññaruci</i>	—
más gyakorlat	4. <i>aññatrāyoga</i>	4. <i>yixing</i> 異行
más mester	5. <i>aññatrācariya</i>	3. <i>yishi</i> 異師

2. Bevezető megjegyzések és étkezés

I/2. ÉTKEZÉS (DN 25)

„Így, Nigrodha, az aszkéta ruha nélkül jár, szabadon viselkedik, a kezét megnyalja [evés után], nem megy, ha meghívják, nem marad, ha megkérlik. Nem fogadja el, ha (ételt) visznek neki, ha (ételt) készítenek neki, ha (étkezéshez) hívják. Nem fogadja el, ha korsó szájából vagy edény

¹⁸ Például: „austere scrupulousness of life”, „higher forms of austere scrupulousness of life” (Rhys Davids) „higher mortification in disgust of sin” (Sujato); „eine hohe Abkehr” (Thalpawila Kusalagnana, Mudagamuwe Maithrimurthi, Thomas Trätowh), „le supreme austerité” (Enzo Alfano), „суровая аскетическая жизнь” (Леонид Шаповалов), a fordítások megtalálhatók a következő honlapon: <https://suttacentral.net/dn25>, utoljára megtekintve 2019.07.18.

¹⁹ Rhys Davids – Stede 1921–25 [2009]: 479: „a wandering man, a Wanderer, wandering religious mendicant, not necessarily Buddhist”.

szájából (kínálják), ha (az adományozónak) kecskéje van, botja van vagy mozsártörője van, ha ketten esznek, ha terhes vagy szoptat, ha férfi van otthon, ha ételosztás van,²⁰ ahol kutya szolgál, ahol sok légy kering, nem (fogyaszt) halat, húst, részegítő italt, erjesztett italt, vagy kását. Egy házhoz (jár) vagy egy darab ételt eszik, két házhoz jár vagy két darab ételt eszik, (...) hét házhoz jár vagy hét darab ételt eszik. Egyszeri, kétszeri (...) vagy hétszeres adományból tartja fenn magát. Naponta egyszer eszik ételt, kétnaponta egyszer eszik ételt (...) hét naponta egyszer eszik ételt, így ilyen módon (akár) fél hónapot. Az ételek elfogyasztásának megszabott rendjét követve él. Növényeket eszik, gyógyfüvet eszik, vagy gabonát eszik, vagy vadrizst²¹ eszik, vagy daddularizst²² eszik, vagy az »úszó kagylótutaj«²³ nevű növényt eszi, vagy korpát eszik, vagy a fővő rizs habját eszi, vagy szezámolajlisztet eszik, vagy füvet eszik, vagy tehénürüléket eszik. Az erdő (fáinak) gyökerével vagy gyümölcseivel tartja el magát, a leesett gyümölcsöket fogyasztja.”

Idha, nigrodha, tapassī acelako hoti muttācāro, hatthāpalekhano, naehibhaddantiko, natitthabaddantiko, nābhihaṭaṃ, na uddissakataṃ, na nimantaṃ sādīyati, so na kumbhimukhā paṭiggaṇhāti, na kaḷopimukhā paṭiggaṇhāti, na eḷakamantaraṃ, na daṇḍamantaraṃ, na musalamantaraṃ, na dvinnaṃ bhuñjamānānaṃ, na gabbhiniyā, na pāyamānāya, na purisantaragatāya, na saṅkittīsu, na yattha sā upaṭṭhito hoti, na yattha makkhikā saṇḍasaṇḍacārīnī, na macchaṃ, na mamsaṃ, na suraṃ, na merayaṃ, na thusodakaṃ pivati, so ekāgāriko vā hoti ekālopiko, dvāgāriko vā hoti dvālopiko, sattāgāriko vā hoti sattālopiko, ekissāpi dattiyā yāpeti, dvīhipi dattīhi yāpeti, sattahipi dattīhi yāpeti; ekāhikampi āhāraṃ āhāreti, dvīhikampi āhāraṃ āhāreti, sattāhikampi āhāraṃ āhāreti, iti evarūpaṃ addhamāsikampi pariya-yabhattabhojanānuyogamanuyutto viharati. So sākabhakkho vā hoti,

²⁰ Rhys Davids – Stede (1921–25 [2009]: 735) szerint a *saṅkittīsu* szó jelentése kétséges. A fenti fordítás Ruzsa Ferenc egyik javaslatát (*sam + kīrti*) követi, a másik javaslat szerint a kifejezés az „összekevert ételmaradék”-ra („*sam + kī*: 'össze-szór') utalna (email, 2019.07.30). A egyik kínai változatban mintha szerepelne az 'össze, együtt' (*sam-*) jelentés (T01n0001p0047c18: *gòng shí jiā* 共食家, 'együtt étkező család').

²¹ *Nīvāra* = „raw rice, paddy” Rhys Davids – Stede (1921–25 [2009]: 420).

²² *Daddula* = „certain kind of rice” Rhys Davids – Stede (1921–25 [2009]: 351).

²³ *Haṭa* = „a kind of water-plant, Pistia stratiotes” Rhys Davids – Stede (1921–25 [2009]: 805).

sāmābhakkho vā hoti, nīvābhakkho vā hoti, daddulabhakkho vā hoti, haṭṭabhakkho vā hoti, kaṇabhakkho vā hoti, ācābhakkho vā hoti, piññābhakkho vā hoti, tiṇabhakkho vā hoti, gomayabhakkho vā hoti; vanamūlaphalāhāro yāpeti pavattaphalabhōjī.

II/2. ÉTKEZÉS (T01n0026: 優曇婆羅經)

„Ekkor a Világ tiszteltje így válaszolt: ’Nigrodha, vannak olyan szerzetesek, aszkéták, akik meztelenek, ruha nélküliek, mások a kezüket használják ruhának, megint mások falevelekből készítének ruhát, ismét mások gyöngyből készítének ruhát. Egyesek nem vesznek korsóval vizet, mások nem vesznek merőkanállal vizet, nem esznek meg olyan ételt, amit késsel vettek el (valakitől), elraboltak, vagy amit kicsaltak (valakitől). Maguktól nem mennek, meghívást nem fogadnak el, nem jönnek arra kérésre (hogy gyere,) ó tiszteletreméltó uram, nem tartják jónak (az ételt,) ó tiszteletreméltó uram, nem maradnak (arra, hogy maradj,) ó tiszteletreméltó uram.’

Ha két ember eszik, közöttük nem esznek, nem esznek olyan házban, ahol terhes nő van, ahol kutyát nevelnek, ha egy házban trágya van és legyek jönnek rá, ott sem esznek. Nem esznek halat, nem esznek húst, nem isznak alkoholt, nem isznak romlott vizet, vannak, akik egyáltalán nem isznak, megtanulják, hogy ivás nélkül éljenek. Egyesek egy falást esznek, és ezzel az egy falással megelégszenek, mások két, három, négy, egészen hét falást, akik hét falással elégszenek meg. Valakik evéskor egyszer jutnak hozzá, mert az egyszeri adománnyal megelégszenek, mások kétszer, háromszor, négyszer, egészen hétszeres adományhoz jutnak hozzá, akik a hétszeres adománnyal elégszenek meg. Egyesek egyszer esznek egy nap, mert az egyszeri evéssel elégszenek meg, mások két, három, négy, öt, hat, hétnaponta, félhavonta vagy egy havonta esznek egyszer, mert (az ilyen) egyszeri evéssel elégszenek meg. Egyesek zöldséget esznek, mások fűvet esznek, megint mások hántolt rizst,²⁴ egyesek vegyes árpát, mások daddularizst, megint mások durva ételeket. Egyesek olyan helyre mennek, ahol nincsenek (mezőgazdasági) teendők és nem tevékenykedve élnek, mások gyökeret esznek, megint mások gyümölcsöket vagy maguktól lehullott gyümölcsöket.”

²⁴ Itt két változatban a fa-gyök 木 és az ’áldozni’ 祭 fonetikai elem jelenik meg, de egy harmadikban (T01n0026p0441c29) a valószínűbb *jimi* 稗米 (’hántolt rizs’) összetétel.

於是，世尊答曰：「無恚！或有沙門、梵志裸形無衣，或以手為衣，或以葉為衣，或以珠為衣。或不以瓶取水，或不以櫬取水，不食刀杖劫抄之食，不食欺妄食，不自往，不遣信，不求來尊，不善尊，不住尊。若有二人食，不在中食，不懷妊家食，不畜狗家食，設使家有糞蠅飛來而不食。不噉魚，不食肉，不飲酒，不飲惡水，或都無所飲，學無飲行。或噉一口，以一口為足，或二、三、四，乃至七口，以七口為足。或食一得，以一得為足，或二、三、四乃至七得，以七得為足。或日一食，以一食為足，或二、三、四、五、六、七日、半月、一月一食，以一食為足。或食菜茹，或食稗子，或食[木*祭]米，或食雜[麩-夫+黃]，或食頭頭糶食，或食麤²⁵食，或至無事處，依於無事，或食根，或食果，或食自落果。²⁶

III/2. ÉTKEZÉS (T01n0001: 散陀那經)

„Buddha így szólt az askétához: ‘Amit csináltok, az mind alávaló, leveszitek a ruhátokat és meztelenül jártok, kézzel takarjátok el magatokat. (Az askéták) nem fogadnak el ételt kancsóból, sem lapos edényből, nem fogadnak el ételt két fal vagy két ember között, sem két kés vagy két edény között, nem fogadnak el ételt onnan, ahol együtt eszik a család, ahol terhes nő van a családban, ahol kutya van a kapuban vagy ahol sok légy van, továbbá ahol kéri, vagy ahol valaki más mondja, hogy előre tudta ezt. Nem esznek halat és húst, nem isznak alkoholt, nem esznek két edényből. Egy étkezésnél egy falatot nyelnek le, egészen hét étkezésig, aminél megállnak. Elfogadják, ha az emberek többet adnak, de nem haladja meg a hétszeres (adagot). Egyesek egy nap egyszer esznek, mások kétnaponta, megint mások háromnaponta, négy naponta, ötnaponta, hatnaponta vagy hétnaponta esznek egyszer. Egyesek ismételten [állandóan] gyümölcsöt esznek, mások ismételten vadkölest, megint mások rizslét, kendert és rizst, nem ragacsos rizst, egyesek tehénürüléket esznek, mások özürüléket esznek, egyesek a fák gyökereit, mások ágakat és leveleket, gyümölcsöket, megint mások saját maguktól leesett gyümölcsöket esznek.’”

²⁵ T01n0026_p0712b10: 麤.

²⁶ T01n0026p0592b06–22.

佛告梵志：「汝所行者皆為卑陋，離服裸形，以手障蔽，不受瓊食，不受盂食，不受兩壁中間食，不受二人中間食，不受兩刀中間食，不受兩盂中間食，不受共食家食，不受懷妊家食，見狗在門則不受其食，不受多蠅家食，不受請食，他言先識則不受其食；不食魚，不食肉，不飲酒，不兩器食，一餐一咽，至七餐止，受人益食，不過七益；或一日一食，或二日、三日、四日、五日、六日、七日一食；或復食果，或復食莠，或食飯汁，或食麻米，或食稊稻，或食牛糞，或食鹿糞，或食樹根、枝葉、果實，或食自落果。²⁷

IV/2. ÉTKEZÉS (T01n0011: 尼拘陀梵志經)

„Nigrodha, az általatok gyakorolt megszabadulásra irányuló cselekedetektől, mint a meztelenül levéstől, arra számítottok, hogy elértek a megszabadulást. Olyan is van, hogy amikor valaki abbahagyja az ivást és az evést, megnyalja a kezét, hogy az tiszta legyen; nem fogad el ételt olyan embertől, aki rosszállóan összevonja a szemöldökét vagy az arcán harag tükröződik; nem fogad el ételt az utcán és a sikátorokban; nem marad meg kések, botok és fegyverek között. Amikor a városban sétál körbe, visszafogott, hallgatag és nem beszél; nem mondja el, hogy honnan érkezett, nem mondja el, hogy hová tart, nem mondja el, hogy hol tartózkodik, száját nem hagyja el sem kellemes, sem kellemetlen szó, száját nem hagyja sokfajta beszéd, és nincs is semmi, amit szóban átadna.

Egyesek csak egy háztól fogadnak el ételt, mások két háztól, három háztól, egészen hét házig, megint mások kizárólag ugyanattól az egy háztól fogadnak el ételt, és más háztól nem. Egyesek egy nap napig nem esznek, mások két napig, három napig, egészen hét napig nem esznek, megint mások egy fél hónapban vagy egy hónapban esznek egyszer. Egyesek az ételek közül nem esznek rizslisztet, nem esznek főtt rizst, nem esznek babot, valamint halat és húst, (nem fogyasztanak) tehéntejet, túrót, joghurtot, olajat, valamint mézet (stb.), nem isznak alkoholt, nem isznak édes kását és savanyú kását, kizárólag egyszerű, tiszta vizet,

²⁷ T01n0001p0047c14–26.

és azon élnek. Továbbá (egyesek) mindig zöldségeket esznek, mások füvet, egyesek tehéntrágyát²⁸, mások gyógyfüvek palántáit vagy gyógyfüvek gyökerét, egyesek száraz vagy friss rizst vagy gabonát esznek, mások egyéb durva és visszataszító füveket és zöldségeket.”

尼拘陀！如汝所修出離行者，謂裸露身體，計得出離。又於飲食事訖，舐手取淨。不受鬻蹙面人及瞋恚面人所施飲食；不於街巷中食；不於刀杖兵器中住。周行城邑，杜默不語、不說所從來、不說所向詣、不說所住止、不出違順語、不出多種語，亦無所說授。或受一家食；或受二家三家乃至七家食；或但受一家，不受餘家食。或一日不食；或二日三日乃至七日，或復半月一月不食。或於食中，不食其麩，不食其飯，不食豆及魚肉、牛乳、酥、酪、油及蜜等，不飲酒，不飲甘漿，不飲醋漿，但飲糝粃清潔之水而為活命。又常食菜，或食稗稗，或食瞿摩夷，或食藥苗、藥根，或食乾生米穀，或食諸餘羸惡草菜；²⁹

A következő táblázatban összegeztem az egyes forrásokban megjelenő motívumokat:

PÁLI	T01n0026	T01n0001	T01n0011
[BEVEZETŐ]			
meztelen	meztelen	meztelen	meztelen
	kezüik a ruha	kezüik a ruha	
	levél a ruha		
	gyöngy a ruha		
szabad			
kezét megnyalja			kezét megnyalja
	nem megy magától		
nem megy hívásra	nem megy hívásra		
nem marad kérésre	nem marad kérésre		
			alig beszél
[NEM FOGAD EL ÉTELT, HA:]			
viszik neki			
készítik neki			
korsóból	korsó	kancsó	

²⁸ A kínaiiban itt egy fonetikusán átírt szó (*qumoyi* 瞿摩夷, középkori kiejtéssel nagyjából *go-ma-ji*) szerepel, amely a páli/szanszkrit *gomaya* megfelelője, és amely a másik szövegben (T01n0001p0047c24, T01n0001p0048a02) lefordítva szerepel (*niufen* 牛糞).

²⁹ T01n0011p0223b07–20.

PALI	T01n0026	T01n0001	T01n0011
	merőkanál		
	rablott		
	kicsalt		
edényből		edény	
kecskéje van			
botja van			botok között
			fegyverek
mozsártörője van			
		két fal között	
ketten esznek	ketten esznek	ketten esznek	
		két kés között	kések között
		két edény között	
terhes	terhes	terhes	
szoptat			
férfi van otthon			
[együtt esznek?]		[együtt eszik a család]	
kutya szolgál	kutyát tartanak	kutya a kapuban	
sok légy van	a trágyán legyek	sok légy van	
		ahol megkérlik	
		ahol megijósolják	
			rosszalló
			haragos
			utcán, sikátorban

[NEM FOGYASZT]			
halat	halat	halat	halat
húst	húst	húst	húst
részegítő italt	alkoholt	alkoholt	alkoholt
erjesztett italt	[alkoholt]	[alkoholt]	[alkoholt]
kását			édes kását
			savanyú kását
	ivás nélkül él		
		két edényből	
			rizslisztet
			főtt rizst
			babot
			tehéntejet
			túrót
			joghurtot
			olajat
			mézet

[HÁNY HÁZTÓL HÁNY FALAT]			
1–7 házhoz jár			1–7 házhoz jár
1–7 falat ételt	1–7 falat ételt	1–7 falat ételt	
1–7-szeres adomány	1–7-szeres adomány	1–7-szeres adomány	

PALI	T01n0026	T01n0001	T01n0011
[14 nap alatt ESZIK:]			
naponta	naponta	naponta	naponta
kétnaponta	kétnaponta	kétnaponta	kétnaponta
	háromnaponta	háromnaponta	háromnaponta
	négynaponta	négynaponta	
	ötnaponta	ötnaponta	
	hatnaponta	hatnaponta	
hétnaponta	hétnaponta	hétnaponta	hétnaponta
14 nap alatt egyszer	14 nap alatt egyszer		14 nap alatt egyszer
	havonta egyszer		havonta egyszer

[KIZÁRÓLAG FOGYASZT:]			
növényt	zöldséget		zöldséget
gyógyfűvet			gyógyfű palántája
			gyógyfű gyökere
		vadköles	
gabonát			gabonát
vadrizst	hántolt rizst	rizst	(száraz v. friss) rizst
	vegyes árpát		
daddula-rizst	daddula-rizst		
		nem ragacsos rizs	
	durva ételeket		
„úszó kagylótutajt” korpát			
		kender	
fővő rizs habját		rizslé	
szezámolaj-lisztet			
fűvet	fűvet		fűvet
tehenürüléket		tehenürüléket	tehenürüléket
		őzürüléket	
fagyökeret	gyökeret	gyökeret	
		ágot	
		levelet	
gyümölcsöt	gyümölcsöt	gyümölcsöt	
leesett gyümölcsöt	leesett gyümölcsöt	leesett gyümölcsöt	
			tiszta vizet

Érdemes azzal kezdeni, amiben a források megegyeznek. Az első jellemző, hogy a fontosabb kategóriák általában azonosak, tehát az egyes források megnevezik azt, hogy az askéták meztelenek, és hogy milyen esetekben nem fogadják el az ételt, ezután rátérnek arra, mit nem fogyasztanak, hány házhoz járnak, milyen gyakran esznek, illetve milyen típusú táplálékon élhetnek kizárólagosan.

Az egyes kategóriákon belül a legpontosabb egyezés bizonyos tiltott ételek és italok esetében van (hal, hús, alkohol), illetve a fogyasztás gyakoriságán (bár a maximális időintervallum különbözik: egy hét, két hét vagy egy hónap). Az étel elfogadásának körülményei között bizonyos sajátos motívumok meglepően hasonlítanak (korsó, edény, terhes asszony, kutyák és legyek jelenléte), míg mások csak egy-egy forrásban találhatók. A szövegek megegyeznek abban, hogy egyik esetben sem magyarázzák el az adott szabály okát, csak a szabályt magát rögzítik. Az egyetlen kivétel a T0026 magyarázatnak tűnő kitétele, amelyben a legyek jelenlétét az ürüléknek tulajdonítja, így míg a többi forrás csak a legyek sokaságát említi, addig a T0026 a legyek jelenlétének okát próbálja megvilágítani.

Ha a páli kifejtettségét összehasonlítjuk a kínai verziókéval, akkor azt láthatjuk, hogy bizonyos kategóriákat a T0026, másokat a T0001 taglal részletesebben, a T0011 pedig a nem fogyasztandó ételek kategóriában számít a leg-részletesebb forrásnak.

Az egyértelmű, hogy a kínai szövegek a páliból kimaradó részletekhez adalékul szolgálnak, hiszen megtudjuk, hogy levélből és gyöngyből is készült ruha, vagy egyesek nem fogyasztottak rizslisztet, babot, tehéntejet, túrót, joghurtot, olajat vagy mézet (amelyekre nincs utalás a többi forrásban), továbbá, hogy nemcsak a fák gyökerét, de ágát és levelét is megették. A fenti táblázatban hipotetikusán megfeleltettem bizonyos motívumokat, bár ezek nem egyértelműek, például a páliban szereplő 'fővő rizs habját' (*ācāma*) a kínai rizslével (T0001: *fanzhi* 飯汁). Szintén érdekes, hogy bizonyos aszkéták esetében fontos szerepet játszó őz nem szerepel a páliban, és csak a T0001-ből tudjuk meg, hogy a leírás szerint az őz ürülékét (*lufen* 鹿糞) is fogyasztották, nem csak a tehénét.

Nehéz eldönteni, hogy például a részletezettség, illetve konkrétan az egyes szabályok megléte vagy hiánya összefügg-e azzal, hogy a páli a theravāda, a T0026 a sarvāstivāda, a T0001 pedig a dharmaguptaka hagyományt tükrözi, egy dolog azonban bizonyosnak tűnik: ebből a rövid részletből is tisztán látszik, amit majd a későbbiek is megerősítenek, hogy a négy szöveg négy különböző hagyományt képvisel, a három kínai verzió egyikét sem fordították a páliból vagy a pálival pontosan megegyező szanszkritból, továbbá úgy tűnik, hogy a kínai változatok között sincs két olyan szöveg, amely közvetlenül egy közös forrásra lenne visszavezethető.

3. Öltözködés

I/3. ÖLTÖZKÖDÉS (DN 25)

„Durva kender ruhát hord, kevert kender³⁰ ruhát hord, holttestet takaró ruhát hord, »szeméthalom«-ruhát hord,³¹ lodhra³²-fakéreg ruhát hord, fekete antilopbőr ruhát hord, fekete antilopbőr köpenyt hord, *kusafü*-ből³³ készült öltözetet hord, fakéreg ruhát hord, favessző ruhát hord, emberi hajból készült ruhát hord, lófarokszőr ruhát hord, bagolyszárny ruhát hord.”

So sānānipi dhāreti, masānānipi dhāreti, chavadussānipi dhāreti, paṃsukūlānipi dhāreti, tīrītānipi dhāreti, ajināmpi dhāreti, ajinakkhi-pāmpi dhāreti, kusacīrāmpi dhāreti, vākacīrāmpi dhāreti, phalaka-cīrāmpi dhāreti, kesakambalāmpi dhāreti, vālakambalāmpi dhāreti, ulū-kapakkhāmpi dhāreti,

II/3. ÖLTÖZKÖDÉS (T01n0026: 優曇婆羅經)

„Egyesek egybefüggő ruhát hordanak, mások szőrruhát, megint mások vászonruhát,³⁴ szőrrel (borított) vászonruhát, teljes állatbőrt, összekötött állatbőrt, teljes, összekötött állatbőrt.”

或持連合衣，或持毛衣，或持頭舍衣，或持毛頭舍衣，或持全皮，或持穿皮，或持全穿皮。³⁵

III/3. ÖLTÖZKÖDÉS (T01n0001: 散陀那經)

„Egyesek vállra vetett ruhát hordanak, mások vállra vetett fűruhát, megint mások faháncsból készített ruhát, mások fűkötényt vagy őzbőrt, egyesek kiengedik a hajukat (ruhaként), vagy (állat)szőrt kötnek össze, vagy temetői ruhát viselnek.”

³⁰ Rhys Davids – Stede 1921–25 [2009]: 583: „a coarse cloth of interwoven hemp and other materials”.

³¹ Ezt a buddhisták is hordták, a hagyomány szerint maga Buddha is (Strong 2004: 216).

³² *Symplocos racemosa* (Rhys Davids – Stede 1921–25 [2009]: 341).

³³ *Poa cynosuroides* (Rhys Davids – Stede 1921–25 [2009]: 251).

³⁴ A kínai *toushe* 頭舍 a páli *dussa*, illetve szanszkrit *dūrśa* / *dūṣya* szó átírása lehet, az előbbiről ld. Rhys Davids – Stede 1921–25 [2009]: 367: „woven material, cloth, turban cloth; (upper) garment, clothes”. Ugyanakkor a *mao toushe yi* 毛頭舍衣 kifejezés kétségesé teszi ezt.

³⁵ T01n0026p0592b22–24.

「或被衣，或披莎衣，或衣樹皮，或草襜身，或衣鹿皮，或留頭髮，或被毛編，或著塚間衣³⁶

IV/3. ÖLTÖZKÖDÉS (T01n0011: 尼拘陀梵志經)

„Egyesek kizárólag egyetlen ruhát hordanak (hosszú ideig), mások fűruhát viselnek, megint mások *kušafü*ből készült ruhát, faháncs ruhát, tűzifából készült ruhát, gyümölcsfaháncsból készült ruhát vagy halottégető helyeken³⁷ szétszóródott hajból készült ruhát hord, vagy juhszört, szarvasszört, özbört, *tirīta*[ka]³⁸ madár szárnyából vagy füleskuvik szárnyából készült ruhát.”

或但著一衣，或著草衣，或著吉祥草衣，或著樹皮衣，或柴木為衣，或果樹皮為衣，或以棄屍林中亂髮為衣，或以羊毛，鹿毛、鹿皮為衣，或以底哩吒鳥翅為衣，或以鶻鷓翅為衣。³⁹

A lenti táblázatban összefoglaló jelleggel szerepelnek a fenti részletek információi:

PALI	T01n0026	T01n0001	T01n0011
durva kender			
kevert kender			
holttestet takaró		temetői	temetői hajból
„szeméthalom”			
lodhra-fakéreg			
fekete antilopbőr		özbőr	özbőr
<i>kusa</i> -fűből készült		fűkötény	<i>kušafü</i>
fakéreg		faháncs	faháncs
favessző			
emberi hajból készült			kiengedett haj

³⁶ T01n0001p0047c26–28.

³⁷ A kínai kifejezés szó szerint: „liget, melybe a holttesteket kidobják” (*qishilin* 棄屍林). A holttest szó (*shi* 屍) szerepel egyébként az egyik híres halottégető hely, a szintén ligetként (*lin* 林) tételezett Śítavana kínai átírásaiban is.

³⁸ A *dilīzha* 底哩吒 első két írásjegye a *tri* vagy *tirī* szótagot írja át, a második része több szótag átírása is lehet (ta, ta, dā, da, thi, tha), ezek közül a *tirītaka* egy madár neve (bár az utolsó szótagja nincs meg a kínaiiban). Ugyanez a név (vagy éppen az utolsó szótag nélkül: *tirīta*) egyben a korábban említett Lodhra-fának (*Symplocos racemosa*) a neve (Monier-Williams 1899: 448a).

³⁹ T01n0011p0223b21–25.

PALI	T01n0026	T01n0001	T01n0011
lófarokszőr			
bagolyszárny			füleskuvikszárny
	egybefüggő		
	szőr	(állat)szőr	
	vászon		
	szőrrel (borított) vászon		
	teljes állatbőr		
	összekötött állatbőr		
	teljes, összekötött állatbőr		
		vállra vetett	
		vállra vetett fű	fű
			egyetlen ruha
			tűzifa
			gyümölcsfa-háncs
			juhszőr
			szarvasszőr
			tír̃ta[ka]-szárny

A ruházatot illetően talán még nagyobb a diverzitás, mint az étkezésnél: létezik néhány elem a listán, amelyek hozzátétőlegesen egybeesnek: az antilop- vagy őzbőr, a temetőből származó öltözék vagy a fakéreg öltözék például ilyenek, ahogy a bagoly-, illetve füleskuvikszárnyból készült ruha is. A többi elem ugyanakkor legfeljebb egy vagy két forrásban tűnik fel, ami ismét arra tűnik utalni, hogy a szövegek nem vezethetők vissza közvetlenül egy közös forrásra.

4. Egyéb

I/4. EGYÉB (DN 25)

„Kitépi a haját és a szakállát, a haj- és szakállkitépés gyakorlatát végzi. Egyenesen áll, elutasítja a leülést, guggol, a guggolás gyakorlatát végzi. Töviszőnyegen fekszik, a töviszőnyeget teszi meg ágyának, deszkát tesz meg ágyának, a puszta földet teszi meg ágyának, (csak) az egyik oldalán fekszik. Sarat visel (magán), a szabadban tartózkodik, (ott alszik,) ahol csak leteszi a szőnyegét. Szennyes dolgokat eszik, a szennyes ételek megevésének gyakorlatát végzi. Nem iszik, a nem ivás gyakorlatát végzi. Úgy él, hogy a vízben való háromszori megmerítkezés gyakorlatát végzi.”

Kesamassulocakopi hoti kesamassulocanānuyogamanuyutto, ubbhatṭhakopi hoti āsanapaṭikkhitto, ukkuṭīkopi hoti ukkuṭīkappadhānamanuyutto, kaṇṭakāpassayīkopi hoti kaṇṭakāpassaye seyyaṃ kappeti, phalākaseyyampi kappeti, thaṇḍilaseyyampi kappeti, ekapassayīkopi hoti. Rajojalladharo, abbhokāsīkopi hoti yathāsanthatiko. Vekāṭīkopi hoti vikaṭabhojanānuyogamanuyutto, apānakopi hoti apānakattamanuyutto, sāyatatiyakampi udakorohanānuyogamanuyutto viharati.

II/4. EGYÉB (T01n0026: 優曇婆羅經)

„Egyesek szabadon hagyják a hajukat, mások összefonják a hajukat, megint mások szabadon vagy összefonva hordják a hajukat. Egyesek levágják a hajukat, mások a szakállukat vágják le, megint mások levágják a szakállukat és a hajukat is. Egyesek kihúzzák a hajukat, mások a szakállukat húzzák ki, megint mások kihúzzák a szakállukat és a hajukat is. Vannak, akik állnak, elutasítják a leülést, valakik a guggolás tevékenységét gyakorolják, mások tövisen fekszenek, a töviseket teszik meg ágyuknak, megint mások gyümölcsön fekszenek, a gyümölcsöt teszik meg ágyuknak. Egyesek a vizet tisztelik, éjjel-nappal a kezükkel merik; mások a tüzet tisztelik, egész éjszaka⁴⁰ égve⁴¹ tartják; megint mások a Napot és a Holdat tisztelik, becsben tartják a hatalmas erényüket, a kezüket kulcsolják össze feléjük. Ekként mérhetetlenül sok szenvedést viselnek el, és a kínokkal teli életmódot sajátítják el.”

或持散髮，或持編髮，或持散編髮，或有剃髮，或有剃鬚，或剃鬚髮，或有拔髮，或有拔鬚，或拔鬚髮。或住立斷坐，或修蹲行，或有臥刺，以刺為床，或有臥果，以果為床。或有事水，晝夜手抒；或有事火，竟昔然之；或有事日月，尊祐大德，叉手向彼。如此之比，受無量苦，學煩熱行。⁴²

⁴⁰ Az itt kevésbé értelmes *xī* 昔 ('egykor, régen') szót a vele gyakran összekevert *xī* 夕 ('este') írásjegyként értelmeztem.

⁴¹ A *rán* 然 ('ekként, így, igen') szó helyett a *rán* 燃 írásjegy értelmét ('meggyújt') vettem, az egyik változatban (T01n0026p0712b18) egyébként így is szerepel: 竟昔燃之.

⁴² T01n0026p0592b24–c01.

III/4. EGYÉB (T01n0001: 散陀那經)

„Egyesek mindig a magasba tartják a kezüket, mások nem ülnek le padra vagy gyékényre, megint mások állandóan guggolnak. Egyesek levágják a hajukat vagy meghagyják a hajukat és a szakállukat. Egyesek tövisen alszanak, mások gyümölcsön és dinnyén alszanak, megint mások meztelenül alszanak tehénürüléken. Egyesek egy nap háromszor fürdenek, mások egy éjjel háromszor. Mérheterlenül sok kínnal gyötrik a testüket.”

或有常舉手者，或不坐牀席，或有常蹲者，或有剃髮留髻鬚者，或有臥荊棘者，或有臥果蓏上者，或有裸形臥牛糞上者；或一日三浴，或有一夜三浴；以無數眾苦，苦役此身。⁴³

IV/4. EGYÉB (T01n0011: 尼拘陀梵志經)

„Amit ti gyakoroltok, azok (ilyenek): magas helyeken kóborolva megálltok és ülőhelyet készítetek; egyesek egyik lábukat felemelve állnak, és ezt vélik vallásos gyakorlásnak; mások állandó szenvedések közepette durva és rossz italokat és ételeket fogyasztanak, és ezt vélik vallásos gyakorlásnak; megint mások a szabadban mozdulatlanul maradnak, és ezt vélik vallásos gyakorlásnak; egyesek nem vágják le a szakállukat és a hajukat, és ezt vélik vallásos gyakorlásnak; mások tövisen fekszenek, és ezt vélik vallásos gyakorlásnak; megint mások összekötött szarufákon alszanak, és ezt vélik vallásos gyakorlásnak; egyesek egy állandó helyen tartózkodva jutnak el az égi magasságokig, és ezt vélik vallásos gyakorlásnak; másik egyetlen helyhez kötözik magukat, és ezt vélik vallásos gyakorlásnak; egészen azokig, akik naponta háromszor fürdenek. Ilyen sok fajta szenvedéssel gyötrik magukat, hogy magukban gyógyulást idézzenek elő, és ezt vélik vallásos gyakorlásnak.”

汝所修行，謂高處遊止，施設座位，或翹足而立，以為法行；或常受苦澁羸惡飲食，而為法行；或寂止空地，而為法行；或不去鬚髮，而為法行；或偃臥棘刺，或臥編椽，而為法行；或居止常處凌雲高顯，而為法行；或繫著一處，而為法行，乃至一日三時沐浴其身。如是多種逼切苦惱，治療於身，而為法行。⁴⁴

⁴³ T01n0001p0047c28–a03.

⁴⁴ T01n0011p0223a27–b05.

A korábbiakhoz hasonlóan ismét egy táblázatban foglalom össze az egyes forrásokban szereplő motívumokat úgy, hogy az egymáshoz hasonlókat megfeleltetem.

PÁLI	T01n0026	T01n0001	T01n0011
	szabadon hagyja a haját	meghagyja a haját	meghagyja a haját
		meghagyja szakállát	meghagyja szakállát
	összefonja a haját		
	levágja a haját	levágja a haját	
	levágja a szakállát	levágja a szakállát	
kitépi a haját	kitépi a haját		
kitépi a szakállát	kitépi a szakállát		
áll, nem ül le	áll, nem ül le	nem ül le	
			egy lábon áll
guggol	guggol	guggol	
tövisszőnyegen	tövíságyon alszik	tövísen alszik	tövísen alszik
	gyümölcságyon alszik	gyümölcsön alszik	
deszkán alszik			szarufán alszik
puszta földön alszik			
egyik oldalán alszik			
		meztelenül, tehénürüléken	
sarat visel (magán)			
szabadban van			
szennyes dolgokat eszik			durva italok, ételek
nem iszik			
vízben 3x merítkezik		nappal 3x fürdik	3x fürdik
		éjjel 3x fürdik	
	vizet tisztel		
	tűzet tisztel		
	Napot, Holdat tiszteli		
		kezét felemelve tartja	mozdulatlan
			meditál (?)
			magát odakötözi

A fenti táblázatból nagyjából ugyanaz látszik, mint a korábbiakból: a kínai verziókban csak részlegesen látjuk a páli szövegben szereplő aszketikus gyakorlatok megfelelőit, illetve a kínai szövegekben számos helyen szerepelnek további elemek, amelyek a páliban nem pusztán konkrétan nem jelennek meg,

de maga a kategória sem tűnik fel (ilyen például a T0026-ban felsorolt vallásos tisztelet a víz, a tűz, a Nap és a Hold iránt). Vannak olyan példák, ahol a páli sajátos motívuma (pl. haj és szakáll kitépése) egyetlen szövegben megjelenik (szintén a T0026), de máshol nem. Alig találkozunk olyan motívummal, amely mind a négy forrásban jelen lenne (ilyen a tövisen fekvés vagy alvás, illetve kicsit tágabban értelmezve a folyamatos állás), és az öltözködés témájához hasonlóan alig van olyan motívum, amely akárcsak a három kínaiban pontosan megegyezne (ilyen a haj növesztése).

5. Befejezés

I/5. BEFEJEZÉS (DN 25)

„Mit gondolsz, Nigrodha, ha ezek így vannak, akkor az önsanyargatás tökéletes vagy tökéletlen?”

Taṃ kiṃ maññasi, nigrodha, yadi evaṃ sante tapojigucchā paripuṇṇā vā hoti aparipuṇṇā vā”ti?

II/5. BEFEJEZÉS (T01n0026: 優曇婆羅經)

„Nigrodha, mit gondolsz erről, ha így végzik az önsanyargatást, akkor az tökéletes vagy tökéletlen?”

無恚！於意云何？不了可憎行如是，為具足？為不具足？」⁴⁵

III/5. BEFEJEZÉS (T01n0001: 散陀那經)

„Nigrodha, akik ekként cselekszenek, nevezhetjük őket tiszta tanításúaknak, vagy sem?”

「云何？尼俱陀！如此行者，可名淨法不？」⁴⁶

⁴⁵ T01n0026p0592c02–03.

⁴⁶ T01n0001p0048a03–04.

IV/5. BEFEJEZÉS (T01n0011: 尼拘陀梵志經)

„Az ilyen jellegű cselekedeteket, te, Nigrodha aszkéta, olyannak gondolod, amelyek megszabadítanak. Nigrodha, ezek a cselekedetek vajon meghozzák gyümölcsüket, hogy az ember elérje a megszabadulást, és tisztává váljék? Eléri vajon a legmagasabb tisztaságot? Elnyeri a végső gyümölcsöt? És képes lesz ebben a tisztaságban és valódi gyümölcsben megmaradni?”

如是等事，是汝尼拘陀修行者，計為出離之行。「尼拘陀！此等所行而還實得出離清淨邪？得最上潔白邪？得真實邪？得清淨真實中住邪？」⁴⁷

Ezekben a tematikus egységet lezáró és a következő részt megnyitó részletekben közös elem, hogy az egység elején feltett kérdést ismétli meg, bár ez a kérdés már az első helyen is kissé másra irányult: a páli és a T0026 a tökéletességre, míg a T0001 és a T0011 a tisztaságra.

További különbségek a három kínai verzió között

A fentiekben lényegében kizárólag az aszkézis különféle változataira koncentrálni szerettem volna, ezért hasonlítottam össze a páli és a három kínai verziót. Az eredményt röviden összefoglalva arra jutottunk, hogy bár elméletileg ugyanarról a szuttáról van szó, a benne konkrétan megnevezett aszketikus gyakorlatok jelentős mértékben különböznek egymástól, amit alapvetően ezek különböző irányzati (theravāda, sarvāstivāda, dharmaguptaka) hátterének tulajdonítok. A következőkben röviden bemutatom, hogy az itt talált legfontosabb eredmény, tehát hogy itt valójában négy hagyomány egymástól jelentős mértékben különböző verzióival van dolgunk, nemcsak erre a részre, de a szutta egészére is igaz.

Ezúttal is érdemes a nevekkal kezdeni. Azt már az írás elején megállapítottuk, hogy Buddha neve (Gotama, Qutan 瞿曇) azonos mindhárom kínai változatban, hasonlóképpen Rājagaha, amelyet mindhárom kínai szöveg királyi lakhelynek, városnak (Wangshecheng 王舍城) fordít, de ebben a két, általános névben lényegében ki is merült a három szöveg közötti azonosság. A fontosabb szereplők közül nemcsak Nigrodha (T0011: Nijutuo 尼拘陀, T0001: Nijutuo 尼俱陀, T0026: Wuhui 無恚), de a kerettörténet másik fősze-

⁴⁷ T01n0011p0223b25–28.

replőjének, Sandhānának a neve is három változatban jelenik meg: Hehe 和合 (T0011), Santuona 散陀那 (T0001), Shiyi 實意 (T0026). Ezek közül a közezső fonetikus átírás, a másik kettő pedig értelmező jellegű fordításnak tűnik ('Harmonikus összhang; Igaz szándék'). A Nigrodhához hasonlóan szintén egy fáról (*udumbara*, *Ficus glomerata*) elnevezett Udumbarikā, a szálláshelyet fenntartó hölgy neve, szintén három különböző változatban tűnik fel (mindhárom fonetikus átírás): Wutanmoli 烏曇末梨 (T0011), Wuzanpoli 烏暫婆利 (T0001); Youtanpoluo 優曇婆羅 (T0026).

A neveken túl számos különbség található a szutta szerkezetében és motívumaiban is, kezdjük itt is egy kokréttummal. A páli változat az aszkéták összegyülekezett csoportjáról beszél (*paribbājakaparīsā*), akik háromezren voltak. A T0011, amely szerint aszkéták vették körbe (與諸梵志圍繞而住), a másik két kínai szöveg ugyanakkor 500-ban pontosítja az aszkéták létszámát (T0001: 五百梵志子; T0026: 五百異學).

Az események szintjén is számos eltérést tapasztalhatunk. A T0001-ben miután Buddha meghallja a Sandhāna és Nigrodha közötti beszélgetést, egyenesen a vándorok lakhelyére megy Udumbarāba, míg a páli változatban és a T0011-ben először a Sumāgadhā partján sétáló meditációt végez, és hagyja, hogy Nigrodha megszólítsa. A páli változatban Nigrodha alig várja, hogy Buddha megérkezzen, és feltehesse neki a kérdését, a T0001-ben azonban azt mondja társainak, hogy ne menjenek elé, és ne kínálják helyet (ez feltűnően hasonlít a Benáreszi beszéd elején megjelenő aszkéták attitűdjéhez): „Ekkor, (Nigrodha) aszkéta messziről meglátta, hogy Buddha jön, és ezt az utasítást adta tanítványainak [a többi aszkétának]: 'Hallgassatok el, Gotama szerzetes jön erre, de vigyázzatok, nehogy elé menjete, hogy fogadjátok őt, vagy tiszteleteteket fejezzétek ki neki, nehogy megkínáljátok helyet!'”⁴⁸

Három változatban Buddha csak az aszkétákról szóló első rész után kezdi el fokozatosan rávezetni Nigrodhát, hogy az askézis önmagában még elégtelen, ennél sokkal többre van szükség, de a T0011-ben (p0223a18–26) már a beszéde legelején előre elmondja saját magával kapcsolatban a négy tökéle-

⁴⁸ T01n0001p0047b21–26: 時，彼梵志遙見佛來，勅諸弟子：「汝等皆默，瞿曇沙門欲來至此，汝等慎勿起迎、恭敬禮拜，亦勿請坐…」 Hasonlóan fogalmaz a T0026 is: „Ekkor a 'más tanítású' Nigrodha így szólt a közösségéhez: 'Tiszteletreméltók, Gotama szerzetes jön a mi közösségünkbe, amikor idejön, ne tiszteljétek, ne keljete fel a helyetekről, ne tegyétek össze a kezeteke felé, ne kínáljátok helyet...!'” (T01n0026p0592a05–9 | 於是，異學無患告已眾曰：「諸賢！沙門瞿曇儻至此眾，若必來者，汝等莫敬，從坐而起，叉手向彼，莫請令坐…」

tességet (*si jie juzu* 四戒具足), és csak ezek után tér rá Nigrodha aszkézisére. A páli változatban Nigrodha már a beszéd közben fokozatosan elismeri, hogy nem tökéletes az aszkézis útja, míg a T0011-ben Buddha magyarázata közben Nigrodha továbbra is folyamatosan ragaszkodik ahhoz, hogy az ő útja is helyes, és azzal is elérhető a megmagasabb cél: „Nigrodha aszkéta így szólt Buddhához: ‘Gotama szerzetes, habár amit mondasz, az nagyon helyes, de ahogy én csinálom, ezzel (is) meg lehet szabadulni és meg lehet tisztulni, ez (is) elvezet a végső eredményre, ezzel (is) el lehet érni a felülmúlhatatlant.’”⁴⁹

A páli szutta vége felé Buddha fokozatosan lecsökkenti azon időszakot, amennyi alatt képes lenne az aszkétáknak átadni saját tudását, végül a minimális időszakot hét napban állapítja meg. A T0011-ben ugyanez egy fél nappá zsugorodik,⁵⁰ míg a T0026-ban erről egyáltalán nincs szó, a teljes rész kimarad.

A szutta vége felé, amikor Nigrodha már felismerte Buddha beszédének igazságtartalmát, de a többi aszkéta nem igazán hajlandó változtatni a hozzáállásán, a páliban Buddha magában gondolja azt („Atha kho bhagavato etadahosi”), hogy az aszkétákat Mára szállta meg, miközben mindhárom kínai fordításban Sandhānának mondja mindezt.⁵¹

A szutta lezárásánál a páli verzióban Buddha a levegőbe emelkedik, és úgy tér vissza a Keselyű-csúcsra, de ezen kívül más csoda nem történik. A T0011-ben Buddha teste elkezd ragyogni, fényt bocsát ki, majd ezután következik a levegőbe emelkedés és a visszatérés.⁵² A T0001-ben Buddha jobb kezével megfogja Sandhānát, és együtt repülnek vissza, az aszkéták pedig mind örvendenek, hogy hallhatták Buddha tanítását.⁵³ A T0026-ban Buddha szintén Sandhāna kezét megfogva emelkedik a levegőbe, de egyrészt nincs arról szó, hogy merre mennek, másrészt a szöveg azt emeli ki, hogy Sandhāna örvendezett azon, hogy hallhatta Buddha tanítását, és az aszkétákról már nem esik szó.⁵⁴

Véleményem szerint e néhány részletben tapasztalt különbség, továbbá hogy nincs okunk kételkedni abban, hogy a kínai verziók mindegyike egy-egy korábban meglévő, indiai (feltehetőleg szanszkrit vagy szanszkritizált

⁴⁹ T01n0011p0224a10–12: 尼拘陀梵志白佛言：「沙門瞿曇！如汝所說，雖為甚善。然我此修行，是得出離清淨，是得真實，是得無上。」

⁵⁰ T01n0011p0226b08–11.

⁵¹ T01n0011p0226b16; T01n0001p0049b20; T01n0026p0595c01–2.

⁵² T01n0011p0226b22–24.

⁵³ T01n0001_p0049b22–25.

⁵⁴ T01n0026p0595c05–9.

középpind) nyelvű, mára elveszett eredetinek a viszonylag pontos fordítása, mindez tehát megerősíti azt a konklúziót, amelyre a részletesebben elemzett aszketikus praxis leírásával is jutottunk, tehát hogy jelenleg ugyanannak a szuttatörténetnek és beszédnek négy különböző, egymással közvetlenül össze nem függő változata áll a rendelkezésünkre.

A szövegből nyilvánvaló, hogy az aszketikus gyakorlatok részletekbe menő leírása itt pusztán arra szolgál, hogy Buddha bemutassa a róluk kialakított általános véleményét, tehát a listák bármelyik eleme tetszés szerint elhagyható, sőt teljes kategóriák is mellőzhetők (mint ahogy ez meg is történik). A négy változat, valamint a hasonló jellegű szövegek azt mutatják, hogy nem egyetlen, rendelkezésre álló listát illesztettek be a különböző szuttákba, amikor az askéták ügye volt terítéken, hiszen még ugyanannak a szuttának a különböző verzióiba sem ugyanaz a lista került. Mivel az érvelés szempontjából lényegtelen volt, hogy az askézis széles tárházából éppen milyen elemet vesznek elő, így legalább két megoldás adódik:

1. A páli és a kínai változatokban tükröződő indiai eredetik pusztán irodalmi listákat tartalmaznak, vagyis a szövegek összeállítói a történeti valósággal semmilyen kapcsolatban nem lévő, az askéták különös szokásait illusztráló teljes, de valószínűleg ebben a formában soha le nem írt listájából szemezgetnek véletlenszerűen vagy az adott szöveghagyomány rendelkezésére álló módon.

2. Feltéve, hogy az askézisleírásokban megjelenő gyakorlatok jelentős része talán történetileg is létezhetett, a szövegek összeállítói elméletileg figyelembe vehették, hogy az összeállításuk idején és helyén az adott listából mely elemek tűnhettek életszerűnek, tehát egy aktuális buddhista közösség számára meggyőzőnek.

A választóvonal tehát az a kérdés, hogy itt egy teljesen fiktív, esetleg a szövegek keletkezése előtti távoli múltban létező, de a későbbiekben kivesző hagyományról van szó, vagy mindezen gyakorlatoknak (vagy legalább egy részük) történetileg is létezett a szövegek keletkezésekor. Jelenlegi ismereteim szerint magam részéről az utóbbi felé hajlok, hozzátéve, hogy természetesen az is valószínű, hogy a listák e kettő (irodalmi motívumok és történeti valóság) bizonyos arányú keverékei lehetnek.

Amennyiben tehát a gyakorlatoknak legalább egy jelentős része történetileg is létezett, így nincs akadálya annak, hogy feltegyük, az adott irányzat bizonyos értelemben figyelembe vette a történeti realitást, és a listát az adott szöveg keletkezési ideje és helye szerint módosította, amelyet könnyen megtehetett a fent említett okból (tehát hogy a lista egyes elemeinek megléte

vagy hiánya teljes mértékben közömbös a buddhai érvelés szempontjából). Az irodalmi toposzok kényszerítő erejét leszámítva, a szöveg belső logikája megengedhetett egy ilyen jellegű történeti adaptációt.

A páli szöveg és a több példányban fennmaradt kínai verziók alaposabb vizsgálata a későbbiekben fényt deríthet arra, hogy a különböző korai irányzatokhoz tartozó szövegek milyen jellegzetességekkel bírtak, mennyire különböztek egymástól, illetve hogy összeállítóik mennyiben próbálták esetleg koruk történeti realitásához igazítani a szövegek tartalmát. Ez utóbbihoz nyilvánvalóan érdemes lenne megvizsgálni a theravāda, a sarvāstivāda és a dharmaguptaka irányzatokhoz tartozó szövegekben szereplő egyéb aszkétalistákat, és hogy ezek mutatnak-e valamilyen szabályszerűséget, de ez az elemzés már túllépné a jelen tanulmány kereteit.

Felhasznált szakirodalom

- Anālayo 2011. *A Comparative Study of the Majjhima-nikāya*. Vols. I–II. Taipei: Dharma Drum Publishing Corporation.
- Anālayo 2017. „The ‘School Affiliation’ of the Madhyama-āgama”. In: Dhammadinnā (ed.) *Research on the Madhyama-āgama*. Taipei: Dharma Drum Publishing Corporation, 55–76.
- Choong, Mun-keat 2005. „The importance of Pali-Chinese comparison in the study of Pali suttas”. *Khthonios: A Journal for the Study of Religion* (Queensland Society for the Study of Religion) II/2: 19–26.
- Cone, Margaret 2001. *A Dictionary of Pāli*. Vols. I–II. Oxford: The Pali Text Society.
- Hartmann, Jens-Uwe 2014. „The Dīrgha-āgama of the (Mūla-)Sarvāstivādins: What was the Purpose of this Collection?”. In: Dhammadinnā (ed.) *Research on the Dīrgha-āgama*. Taipei: Dharma Drum Publishing Corporation, 135–166.
- Karashima, Seishi 2017. „The Underlying Language of the Chinese Translation of the Madhyama-āgama”. In: Dhammadinnā (ed.) *Research on the Madhyama-āgama*. Taipei: Dharma Drum Publishing Corporation, 197–207.
- McGovern, Nathan 2019. *The Snake and the Mongoose. The Emergence of Identity in Early Indian Religion*. Oxford: Oxford University Press.
- Monier-Williams, Monier [rev. by E. Leumann, C. Cappeller et al.] 1899. *A Sanskrit-English Dictionary: Etymologically and Philologically Arranged with Special Reference to Cognate Indo-European languages*. Oxford: Clarendon Press.
- Rhys Davids, C. A. F. – Stede, William 1921-25 [2009]: *Pali-English Dictionary*. Chipstead: Pali Text Society.
- Strong, John 2018. *Relics of the Buddha*. Princeton: Princeton University Press.

SOMOGYI ÁRON

A Ming-kori katonai víváselmélet leírása és elemzése a *Jixiao Xinshu* víváselméleti értekezései alapján

A híres Ming-kori (1368–1644) tábornok, Qi Jiguang 戚繼光 (1528–1588) 1584-ben jelentette meg¹ átfogó katonai kézikönyvét, a *Jixiao Xinshu*² 紀效新書 [Új értekezés a katonai hatékonyságról]. Qi műve több szempontból is rendkívüli jelentőségű: egyrészt átfogó, enciklopédikus, a hadviselés minden aspektusát érintő jellegével mintául szolgált a későbbi Ming-kori katonai kézikönyvek szerzőinek. Másrészt a *Jixiao Xinshu* tartalmazza több harcművészeti rendszer leírását is, amelyeket Qi katonai felhasználásra alkalmasnak talált, és ezért oktatásukat a kiképzés fontos részének tartotta. A *Jixiao Xinshu* a kínai harcművészeti rendszerek egyik legkorábbi írott forrásának tekinthető, hadtörténeti és harcművészet-történeti jelentőségét azonban tovább növeli, hogy a legrégebbi olyan kínai művek közé tartozik, amelyek – a régi kínai szövegek között egyébként is ritkaságszámba menő – víváselméleti értekezéseket tartalmaznak.³

A *Jixiao Xinshu*ban található víváselméleti szövegek ritka lehetőséget kínálnak arra, hogy megtudjuk, a Ming-kori katonatisztek hogyan gondolkodtak a hatékony fegyveres közelharcról, és hogy melyek voltak azok a taktikai aspektusok, amelyeket a legfontosabbnak tartottak a hatékony hadviselés szempontjából. A víváselméleti értekezések elemzésével egyúttal képet alkotunk a harcművészetek Ming-kori elméleti megközelítéséről is. Jelen tanulmány a források rövid bemutatását követően prezentál egy értelmezési keretrendszert, amely lehetővé teszi történelmi víváselméleti rendszerek struktu-

¹ Az 1584-ben kiadott mű valójában a *Jixiao Xinshu* második, újraserkesztett, bővített kiadása, amelyet 14 fejezetes kiadásnak is neveznek. Qi művének első kiadása kb. 1561-ben jelent meg, és 18 fejezetből állt, ám tartalmilag szegényebb volt.

² Qi 1782.

³ Jelenlegi ismereteink szerint csak Yu Dayou 俞大猷 *Jian Jing* 劍經 [Értekezés a kardról] című műve korábbi keletkezésű, Yu értekezése azonban, teljes egészében átemelve, a *Jixiao Xinshu* szerves részét képezi, ld. *A forrásokról* szakaszt.

rált leírását és elemzését a sokszor nehezen értelmezhető,⁴ szerkesztetlen forrásszövegekből kivont információk alapján. Ezt követően, a fenti rendszerbe illesztve, részletesen bemutatja a *Jixiao Xinshu* értekezéseiben leírt víváselméleti rendszer tulajdonságait és taktikai szemléletmódját.

A víváselméletről

Egy harcművészeti rendszer elméleti háttére stratégia céljain és taktikai megfontolásain keresztül írható le, fegyveres rendszer esetén ezt nevezzük az adott harcművészet víváselméletének. A víváselmélet azoknak a stratégiai céloknak (pl. az ellenfél megölése, lefegyverzése stb.) és taktikai szemléletmódnak, döntéseknek az összessége, amelyek egy adott harcművészeti rendszerre jellemzőek, és amelyek keretet adnak a rendszerbe foglalt technikák működéséhez. Guy Windsor a történelmi harcművészetek kutatásához írt kézikönyvében a víváselmélet fogalmát a következőképpen határozza meg: „a víváselmélet egy intellektuális, absztrakt struktúra, amelyet a vívók használnak a művészetük leírására, meghatározására és magyarázatára”.⁵ A Ming-kori katonai kézikönyvek vívókönyvei többségükben nem tartalmazznak külön, az elméletet tárgyaló részeket, víváselméleti struktúrájuk legfeljebb a technikai leírásokból következtethető ki. A *Jixiao Xinshu* 10. és 12. fejezetei azonban meglehetősen nagy terjedelmű, kifejezetten általános víváselméleti alapelveket leíró részleteket foglalnak magukba, amelyek különböző fegyvernemekkel egyaránt használhatók. Tekintve hogy ezek az elméleti részek megelőzik a fejezetek konkrét harcművészeti technikai leírásait, feltételezhetjük, hogy ezek adják azt az egységes víváselméleti keretrendszert, amely a műben szereplő összes harcművészeti rendszer elméleti háttereként alkalmazható.

A forrásokról

A *Jixiao Xinshu* víváselméleti értekezéseiben az egyes fegyvernemek víváselméleti háttére nem különül el egymástól. Az értekezések univerzális vívói irányelveket fogalmazznak meg, amelyek számos fegyvernemmel egyaránt

⁴ A történelmi harcművészeti források értelmezésének és interpretálásának nehézségeiről ld. Clements 2016; Burkart 2016.

⁵ Windsor 2018: 34.

használhatók, a szövegek csak az egészen hosszú, pikaméretű szálfegyvereket kezelik külön kategóriaként. A Ming-kori katonai víváselmélet legfontosabb forrásait a *Jixiao Xinshu* 10. és 12. fejezetei tartalmazzák. A 10. fejezet a *Chang bing duan yong shuopian* 長兵短用說篇 [A hosszú fegyverek rövid használatának magyarázata] címet viseli, és általános víváselméleti irányelveket fogalmaz meg a 2 méternél hosszabb fegyverek, elsősorban a pika és a lándzsa használatával kapcsolatban.⁶ A 12. fejezet címe *Duan bing chang yong shuo* 短兵長用說 [A rövid fegyverek hosszú használatának magyarázata]. Ez utóbbi fejezet egyrészt általános elméleti alapelveket fogalmaz meg olyan harci helyzetekre, amelyekben 2 méternél rövidebb fegyverrel harcolunk egy jóval hosszabb fegyver, például pika ellen, másrészt teljes egészében magába foglalja Yu Dayou 俞大猷 (1503–1579) *Jian Jing*⁷ 劍經 [Értekezés a kardról] című művét.

A *Jian Jing* tartalmazza a legátfogóbb ismert Ming-kori víváselméleti rendszert, de az elméletivel azonos terjedelemben tárgyal gyakorlati tanításokat, vívómeneteket⁸ is. Az értekezés – nevével ellentétben – elsősorban botvívó technikákat tartalmaz, de koncepciója szerint a bottal elsajátított víváselméleti rendszer egyformán alkalmazható kardvívás és más szálfegyverek használata során is. Szerzője, Yu Dayou tábornok Qi Jiguang kortársa volt, és hozzá hasonlóan részt vett a *wokou* 倭寇 kalózok elleni hadjáratokban. Yu élete során számos harcművészeti irányzatot tanulmányozott, tudását pedig a *Jian Jing*ben foglalta össze. A *Jian Jing*et azonban nem önálló műként, hanem egy nagyobb munka, a *Zhengqi Tang Ji* 正氣堂集 [Összegyűjtött írások az éltető energiáról] fejezeteként adta közre. A mű többi része főként belső alkímiai koncepciókkal, gyakorlatokkal foglalkozik, ezek jelen témánkhoz nem kapcsolódnak.

A *Jian Jing* felépítése a mai olvasó számára meglehetősen következetlen benyomást kelt.⁹ A szöveg először saját víváselméleti koncepcióit és egyéb harcművészeti tanításait verses formában összefoglaló, úgynevezett emlékeztető versikéket közöl (*zong juege* 總訣歌), amelyek a könnyebb memorizálást segítik. A verses összefoglalók sorát egy-egy gyakorló menet leírása (*xibu fa* 習步法) szakítja meg. Ezt követi az egyes támadástípusok tételes felsorolása

⁶ Továbbá a szerző a hosszú fegyverek kategóriájába sorolja az íjat és a tűzfegyvereket is (Qi 1782: 10. fejezet).

⁷ Yu 1782.

⁸ Egymást követő, egymásra épülő mozdulatok, technikák sorozata.

⁹ Kennedy–Guo 2005: 128–130.

(*zong bumu* 總步目), amely azonban kihagy a felsorolásból számos, a későbbiekben említésre kerülő támadástípust. A *Jian Jing* utolsó, a mű terjedelmének legnagyobb részét kitevő szekciója 154 különálló bekezdésbe rendezve tartalmazza Yu vívórendszerének elméleti tanait, valamint számos konkrét, párvialdal során tipikusan bekövetkező helyzet leírását, vívómeneteket, lépésről lépésre levezetett instrukciókkal. A bekezdések tematikai és tipológiai sorrendje teljes mértékben esetleges és véletlenszerű. Alkalmanként egy-egy technika vagy víváselméleti probléma témája köré több bekezdés is csoportosul, ezek kapcsolódását azonban nem jelzi a szöveg.¹⁰ Az értekezés struktúrája (vagy annak hiánya) azt a benyomást kelti, mintha a szerző minden alkalommal, amikor eszébe jutott egy-egy újabb elméleti koncepció vagy vívói helyzet megoldása, ötletszerűen hozzáírta volna gondolatait a meglévő munkához, mellőzve mindenfajta szerkesztési elvet. A szöveg közé ékelve található három egyszerű diagram, amelyek a vívórendszer legalapvetőbb elméleti koncepcióinak a megértését igyekeznek megkönnyíteni. A *Jian Jing* eredetiből szó szerint átemelt szövegét a *Jixiao Xinsu* 12. fejezetében 14 kép követi, amelyek illusztrálják a Yu Dayou által leírt legfontosabb technikákat és vívói helyzeteket. Ezeket az illusztrációkat Qi Jiguang mellékelte a vívókönyvhöz, annak könnyebb értelmezhetősége érdekében.

A *Jian Jing* egy rendkívül gazdag víváselméleti és gyakorlati harcművészeti forrás, komplex elméleti koncepciókkal és átgondolt vívórendszerrel, értelmezését azonban nagyban megnehezíti szerkesztetlensége, a mai olvasó számára alapvetően elvárt tematikus és logikus struktúra hiánya. Ez utóbbi különösen szembetűnővé válik, ha a szöveget összevetjük az azt közreadó mű, a *Jixiao Xinsu* átgondolt és logikus felépítésével. A *Jian Jing*ben leírt vívórendszer azonban mindent tartalmaz, ami egy teljes értékű harcművészeti rendszertől elvárható, az alapvető testtartással és a fegyver helyes tartásával kapcsolatos instrukcióktól kezdve, támadási és védekezési technikák leírásán át egy komplex víváselméleti rendszerig, amely a vívás majdnem minden aspektusára kiterjed. Átfogó elemzése rendkívül alapos képet ad a Ming-kori fegyveres vívás egy bizonyos, a hadsereg szempontjából is hatékonynak tekintett, ugyanakkor komplexitásában a katonai felhasználás elvárásain túlmutató megközelítéséről.

¹⁰ Néhány esetben olvasható egy-egy hivatkozás az előző bekezdés tartalmára, ezek előfordulása azonban inkább kivétel- és nem szabályszerű.

Egy szerkesztett mű elemzésének problémái

Fontos, hogy felhívjuk a figyelmet a forrásszövegek elemzésével kapcsolatos egyik nagy kérdésre: kezelhetjük-e a *Jixiao Xinshu* 10. és 12. fejezetének elején leírt víváselméleti tanításokat és a Yu Dayoutól a 12. fejezetben szó szerint idézett *Jian Jinget* egy nagy közös víváselméleti rendszerként? Vitathatatlan tény, hogy Yu víváselméleti értekezése egy önálló és teljes értékű vívórendszert tartalmaz, amely nem szorul kiegészítésre. Ugyanakkor Yu munkájával nem kifejezetten a katonai felhasználhatóságot célozta: a *Jian Jing* egy gyakorló harcművészeknek – legyenek bár katonák vagy civilek, kezdők vagy haladók – szóló, komplex víváselméleti koncepciókat tartalmazó rendszer. A benne foglalt elméleti koncepciók lényegét egy, a vívásban járatos kiképzőtiszt ugyan meg tudja tanítani a katonáknak a kiképzés során, ám a leírt technikák jelentős része túl összetett a harctéri alkalmazáshoz vagy akár ahhoz, hogy egy a fegyveres harcban teljesen járatlan újonc értelmezni tudja őket.

Ezzel szemben a *Jixiao Xinshu* két eredeti víváselméleti értekezése rövid, lényegre törő, és csak két specifikus, aszimmetrikus vívói helyzet elméletét tárgyalja, név szerint: a hosszú fegyverekkel való harcot rövid fegyverek ellen és a rövid fegyverekkel való harcot hosszú fegyverek ellen. Ezek a leírások nem tartalmaznak komplex víváselméleti koncepciókat, és nem elegendők ahhoz, hogy valaki ezek segítségével sajátítsa el a vívás művészetét, ugyanakkor egyszerű, könnyen begyakorolható válaszokat kínálnak a harcmezőn gyakran előforduló problémákra. A *Jixiao Xinshu* víváselméleti értekezései kifejezetten a katonai felhasználást célozzák, ugyanakkor hiányosak, nagyon specifikusak, nem tartalmaznak komolyabb víváselméleti koncepciókat. A művet összeállító Qi Jiguang szándéka következtetésünk szerint az volt, hogy a *Jixiao Xinshu* víváselméleti magjaként közreadja Yu rendszerét, és ezt kiegészítse bizonyos elemekkel, amelyek a harctéri felhasználás szempontjából kulcsfontosságúak, de hiányoznak a *Jian Jing*ből.¹¹ A több szövegből összeálló egységes víváselméleti rendszer koncepciójának elmélete mellett szól az a tény is, hogy Qi a 12. fejezet elején található értekezésben, egy technika leírásánál,

¹¹ Ezek az elemek a fegyverek méretét tekintve aszimmetrikus harci szituációk kezelését szolgáló víváselméleti koncepciók. A Yu által leírt vívórendszer elméleti háttere és technikái a nagyjából hasonló méretű fegyverekkel vívott küzdelemben alkalmazhatók hatékonyan, a küzdő felek fegyverei közötti jelentős méretbeli eltérés azonban másfajta taktikai gondolkodást igényel. Bővebben lásd a távolsággal kapcsolatos taktikai koncepciók leírását.

hivatkozik a később közölt *Jian Jingre*: „Pontosan úgy, ahogy a fegyverek dolgait összefoglaló Yu Xujiang¹² módszere szerint.”¹³ Ez a belső hivatkozás is a *Jixiao Xinshu* víváselméleti szövegei közötti kohéziót erősíti. Mindez valószínűsíti, hogy Qi Jiguang szándéka szerint a *Jixiao Xinshu*ban közölt víváselméleti szövegek együtt egy közös elméleti rendszert alkotnak. Ebből következően az elemzés során is célszerű egyetlen, többféle vívói szituációra választ kínáló rendszerként kezelnünk a leírtakat.

Értelmezési keretrendszer egy harcművészet víváselméleti hátterének a leírásához

Nem könnyű feladat megtalálni a megfelelő módszert egy történelmi harcművészeti rendszer elméleti struktúrájának a leírására. Egy több száz éves, közvetlen élő hagyománnyal nem rendelkező harcművészeti rendszer értelmezése és interpretációja önmagában is rengeteg problémát és kérdést vet fel.¹⁴ Ezen kívül, ahogy Guy Windsor fogalmaz: „számos történelmi forrás egyáltalán nem tárgyalja az elméletet, csak alapállások és technikák egy listáját tartalmazza. Más források leírják művészetük elméleti hátterét, de olyan metaforikus vagy kultúrspecifikus¹⁵ fogalmak használatával, amelyek megnehezítik a szöveg mondanivalójának értelmezését”.¹⁶ A technikai fogalmak jelentésének dekódolását különösen nehézé teszi, hogy azok általában eredetileg egy szűk, zárt közegben alakultak ki, majd az évek során az egyes harcművészeti kultúrák fejlődésével számos kulturális réteg rakódott rájuk, amely a mai olvasó számára nem vagy csak részben ismerhető meg.¹⁷ A Ming-kori katonai harcművészeti rendszerek nem rendelkeznek ma élő tradícióval, gyakorlatilag kihalt harcművészetnek számítanak,¹⁸ ezért a kortárs kínai harcművészetek ter-

¹² Yu Dayou művészneve.

¹³ 必如總戎公俞虛江之法 [...] (Qi 1782. 12. *juan*).

¹⁴ A történelmi harcművészeti rendszerek kutatása során felmerülő lehetséges problémákról részletesen ld. Burkart 2016.

¹⁵ A Ming-kori harcművészetek társadalmi és kulturális kontextusának részletes vizsgálatát ld. Li 2018.

¹⁶ Windsor 2018: 34.

¹⁷ Bauer 2016: 51; 56.

¹⁸ A Ming-kor után a katonai és civil harcművészetek teljesen különváltak egymástól. Ezt követően a civil harcművészeti kultúra komoly változáson ment keresztül mind eszmeiségét, mind céljait tekintve. Bővebben ld. Lorge 2012: 195.

minológiáját nem tudjuk segítségül hívni a források értelmezéséhez.¹⁹ Ha azonban egy vívórendszer fogalomkészletének értelmezésével boldogulunk is, egy mai szemmel strukturálatlan vagy rosszul strukturált szövegben nem egyszerű meglátni a víváselméleti rendszer egészét, nem könnyű kiválasztani a kulcsfontosságú taktikai elemeket, amelyek a rendszer jellegét meghatározzák. Az összetettebb történelmi víváselméleti szövegek értelmezése a kutatótól gyakran nem csupán az elméleti harcművészeti ismereteket követeli meg, de a saját vívói tapasztalatot is.²⁰

A legnyilvánvalóbb és legkönnyebben vizualizálható elemek, mint a testtartás, lábmunka, alapállások, a fegyver tartásának módja stb. könnyen felismerhetők, de nem ezek alkotják egy harcművészeti rendszer gerincét. Ezek az elemek csak eszközök, amelyek egy vívórendszer megfelelő működéséhez szükségesek, hogy annak elméleti alapelvei, technikai érvényesülhessenek. Ha szeretnénk átlátni, hogy egy harcművészeti rendszer mit határoz meg saját stratégiai céljaként, és azt milyen taktikai eszközökkel éri el, akkor fel kell állítanunk egy olyan értelmezési keretrendszert, amely tartalmazza azokat a taktikai döntéshozatalhoz kapcsolódó csomópontokat, amelyek a közelharc erőszakos összecsapásokra általánosságban véve jellemzők. Ezt követően az adott harcművészet elméleti háttérét e rendszerbe illesztve meg kell vizsgálnunk, hogy ezeken a csomópontokon az elméleti rendszer milyen taktikai döntéseket hoz meg, illetve milyen a csomópontokhoz köthető koncepciók segítségével értelmezi a harci szituációt. Az alábbiakban felsorolt csomópontokat a szerző több történelmi harcművészeti rendszer ismerete és személyes harcművészeti tapasztalatai alapján jelölte ki. Természetesen lehetségesnek tartjuk víváselméleti rendszerek leírását más pontokra fókuszáló vagy más hangsúlyú²¹ keretrendszer segítségével is,²² ugyanakkor úgy véljük, a választott pontok kulcsfontosságúak egy összecsapás során abból a szempontból, hogy a rájuk adott taktikai válaszok összessége jól reprezentálja egy víváselméleti

¹⁹ Bauer 2016: 59.

²⁰ Bauer 2016: 54–55.

²¹ Ren Hong a késői Ming-kori, korai Qing-kori vívórendszereket magyarázó művében az eredeti szövegek struktúráját követve, bekezdésként elemzi és értelmezi a forrásokat (Ren 2016).

²² Windsor egy hasonló, de bizonyos pontokon eltérő fókuszú keretrendszert javasol a történelmi harcművészetek elméleti háttérének a leírására. Az eltérő hangsúlyok oka, hogy jelen munka a vívórendszer elméleti háttérének a leírását tekinti elsődleges céljának, míg Windsor célja a teljes harcművészeti rendszer leírása (Windsor 2018: 39–66).

rendszer egészét. A jelen kutatáshoz készített értelmezési keretrendszer által vizsgált pontok a következők:²³

- **Stratégiai cél:** ez a cél lehet az ellenfél minél gyorsabb meggyilkolása, harcképtelenné tétele, küzdősportok esetén pont szerzése stb. A stratégiai cél alapvetően határozza meg egy víváselméleti rendszer taktikai eszközeit és döntéseit. Egy Ming-kori katonai felhasználású harcművészeti rendszer stratégiai célja egyértelműen az ellenfél minél gyorsabb és hatékonyabb meggyilkolása. Ez a jelen kutatásban vizsgált víváselméleti rendszerre is igaz, hiszen a legtöbb lejegyzett menet szúrással fejeződik be.
- **Általános irányelvek:** adott rendszer fő fegyvernemének meghatározása, valamint az elvárt vívói tulajdonságok, képességek összessége.
- **Távolsággal kapcsolatos taktikai koncepciók:** mit tekint az adott rendszer vívói távolságnak? Mely távolság nem képezi még a küzdelem részét? Az elméleti rendszer milyen vívói távolságkategóriákat határoz meg, amelyekre eltérő taktikai válaszokat ad (pl. ütéstávolság, birkózótávolság stb.)? A rendszer taktikai megoldásai szempontjából megkülönbözteti-e az eltérő hosszúságú fegyverekkel vívott, úgynevezett aszimmetrikus vívói helyzeteket a szimmetrikusaktól?
- **Idővel kapcsolatos taktikai koncepciók:** milyen keret- és fogalomrendszerben értelmezi az adott vívórendszer a vívás idejét, amelyben a vívó felek akciói egymást követik? Az adott rendszer az első- vagy másodszándékból²⁴ való vívást propagálja? A kezdeményezést vagy a reakciót?
- **Irányokkal kapcsolatos taktikai koncepciók:** a vívórendszer által leírt akciók (támadások, háritások stb.) milyen és hányféle irányok mentén mozognak, hogyan kategorizálja az adott rendszer az akciókat irányuk szerint? Milyen és hányféle célpontot különböztet meg az adott vívórendszer, és ezeket elhelyezkedésük szerint hogyan kategorizálja?

²³ A vívói, víváselméleti koncepciók leírásához, magyarázatához a szövegben az európai történelmi harcművészet-kutatásban bevett terminológiát használjuk. Ezekhez, ahol szükséges, bővebb magyarázatot is mellékelünk, az értelmezésben azonban további segítséget nyújthat a The Association for Renaissance Martial Arts történelmi harcművészet-kutatással foglalkozó szervezet weblapján található terminológiai szótár: url: <http://www.thearma.org/terms2.htm>.

²⁴ Elsőszándékú vívás: minden akció célja az ellenfél azonnali megsebzése. Másodszándékú vívás: az első vagy az első néhány akció célja valamilyen reakció kiprovokálása, nem pedig a találat szerzés.

- **Az ellenfél fegyverének kontrollálásával kapcsolatos taktikai koncepciók:** az adott vívórendszer propagálja-e a fegyverek kötésbe²⁵ kerülését és az abból kivitelezett technikákat? Az adott vívórendszer propagálja-e az ellenfél fegyverének a félreütését? Az adott rendszer propagálja-e az ellenfél fegyverének vagy karjának a megragadását?
- **Akciók tipológiája:** a támadások és háritások elnevezései és leírása.

A *Jixiao Xinshu* víváselméleti rendszerének elemzése

Az alábbiakban a *Jixiao Xinshu* víváselméleti koncepcióit a korábban leírt értelmezési keretrendszerbe illesztve vizsgáljuk:

Stratégiai cél: A *Jixiao Xinshu* víváselméleti rendszere katonai felhasználásra készült, és ez jól látható stratégiai céljában is, amely az ellenfél megölése. Sem a *Jian Jing* menetei között, sem a *Jixiao Xinshu* saját víváselméleti értekezéseiben nem találunk kifejezetten az ellenfél lefegyverzését, ártalmatlanná tételét célzó technikákat vagy koncepciókat. Ellenkezőleg: a *Jian Jing* meneteinek túlnyomó többsége szúrással fejeződik be, ami egyértelmű gyilkolási szándékról árulkodik, és a komplex elméleti koncepciók többsége is a minél tisztábban bevihető szúrásokat teszi lehetővé.

Általános irányelvek: A Qi Jiguang által írt víváselméleti értekezések fő irányelveinek az aszimmetrikus harci szituációkra való felkészítést tekinthetjük. A *Jixiao Xinshu* 10. fejezetét így kezdi:

„A pika előreszegezésének módja könnyű és régi, [de] ha nem ismerjük a rövid használatának módját, és egy támadásunk nem talál be, vagy betalál, de nem kritikus helyen, az ellenfél a rövid fegyverével közelebb kerül, és nem sikerül időben kihátrálnunk, akkor a hossz hátránnyá válik és [fegyverünk] a pusztá kézzel egyenértékűvé [...]”

²⁵ Kötés, lekötés: a két fegyver összeütése során kialakult állapot, amelyben a fegyverek érintkeznek, és keresztezik egymást valamely pontjukon, valamilyen szögben. A legtöbb fegyveres vívórendszerben megtalálhatók az ebből a helyzetből kivitelezett technikák, az állapot elnevezése azonban vívórendszerenként más és más. A kötés, lekötés a középkori német vívórendszerekben használt fogalom (*binden*), amely talán a legismertebb a fent leírt állapot elnevezései közül.

長槍架手易老，若不知短用之法，一發不中，或中不在吃緊處，被他短兵一入，收退不及，便為長所誤，即與赤手同矣 [...]。²⁶

A 12. fejezet víváselméleti értekezésében pedig a következő olvasható:

„Ha az ellenfél lándzsája 1 *zhang* 7-8 *chi* [5-6 m] hosszú, az én fegyverem [hossza] pedig nem haladja meg a 7-8 *chit* [...] Az ellenfél a pikájával villámgyorsn betör, sebesen, akár a hullócsillag, csak ha nagyon képzett vagyok, tudom megakadályozni, hogy az ellenfél pikája áthatoljon a testemen.”

彼之槍一丈七八尺，我之器不過七八尺[...]彼之長槍閃閃而進，疾如流星，我就精熟，隻能格得彼槍不中入我身耳。²⁷

A Qi által leírt víváselméleti koncepciók gyakorlatilag a *Jian Jing*ben leírtakat egészítik ki az abból a műből hiányzó, speciális harci kontextus, a fegyverek hosszának szempontjából aszimmetrikus vívói helyzetek kezeléséhez szükséges tudással. Ennek megfelelően a leírtakhoz kapcsolódó irányelvek is rendkívül egyszerűek: az aszimmetrikus helyzet különleges megoldásokat kíván, amelyek nélkül nem vagy csak kis eséllyel nyerhetünk a harcban. Minden más szimmetrikus harci helyzettel kapcsolatban Yu Dayou és a *Jian Jing* tanításai a mérvadóak.

A *Jian Jing* már a mű legelején leszögezi, hogy a lejegyzett vívórendszer milyen fegyvernemet használ, és mi az e mögött meghúzódó megfontolás:

„Úgy használd a botot, mintha a Négy Klasszikust olvasnád, a *gout*, *daót*, *qiangot*, *bát*²⁸ mind úgy gyakorold, mint egy-egy írást. Ha a Négy Klasszikus már világos, akkor a Hat Klasszikus lényege is világos. Ha ismered a bot használatát, akkor ebből fakadóan már minden éles fegyver [használatának] módját is ismered.”

用棍如讀四書，鉤刀槍鈹如各習一經，四書既明，六經之理亦明矣。若能棍，則各利器之法從此得矣。²⁹

²⁶ Qi 1782: 10. fejezet.

²⁷ Qi 1782: 12. fejezet.

²⁸ *Gou* 鉤: kampós végű szálfegyver; *dao* 刀: egyélű kard; *qiang* 槍: lándzsa, pika; *ba* 鈹: háromágú villában végződő szálfegyver.

²⁹ Yu 1782.

A *Jian Jing* oktatási filozófiája tehát arra az elvre épül, hogy harcművészeti rendszerének elméletét és technikáit a hosszú bot használatán keresztül lehet elsajátítani, de az így megszerzett tudás minden további fegyvernem használata során kamatoztatható.

Víváselméleti koncepcióit tekintve a *Jian Jing* fő irányelve a szövegben több helyen is olvasható, ám az egyik bekezdésben a szerző maga is egyértelműen meghatározza:

„A teljes könyv összefoglalása mindössze nyolc írásjegyen [leírható]: használd ki az ellenfél régi erejének elmúltát, mielőtt az új erejét elindítaná. Mily nagyszerű, mily nagyszerű!”

全書總要：隻是乘他舊力略過，新力未發八字耳。至妙至妙！³⁰

Mindez azt jelenti, hogy a vívórendszer elmélete elsősorban a támadás megfelelő időzítésére épül, és mint az az alábbiakban látható lesz, Yu meglehetősen komplex elméleti struktúrát dolgozott ki ennek a tökéletesen időzített pillanatnak a meghatározására.

Távolsággal kapcsolatos taktikai koncepciók: a *Jixiao Xinshu* a fegyverek hossza alapján különbözteti meg az eltérő taktikai döntéseket igénylő távolságokat. Eszerint, ahogy arról már korábban szó volt, megkülönböztet szimmetrikus és aszimmetrikus vívói helyzeteket, de csak az aszimmetrikus situációkkal foglalkozik. Ezeket két kategóriába sorolja: a hosszú fegyverek rövid használata – vagyis amikor egy hosszú fegyvert használva nézünk szembe egy rövid fegyvert forgató ellenféllel; és a rövid fegyverek hosszú használata – amely helyzet esetén a mi fegyverünk esik a rövid kategóriába, ellenfelünknel pedig hosszú fegyver van. A szöveg besorolása szerint hosszú fegyvernek minősülnek a 8 *chin*él 尺 (kb. 2 1/3 méter; 1 *chi* = 1/3 méter³¹) hosszabb fegyverek. Ilyenek a különféle, alakzatharcban használatos pikák. Rövid fegyvernek minősülnek a 8 *chin*él rövidebbek. Eszerint rövid fegyver minden olyan szálfegyver, amely ebbe a hossz kategóriába esik, valamint a kard is. Qi megjegyzi, hogy az oldalkard (*yaodao* 腰刀) és pajzs kombinációja „a rövid fegyverek között is rövidnek számít, ezért ezek mellett kötelező a hajítódárda használata”.³² Kardnál rövidebb fegyverekről, például késről, törőről nem esik szó.

³⁰ *Uo.*

³¹ Twitchett–Fairbank 2008: xxi.

³² „本短中之短也而必用標槍” (Qi 1782: 12. fejezet)

A *Jian Jing* nem helyez hangsúlyt a különböző távolságok kategorizálására, nem alkalmaz a hagyományos vívótávolságnál közelebről használható birkózótechnikákat. Egyedül a vívó- és a víváson kívüli távolságot ismeri a rendszer, ám ezt sem jelzi explicit módon, csupán a vívótávolságból való kivonulást leíró technikákban jelenik meg a különbség.

Qi Jiguang a hosszú fegyverek rövid használatát leíró értekezésben a következő instrukciókat adja:

„A pika előreszegezésének módja könnyű és régi, [de] ha nem ismerjük a rövid használatának módját, és egy támadásunk nem talál be, vagy betalál, de nem kritikus helyen, az ellenfél a rövid fegyverével közelebb kerül, és nem sikerül időben kihátrálnunk, akkor a hossz hátránnyá válik, és [fegyverünk] a puszta kézzel egyenértékűvé [...]”

長槍架手易老，若不知短用之法，一發不中，或中不在吃緊處，被他短兵一入，收退不及，便為長所誤，即與赤手同矣[...]。³³

„Az ellenfél fegyvere nem kerülhet kötésbe az én lándzsám belső oldalával, és akkor ebből következően az ellenfél biztosan nem mer könnyedén közel jönni. A kezemben tartott pika húzódjon vissza bő 1 *chi* távolságra, hogy még le tudjam vele szűrni a másikat, ugyanúgy, mintha rövid fegyvert használnék. Ez a hosszú [fegyverek] rövid használatának titka.”

彼器不得交在我槍身內，彼自不敢輕進；我手中槍就退至一尺餘，尚可戳人，與短兵功用同矣，此用長以短之秘也。³⁴

Hosszú fegyverrel való aszimmetrikus küzdelem esetén tehát a fő cél az ellenfél közelkerülésének a megakadályozása, valamint ha ez mégsem sikerülne, a hosszú fegyver visszahúzása és rövid fegyverként való használata.

A rövid fegyverek hosszú használatáról szóló értekezés lényegét a következő részletek tükrözik:

„Tudniillik a kezünkben tartott *chai*, *gun*, *gou* vagy *ba* 6-7 *chin*él hosszabb, és az ellenfél hosszú [támadással] közelít felém, biztosan hatoljak előre 5 *chinyit*, védjem magam kifelé irányuló ütések sorozatával, vagyis »a rúd folyamatos belső ütése« technikát alkalmaztam [...]”

³³ Qi 1782: 10. fejezet.

³⁴ *Uo.*

則所執釵棍鉤鈚皆有六七尺在外，彼若以長入我，必須進深五尺，被我一格打歪，即用棍內連打之法[...]。³⁵

„Először be kell hatolnom a hosszú fegyver [hatókörén] belülré, és csak azután mozoghat a rövid fegyverem szabadon, és [válík] a hosszú fegyver a pusztá kézzel egyenértékűvé.”

一入長兵之內，則惟我短兵縱橫，長兵如赤手同矣。³⁶

„A rövid fegyverek előnye a gyors előretörésben és annak kihasználásában rejlik, hogy a hegyüket nehéz lekötni, mégis hosszan előreállnak.”

短兵利在速進，終難接長持久，即為所乘。³⁷

Mint ahogy az a fenti idézetekből kitűnik, rövid fegyvert alkalmazó aszimmetrikus harci szituáció esetén a *Jixiao Xinshu* a hosszú fegyver félreütését és a hatókörén belülré való gyors betörést tanítja. Megvizsgálva a szöveg által tárgyalt két különböző aszimmetrikus helyzetre adott válaszokat, tisztán látszik, hogy azok pontosan egymás ellentétei: a taktikai célkitűzések mindkét esetben a másik fegyver hosszából fakadó hátrányok kihasználását, a saját fegyver gyengeségeinek az ellensúlyozását célozzák. Ebből is látható, hogy jól átgondolt, a fegyverek tulajdonságaira nagy hangsúlyt fektető elméleti rendszerrel van dolgunk.

Idővel kapcsolatos taktikai koncepciók: a víváselméleti rendszer egyik legfontosabb idővel kapcsolatos jellemzője a másodszándékú vívás. A másodszándékú vívás lényege, hogy a támadások célja nem az azonnali, biztos találat bevitele, hanem az ellenfél valamilyen reakciójának a kikényszerítése különböző akciókkal, támadásokkal, cselekkkel, provokációkkal – ezt nevezzük elővívásnak –, amely reakciót kihasználva azután kivitelezhetők a rendszer technikái. A másodszándékú vívás fontosságát a szöveg több helyen is hangsúlyozza:

„Aki másodszor üt, annak győzelme előbb érik be.”

後發勝先實³⁸

³⁵ Qi 1782: 12. fejezet.

³⁶ *Uo.*

³⁷ *Uo.*

³⁸ Yu 1782.

„Tudd meg, sohasem lehet egyetlen támadással azonnal megsebezni valakit [...]”

知此，決不可一發便要傷人 [...]。³⁹

Továbbá:

„Ne az első alkalommal üsd meg az ellenfelet, csakis a második alkalommal üsd meg őt.”

不打他先一下，隻是打他第二一下。⁴⁰

Yu Dayou víváselméleti rendszerének legfontosabb koncepciója szintén a vívás idejével kapcsolatos. A rendszer a vívásra akciók sorozataként tekint, amelyek egymást követően reakciókat és ellenreakciókat váltanak ki a vívó felekből. Az akciókat a rendszer *zhuannak* 轉 nevezi, ám nem ezek, hanem a *zhuano*k egymáshoz viszonyított időbeli sorrendje állnak a *Jian Jing* víváselméletének a fókuszában. Más szóval a megfelelő *zhuano* megválasztását célzó taktikai döntés azon alapul, hogy egy akció *megelőz* vagy *követ-e* egy másikat. A rendszer logikája szerint akciónk jellegét attól függően kell megválasztanunk, hogy az az ellenfél cselekedetét megelőzi vagy követi. Ezzel kapcsolatban így ír a forrás:

„Keményen a másik ereje előtt, lágyan kihasználni a másik ereje után. Ha az ellenfelem elfoglalt, én nyugodtan várok [...]”

剛在他力前，柔乘他力後。彼忙我靜待，[...]。⁴¹

Mindez azt jelenti, hogy ha a kezdeményezés az enyém, és én indítok egy akciót, az erőteljes és agresszív kell, hogy legyen, az ellenfelet reakcióra kell kényszerítenie, mert ha az nem reagál, a támadásom megsebzí. Ezzel szemben, ha az ellenfél kezdeményezett, akkor felesleges azonos erővel reagálnom az ő domináns akciójára, ehelyett valamilyen technika alkalmazásával vissza kell szereznem a kezdeményezést, a saját akcióját ellene fordítva.

A *Jian Jing* víváselméletének legmagasabb szintű koncepciója azonban a fenti két kategória egyikébe sem esik, hanem az ellenfél akciójával azonos *zhuano*ban indított akcióval szerzi vissza a kezdeményezést, és kényszeríti

³⁹ Uo.

⁴⁰ Uo.

⁴¹ Uo.

az ellenfelet reakcióra. Az ilyen típusú akciót a rendszer *dangnak* 當 nevezi, amely jelen kontextusban leginkább „a megfelelő pillanat”, „megfelelő időzítés” jelentéssel rendelkezik. A *dang* lényege, hogy egyetlen akcióként akasztja meg az ellenfél támadását, hárítja azt, és támad vissza. A sikeresen kivitelezett *dang* a *Jian Jing* vívórendszerében a vívás csúcspontját jelenti. Ahhoz, hogy a *dang* sikeres legyen, az ellenfél akciójának megfelelő szakaszában kell kivitelezni. Ezt a szakaszt a rendszer *paiwei*nek 拍位 (kb. az ütem helye) nevezi. A *paiwei* eltalálása feltétele a *dang* kivitelezésének. A szöveg így ír:

„Ez a *dang* írásjegy olyan, akár a dalokban az ütem helye, elmondhatatlanul csodálatos.”

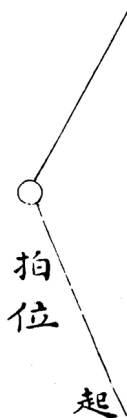
此當字如曲中之拍位，妙不可言，[...]。⁴²

Valamint:

„Az úr az ütem szerepét ismerve harcol.”

知拍任君鬥。⁴³

A szerző a *dang* nehezen magyarázható, elvont koncepciójának megértését három egyszerű diagrammal⁴⁴ igyekezett segíteni, ezek a következők:

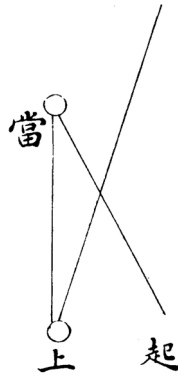


1. diagram: a qi 起 írásjegy az ellenfél akciójának a kezdetét jelöli, a paiwei időpontja ezt követően, de még az akció befejezése előtt található

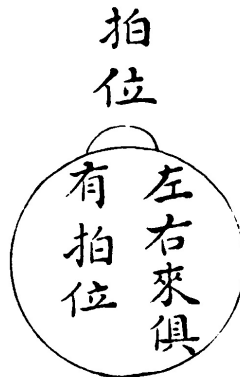
⁴² Yu 1782.

⁴³ Uo.

⁴⁴ A diagramok forrása: Yu 1782.



2. diagram: a qi 起 írásjegy az ellenfél akciójának a kezdetét jelöli, a dang ezt követően valósítható meg. A shang 上 írásjegy a dangba foglalt támadás felső (felülről ereszkedő) irányát jelöli



3. diagram: a képen a következő szöveg olvasható: „a balról és jobbról jövő [támadások esetén] egyaránt van paiwei”. A „balról és jobbról jövő” az ellenfél támadásának lehetséges irányaira utal, amelyek ellen egyaránt alkalmazható a dang, mert megtalálható bennük a paiwei pillanata. Feltehetően az ábra tetején látható kisebb félkör jelzi a paiwei szűk időablakát az ellenfél akcióját jelképező nagyobb körhöz viszonyítva

Írányokkal kapcsolatos taktikai koncepciók: a *Jian Jing* víváselméleti rendszere célpontok tekintetében két fő területet különböztet meg az ellenfél testén: a *nagy kapu* (*da men* 大門) és a *kis kapu* (*xiao men* 小門). A *nagy kapu* a törzs derékon felüli részét és a fejet jelenti, a *kis kapu* az ágyékot és a lábakat. A támadások túlnyomó többségének célpontja a *nagy kapu*. A szöveg a vívómenetek leírásánál ugyanezt a terminológiát használja arra, hogy leírja bizonyos szituációkban a fegyverek helyét, attól függően, hogy azok az alsó vagy

a felső célpontra mutatnak éppen. További, ritkább célpont a kéz, főleg a lekötésből kivitelezett *ti* 剃 és *gun* 滾 támadástípusok esetén. Fontos megjegyezni, hogy a víváselméleti rendszer másodszándékú vívási jellegéből fakadóan gyakori első célpont az ellenfél fegyvere, ez azonban soha nem a támadások valódi célpontja.

Az akciók lehetséges irányait tekintve a rendszer megkülönböztet fentről lefelé irányuló ütéseket (*da* 打), letről felfelé irányuló ütéseket (*jie* 揭), egyenes ütéseket (*zhipo* 直破) és szúrásokat (*sha* 殺). A rendszer propagálja a hatékonyabbnak tartott egyenes támadásokat a letről vagy fentről indított, harántirányúakkal szemben.

Az ellenfél fegyverének kontrollálásával kapcsolatos taktikai koncepciók: a vívórendszer másodszándékú jellegéből fakadóan gyakoriak az ellenfél fegyverének félreütését célzó akciók. Az ilyen akciók célja mindig valamilyen kívánt reakció kikényszerítése az ellenfélből, ezáltal utat nyitva egy valódi, a testet célzó támadásnak.

A rendszer előszeretettel alkalmazza a lekötéseket is. A fentebb, az idővel kapcsolatos koncepciók között említett *dang* megfelelő alkalmazása esetén is gyakori, hogy lekötés következik be, amelyet a vívó a maga előnyére fordíthat. A lekötést a rendszer *ollónak* (*jian* 剪) nevezi (feltehetően a két fegyver által formált ollószerű forma után), és megkülönbözteti kicsi (*xiao jian* 小剪) és nagy (*da jian* 大剪) változatát. *Kicsi olló* esetén a fegyverek a hegyükhöz közelebb találkoznak, *nagy olló* esetén pedig a vívók kezéhez közelebb. Az *olló*-ból kivitelezett leggyakoribb akció az egyenes szúrás, ezt azonban megelőzheti az ellenfél fegyverén végigcsúsztatott ütés, amelynek gyakori célpontja a fegyvert markoló kéz. Ennek a támadástípusnak az alulról felfelé irányuló változatát *gunnak* 滾, fentről lefelé irányuló változatát pedig *tinek* 剃 nevezük. A rendszer a legtökéletesebb támadásnak azt tekinti, ha az ellenfél mozdulatába a *paiwei* elmélete szerinti megfelelő pillanatban egyenesen beleütve, a lekötésből irányuló egyetlen sima mozdulattal szúrunk:

„Ha középén létrejön a *paiwei*, nem emeljük le [fegyverünket az ellenféléről], nem alkalmazunk *tít* vagy félreütést, csak kezünket előreleendítve szúrunk, és mindezt igen szűk [mozdulattal].”

中間有拍位，不用拔剃洗落，隻撒手殺，則又緊矣。⁴⁵

⁴⁵ Yu 1782.

Akciók tipológiája:

- *Da* 打: fentről lefelé irányuló harántütés
- *Jie* 揭: letről felfelé irányuló harántütés
- *Zhipo* 直破: függőleges ütés
- *Sha* 殺: szúrás
- *Gun* 滾: lekötésből az ellenfél fegyverén végigcsúsztatott, alulról induló ütés
- *Ti* 剃: lekötésből az ellenfél fegyverén végigcsúsztatott, felülről induló ütés
- *Dang* 當: a *paiwei* pillanatában kivitelezett ütés, amely megakasztja az ellenfél fegyverét
- *Hong* 哄: csel, hamis akció az ellenfél megtévesztésére
- *Gou* 勾: provokáció, szándékosan nem védett nyílás

Az akciók tipológiája jól mutatja, hogy a különféle támadástípusok a fent említett összes lehetséges célpont fenyegetését lehetővé teszik, különböző irányokból. A *gun* és a *ti* a fegyverek kötésbe kerülését használják ki. A *hong* és a *gou* tipikusan a másodszándékú vívórendszerekre jellemző akciótípusok.

Összefoglalás és a kutatás jelentősége

A fentieket figyelembe véve egyértelműen látható, hogy a *Jixiao Xinshu* vívás-elméleti rendszere, a *Jian Jing* adoptálásával egy rendkívül komplex vívórendszer, amely a katonai igényeket maximálisan képes volt kielégíteni. Magába foglalja a kezdők kiképzéséhez szükséges alapvető ismereteket, de mély és komplex elméleti háttérrel biztosít a tapasztalt vívók képzéséhez is. A rendszer két legfőbb fókuszja a vívás idejének taktikus szemlélete, valamint a távolság taktikai kihasználása a fegyverek eltérő hosszából fakadó aszimmetrikus harci szituációkban. A vívás idejével kapcsolatos taktikai koncepciókat a *Jian Jing* írja le. Ezek közül a legfontosabbak a másodszándékú vívói szemlélet és a támadás az ellenfél akciójához viszonyított tökéletes időzítése. A távolsággal kapcsolatos taktikai koncepciók a *Jixiao Xinshu* eredeti szövegének a részét képezik. Tartalmuk lényege, hogy rövid fegyverrel hosszabb fegyver ellen harcolva fontos minél gyorsabban a hosszú fegyver effektív hatókörén belülré kerülni, ahol az már nem használható hatékonyan; hosszú fegyverrel pedig mindenáron távol kell tartani a rövidebb fegyverrel harcoló ellenfelet.

Érdekességképpen megemlíthető, hogy a *Jixiao Xinshu* víváselméleti rendszerének másodszándékú vívói szemlélete, valamint a vívás idejének akciókra való felosztása jelentős hasonlóságot mutat a XVI. századi itáliai vívómester,

Achille Marozzo (1484–1553) tempóelméletében megfogalmazott időszaklélettel.⁴⁶ Ezenkívül a *dang* koncepciója, nevezetesen hogy egyetlen akcióként hárítja az ellenfél támadását, és támad vissza, lényegében megegyezik a XIV. századi német vívómester, Johannes Liechtenauer⁴⁷ *absetzen* nevű technikájával.⁴⁸ A hasonlóságok természetesen nem jelentenek semmiféle kapcsolatot az európai és a kínai történelmi vívórendszerek között, viszont jól mutatják, hogy időtől, kultúrától és földrajzi elhelyezkedéstől függetlenül hasonló tulajdonságú fegyverek használata csak hasonló, véges számú variációjú taktikai megfontolás szerint működhetett hatékonyan.

A *Jixiao Xinshu* víváselméleti rendszerének itt közölt, strukturált leírása harcművészet-történeti és kultúrtörténeti forrásként önmagában is érdeklődésre tarthat számot. Segítségével megismerhetjük, hogy a Ming-kor művelt és tapasztalt katonatisztszjei milyen absztrakt koncepciók segítségével értelmezték és próbálták megzabolázni azt a kaotikus jelenséget, amelyet erőszakos fegyveres összecsapásnak nevezünk. Nem szabad azonban meglepedkeznünk a Qi Jiguang által lejegyzett víváselméleti rendszer hadtörténeti jelentőségéről sem. Ismert történelmi tény,⁴⁹ hogy Qi különlegesen kiképzett hadserege kulcs szerepet töltött be a *wokou* kalózkod leverésében az 1550-es, 60-as években. Az ekkor alkalmazott kiképzési módszerek jelentős részét a tábornok később a *Jixiao Xinshu*-ban jegyezte le. Qi *Mingshiben* található életrajza tartalmaz egy részletet, amely arra enged következtetni, hogy a fent bemutatott víváselméleti rendszer is részben vagy egészében a kiképzés részét képezte:

„Amikor Jiguang Zhejiangba érkezett, látta, hogy a reguláris hadsereg gyakorlatlan a hadviselésben [...] kérvényezte háromezer fő toborzását, és megtanította nekik az ütés és szúrás módját, a hosszú és rövid fegyverek használatát [...]”

繼光至浙時，見衛所軍不習戰，[...]請召募三千人，教以擊刺法，長短兵迭用，[...]。⁵⁰

A „hosszú és rövid fegyverek használatának” említése valószínűsíti, hogy Qi már ekkor a *Jixiao Xinshu*-ban leírtakhoz hasonló víváselméleti koncepciókat

⁴⁶ Marozzo 1536.

⁴⁷ Liechtenauer születésének és halálának pontos dátuma ismeretlen.

⁴⁸ Anonymous 1389.

⁴⁹ Twitchett–Fairbank 2008: 503.

⁵⁰ Zhang 1739.

tanított katonáinak. Amennyiben ez a következtetésünk helyes, az azt jelenti, hogy Qi víváselméleti rendszerének megismerésével rendkívül részletes képet kapunk arról, hogyan is harcoltak a tábornok katonái. Ennek révén pedig egy lépéssel közelebb kerülhetünk annak megértéséhez, hogy pontosan milyen új tényezők tették lehetővé Qi serege számára a *wokou* kalózok legyőzését más Ming hadvezérek korábbi kudarcait követően.

Végezetül felhívnom a figyelmet arra, hogy a *Jixiao Xinshu* víváselméletének strukturált leírásához használt értelmezési keretrendszer további jövőbeli, történelmi vívórendszerek leírását célzó kutatásokban is felhasználható. Ebben a minőségében jelen munka hozzájárulhat a harcművészet-kutatás viszonylag fiatal, de dinamikusan növekvő tudományterületének⁵¹ további fejlődéséhez.

A kutatás az Emberi Erőforrások Minisztériuma ÚNKP-18-3 kódszámú Új Nemzeti Kiválóság Programjának támogatásával készült.

Elsődleges források

- Qi, Jiguang 戚繼光 1782. *Jixiao xinshu* 紀效新書 [Új értekezés a katonai hatékonyságról]. (SKQS ed.)
- Yu, Dayou 俞大猷 1782. „Jian Jing 劍經 [Értekezés a kardról]” In: Qi Jiguang 戚繼光. *Jixiao Xinshu* 紀效新書 [Új értekezés a katonai hatékonyságról]. (SKQS ed.)
- Zhang, Tingyu 張廷玉 (ed.) 1739. *Ming Shi* 明史 [A Ming-dinasztia krónikája] (forrás: Wikisource url: <https://zh.wikisource.org/wiki/%E6%98%8E%E5%8F%B2> utolsó megtekintés: 2019. 06. 23.).

Felhasznált másodlagos szakirodalom

- Anonymous ca. 1389. M53. Cod. Hs. 3227a. [*Nürnberger Handschrift, Codex Döbringer*].
- Bauer, Matthias Johannes 2016. „Teaching How to Fight with Encrypted Words: Linguistic Aspects of German Fencing and Wrestling Treatises of the Middle Ages and Early Modern Times”. In: Jaquet, Daniel – Verelst, Karin – Dawson, Timothy (eds.) *Late Medieval and Early Modern Fight Books: Transmission and Tradition of Martial Arts in Europe (14th–17th Centuries)*. Leiden–Boston: Brill, 47–61.
- Bowman, Paul 2015. „Asking the Question: Is Martial Arts Studies an Academic Field?”. *Martial Arts Studies* 1: 3–19.
- Burkart, Eric 2016. „Limits of Understanding in the Study of Lost Martial Arts”. *Acta Periodica Duellatorum* 4/2: 5–30.

⁵¹ Bowman 2015.

- Clements, John 2016. „Problems of Interpretation and Application in Fight Book Studies”. In: Jaquet, Daniel – Verelst, Karin – Dawson, Timothy (eds.) *Late Medieval and Early Modern Fight Books: Transmission and Tradition of Martial Arts in Europe (14th–17th Centuries)*. Leiden–Boston: Brill, 189–215.
- Guo, Elisabeth – Kennedy, Brian 2005. *Chinese Martial Arts Training Manuals; A Historical Survey*. Berkeley, California: Blue Snake Books.
- Li, Jiyuan 李吉远 2018. *Mingdai Wushushi Yanjiu* 明代武术史研究 [A Ming-kori harcművészet-történet vizsgálata]. Zhongguo Shehui Kexue Chubanshe 中国社会科学出版社.
- Lorge, Peter 2012. *Chinese Martial Arts: from antiquity to the twenty-first century*. New York: Cambridge University Press.
- Marozzo, Achille 1536. *Opera Nova*. (Wilson, William trans.) Modena: D. Antonio Bergolae. (Forrás: Wiktenauer. url: https://wiktenauer.com/wiki/Achille_Marozzo. utolsó megtekintés: 2019. 06. 23.)
- Ren, Hong 任鸿 2016. *Shoubilu, Wuyinlu Shiyi – Mingdai Qiangfa Duanbing Jiemi* 手臂录·无隐录释义：明代枪法短兵解密 [A Shoubilu és a Wuyinlu interpretációja – a Ming-kori lándzsavívás és rövidfegyverek titkainak megfejtése]. Shanxi Kexue Jishu Chubanshe 山西科学技术出版社.
- The Association for Renaissance Martial Arts *Definitions & Study Terminology*. <http://www.thearma.org/terms2.htm> (utolsó megtekintés: 2019. 06. 23.).
- Twitchett – Fairbank (eds.) 2008. *The Ming Dynasty, 1368–1644, Part I*. [The Cambridge History of China 7.] New York: Cambridge University Press.
- Windsor, Guy 2018. *The Theory and Practice of Historical Martial Arts*. Spada Press.

YE QIUYUE

A hangos olvasás szerepe a kiejtés tanításában a kínai mint idegen nyelv oktatása során

1. A kiejtés tanításának helyzete a kínai mint idegen nyelv oktatásában

A kínai mint idegen nyelv fokozott terjedésével a kínainyelv-tanítás jelentős előrelépést tett, és jelentős eredményeket ért el. A kínai tanítása magában foglalja a kiejtés, a szókincs és a nyelvtan elsajátítását. A kiejtés szempontjából a tanítási eredmények mindeddig nem voltak kielégítőek. Ahogy Lin Tao 林焘 rámutatott: „Igaz, hogy viszonylag sok külföldi beszél aránylag folyékonyan kínaiul, de csak kevesen beszélnek akcentus nélkül.”¹ Cheng Tang 程棠 több ízben is megjegyezte: „Jelenleg nem kevés tanár elégedetlen a kiejtés tanításával.”² „Érezzük, hogy a kiejtés tanítása a kínai mint idegen nyelv oktatásában hagy kívánnivalót maga után.” „Évtizedek óta azon külföldi diákok száma, akik kifejezően vagy viszonylag kifejezően beszélnek a mandarint nem sok, sőt mondhatni kevés.”³ Liu Xun 刘珣 szerint: „Nem kevés tanár és kutató véli úgy, hogy a kínai mint idegen nyelv oktatás utóbbi éveiben a diákok azon képessége, hogy folyékonyan fejezzék ki magukat erősödött, kiejtésük helyességének mértéke azonban csökkent.”⁴ Ennek oka – jóllehet a diákok elvárása saját kiejtésükkel szemben is alacsony – a tanítási módszerekben, a tanterv ütemezésében rejlik, és összességében a tanároktól ered. Ahogy Bowen és Marks írta: „... a nyelv többi aspektusára elegendő figyelem összpontosul, a kiejtést azonban elhanyagoljuk. Sok tanár van ezzel így. Akár tudatosan, akár tudattalanul, mindig vonakodnak a fonetikát kellő mértékben a tanítás részévé tenni, mert úgy gondolják, hogy meglehetősen nehéz.”⁵

A tankönyvekben és az oktatási gyakorlatban a bevett kínai tanítás szerint a tanítás kezdeti szakasza a kínai fonetikára összpontosít, hogy a diákok a le-

¹ Lin Tao 1996: 18–21.

² Cheng Tang 1996: 4–17.

³ Cheng Tang 2000: 79.

⁴ Liu Xun 2000: 105.

⁵ Bowen–Marks 1992: 56.

hető legrövidebb időn belül elsajátítsák annak alapvető szerkezetét. A kiejtés tanításának tartalma statikus beszédegységekre korlátozódik, és nincs rendszerettség vagy pontos követelmény az egyes elemekre vonatkozóan (pl. ritmus, szünet, beszédsebesség, könnyű hangsúly).

Az évek során megszoktuk, hogy nagyjából húsz szótagkezdő mássalhangzót, körülbelül harminc szótagzárót és négy tónust tanítunk, arra koncentrálnak, hogyan lehet javítani ezek kiejtését mélységben és nehézségi sorrendben. Kevés módszer született arról, hogyan kell tanítani és hogyan kell megtanulni a különböző fonetikai szinteket a kínai szótag felett. Ez könnyedén vezethet ahhoz, hogy a diák figyelme a kínai karakterre mint különálló egységre korlátozódik, figyelmen kívül hagyva az élőbeszéd dallamát. Ezzel a problémával még a nem kezdő diákok is gyakran szembesülnek. A beszédtanulás, leegyszerűsítve, utánzási tevékenység, egyfajta beszéd- és hallásgyakorlat. A többszörös utánzások meghallgatása az egyetlen módja a kiejtés javításának. Ez nemcsak a „szó” hangzásának az utánzását jelenti, hanem kiterjed az egész mondat hanglejtésére is. Az ilyen típusú gyakorlatoknak a teljes tanulási folyamatot végig kellene kísérniük, és nem lenne szabad a kezdő tanulók képzésére korlátozódni.

Hogyan lehet feloldani azt a feszültséget, hogy a kínai tanítás jóllehet virágzik, a kiejtés tanítása azonban nem elég hatékony? Hogyan kísérje végig a kínai mint idegen nyelv tanítását a kiejtés oktatása? A hangos olvasás jelenthet erre megoldást, mert a hangos olvasás tanítása nemcsak összhangban van magával a kínai nyelvvel, hanem segítségével a kínaiul tanulók fejleszthetik a nyelvérzéküket, és javíthatják a kínai nyelvi képességeiket. Richard Schmidt rámutatott arra, hogy a felnőtt tanulók számára legalábbis „a természetes tanulást gyorsítja a tudatosság, és a hangos olvasás a tanulók és a diákok számára egyaránt lehetővé teszi, hogy felismerjenek általános és egyedi eseteket a kiejtésre vonatkozóan, és lehetőséget biztosít arra, hogy leküzdjék a problémákat”.⁶ A hangos olvasás tehát több szempontból hasznos tanítási módszer.

2. A hangos olvasás oktatásának az elmélete

Mi a hangos olvasás? A hangos olvasás a szóbeli nyelv művészete, Ye Shengtao 叶圣陶 „szépolvasásnak” nevezi, amely egyfajta újraalkotás, így bizonyos

⁶ Richard Schmidt 2010: 721–737.

iránymutatások alapján kell kivitelezni. *A hangos olvasás tanulmánya* 朗读学 című könyvében Zhang Song 张颂 a hangos olvasás definícióját az alábbiak szerint adja meg: „Az úgynevezett hangos olvasás az írott szöveg hangzó szöveggé alakítása, azaz a látható jelek hallható jelekké alakítása. Hangos, hiszen a hang tisztán hallható, és olvasás, mert a könyvek és a cikkek olvasását jelenti.”⁷ Zhu Zhixian 朱智贤 a *Pszichológia nagyszótárában* 心理学大词典 a következőt fogalmazta meg: „A hangos olvasás alapja a vizuális szervek, amelyek észlelik a szöveget, és a beszédszervek, amelyek a hangokat képzik. A hallószervek az információt átadják az agynak az olvasás megértésének az érdekében.”⁸

A kínai mint idegen nyelv oktatásában a hangos olvasás tanítása a kínai szövegek verbális formájának felolvasáson keresztüli megismerésére és megtapasztalására vonatkozik a kínai nyelvtudás javításának a céljából. A hangos olvasást a diákok tanári irányítással gyakorolhatják, folyamatosan javíthatják a kiejtési hibáikat, egyre kifejezőbbek lehetnek, így idővel olyan folyékonyan olvashatnak, mint az anyanyelvi beszélők.

Ezen túl a hangos olvasás fejlesztheti a nyelvérzékét. A kiejtés kifinomultsága, a szavak helyessége, a mondatok értelmezhetősége egyaránt fontos tényezők. A hangos olvasás a legfőbb módja a nyelvérzék fejlesztésének. Eközben ugyanis gondolkodni is kell, így nemcsak a szavak és a mondatok értelmeződnek, hanem a hangosan olvasott tartalom hosszú távra a nyelvi memóriába is kerül.⁹

Sally Gibson¹⁰ egyik tanulmánya is a hangos olvasás hasznosságáról értekezik. A témát az angol mint idegen nyelv tanítása felől közelíti meg, konklúziója azonban hasznos lehet bármelyik idegen nyelv tanítására nézve. Gibson rámutat arra, hogy a kommunikatív nyelvoktatási mozgalommal a hangos olvasás sokat veszített a korábbi népszerűségéből. Megvizsgálja a módszer lehetséges előnyeit és hátrányait, és arra a következtetésre jut, hogy az utóbbiak akár súlyosak is lehetnek, de egyáltalán nem elkerülhetetlenek. A tanár gondos tervezése csökkentheti, sőt megszüntetheti a problémákat, és előtérbe helyezheti az előnyöket. Érvét az elismert pedagógusra, Earl Stevickre¹¹ hivatkozva is alátámasztja, aki korábban megállapította, hogy számos tanuló inkább egye-

⁷ Zhang Song 2010: 161.

⁸ Zhu Zhixian 1989: 265.

⁹ Zheng Jun 2009: 129–131.

¹⁰ Sally Gibson 2008: 29–36.

¹¹ Earl Stevick 1989: 32.

dül, az osztálytermen kívül alkalmazza a hangos olvasás módszerét. Gibson szerint ez a tény még ma is igaz.

Valamennyi tanár tisztában van azzal, hogy a tanuló hozzáállása a pedagógiai módszerekhez meghatározó, különösen a felnőttek esetében. Ha a tanuló nem bízik a tanár által választott módszerben, kevésbé valószínű, hogy követni fogja az utasításait. A visszautasításnak és az ellenállásnak számos oka lehet, például előzetes negatív tapasztalatok. Jó néhány magyar diák tud visszaemlékezni olyan megalázó eseményre, amikor a tanár nyilvános „szereplésre” kényszerítette. Alapvető fontosságú ezért, hogy felmérjük a tanuló hozzáállását, mielőtt a hangos olvasást az óra szerves részévé tennénk. A következőkben egy magyarországi egyetem kínaiul tanuló diákjainak a körében végzett felmérésről számolok be.

3. Kérdőíves felmérés

Magyarországon jelenleg csak két egyetemen, az Eötvös Loránd Tudományegyetemen és a Pázmány Péter Katolikus Egyetemen van kínai tanszék. Ezen kívül kínai nyelv-oktatást kínál még a Konfuciusz Intézet az Eötvös Loránd Tudományegyetemen, a Károli Gáspár Reormátus Egyetem, a Miskolci Egyetem, a Pécsi Tudományegyetem és a Szegedi Tudományegyetem. Mivel az Eötvös Loránd Tudományegyetem működő kínai tanszék a legrégebb, a legnépszerűbb, jelen tanulmány kutatási tárgyát is ez az intézmény képezi. Az Eötvös Loránd Tudományegyetemen végzett felmérés így jól reprezentálja a magyarországi kínai tanítás jelenlegi helyzetét.

Az Eötvös Loránd Tudományegyetem Kínai Tanszékét 1923-ban alapították azzal a céllal, hogy sinológusokat képezzenek. Napjainkra a sinológusképzés a kínai nyelv-tanítással bővült. A mesterképzésben és a doktori képzésben részt vevő hallgatók általában sinológiai tanulmányokkal foglalkoznak, míg a kínai nyelv-tanítást az alapszakon végezzük széles körben. Jelenleg 160 alapszakos hallgató van, köztük 91 elsőéves, 41 másodéves és 28 harmadéves. 1984 óta a tanszéken folyamatosan jelen vannak a kínai kormány által támogatott tanárok is. Elméletben az anyanyelvi kínai tanárok képesek arra, hogy segítségükkel a kínaiul tanuló hallgatók elsajátítsák a hagyományos kínai kiejtést. A tanterv, a tanítási módszerek, a tananyagok és a kínai fonetikatanítás rendszerezetlensége miatt azonban az eredmény nem tökéletes.

A felmérés résztvevői az Eötvös Loránd Tudományegyetem Kínai Tanszékének másodéves hallgatói. Az alapképzés második évétől az évfolyam fordító- és tolmácsspecializációra, valamint általános nyelvi szakra különül el. A felmérésben részt vevő valamennyi diák három szemeszter (körülbelül másfél év) kínai tanulmányt folytatott, kínai nyelvi szintjük nagyjából HSK 3. A 34 résztvevőtől 34 kérdőív érkezett vissza, amelyből mind a 34 érvényes volt.

3.1. A kérdőív felépítése és eredménye

A kétnyelvű (kínai–magyar) kérdőív feleletválasztós kérdésekből állt. Ezek között volt olyan, amelyekre csak egyetlen választ lehetett adni, és voltak olyanok is, amelyek esetében több válasz is jelölhető volt. A kérdőív összesen 13 kérdésből állt. Amennyiben a nyolcadik kérdésre a diák az A választ jelölte, a 9. kérdést kihagyva a 10. kérdésre kellett térnie. A felmérés eredményét az *1. táblázat* tartalmazza.

Az első kérdés a hangos olvasás órai szükségességéről szólt. A tanulók közel 56%-a véli úgy, hogy a hangos olvasás nagyon hasznos, 35% szerint hasznos, nagyjából 9% szerint pedig közepesen hasznos. A válaszadók egyike sem tagadta a hangos olvasás órai szükségességét. Ebből azt a következtetést is levonhatjuk, hogy a diákok több mint 91%-a szerint valamilyen szinten hasznos a hangos olvasás órai gyakorlása.

A második kérdés arra vonatkozott, vajon a hangos olvasás fejlesztheti-e a kínaiul tanulók nyelvtudását. A válaszadók 100%-a szerint a hangos olvasás valamilyen szinten hozzájárul a kínai nyelvi szint fejlesztéséhez. A résztvevők 53%-a szerint a hangos olvasás jelentős mértékben fejleszti a nyelvtudást.

A harmadik kérdés arról próbált tájékozódni, vajon a tanulók szerint mely nyelvi készségek fejleszthetők a hangos olvasással. Itt több választ is jelölhettek a diákok az alábbi opciók közül: kiejtés; hallásértés; beszéd-készség; kifejezések memorizálása; nyelvtan; kínai gondolkodás; olvasásértés; íráskészség. A válaszadók szerint a hangos olvasás az íráskészségen kívül valamilyen nyelvi készséget fejleszti. A legmagasabb arányban a kiejtést, a beszéd-készséget, a kifejezések memorizálását és az olvasásértést jelölték. A négy készség mindegyike 73% fölötti értéket ért el, a kiejtés pedig 85% fölöttit.

A negyedik kérdés ez volt: Ön szerint a hangos olvasás növelheti az órák hatékonysági szintjét? A diákok közel 65%-a szerint „igen, növelheti a tanulók

aktivitását, jó légkört teremtet”; nagyjából 5% válasza „nem, a hangos olvasás nem befolyásoló tényező”; 29%-uk pedig a „nem tudom eldönteni” választ adta.

Az ötödik kérdés arra vonatkozott, vajon a diákok szeretnék-e, ha a tanár beiktatná a hangos olvasást az órai foglalkozás keretei közé. Közel 59% szeretné, ha a tanár az órán foglalkozna a hangos olvasás gyakorlásával. Ebből 9% nagyon szeretné, körülbelül 38% közepes mértékben szeretné, egy diák pedig „inkább nem” szeretné. A válaszadók egyike sem jelölte az „egyáltalán nem szeretném” opciót.

A hatodik pontban megkérdeztük a tanulókat, ők mennyi időt szeretnék az órán a hangos olvasásra szánni. Körülbelül 24% 5-10 percet, a válaszadók fele 10-15 percet, nagyjából 26% 15 percnél többet.

A hetedik kérdés a hangos olvasás módszeréről szólt. Itt szintén több választ jelölhettek a diákok az alábbi opciók közül: a tanárral együtt olvasás; tanár után olvasás; egyedüli olvasás; kis csoportokban olvasás; sorban, egymás után történő olvasás; előadásszerű felolvasás; szerepek szerinti olvasás; olvasási verseny. Az előadásszerű felolvasást és az olvasási versenyt egyik diák sem jelölte. A legtöbb szavazatot a tanár utáni olvasás és a szerepek szerinti olvasás kapta 38 és 41%-kal. Ebből is láthatjuk, hogy az egyetemi hallgatók körében az előadásszerű felolvasás és az olvasási verseny nem igazán kedvelt, míg a tanár utáni olvasás és a szerepek szerinti olvasás a legkedveltebb hangos olvasási módszerek közé tartozik.

A nyolcadik kérdés a diákok hangos olvasáshoz való hozzáállására kérdezett rá. Körülbelül 47% az „aktívan, önként részt vesz”, közel 21% a „nem annyira szeret részt venni” választ jelölte meg. A diákok több mint 32%-a adta a „ha a tanár kéri, akkor részt vesz a feladatban, de önként nem” választ. Egyetlen résztvevő sem nyilatkozott elutasítóan.

A kilencedik rész a nyolcadik kérdéshez kapcsolódott: Ön miért nem hajlandó órán hangosan olvasni? A diákok több mint fele (56%) a „fél, hogy nem jól olvas, és a társai kinevetik”, nagyjából 39% a „fél, hogy a tanár kritikával illeti, ha nem jól olvas” feleletet jelölte meg. Egy diák szerint pedig „nincs hozzá megteremtve a megfelelő légkör”.

A tizedik kérdés arra világított rá, vajon a kínai tanárok javítják-e a diákok hibáját hangos olvasáskor. A diákok 100%-a jelezte, hogy a tanár javítja a hibákat. A válaszadók több mint fele (56%) szerint a tanár „gyakran” javítja a hibákat.

A tizenegyedik rész a hibák javításának a módszeréről szólt. Közel 77% jelölte a B opciót, azaz a tanár „adjon megfelelő iránymutatást, majd miután

a diák ezt megértette, újraolvassa”. Körülbelül 15% választotta a tanár „szól vagy jelez a diáknak, hogy olvassa még egyszer vagy többször” lehetőséget. A résztvevők nagyjából 24%-a „a tanár olvassa fel helyesen a hibás részt” opció mellett döntött. A válaszadók egyike sem jelölte a „a többi diákkal olvastassa fel a hibás részt” lehetőséget.

A tizenkettedik kérdés a hangos olvasás értékeléséről szólt. A diákok itt is több választ jelölhettek. Közel 71% szerint a tanár „egyszerűen jegyezze meg, hogy »Nagyon jól olvasott! Jó volt! / Nem volt elég jó«”. 35% szerint a legjobb lenne a részletes értékelés, a tanár előbb mondja el a jót és a rosszat, majd kérdezze meg a diákot, hogy tudja-e azok okát”. A válaszadók 6%-a szerint az lenne a legjobb, ha a tanár a diákkal értékeltetné saját teljesítményét. Egyik diák sem jelölte „a tanár ne értékeljen” választ.

A tizenharmadik kérdés arra vonatkozott, vajon a kínai tanár megfelelően mutatja-e be a hangos olvasást. A diákok 100%-a szerint a tanár igen magas szinten prezentálja a hangos olvasást, 74%-uk szerint „nagyon jól”.

A kérdés sorszáma	A	B	C	D	E	F	G	H
1.	19	12	3	0	0			
2.	18	10	6	0				
3.	29	16	25	25	11	7	25	0
4.	22	2	10					
5.	3	17	13	1	0			
6.	0	8	17	9				
7.	3	13	5	7	5	0	14	0
8.	16	7	0	11				
9.			10	7	1			
10.	19	15						
11.	5	20	8	1				
12.	24	12	0	2	2			
13.	25	9	0	0	0			

1. táblázat. A felmérés eredménye

3.2. A kérdőív eredményének az elemzése

A fent bemutatott kérdőív eredményéből az alábbi következtetéseket vonhatjuk le. Egyrészt a diákok általánosságban szükségesnek tartják a hangos olvasás órai gyakorlását. A válaszadók 100%-a véli úgy, hogy a hangos olvasás fejlesztheti a nyelvtanulók kínai nyelvi szintjét, különösképpen a kiejtést, a beszédkézséget, a kifejezések memorizálását és az olvasásértést, ezek közül is leginkább a kiejtést. Zhao Jiming 赵金铭 szerint a hangos olvasás kvázi-

beszéd (准口语). A diákok közel 65%-a szerint a hangos olvasás növelheti a tanulók aktivitását, ezért jó légkört teremt. Ma Bihong 马碧红 szerint „[h]a a magyarázat a szöveg elemzése, akkor a hangos olvasás az, amely elvezeti a diákokat az írott szövegtől, és integrálja őket.”¹² Ha a magyarázattal elmélyítjük a megértést, a hangos olvasással megerősíthetjük. A válaszadók több mint fele szeretné, ha a tanár foglalkozna a hangos olvasással órai keretek között, mégpedig átlagban nem kevesebb, mint 10 percet. A kérdőív arra is rávilágított, hogy a tanulók jónak tartják tanáruk hangos olvasását.

Másrésztől megállapítható a válaszadók hangos olvasáshoz való hozzáállásáról, hogy a diákok kevesebb mint fele vesz részt aktívan a hangos olvasásban. E mögött a fő ok az, hogy a diák a legtöbb esetben „fél, hogy nem jól olvas, és a társai kinevetik”, illetve „fél, hogy a tanár kritikával illeti, ha nem jól olvas”. A hangos olvasás módszeréről megállapíthatjuk, hogy viszonylag nagy arányban a tanár utáni olvasás és a szerepek szerinti olvasás a legkedveltebb módszerek. A hibák javításának módszerére vonatkozóan a diákok leginkább azt tartják ideálisnak, ha a tanár „szól vagy jelez a diáknak, hogy olvassa még egyszer vagy többször”. Nagyjából 24% szerint a legjobb lenne, ha a tanár olvasná fel helyesen a hibás részt. Ugyanakkor megállapítható, hogy a válaszadók egyike sem jelölte a „a többi diákkal olvastassa fel a hibás részt” lehetőséget. A hangos olvasás értékelésével kapcsolatban a diákok a tanár közvetlen értékelését várják, nem pedig azt, hogy egyik diáktársuk minősítse a teljesítményüket. Látható, hogy a diákok rendelkeznek ismeretekkel a hangos olvasás módszeréről, viszont nem elegendő arányban vesznek részt benne. Összességében elmondható, hogy a diákok hajlandóak elfogadni a tanár visszajelzését, nem hajlandóak azonban elfogadni a diáktársaikét. Ez megfeleltethető a diákok korábbi tanulási élményére vonatkozó megállapításunkkal: elméletileg elismerik a hangos olvasás fontosságát, de érzelmileg kihívásként élik meg.

4. A hangos olvasás tanítási stratégiája

Az alábbiakban három módszert vizsgálok meg, amelyek egyaránt arra vonatkoznak, hogyan integrálhatjuk a kínai mint idegen nyelv tanításába a hangos olvasást. Ezek nemcsak pedagógiai értékük miatt lehetnek hatásosak, hanem azért is, mert úgy alkalmazhatók, hogy csökkentsék a stresszt.

¹² Ma Bihong 2010: 85–86.

4.1. Többféle olvasási módszer kombinálása

A legtöbbet alkalmazott hangos olvasási módszer a tanár prezentálásáról szól. „Ha a magyarázat a szöveg elemzése, akkor a hangos olvasás az, amely elvezeti a diákokat az írott szövegtől, és integrálja őket.”¹³ A tanár hangos olvasása hatással lehet a diákokra: felkeltheti az érdeklődésüket, a tanulási fázisban jobb koncentrációt eredményezhet, így összességében hozzájárul az osztálytermi légkör megteremtéséhez. A hangos olvasás prezentálásán kívül fontos a tanárral történő, a tanár utáni és a szerepek szerinti olvasás is. A nyelvtanulás kezdeti szakaszában a hangos olvasás célja, hogy a diákok minél kifejezőbben olvassák a szavakat és a mondatokat, így fontos a kiejtés javítása, különösképpen a könnyű hangsúly, az „er” szótag olvasása (儿化), a hangsúlyváltozások gyakorlása.¹⁴ Zhao Jinming 赵金铭 szerint – ahogy korábban is utaltam rá – a hangos olvasás kvázibeszéd (准口语). Miután a diákok elsajátították a kiejtés alapjait, következhet a kifejező olvasás gyakorlása, így elérhető, hogy a diákok szépen olvassanak. A fenti kérdőív eredményeinek figyelembevételével a hangos olvasásnak a következő lépések mentén kell felépülnie: először a tanár iránymutatásával a diákoknak értelmezniük kell a szöveget; ezt követően a magabiztosabb diákoktól kezdve valamennyi diák bátorításával és bevonásával kell a hangos olvasást kivitelezni; a hiba észlelésekor szóval vagy gesztussal kell jelezni, hogy a diák olvassa még egyszer vagy többször a szöveget; végül következhet a tanár aktív visszajelzése.

4.2. Órák előtti hangos olvasási feladatok

Kísérletet tettem arra, hogy az órák előtt 10 perces hangos olvasási időt adjak a diákoknak. Ez idő alatt a tanulóknak hangosan kellett olvasniuk a tankönyvi szöveget. Ez látszólag csökkentette az óra időtartamát, valójában azonban ennek a 10 percnak nagy haszna volt: egyrészt segítette a diákoknak alkalmazkodni az óra hangulatához, másrészt a hangos olvasás növelte az olvasás gördülékenységének a mértékét, elősegítette a szöveg megértését, így feleannyi befektetett munka kétszer annyi eredményt hozott. A 10 perces felkészülési idő után a diákokban a tanóra alatt kevesebb kérdés merült fel. Hosszabb távon

¹³ Ma Bihong 2010: 85–86.

¹⁴ Yang Caiyun 2010: 33.

ezzel a módszerrel egy szemeszter alatt a diákok kiejtése, nyelvérzéke különböző mértékben növekedett. Különösképpen fontos kiemelni, hogy a hangos olvasás növelte a diákok önbizalmát, az osztálytermi hangos olvasást illetően pedig növekedett a diákok órai aktivitása.

4.3. Órán kívüli hangos olvasás

A diákok hangos olvasási szokásának fejlesztésére az órák kerete nem ad elég időt. A módszerem erre nézve az, hogy a mobiltelefonokat kihasználva a diákok mindennap rögzítik az olvasásukat, és elküldik a hangfelvételt a tanárnak. A diákok többsége több felvételt is készít, majd a legjobbat továbbítja. A felvételek készítése nem hasonlít a csoportos hangos olvasáshoz, a tanuló feszültsége is csökkenhet. A legjobb, ha a tanár szintén küld a diákoknak felvételt az olvasásról, így nemcsak a prezentáció valósul meg, hanem egyúttal ösztönözi is őket a feladat elvégzésére.

5. Konklúzió

Jelen tanulmányban a hangos olvasás értékét mutattam be a kínai mint idegen nyelv tanításában, valamint kiemeltem a tanulók hozzáállására való odafigyelést, ennek figyelembevételét is. Egy magyarországi egyetem diákjait bevonó esettanulmányon keresztül érdekes következtetést lehet levonni a tanulók hangos olvasásra vonatkozó racionalitása és az érzelmi reakciójuk közötti különbségről. Ezt követően a hangos olvasás órai kivitelezhetőségét ismerttettem, ahol ügyelni kell arra, hogy az élmény ne legyen túl intenzív a diákok számára. Természetesen az adatközlők mennyisége miatt a felmérés eredménye nem általánosítható. A tanárkollégák számára azonban az eredmények érdekesek és hasznosak lehetnek.

Felhasznált szakirodalom

Bowen, T. – Marks, J. 1992. *The pronunciation book: Student-centered activities for pronunciation work*. New York: Harlow Longman.

Cheng, T. 程棠 1996. Duiwai hanyu jiaoxue zhong de jige wenti 对外汉语教学中的几个问题. *Yuyan jiaoxue yu yanjiu* 语言教学与研究 3: 4–17.

- Cheng, T. 程棠 2000. *Duiwai hanyu jiaoxue mudi yuanze fangfa* 对外汉语教学原则方法. Beijing: Huayu chubanshe.
- Gibson, S. 2008. Reading aloud: A useful learning tool? *ELT Journal* 62/1: 29–36.
- Lin, T. 林焘 1996. Yuyin yanjiu he duiwaihanyu jiaoxue 语音研究和对外汉语教学. *Shijie hanyu jiaoxue* 世界汉语教学 3: 18–21.
- Liu, X. 刘珣 2000. *Duiwai hanyu jiaoyuxue yinlun* 对外汉语教育学引论. Beijing: Beijing yuyan wenhua daxue chubanshe.
- Ma, B. H. 马碧红 2010. *Shilun Putonghua langdu de texing yu jiqiao* 试论普通话朗读的特性与技巧. *Gansu: Sheke zongheng* 社科纵横 25 (9): 85–86.
- Richard Schmidt 2010. Attention, awareness, and individual differences in language learning. In: W. M. Chan, S. Chi, K. N. Cin, J. Istanto, M. Nagami, J. W. Sew, T. Suthiwan, & I. Walker (eds.) *Proceedings of CLaSIC 2010, Singapore, December 2-4* Singapore: National University of Singapore, Centre for Language Studies, 721–737.
- Stevick, E. 1989. *Success with foreign languages: Seven who achieved it and what worked for them*. Hemel Hempstead: Prentice Hall International.
- Stroh E. N. 2012. *The effect of repeated reading aloud on the speaking fluency of Russian language learners*. MA Thesis, Brigham Young University, <https://scholarsarchive.byu.edu/etd/3325/>. (Utolsó letöltés: 2019. november 2.)
- Yang, C. Y. 杨彩云 2010. *Duiwai hanyu langduke jiaoxue yanjiu* 对外汉语朗读课教学研究, 33: Sichuan: Sichuan shifan daxue.
- Zhang, S. 张颂 2010. *Langduxue* 朗读学, 161. Beijing: Zhongguo chuanmei daxue chubanshe.
- Zhao, J. M. 赵金铭 2006. *Duiwaihanyu kouyu jiaoxue yanjiu* 对外汉语口语教学研究. Beijing: Commercial Press.
- Zheng, J. 郑军 2009. Duiwai hanyu jiaoxue zhong langdu jiaoxue de tansuo 对外汉语教学中朗读教学的探索. *Yuwen xuekan* (jiaoyuban) 语文学刊 (教育版) 4: 129–131.
- Zhu, Z. X. 朱智贤 1989. *Xinxixue dacidian* 心理学大辞典. Beijing: Beijing shifan daxue chubanshe.

问卷 Kérdőív

- | | |
|--|--|
| <p>1. 你认为课堂朗读教学是否有必要？</p> <p>A. 非常有必要
B. 有必要
C. 一般
D. 较无必要
E. 完全没必要</p> | <p>Ön szerint hasznos a hangos olvasást órán gyakorolni?</p> <p>A. nagyon hasznos
B. hasznos
C. közepes mértékben hasznos
D. inkább nem hasznos
E. egyáltalán nem hasznos</p> |
| <p>2. 你认为朗读能提高学生的汉语水平吗？</p> <p>A. 能，作用很大
B. 能，但非常有限
C. 能，但限于少数同学
D. 不能，不会有作用</p> | <p>Ön szerint a hangos olvasás fejlesztheti a kínaiul tanulók nyelvtudását?</p> <p>A. igen, jelentősen
B. igen, de csak korlátozott mértékben
C. igen, de csak kis létszámú csoportban
D. egyáltalán nem</p> |
| <p>3. 你认为朗读教学可以提高学生哪些方面的能力？
可多选</p> <p>A. 语音
B. 听力
C. 口语交际
D. 词汇记忆
E. 语法
F. 汉语思维
G. 阅读
H. 写作</p> | <p>Ön szerint a hangos olvasással mely nyelvi készségek fejleszthetők?
Többet is jelölhet.</p> <p>A. kiejtés
B. hallásértés
C. beszédképesség
D. kifejezések memorizálása
E. nyelvtan
F. kínai gondolkodás
G. olvasásértés
H. írásképesség</p> |
| <p>4. 你觉得朗读教学是否有利于提高课堂效率？</p> <p>A. 是，可以比较好地调动学生积极性，营造良好的课堂氛围
B. 否，朗读不朗读都一样
C. 不清楚</p> | <p>Ön szerint a hangos olvasás növelheti az órák hatékonysági szintjét?</p> <p>A. igen, növelheti a tanulók aktivitását, jó légkört teremt
B. nem, a hangos olvasás nem befolyásoló tényező
C. nem tudom eldönteni</p> |
| <p>5. 你希望老师在课堂上安排一定的朗读时间吗？</p> <p>A. 非常希望
B. 比较希望
C. 一般
D. 不太希望
E. 不希望</p> | <p>Ön szeretné, ha órán a tanár meghatározott időkeretben foglalkozna a hangos olvasással?</p> <p>A. nagyon
B. igen
C. közepesen
D. inkább nem
E. egyáltalán nem</p> |

6. 你觉得每节课安排多长的朗读时间比较合适？
- A. 少于5分钟
B. 5-10分钟
C. 10-15分钟
D. 大于15分钟
7. 课堂上，你喜欢哪种朗读方式？
- A. 齐读
B. 跟读
C. 单个读
D. 小组读
E. 顺次读
F. 表演读
G. 分角色读
H. 竞赛读
8. 老师在课堂上进行朗读教学，你的态度是怎样的？
- A. 积极主动参与
B. 不太想参与
C. 冷漠对待
D. 会配合老师，但自身积极性不高
9. 你不愿意在课堂上朗读的原因是什么？
- A. 觉得读出来没有什么用
B. 老师没有给予指导
C. 怕读不好被同学嘲笑
D. 害怕老师指责读错
E. 没有朗读氛围
10. 你的老师在课堂教学中是否会进行朗读纠错？
- A. 经常
B. 偶尔
C. 很少
D. 完全没有
- Ön szerint minden órán mennyi időt kellene tölteni hangos olvasással?
- A. kevesebb mint 5 percet
B. 5-10 percet
C. 10-15 percet
D. több mint 15 percet
- Ön melyik hangos olvasási módszert szereti?
- A. a tanárral együtt olvasást
B. tanár utáni olvasást
C. egyedüli olvasást
D. kis csoportokban olvasást
E. sorban, egymás utáni olvasást
F. előadásszerű felolvasást
G. szerepek szerinti olvasást
H. olvasási versenyt
- Amikor a tanár órán hangosan olvastat, mi jellemzi az ön hozzáállását?
- A. aktívan, önként részt veszek
B. nem annyira szeretek részt venni
C. közömbös vagyok
D. ha a tanár kér, akkor részt veszek a feladatban, de önként nem
- Ön miért nem hajlandó órán hangosan olvasni?
- A. úgy gondolom, hogy nincs haszna
B. a tanár nem ad iránymutatást
C. félek, hogy nem jól olvasok, és a társaim kinevetnek
D. félek, hogy a tanár kritikával illet, ha nem jól olvasok
E. nincs hozzá megteremtve a megfelelő légkör
- A tanára hangos olvasáskor javítja az ön hibáját?
- A. gyakran
B. néha
C. kevésszer
D. egyáltalán nem

11. 你希望老师以什么样的方式进行朗读纠错？
- A. 用话语或动作示意学生，让其再读一次或数次
- B. 给予相应的知识点拨，让学生在理解后重读
- C. 直接把学生读错的内容重读一次
- D. 让其他学生把读错的内容范读一次
12. 你希望老师以什么样的方式进行朗读评价？
可多选
- A. 简单评价一句话“读得真好！真棒！/读得不够好”
- B. 具体评价，先评价好坏，再问学生是否知道原因
- C. 让其他同学评价
- D. 让学生自己评价
- E. 不评价
13. 老师的范读水平怎么样？
- A. 非常好
- B. 比较好
- C. 一般
- D. 不太好
- E. 很差
- Ön milyen módszert szeretne, hogy a tanára alkalmazzon a hibák kijavítására?
- A. szól vagy jelez a diáknak, hogy olvassa még egyszer vagy többször
- B. adjon megfelelő iránymutatást, majd miután a diák megértette azt, újra olvassa a diák
- C. a tanár olvassa fel helyesen a hibás részt
- D. a többi diákkal olvastassa fel a hibás részt
- Milyen típusú értékelést vár a tanártól a hangos olvasásra?
- Több választ is jelölhet.
- A. egyszerűen jegyezze meg, hogy „Nagyon jól olvasott! Jó volt! / Nem volt elég jó”.
- B. részletes értékelés, a tanár előbb mondja el a jót és a rosszat, majd kérdezze meg a diákot, hogy tudja-e azok okát
- C. a tanár kérje meg a többi diákot, hogy értékeljenek
- D. a diákkal értékeltesse a saját teljesítményét
- E. ne értékeljen
- Ön szerint a tanár hogyan mutatja be a hangos olvasást?
- A. nagyon jól
- B. elég jól
- C. közepesen
- D. nem annyira jól
- E. rosszul

PAPP MELINDA

Yamaubamotívumok értelmezése a japán népmesékben és legendákban

A japán mesevilág, ahogy más népek mesevilága, bővelkednek természetfeletti lényekben, szellemekben, boszorkányokban, segítő és ártó mesebeli alakokban. Ezen alakok gyűjtőneve a japán nyelvben a *yōkai* 妖怪, amely többfajta szellemlényt foglal magába.¹ Régen a japán ember képzeletében természetfeletti lények, istenek és szellemek népesítették be az ország nagy részét borító erdőket és hegyeket; történeteiket, és találkozásait az emberi világgal a népmesékben, legendákban és mítoszokban mesélték el. A japán néprajzkutatók között általánosan elfogadott elmélet szerint a *yōkai* eredetileg istenként tisztelt szellemlények voltak, amelyek később közelebb kerülvén az emberek világához mesebeli alakokként jelentek meg a népmesékben és a legendákban. A női alakok közül talán a legismertebb figura a *yamauba*² 山姥, amely a nyugati mesekörben a boszorkány alakjához áll a legközelebb, habár számos tulajdonságában különbözik tőle. A *yamaubatörténetek*nek sok változata van, és ahogy a japán természetfeletti lények többségéről elmondható, úgy a *yamaubát* sem lehet egyértelműen besorolni a negatív vagy a pozitív figurák közé. Japánban először Yanagida Kunio 柳田国男 írt a *yamauba* alakjáról, majd később Yoshida Atsuhiko 吉田敦彦 foglalkozott mélyebben a *yamauba* eredetével és értelmezésével.³ Yoshida nevéhez fűződik az az elméletet, amely a *yama-*

¹ Sok más kifejezés használatos a természetfeletti lények megnevezésére, például a *bakemono* 化け物, *obake* お化け, *yūrei* 幽霊. Habár a populáris használatban nem különül el élesen az egyes kifejezések használata, a néprajztudományban a *yūrei* és *yōkai* különböző fajta szellemlényt jelöl. Továbbá a szellemlény isteni eredetére utaló kifejezés a *shinrei* 神霊, amely *kamit* (istenség), annak lelkét (*kami no mitama* 神のみたま) vagy a *kamivá* vált elhunyt lelkét is jelenti. A japán néprajzban többfajta megkülönböztetése létezik a *yōkai*oknak, ezek közül az egyik a *yōkai* előfordulásának a helye szerinti megkülönböztetés: hegyek/erdők, utak, házak, vizek. Ld. Ōshima 2008, 994.

² Másik olvasatában: *yamanba*. *Yamanba* olvasatát használják például a nő drámákban. Ld. Rumának 2010: 371.

³ Ld. például Yanagida 1988 és 2013, továbbá Yoshida 1992.

*ubá*hoz kapcsolódó hitvilágot a Jōmon-kultúrából eredezteti.⁴ Jelen cikk ezt az elméletet, továbbá a legismertebb *yamaubat*történetek motívumait mutatja be és elemzi.

A *yamaubat*történetek Japán számos helyén hagyományozódnak mesék, legendák formájában. De nem csupán történetekben szerepel, hanem a népi hitvilágban is fontos szerepet játszik, hiszen több szokás és rituálé központi alakjaként is megjelenik.⁵ A népi hitvilágban elsősorban a termékenység és jó termés védőszellemeként tekintettek rá, és több régióban is a hegy istennőjeként tisztelték. Yoshida szerint a *yamaubahit* a Jōmon-kor anyaistenségével (*oyagami* 母神) és a vadászatistenségével (*shuryōshin* 狩獵神) függ össze, és ilyen értelmezésben a *yamauba*-hiedelemvilág szorosan kapcsolódik a világ egyéb részein is ismert teremtéslegendákhoz, amelyek az alapvető táplálékok és haszonnövények eredetének a történetét mesélik el.⁶ A legismertebb ezek közül a polinéziai Hainuwele-mítosz, amelynek jelentőségére Adolf Ellegard Jensen, német antropológus mutatott rá 1951-ben megjelent munkájában.⁷ Ezekben a történetekben a megölt istennő eltemetett testrészeiből különféle növények nőnek, amelyek az érintett nép fontos táplálékaiá válnak. Rokonságot mutatnak a Hainuwele-mítoszokkal azok a *yamaubat*történetek, amelyekben az elpusztult *yamauba* véréből vagy testéből haszonnövények vagy gyógynövények keletkeznek. Kapcsolódó motívum szintén, amikor a történetekben a *yamauba* bőséget és táplálékot adományoz a rajta segítő embereknek.⁸

Ide tartoznak továbbá az ún. *ushikata*- és *umakatayamaubat*történetek, amelyek az egész ország területén hagyományozódnak. A mesének számos változata van, de a lényegi részében nem változik. Az *ushikata* 牛方 vagy *umakata* 馬方 szóval régen azokat a fuvarosokat jelölték, akik ökör (*ushi*) vagy ló (*uma*) segítségével szállították az árut vagy egyéb terhet egyik faluból a másikba. *Yamauba* a mindenki számára jól ismert alakjában jelenik meg ezekben a történetekben: csúf vénasszony óriási szájnylással, amelyen keresztül felfalja áldozatait. A történetben *yamauba* megállítja a fuvarost az erdőben, majd felfalja a teherhordó állatot a szállítmányával együtt. Ekkor kerülne a sor a férfitra is, de annak időközben sikerül elmenekülnie. Elrejtőzik egy erdei há-

⁴ Jōmon-kor (縄文時代), i. e. 12000 – i. e. 300.

⁵ Miyata 1990.

⁶ Yoshida 1992: 83–107.

⁷ Adolf Jensen (1899–1965) *Myth and Cult Among Primitive Peoples* című munkájáról van szó.

⁸ Yoshida 1992: 90–95.

zikóban, amelyről azonban kiderül, hogy a *yamauba* lakhelye. *Yamauba* a keresésben végül elfáradva visszatér otthonába, ott az ágyába fekszik, és elalszik. Ekkor előjön a rejtkehelyéről a férfi, és elégeti az alvó *yamaubát*. Testének maradványaiából a történet hőse varázsgyógyszert készít, és a környék falvaiban ezt árusítva meggazdagodik belőle. A történetnek több változata is ismert, de mindegyikben szerencsét vagy jólétet hoz a hősnek a *yamauba* halála.⁹

Miyagi és Aichi prefektúrákban ezzel a történettel magyarázták régen a *soba* 蕎麦 (pohánka, avagy hajdina) és a fűszerpaprika (*tōgarashi* 唐辛子) piros színének az eredetét. A történet végén elpusztuló *yamauba* vére beszínezi ugyanis a növények szárát vagy gyökerét. További hasonló motívumok ismertek a japán mítoszokból is, ahol például Izanami 伊邪那美 istennő testéből születnek a különböző istenségek. Halálának módja is megegyezik a *yamaubatörténetben* leírtakkal: tűzben pusztul el.¹⁰ Yoshida több mítoszt is elemez, például a Kojikiben szereplő Ōgetsuhime¹¹ mítoszáét, akit a táplálék vagy gabona istennőjeként tiszteltek. A mítosz szerint az istennő a táplálékot saját testéből nyerte, és amikor a vihar és tengerek istene, Susano-o (須佐之男) ételmet kér tőle, az istennő teste nyílásaiból kiszedett táplálékkal kínálta a hatalmas istenséget.¹² Susano-o a tiszteletlenséget látva feldühödik, és megöli az istennőt. A halott istennő testéből haszonnövények keletkeznek, amelyek évszázadokon keresztül ételmet biztosítanak a japánoknak: rizs, bab, gabona, szója. Ezek a mítoszok valóban sok hasonlóságot mutatnak a *yamauba* legendákkal, így valószínűsíthető a kapcsolat a mítoszokban szereplő istennők és a *yamauba* között.

A fent említett mesebeli természetfeletti lények isteni eredetének az elméletével japán kontextusban először Yanagida Kunio foglalkozott, többek között ezzel az eredettel hozta összefüggésbe azt a tényt, miszerint a *yamaubának* kettős természete van, tehát nem egyértelmű a besorolása a pozitív vagy a negatív lények közé.¹³ A *yamauba* isteni természetével magyarázható az a ket-

⁹ Yoshida 1992: 84–89. Egyes változatokban arannyá, illetve pénzzé változik a *yamauba* megégett teste.

¹⁰ Izanami, miközben a tűz istenének ad életet, maga elpusztul a szülésben.

¹¹ Teljes nevén Ōgetsuhime-no-kami (大宜都比売神), avagy Ukemochi-no-kami (保食神) (táplálékot védő istenség). Az *inari* rókaszellemmel is összefüggésbe hozzák, amely a népi hitvilágban az istennő átváltozott alakjaként vagy annak házastársaként szerepel.

¹² Yoshida 1992: 140–170.

¹³ Yanagida 1988. Yanagida értelmezését dolgozta tovább Yoshida 1992.

tőség, miszerint a mesékben hol bőséget és szerencsét hoz az embereknek, hol megbünteti őket, attól függően, hogyan viselkednek vele.¹⁴

Itt szükséges megemlíteni a *miko* 巫女, avagy *fujō* (巫女) hagyományához való kapcsolódást is. Napjainkban a *miko* alatt a sintó szentélyek női kiségitő-személyzetét értjük, régebben azonban ezek a sámánizmus technikáit is alkalmazó, sokszor vándorló életmódot folytató japán vidék alakjaihoz tartoztak. A *mikó*król azt vélték, hogy hasonlóan a többi, sámán hagyományhoz tartozó szereplőhöz, ők is az istenek világával tudnak kapcsolatot kialakítani, így közvetítve az istenek akaratát. Fontos szolgáltatásaik közé tartozott a halottak szellemeivel való kommunikálás, amely máig elmaradhatatlan része az Észak-Honshū területein tevékenydő *itako* イタコ sámánnök gyakorlatának.¹⁵ Voltak szentélyeknél letelepedő *mikó*k is, akik a sintószertartásokban segítettek, avagy azokat egyedül is végezték, ezeket *jinja mikó*knak (神社神子) nevezték.¹⁶ A *mikó*k a népi hiedelem szerint az istenek szellemét hordozták magukban, ismertek olyan helyek is, ahol a sintó szentély „anyjának”, avagy az istenség hitvesének tekintették őket.¹⁷ Több szempontból is hasonlóságot mutatnak a *mikó*khoz fűződő hiedelmek a *yamaubát* körülvevő legendákkal és hiedelmekkel. Hasonlóan a *mikó*khoz, a *yamaubát* is számos helyen a hegy szellemének vagy a feleségének tekintették. Ismertek azonban olyan legendák is, amelyekben a *yamauba* a hegy istenének a szülőanyjaként szerepel, ilyen például az Aichiból származó legenda, amelyben a *yamauba* három fia lesz a környék három hegyének az istene.¹⁸

A középkorban voltak olyan *mikó*k is, akik vándorló életmódot folytattak, és szolgáltatásaikat faluról falura kínálták. Az ilyen vándorló, nem helyhez kötött életmódot folytató emberekre a falvakban élők bizalmatlansággal és félelemmel néztek, és gyakran természetfeletti erőket tulajdonítottak nekik.¹⁹ A találkozások a falutól távol eső helyen egy elhanyagolt külsejű asszonnyal, aki sem külső kinézetében, sem viselkedésében nem felelt meg a társadalom elvárásainak, számos legenda megszületésének adtak táptalajt. A valóság és

¹⁴ A mesék ilyen jellegű elemzéséhez ld. Kawai Hayao 河合隼雄 pszichológus tanulmányát (Kawai 1983).

¹⁵ Ld. Németh 2018 és Papp 2018.

¹⁶ Sakurai 2008: 617.

¹⁷ A *mikó*k általában nem mentek férjhez, habár később, az Edo-kor környékén, voltak *mikó*k, akik *yamabushi* 山伏, tehát hegyi remeték feleségei lettek.

¹⁸ A történetet Yanagida is említi (1988: 129).

¹⁹ A közösségen kívül élők társadalmi megítéléséről Japánban ld. Strausz Janka tanulmányát (2016).

a képzelet gyakran összefolyt az emberek elméjében, ahogy a *miko* és a *yama-uba* alakja és a nekik tulajdonított képességek is gyakran összefonódtak.²⁰

A hegy, az erdő, az emberek által kevésbé lakott területek különös világot foglaltak el a falu emberének a képzeletében.²¹ A hegy hagyományosan a túlvilág, a halottak szellemének az otthona volt, és az emberek félelemmel vegyes tisztelettel tekintettek minden, ebből a világból érkezetre. A szent hegyek kultusza elterjedt volt Japánban, ahogy Ázsia más részein is, és máig fontos része a vallásos gyakorlatnak.²² Különösen a szép formájú hegycsúcsok vagy a hármass hegycsúcsok voltak tárgyai a vallásos tiszteletnek. A hegy istene, *yama no kami* 山の神 kultusza Japán egész területén megtalálható, és nagyon gazdag és változatos hagyomány kapcsolódik hozzá. A hegy istenének kultusza szorosan kapcsolódik a mezőgazdasághoz is, megtalálható nem csupán a rizstermeléssel foglalkozó közösségekben, hanem a vadászatból élő közösségekben is. A hegy istene nemét tekintve lehetett férfi és nő is, ám voltak helyek, ahol egy istenpár (*meotogami* 夫婦神) állt a kultusz középpontjában.²³ A közelmúltig Japánban több szent hegy szakrális területére tilos volt a nők számára lépni – vannak helyek, ahol máig érvényes a tilalom.²⁴ Az általánosan elfogadott magyarázat a tilalomra általában a nők rituális tisztátalanságát hangsúlyozza ki. Ezzel kapcsolatban elmondható, hogy a középkorban a férfiközpontú hierarchikus társadalmi berendezkedés megerősödésével a nők rituális tisztátalanságának úgy buddhista, mint sintó szemlélete megerősödött. A sintó kozmológiában a vér hagyományosan rituális tisztátalanságot okoz, alapot adva ezzel a női léthez kapcsolódó tisztátalanság nézetére, hiszen a nők gyakrabban jönnek érintkezésbe életük során vérrel a menstruáció és a gyerekszülés miatt. A férfiakkal összevetve ezért nagyobb mértékű tisztátalanságnak voltak kitéve a hagyományos hiedelem szerint.²⁵ Vannak azonban olyan magyarázatok is, amelyek a nők belépésének tilalmát a szent hegy szakrális területére a hegy istennőjének a féltékenységével magyarázták. Ezeket a tilalmakat álta-

²⁰ Hasonló folyamatnak lehetünk tanúi a *tengu* és a *yamabushi* esetében.

²¹ Yanagida 2013.

²² A szent hegyek kultuszának Ázsia különböző kultúráiban betöltött szerepét vizsgálja a 2018-ban megjelent *Szent hegyek a buddhizmusban* című kötet (Hamar–Gelle–Kósa 2018).

²³ Ōshima et al. 1990, 181.

²⁴ Ilyen például az Ōmine hegység Naraprefektúrában, a *shugendō* 修験道 (japán hegyi aszketikus rend) kultikus helyszíne, ahol ma is érvényes a tilalom (ld. Kobayashi 2017).

²⁵ Kawade 1986: 142. Ld. továbbá a témában magyar nyelven Papp 2018.

lában tiszteletben tartották, ugyanis annak be nem tartása az istenség haragját és bosszúját vonta volna mind az egyénre, mind a közösségre.

A hegy területe és az ott élő emberekkel kapcsolatos további érdekes jelenség a japán folklórban a *kamikakushi* 神隠し, szó szerinti fordításban: „istenek által eltüntetve”. *Kamikakushi* szóval illették régen a falusiak azokat a történeteket, amikor valaki a faluból, általában gyerek vagy fiatal felnőtt, megmagyarázhatatlan módon eltűnt.²⁶ Az esemény köré gyakran legendákat szőtt a falu népe, amely segített, hogy a megmagyarázhatatlant megmagyarázzák. A hiedelem szerint ilyenkor az elkóborolt gyerekeket vagy fiatalokat természetfeletti lények tüntették el hosszabb vagy rövidebb időre. Sok helyi legenda mesél a *kamikakushiról*. Ilyenkor az előkerült gyerekek különös helyeken bukkannak fel, például emberek számára nehezen elérhető helyen: egy magas fa tetején, szakadéokban vagy meredek sziklán. A természetfeletti lények között, akiknek a népi képzelet a *kamikakushit* tulajdonította, találjuk a *yamaubát* is.²⁷

Yamauba és a yakibatake

A *yamaubatörténetek* jelentős része az égetéses-irtásos földművelést folytató közösségek szájhagyományához kapcsolódik. Japánban az új termőföldek nyelésének egyik hagyományos módja volt az erdők és a bozótos részek felégetése.²⁸ Az égetéses-irtásos földművelés során az új erdőterületek irtására és felégetésére került sor, amellyel a felszíni réteget is termővé tették, egyben az égetés megtisztította a területet a különféle kártevőktől is. Ezt az eljárást nevezték japánul *yakibatake* 焼き畑 (*yakihata*) földművelésnek,²⁹ és egészen az 1960-as évekig alkalmazták, amikor is a modern technológiák felváltották a hagyományos gazdálkodásmódot. Az égetés számos nehézséggel és veszéllyel is járt, a kiszemelt terület megtisztításához több férfi munkájára volt szükség. Óvatosan kellett eljárni, hogy ne sérüljön senki, és hogy megakadá-

²⁶ Komatsu 1991.

²⁷ További gyakori szereplői a *kamikakushi* történeteknek a róka (*kitsune* 狐), *tengu* 天狗 vagy a *kakurebaba* 隠れ婆 (elrejtő vénasszony) (Konno 2008: 167).

²⁸ Trópusi gazdálkodási és termesztési forma, amely általában intenzív kihasználással párosul, és ezért csak rövid ideig tartó megoldást nyújt az öntözéses kultúrákkal szemben. Ld. A. Gergely 2010: 107.

²⁹ Szó szerinti fordításban felégetett földet jelent. A *yakibatake* gazdálkodásról részletesebben ld. Chiba 1993.

lyozzák a tűz elterjedését a környéken. Ahogy a rizsgazdálkodás rányomta bélyegét a közösség életmódjára, meghatározva évszázadokon keresztül a társadalmi berendezkedését, úgy az irtásos gazdálkodás is egy sajátos életmódot, szokáskultúrát és hiedelemvilágot alakított ki, amely tükröződik az itt hagyományozódó legendákban, népmesékben és rítusokban is.³⁰ Míg a rizsgazdálkodásból élő falvakban jellemzően a tavasszal a hegyekből érkező *yama no kami* védelmezte a vetést és a termést *ta no kamiként* 田の神 (rizsföldek istene),³¹ addig a *yakibatake*közösségek hitvilágának központi motívuma gyakran a *yamauba* volt. Itt a *yamauba* töltötte be falusi közösségek védelmező istenségének a szerepét.³² Ahogy a rizstermesztéssel foglalkozó falvakban a *ta no kami*hoz fohászokdtak a gazdag termésért, úgy a *yakibatake*falvakban a *yamauba* állt ezen fohászok és rítusok fókuszában. Egy új földterület égetéses megtisztítása előtt szokás volt egy rítus keretében a környék legmagasabb fája alatt összegyűlni és ott felajánlásokat tenni a *yamaubának*. Kyūshūn például, ahol az irtásos technológia elterjedt volt, különösen nagy számban élnek *yamauba* legendák. Az egyik legismertebb, az ország egyéb területein is megtalálható történet a három fivérről szóló *Tentōsan kane no tsuna* (天道さん金の綱 Az istenség arany kötele). A történetben az erdőben a *yamauba* azzal fenyegeti a három fiút, hogy felfalja őket, ezért ők félelmükben felmásznak egy magas fára, és ott az isteneket kérik, hogy eresszenek le nekik egy kötelet, amelyen felmászva megmenekülhetnének. A kívánságuk teljesül, és egy aranykötél ereszkedik le. Ezt látva a *yamauba* is felmászik a fára, és az ő kérése is teljesül. Ám neki egy elhasználódott, sáros kötél ereszkedik le, amely elszakad, a *yamauba* pedig lezuhan a mélybe, és elpusztul. A lehulló véréből *soba* keletkezik, más verziókban a *sobát* festi be pirosra. A *soba* fontos természetű növény volt a *yakibatake*technológiával megművelt területeken. Kōchi prefektúrából származó történetekben a *yamauba* gyakran hoz szerencsét vagy balszerencsét az embereknek attól függően, hogy miként viselkednek vele. Gyakori motívum a *yamauba* átka is, amikor is az erdő felégetésével az emberek a halálát okozzák, amiért ő szerencsétlenséget hoz az egész falura.

További gyakori típusa a *yamaubalegendáknak* a *kuwazu nyōbō* 食わず女房 (a nő, aki nem eszik) történet, amelynek változatai az ország egész területén ismertek. A történetek egy fiatal férfiról szólnak, aki barátai kér-

³⁰ Ld. Mizoguchi 1989.

³¹ Ősszel a betakarítás után a *ta no kami* újra visszatér a hegyekbe, hogy ott a hegy isteneként töltsse el a telet a következő tavaszig.

³² Yoshida 1992.

désére, hogy miért nem házasodik meg, azt válaszolja, hogy neki csak olyan menyasszony kell, aki nem eszik, és így nem kerül pénzbe. Röviddel ezután megjelenik egy szép fiatal leány a férfi házában, aki azt állítja magáról, hogy nincs szüksége enniivalóra. Összeházasodnak, és minden rendben tűnik addig, míg a férfi meg nem pillantja felesége valódi alakját. A fiatal nő valójában *yamauba*. Bosszúból, hogy férje felfedezte titkát, elhurcolja őt az erdőbe. A férfi végül úgy menekül meg, hogy elrejtőzik *shōbu* (菖蒲 írisz) és *yomogi* (蓬 zsálya) közé, amelyekről a *yamauba* retteg. Vannak olyan változatok is, amelyekben a férfi nem menekül meg, hanem felfalja őt egy félelmetes, óriási pókká átváltozott *yamauba*.³³ A két említett növényt, íriszt és zsályát, hagyományosan a gonosz szellemek és ártó erők elűzésére használták a népi mágiaiban.³⁴ A *tango no sekku* 端午の節句 évszakünnep³⁵ alkalmából a házak ajtóit fölé akasztottak a két növényből fűzött csokrot, hogy távol tartsák a tüzet, a betegséget és az egyéb ártó erőket. A növényekből fürdővizet (*shōbuyu* 菖蒲湯) is szoktak készíteni azzal a céllal, hogy a betegségeket okozó rossz szellemeket távol tartsák.³⁶

Kintarō és *yamauba*

A gonosz *yamaubatörténetek* mellett egyértelműen pozitív figuraként jelenik meg a *yamauba* a Kintarō-féle legendákban. Több ismert változata is van a történetnek, amelynek hőse az aranyhajú kisfiú, Kintarō 金太郎.³⁷ A legenda szerint a természetfeletti erővel rendelkező kisfiút egy *yamauba* szülte, apja pedig a vihar istene, *raijin* (雷神) volt. A különböző történetek közös alapja

³³ A történetnek számos változata ismert. A *yamauba* helyett *oni* 鬼 (ördög) vagy *kumo* クモ (pók) is szerepel ezekben a változatokban. A történet a *tango no sekku* 端午の節, ma kisfiúk ünnepeként ismert évszakünnep eredetének a magyarázatául is szolgál.

³⁴ Az *shōbu*t gyógynövényként is használták Kínában és Japánban is. A Kínából származó gyógynövények használati módjáról Japánban ld. továbbá Zentai 2015.

³⁵ *Tango no sekku* ma az ötödik hó ötödik napján tartott kisfiúk hagyományos ünnepét jelenti (más néven *koinobori* 鯉のぼり). Május ötödike ma hivatalosan gyereknap is Japánban.

³⁶ Az egészséggel és gyógyítással kapcsolatos korabeli szemléletet a következő magyar nyelvű tanulmányok tárgyalják: Zentai 2015; Papp–Zentai 2018.

³⁷ Kintarō alakja egy történelmi személy alakjához fűződik, amely vélhetően a 10. században élt, valós nevén Sakata no Kintoki 坂田金時, akinek számos hőstettet tulajdonít az utókor. A hős legendája az évszázadok során kibővült különböző mesebeli motívumokkal.

a gyermekáldás után áhítózó *yamauba*, aki miután álmában egy sárkányisten-séghez megy feleségül, rövidesen egy aranyhajú kisfiúnak ad életet. A kisfiú csodálatos képességekkel rendelkezik, és mivel az erdőben nő fel, az állatok is a barátai. Amikor felnőtté cseperedik, természetfeletti erejének a híre eljut egy gazdag úrhoz, aki megkéri, hogy győzze le a környéken garázdálkodó ördögöket (*oni* 鬼). Kintarō sikeresen teljesíti a feladatot. A motívum az Edo-kori művészeket is megihlette, jól ismertek például a XVIII. századi Kitagawa Utamaro 喜多川歌麿 *ukiyo* 浮世絵 képei a fiatal nőként megjelenített *yamaubáról*, aki karjában a kisgyermek Kintarōt tartja. Az egyik népszerű képen *yamauba* kisfiát tejével táplálja.³⁸

A szülés védelmezője és az adakozó *yamauba*

Shikoku vidékén is több *yamaubalegenda* hagyományozódik. Kōchi prefektúra egyes helyein például a *yamaubát* a szülés istennőjeként tisztelik. Alakja valószínűleg szerepet játszott a *mabiki* 間引き, illetve a *mizuko* 水子 gyakorlatában is, amelynek során a nem kívánt vagy egyéb okból nem életképesnek ítélt gyermekeket közvetlenül születésük után megölték.³⁹ Ilyenkor szokás volt a *yamaubának* „felajánlani” a *mizukót*, tehát az elhunyt csecsemő lelkét. *Yamauba* vajúdását megsegítő történetek is népszerűek. Itt általában az erdő mélyén magányosan vajúdó *yamauba* segítséget kér egy arra tévedt vándortól, vadásztól vagy favágótól, akit aztán a segítségnyújtásáért cserébe megjutalmaz valamivel.

Yamanashiból származik az a történet, amelyben egy fiatal lány megmenekül a *yamaubától* ajándékba kapott varázslatos köpönyegnek köszönhetően. Számos más történetben is a *yamauba* jótévőként szerepel, az általa adott szerencse, csodálatos tárgy végül azonban mégsem hoz jót az emberekre, mivel az ajándék feltételhez kötött. Az ígéretet az ajándékozott általában nem tartja be, és ezzel a *yamauba* haragját vonja magára. Az újévi szokásokhoz is kapcsolódnak történetek, amelyeknek számos változata ismert az országban. Ezekben a történetekben a *yamauba* december 28-án megjelenik a szegények otthonában, hogy ott csatlakozhasson az újévi rizskalács (*shōgatsu mochi* 正月餅)

³⁸ A jelenkorban is népszerű figura az aranyhajú kisfiú, számos populáris kulturális megjelenítése (anime, manga, stb.) ismert.

³⁹ Az Edo-korra jellemző magzatkép, születésszabályozás, illetve a *mabiki* gyakorlatáról ld. magyar nyelven Csendom 2018.

készítéséhez. December 28-a az újévi rizskalácsok készítésének hagyományos napja Japánban. A *yamauba* látogatásával a jólétet és a szerencsét hozza el a szegényebb családokhoz. Az egyik történetben rendszeres látogatása eredményeként a család meggazdagodik, míg egyik évben a már meggazdagodott család nem engedi be többet a szakadt, rongyos ruhában érkező *yamaubát*. Cserébe az visszaveszi a családtól a gazdagságot és a szerencsét. Ezekben a történetekben a *yamauba* mint istenség jelenik meg, amely ahogy ad, úgy el is tud venni, ha feldühítik. Jellemző az is, hogy az általa ajándékozott dolgok gyakran mezőgazdasági termények, gyümölcsök, zöldségek, gazdag termés, de lehet ez akár szövet is.⁴⁰ A Nunobikiyama 布引山 történetben a szövetet (*nuno*) sokszorozítja például. Tōhoku vidékein, ahol a vadászatot életmódként végző csoportok jelenléte jelentős volt, a *yamauba* gyakran a vadászokat védő istenséggént jelenik meg. A vajúdó *yamauba* vagy az erdő mélyén kér segítséget a vadásztól, vagy a faluba megy le, hogy a falusiak segítségét kérje, és a szülésre alkalmas helyet kapjon.⁴¹ Hálából bőséget adományoz. Vannak olyan legendák is, amelyek a *yamaubanak* többszörös gyermekszülést tulajdonítanak.⁴²

Japán északi tartományaiban a *yamauba* gyakran a segítségért cserébe vadászszerencsét, élelmet vagy szövetet ajándékoz a vadásznak, a segítségnyújtás megtagadásáért viszont büntetést mér rá. Takashima felhívja a figyelmet arra, hogy a *yamauba* ezen jellegzetessége visszavezethető a Jōmon-kori hitvilághoz, amikor is a vadászó és gyűjtögető életmód volt jellemző a szigeteket benépesítő közösségekben.⁴³ Habár Yoshida *yamauba*elmélete inkább a mezőgazdasági termények eredetmítoszaihoz vezeti vissza a *yamauba* istennő eredetét, egyúttal a *yakibatake* védőistenségeként betöltött szerepét hangsúlyozza ki, Takashima rámutat arra, hogy a Jōmon-korra inkább a vadászó-gyűjtögető életmód volt jellemző, mintsem a termőföld megművelése, habár kezdetleges mezőgazdaság már bizonyára létezett ekkor is.⁴⁴ Ebben a vonatkozásban elmondható, hogy a *yamauba* értelmezésében jelentős szerepet játszhat a *yama no kami* (hegy istene) kultusza, hiszen a vadászó-gyűjtögető életmódot folytató közösségek hitvilágában különösen fontos helyet foglalt el a hegyek istene.

⁴⁰ Ld. a cikk elején említett terméslegendákat ezzel kapcsolatban.

⁴¹ Takashima 2001: 125.

⁴² Matsuyama Yoshio által említett Nagano prefektúrában hagyományozódó legendában a vajúdó *yamauba* a hegység istennőjeként több tízezer gyermeknek ad egyszerre életet, bizonyítva ezzel isteni természetét és erejét (Matsuyama 1961, in: Takashima 2001: 126).

⁴³ Takashima 2001.

⁴⁴ Yoshida 1992; Takashima 2001: 123–125.

Összegzés

A tanulmányban említett motívumok mind azt mutatják, hogy a *yamauba* fontos alakja lehetett a nagyon korai, kínai hatást megelőző japán hitvilágnak. Ebben a hitvilágban jelentős helyet elfoglaló női istenségek valószínűleg a későbbi *yamauba* legendákban és -mesékben öltöttek részben alakot. A *yamauba* istennői természete nem csupán bőséget, élelmet, terményeket és jó szerencsét hozó képességeiben nyilvánul meg ezekben a történetekben, hanem a többszörös gyermekszülés képességében is. A *yamaubához* kapcsolódó mesék és legendák gazdag hagyományra vezetnek vissza, amelyben a teremtéslegendától kezdve egészen a termékenység, termés, vadászat és a szent hegyek kultuszáig a régi japán népi hitvilág számos motívuma képviselteti magát. A japán népmesék elemzése így a japán hagyományos hitvilág mélyebb megismerését teszi lehetővé a figyelmes olvasó számára. Jelen tanulmány nem foglalkozott a *yamaubamotívum* szépirodalmi megjelenítésével, habár ennek is gazdag hagyománya van a japán irodalomban.⁴⁵ A nő drámák egyik népszerű darabja Zeami alkotása, a *Yamanba*, amelyben a *yamauba* nem a mesékben fellépő félelmetes alakjában mutatkozik meg, hanem az embereket segítő szerepében.⁴⁶ A *yamauba* szépirodalmi megjelenítésének mélyebb elemzése azonban egy külön tanulmányt érdemel.

Felhasznált szakirodalom

- Csendom Andrea 2019. „A terhesség és magzat-kép az Edo-kor második felében: törvényeken, ōraimonókon és Kyōden gesakuján keresztül.” *Távol-keleti Tanulmányok* 10 (1): 119–147.
- Chiba Tokuji 千葉徳爾. 1993. „Tenryūgawa keikoku no yakibatake 天竜川溪谷の焼畑.” In: Yoshihiko Amino et al (eds.) *Umi, kawa, yama no seisan to shinkō* 海, 川, 山の生産と信仰 (Nihon rekishiminzokuronshū 7. 日本歴史民俗論集7). Tōkyō: Yoshikawa Kōbunkan, 2–26.
- A. Gergely András 2010. „Égetéses-irtásos földművelés.” In: A. Gergely András, Papp Richárd, Szász Antónia, Hajdú Gabriella, Varga Andrea (szerk.): *Antropológiai – etnológiai – kultúratudományi kislexikon*. MTA PTI Etnoregionális és Antropológiai Kutatóközpont, Etnoregionális Munkafüzetek 108. Budapest: Magyar Kulturális Antropológiai Társaság, 107.

⁴⁵ Köszönet a tanulmány bírálójának a szépirodalmi vonatkozás említéséért.

⁴⁶ Nem minden szereplőnek, de a *yamaubának* külön maskája is van a nő hagyományban (Rumának 2010: 277). Nő drámák olvashatók magyar nyelven is Kemenczky Judit fordításában (Kemenczky 1994).

- Hamar Imre – Gelle Zsóka – Kósa Gábor (szerk.). 2017. *Szent hegyek a buddhizmusban*. Budapest: ELTE BTK, A Buddhizmus-kutatás Központja.
- Kawade Mieko 河出三枝子 1986. „Furikusa ni miru ubugoya no kosumorojii. Minzokugaku to rekishigaku no setten de 振草にみる産小屋のコスモロジー. 民俗学と歴史学の接点で.” *Kaison, nōsanson minzokuchōsa no kiseki to henyō. Segawa Kiyoko no ashiato wo ou, Josei to Keiken*: 137–148.
- Kawai Hayao 河合隼雄. 1983. *Mukashibanashi to nihonjin no kokoro* 昔話と日本人の心. Tōkyō: Iwanami Shoten.
- Kemenczky Judit (ford.). 1994. *Nó-drámák (Középkori japán színjátékok)*. Budapest: Orpheus Kiadó.
- Kobayashi Naoko 2017. „Sacred Mountains and Women in Japan: Fighting a Romanticized Image of Female Ascetic Practitioners.” *Japanese Journal of Religious Studies* 44 (1) (Gendering Religious Practices in Japan): 103–122.
- Komatsu Kazuhiko 小松和彦. 1991. *Kamikakushi – ikai kara no izanai* 神隠し, 異界からのいざない. Tōkyō: Kōbundō.
- Konno Ensuke 今野圓輔. 2008. „Kamikakushi 神隠し.” In: Ōtsuka Minzokukai (eds.) *Nihon minzoku jiten* 日本民俗事典 Tōkyō: Kōbundō, 167.
- Miyata Noboru 宮田登 1990. *Yōkai no minzokugaku, nihon no mienai kūkan* 妖怪の民俗学, 日本の見えない空間. Tōkyō: Iwanami Shoten.
- Mizoguchi Tsunetoshi 1989. „Slash-and-Burn Field Cultivation in Pre-Modern Japan: With Special Reference to Shirakawa-go.” *Geographical Review of Japan* 62 (1): 14–34.
- Németh Anita 2018. „Pokol és Paradicsom kapuja: az Osorezan.” In: Doma Petra, Takó Ferenc (szerk.) „*Közel, s Távol*” VI. *Az Eötvös Collegium Orientalisztika Műhely éves konferenciájának előadásai*, 2016. Budapest: Eötvös Collegium, 83–106.
- Ōshima Akio et al 大島曉雄 (ed.) 1990. *Minzoku tanbō jiten* 民俗探訪事典. Tōkyō: Yamakawa Shuppansha
- Ōshima Tatehiko 大島建彦 2008. „Yōkai 妖怪.” In: Inada Kōji et al (eds.) *Nihon mukashibanashi jiten* 日本昔話事典. Tōkyō: Kōbundō, 994–995.
- Papp Melinda 2018. „Tisztaság és tisztátalanság képzetei a japán népi kultúrában. A gyermekszületéshez kapcsolódó rítusok és tilalmak.” In: Déri Balázs – Kósa Gábor – Vér Ádám (szerk.) *Purum et immundum. Vallási elképzelések a tisztaságról és tisztátalanságról. Az Eötvös Loránd Tudományegyetem Bölcsészettudományi Karán 2016. október 14–15-én tartott vallástudományi konferencia előadásai*. (AFION könyvek 4) Budapest: Eötvös Loránd Tudományegyetem, Bölcsészettudományi Kar. Vallástudományi Központ, 122–134.
- Papp Melinda – Zentai Judit 2019. „Gyógyítók és gyógyítás a folklór és orvostörténet tükrében a Meiji előtti Japánban.” *Távol-Keleti Tanulmányok* 10 (1): 149–170.
- Rumánek, Ivan R.V. 2010. *Japonská dráma nó. Žáner vo vývoji*. Bratislava: Veda, Slovenská akadémia vied.
- Sakurai Tokutarō 桜井徳太郎 2008. „Fujo 巫女.” In Ōtsuka Minzokukai (eds.) *Nihon minzoku jiten* 日本民俗事典. Tōkyō: Kōbundō, 616–617.
- Strausz Janka 2016. „Az idegenek szemlélete a japán közösségi érintkezések tükrében.” *Távol-keleti Tanulmányok* 8: 111–130.

- Takashima Yōko 高島葉子 2001. „Shuryōkami toshitenō yamauba no genkei. Kitagata shominzoku no ke no onna shujin no ruijisei wotegakari ni 狩獵神としての山姥の原形—北方諸民族の獣の女主人の類似性を手がかりに.” *Jinbun kenkyū: Ōsaka shiritsu daigaku daigakuin bungaku kenkyūka kiyō* 53(7): 123–137.
- Wakamori Tarō 和歌森太郎 1976. „Onna no isshō 女の一生.” In: *Nihon no minzoku* 日本の民俗 vol.6. Tōkyō: Kawade Shobō.
- Yanagida Kunio 柳田國男 1988. *Tōno Monogatari* 遠野物語. Tōkyō: Daiwa Shobō.
- Yanagida Kunio 柳田國男 2013. *Yōkai Dangi* 妖怪談義. Tōkyō: Kadokawa Sofia Bunko.
- Yoshida Atsuhiko 吉田敦彦 1992. *Mukashibanashi no kōkōgaku – Yamauba to Jōmon no onnakami* 昔話の考古学 - 山姥と縄文の女神. Tōkyō: Chūkōshinsho.
- Zentai Judit Éva 2015. „A tradicionális kínai és az európai koncepciók egyidejű alkalmazása a japán orvostudományban és anatómiában.” *Kaleidoscope Művelődéstudomány- és Orvostörténeti Folyóirat* 11: 12–22.

DOMA PETRA

Sadayakko és Hanako Budapesten

Kawakami Sadayakko 川上貞奴 (1871–1946) és Ōta Hisa, művésznevéen Hanako 花子 (1868–1945), a XIX–XX. század fordulójának fontos színháztörténeti alakjai. A két színész európai és amerikai fellépéseinek köszönhetően hatással volt a nyugati színház- és művészvilág olyan alakjaira, mint Edward G. Craig, Mejerhold, Puccini, Picasso vagy Rodin.

Sadayakko, aki gésaelőélettel rendelkezett, férje, Kawakami Otojirō 川上音二郎 (1864–1911) társulatával utazott először az Egyesült Államokba 1899-ben, és vált a társulat vezető színésznőjévé akkor, amikor Japánban még csak néhány éve engedélyezték újra a nők színpadon való megjelenését.¹ A társulat és Sadayakko sikereit jelzik, hogy az 1900-as párizsi világkiállításon már sztárként ünnepelték a japán színésznőt. A korabeli közönség elképzelései ellenére azonban a bemutatott darabok egyáltalán nem voltak autentikusak, valójában Kawakami Otojirōnak² kedvenc *kabukidarabjaiból* láthatott a közönség különböző, a nyugati dramaturgiához igazított (romantikus, táncos, illetve harcos jelenetekkel dúsított) „egyvelegeket”, amelyek közül a legsikeresebb *A gésa és a lovag*³ volt, Sadayakkóval a főszerepben. Ezt az előadást láthatta az európai közönség a legtöbbször a társulat 1901 és 1902 között zajló turnéján is.

Hanako, hasonlóan Sadayakkóhoz, szintén rendelkezett gésaműlttal, illetve gyerekszínészi pályafutással, ő már egy kis japán társulat színésznőjeként járta Európát, mikor 1905-ben Loïe Fuller (1862–1928) felfedezte. Ettől a pillanattól kezdve Hanako karrierje szorosan összekapcsolódott a táncosnőjével, ő írt

¹ Kawakami Sadayakko életéről és nyugati turnéiról, illetve japán színházi munkásságáról bővebben magyar nyelven: Doma 2013: 74–87; angolul főként: Kano 2001 és Downer 2003.

² Kawakami Otojirō életéről és munkásságáról, a *seigeki* kidolgozásáról bővebben magyar nyelven: Doma 2019: 239–258; angolul főként Anderson 2011.

³ A történet Katsuragi gésa reménytelen szerelméről szól, akit elhagy szamuráj kedvese korábbi menyasszonyáért. A gésa ugyan megpróbálja visszaszerezni szerelmét, de az előadás végére beleőrül a fájaldalmába, és meghal.

neki különböző *japanizáló* előadásokat, és ő szervezte fellépéseit Európaszerte éveken át.⁴

Összességében elmondható, hogy mindkét színésznő alapvetően haláljeleneteikkel kápráztatta el a közönséget. Mind Kawakami Otojirōnak a nyugati ízléshez igazított *kabuki* előadásai, mind a Loïe Fuller által írt *japanizáló* produkciók a főhősnők látványos és már-már túlzóan realiztikus halálával értek véget. Tehát a produkciók egyszerre kínálták az idegen és a vágyott egzotikum megmutatását, továbbá egy borzongatóan naturalista halált.

Európai körútjuk során Kawakami Sadayakko és Hanako is járt az Osztrák–Magyar Monarchia területén, több magyar település mellett mindketten felléptek Budapesten is. Szereplésük alapvetően sikeresnek volt mondható, és számos esetben hasonló visszhangra találtak, mint más európai országok sajtóorgánumaiban. Emellett azonban – főként Hanako esetében – kritika is érte őket, amely előadásaik autentikusságát kérdőjelezte meg. Ezáltal budapesti vendégjátékaik fontos részét képezik recepciójuknak, lényegesen tovább árnyalják a közönségnek a produkciókról kialakított képét, illetve érdekes adalékokkal gazdagítják a korabeli magyar színháztörténetet is.

Japán megjelenése a magyar köztudatban

Magyarország az Osztrák–Magyar Monarchia részeként politikai és kereskedelmi szempontból a XIX. század második felében kezdett érdeklődni Japán iránt. Az 1869-es hivatalos diplomáciai kapcsolatfelvételre⁵ a magyar kormány részéről öt főt delegáltak,⁶ köztük Xantus János földrajztudóst, aki számos értéktárggyal érkezett haza, s gyűjtéséből már 1871-ben kiállítást szerveztek. Valódi politikai figyelmet azonban csak 1902, vagyis az angol–japán szövetség megkötése után szenteltek az országnak, mivel ez a szerződés már sejtetni

⁴ Hanako karrierjéről, Loïe Fullerrel való együttműködéséről és Rodinnel való kapcsolatáról bővebben magyar nyelven: Doma 2017: 95–105; angolul és japánul főként: Savarese–Flower 1988: 63–75 és Sawada 1996.

⁵ A kapcsolatfelvételről és a kereskedelmi szerződésről ld. bővebben: Szerdahelyi 2009: 27–43.

⁶ A Japánba küldött két hajón tartózkodott Kaas Ivor publicista, Cserei Mór újságíró, Bernáth Géza és Hengelmüller László diplomaták, valamint Xantus János. Vö.: Tóth 2018: 39.

kezdte Japán nagyhatalmi sorba emelkedését, amelyet végül az orosz–japán (1904–1905) háborúban aratott győzelem igazolt.⁷

Magyarországnak azonban a hivatalos kapcsolatfelvétel előtti időkből is voltak már ismeretei Japánról. Feltételezhető, hogy az első magyar utazó Ureman János volt, aki jezsuita hittérítőként élt Edóban 1608 és 1614 között. Japánban és más kelet-ázsiai országokban szerzett tapasztalatait azonban csak 1722-ben adták ki *Itinerarium peregrini philosophi (Egy vándor filozófus úti-naplója)* címmel.⁸ A XVIII. század második felétől egyre több – főként földrajzi – információ ért el Magyarországra, elsősorban a keresztény misszionáriusokon, valamint a portugál és holland kereskedőkön keresztül. A XIX. századtól az ismeretterjesztés már a gazdasági, társadalmi és kulturális életre is kiterjedt, ilyen volt például 1869-ben a *Budapesti Szemlé*ben Hunfalvy János cikksorozata, amely külföldi, Japánt megjárt szakértők munkáinak fordításán alapultak.⁹ A Meiji-megújulást követően pedig főként a *Vasárnapi Ujság* írt előszeretettel Japánról a legkülönbözőbb témákban.

1869 után Széchenyi Béla volt az első, aki hosszabb keleti expedícióra vállalkozott, ezt követte a Monarchia újabb hivatalos kelet-ázsiai látogatása 1890 és 1892 között, majd Ferenc Ferdinánd 1893-ban tett Föld körüli útja egyik állomásaként is ellátogatott Japánba. Természetesen mindegyik útról készültek beszámolók,¹⁰ amelyek tovább növelték a magyar közönség érdeklődését. Az 1889-től induló rendszeres, személyszállító hajójaratok indítása pedig lehetővé tette, hogy civil utasok is eljussanak a szigetekre. „Az utazás e csodaországba ma már a nagy expedíciók közé nem tartozik. A kinek pénze, ép egészsége van, és vértezett a zaklató tengeri betegség ellen, az könnyen vállalkozhatik arra.”¹¹

A századfordulóra az utazók egyre növekvő száma magával hozta a jelentős mennyiségű és népszerű cikkek, tanulmányok, úti naplók és beszámolók meg-

⁷ A háborúval kapcsolatos magyar benyomásokról ld.: Szerdahelyi 1996 és Doma 2011.

⁸ Bögös 1991.

⁹ Vö. Farkas 2009: 67.

¹⁰ Széchenyi útvjáról szól a *Gróf Széchenyi Béla keleti utazásai* (1882) című mű, míg a Monarchia útvjáról Gáspár Ferenc hajóorvos, a trónörökös látogatásáról Reményi Ferenc sorhajóhadnagy beszámolóit, illetve a *Vasárnapi Ujság* vontkozó számait (1894. február 25. és március 4.) olvashatták az érdeklődők.

¹¹ Majláth Géza 1892. „A japáni szigetvilágon keresztül.” *Földrajzi közlemények*, 171–172. – idézi: Tóth 2018: 72.

jelenését is. Talán a két legnépszerűbb ezek közül Bozóky Dezső (1871–1957)¹² *Két év Keletáziában* (sic!) és Baráthosi Balogh Benedek (1870–1945)¹³ *Japán, a Felkelő Nap országa* című kötete. A legtöbb utazó – amellet, hogy szerették volna megosztani élményeiket – kifejezetten alkalmasnak találta a keleti témát az egyéniség és egyediség kifejezésére. Számos amatőr író, publicistát pontosan ugyanaz a vágy hajtott, mint a romantika korának alkotóit, akik szintén a szabadság eszményét, a miszticizmust és a szerelem újfajta világát vélték felfedezni „Keleten”.¹⁴

„Az eredeti benyomását keltette minden keleties munka, mert eddig még soha el nem ismételt színeket és keretet hozott. Legtöbbször a Keletnek éppen az ismeretlensége keltette az eredetiség hatását, mert minden ismeretlen, még ha hazug színekkel festik is, különösnek és érdekesnek tetszik előttünk.”¹⁵

Az egyre hitelesebb – néha negatív véleményt is megfogalmazó – beszámolók és előadások ellenére a XX. század elején a legtöbb magyar számára Japán még mindig „elbűvölő tündérország” volt,¹⁶ amely elképzelést a világkiállítások, a hazai tárlatok és a japonizmus hazai térhódítása is megerősítette.

Általánosan elmondható, hogy a magyar közönség pozitívan reagált az újdonságokra: „a japánok nagyon kedvező színben tűnnek fel előttünk, a mióta oly sietve, oly csodálatos ügyességgel vették át az európai civilizáció vívmányait”.¹⁷ Az idézett cikk szerzője még arra is kitér, hogy a kelet-ázsiai népek közül a Japán a legtisztéletreméltóbb, mivel átvették az európai szokásokat, és az ilyen nép „kultúrára fogékony” és „tehetséges”.¹⁸ A XIX. század végén a japán kormány által szorgalmazott „megfelelés” az európai országoknak tehát sikeresnek volt mondható magyar vonatkozásban is, ahol persze ugyanúgy megfigyelhető a korszakra jellemző „nyugati gőg és felsőbbren-

¹² Dr. Bozóky Dezső sorhajóorvos, 1907–1909 között járt Kelet-Ázsiában. Élményeit részletes leírásokkal, saját és vásárolt fényképekkel gazdagított kétkötetes művében jelentette meg 1911-ben. A témáról bővebben: Dénes–Sebestyén 2016: 11–34.

¹³ Baráthosi Balogh Benedek néprajzkutató 1903 és 1921 között több alkalommal járt Japánban. Másik jelentős háromkötetes műve az országról a *Dai Nippon*, amely 1906-ban jelent meg.

¹⁴ Staud 1999.

¹⁵ *Uo.*

¹⁶ Tóth 2018: 87.

¹⁷ „A japánok.” 1904. március 6. *Vasárnapi Ujság*.

¹⁸ *Uo.*

dűség”. Azért is volt elengedhetetlen Japán szereplése a világkiállításokon, mert az információszerzésen túl itt tudta megmutatni magát és növelni saját presztízsét Európa szemében. A hazai közönség számára a legelérhetőbb ezek közül az 1873-as bécsi világkiállítás volt, amely Japán szempontjából is jelentős eseménynek számított, mivel ez volt az első olyan kiállítás és nemzetközi szereplés, amelyen már a Meiji-megújulást követően vettek részt, és saját magukat reprezentálták, szemben az 1867-es világkiállítással, ahol még a kiállított anyagok európai diplomaták válogatásának eredményei voltak.¹⁹ A 70 főből álló delegáció egy több mint 6000 darabos kollekcióval érkezett a Monarchia fővárosába, ahol elsősorban a nyugati elvárásokhoz igazodva főként hagyományos textil- és kerámiaipari termékeket mutattak be. Voltak azonban *ukiyo-e* festmények, iparművészeti tárgyak, tradicionális hang- és játékszerek, valamint legyezők is, amelyeket jelentős mennyiségben áruba is bocsátottak.²⁰

A rendkívül nagy népszerűségnek köszönhetően a századfordulóra egyre több japán témájú kiállítás nyílt Magyarország területén, amelyeken az érdeklődők többek között a Japánt megjárt két neves gyűjtő Hopp Ferenc (1833–1919) és gróf Vay Péter (1863–1948) műkincseit is megcsodálhatták. A művészek közül Rippl-Rónai József számított a japonizmus fő népszerűsítőjének, 1900-ban egy nyilvános kiállítás keretében mutatta be kínai és japán gyűjteményét.²¹ Az első kifejezetten japánfametszet-kiállításokat azonban csak 1908-ban, illetve 1910-ben rendezték meg a Szépművészeti Múzeumban, és ezt követte a korszak legjelentősebb tárlata, amelyet 1911-ben az Iparművészeti Múzeumban tekinthettek meg az érdeklődők. Bár a rendezvény címe „tartalmazta az »iparművészeti« kifejezést, a kollekció képző- és iparművészeti tárgyakat egyaránt tartalmazott”.²²

Magyarországon alapvetően a nyugat-európaítól eltérő japonizmus figyelhető meg mind a stílus, mind a témák és a motívumok szintjén,²³ s a század-

¹⁹ Dénes 2017a: 127.

²⁰ Tóth 2018: 165–167.

²¹ Gellér 2017: 23.

²² Dénes 2017a: 161.

²³ Ezt a véleményt főként Gellér Katalin képviseli, míg Dénes Míriam szerint erről csak egy részletes, régiókat összehasonlító vizsgálat után lehetne beszélni. „[A]z Osztrák-Magyar Monarchia teljes területét többé vagy kevésbé érintenie kellett a jelenségnek, és az lenne igazán érdekes, ha ezeket a régiós átmeneteket lehetne szépen lekövetni. Azt, hogy a közép-európai japonizmus más volt-e a nyugat-európai országokétól, és ha igen, akkor miben különbözött tőle, csak a teljes régió feltérképezése után lehetne megválaszolni” Dénes 2017b.

forduló után mindez beépült a szecesszióba. Ez elsősorban annak volt köszönhető, hogy a japán művészeti hatás először angol, francia, valamint német művészek munkáin keresztül érkezett hazánkba. „A művészek többsége már kiérlelt életművek integráns részeként, más törekvésekkel összefonódva ismerte meg, közvetett vagy közvetlen hatása azonban mégsem tekinthető elhanyagolhatónak.”²⁴ Sőt a japonizmus elterjedése után egyfajta regionális sajátosság is megfigyelhető: „[a] legjelentősebb eltérést a nyugati orientalizmustól a magyarság keleti származásának tudata idézte elő, amely a magyar közösséget erősen diszponálta a keletieskedés befogadására”.²⁵ Így ez a párhuzam is segíthette – az általános egzotikum iránti kíváncsiság mellett – a japonizmus, illetve minden japanizáló tárgy, termék, esemény, irodalom²⁶ lelkes fogadtatását, többek között az első japán témájú színházi előadásokét is.

Japanizáló előadások Magyarországon

Az első – kevésbé ismert – japán témájú előadást, a *Kozikit* 1877. április 27-én mutatták be a Népszínházban. Alexandre Charles Lecocq zenéje mellett William Busnach és Armand Liorat szövegét Rákosi Jenő dolgozta át.²⁷ A történetről – amely Japánban játszódik, és egy hatalommegszerzési kísérletet mutat be a csecsemő trónörökös elrablásával és egy kislány csecsemő általi helyettesítésével – a *Vasárnapi Ujság* adott beszámolót:

„Japáni történet, sok bohósággal, s néhány félremagyarázhatatlan kétértelműséggel. Koziki mint japáni trónörökös van nevelve, el is foglalja a trónt és meg is házasodik, mikor kiderül, hogy voltaképpen nem is trónörökös, de még nem is fiu, hanem lány! A zene kellemes, a szöveg tarka, a kiállítás díszes, az előadásban a legjobb erők vesznek részt és Soldosné [Blaha Lujza] a czimszerepben szépen énekel s játszik.”²⁸

²⁴ Gellér 2017: 45.

²⁵ Gellér 2017: 79.

²⁶ A legkorábbi magyar nyelvű szépirodalmi munkák Vértesi Arnold (1836–1911) *A fölkelő nap országa – regényes utazás Japánban* (1878) és Sas Ede *A felkelő nap hősei – kalandok a japán–oros háborúban* (1904) című regényei voltak. Ld. bővebben: Tóth 2018: 189–190.

²⁷ Bozó 2013.

²⁸ *Vasárnapi Ujság*, 1877. április 29.

A *Vasárnapi Ujság* továbbá beszámol az előadásnak még egy érdekes mozzanatáról: a cirkuszi késdobáló jelenetéről. A történet szerint Koziki, miután kiderül, hogy nő, egy utcai zsonglőrrel szöki meg, így lehetőség volt különböző akrobatikus és cirkuszi elemek beépítésére az előadásba. A „japáni specialitásként” emlegetett jelenetet feltételezhetően a különböző japán utazó akrobatacsoportok ihlethették, amelyek elsőként hagyták el a szigetországot a „nyugati nyitást” követően, és több éven keresztül az első színházi társulatok – többek között a Kawakami-társulat – turnéjáig az európai közönség csak ilyen jellegű előadásokat láthatott japán előadóktól.

A második nyugati szerzők tollából származó japán témájú előadást szintén a Népszínházban mutatták be 1886. december 10-én. A William S. Gilbert és Arthur Sullivan által írt két felvonásos operett, *A mikádó vagy Titipu városa* „angol termék, s [...] meglehetősen letér az operettek által taposott ösvényről. Szövege is egészen más világból meríti tarkaságait, Japánból, s tele van mulatságos elemekkel, elmés és kellemes fordulatokkal”.²⁹ A darab sikerét mutatja, hogy már egy évvel az angol Savoy Theatre-ben tartott ősbemutató után³⁰ Európa szerte műsorra került, és 1907-re filmverzió is készült belőle.³¹ Evva Lajos, a népszínház igazgatója is meglátta az előadás bécsi vendégszereplése alatt a lehetőséget: ez az alkotás „forradalmasíthatja a zenés színpadot”,³² és felfrissülést jelenthet a bécsi és francia operettek mellett. A hazai előadás – amely Rákosi Jenő fordításával, valamint Erkel Gyula és Elek hangszerelésével történt az angol zongorakivonat után³³ – sikeresnek mondható a kritikák és a nézőszám alapján, továbbá a népszínházi bemutatót követően 1891-ben és 1905-ben felújították, valamint 1900-ben a Magyar Színház is műsorra tűzte. Fontos mérce lehet továbbá, hogy az előadásból egyfelvonásos paródia is készült *Der Mizekado, oder Ein Tag in Pititu (Az almikádó, avagy egy nap Pitituban)* címmel, amelyet 1888. december 2-án a budapesti Gyapjú utcai Német Színházban mutattak be.³⁴

A fiktív Japán városban, Titipuban játszódó történet, sok szerelemmel, ármánnyal és egy banális törvénykezéssel, valamint annak komikus követke-

²⁹ *Vasárnapi Ujság*, 1886. december 19.

³⁰ Londonban 1885. március 14-én mutatták be és két éven át 672 alkalommal játszották. Ld.: Bradley 2016: 623.

³¹ Traubner 2003: 168.

³² Gál–Somogyi 1960: 320.

³³ Gál–Somogyi 1960: 320–321.

³⁴ Vö.: Bozó 2016: 352, 357.

ményeivel azonban távol állt a valódi japán elemektől. A Sullivan által írt zene – leszámítva pár japán hatású pentaton skálát a nyitó kórusban és az egyik leghíresebb katonai indulót, a *Miya samát* – alapvetően az angol népdalok világából táplálkozott.³⁵ „Az ilyesféle [japán] zenei kolorit alkalmazása persze nem több pusztá felszínél.”³⁶ A japán zenét nem találták érdemesnek a nagyobb mértékű felhasználásra, mivel amit Báró Raimund von Stillfrednek a bécsi világkiállításon megfogalmazott, általános véleménynek számított. Szerinte a hagyományos japán zene és a bécsi valcer „közti nagyfokú hasonlóság abban rejlik, hogy mindkettő képes lábunkat mozgásra indítani – az előbbi táncra, míg az utóbbi menekülésre készítet”.³⁷ Az idegen és az európaítól eltérő hangzás miatt tehát még a japán témájú zenés előadásokban sem használtak autentikus zenét. Vagyis a japán témájú és helyszínű előadások csupán a „japán divat” termékei voltak.

„A szokatlan helyszínválasztás célja persze nem is valamiféle folklorisztikailag hiteles Japán reprodukciója lehetett; [...] az egzotikus színpadi téma vonzerejét a látványos díszletek és jelmezek lehetősége mellett talán inkább az adhatta, hogy a távoli és idegen civilizáció jelmezeinek és kulisszáinak leple alatt neveltségessé lehet tenni a saját, honi viszonyokat.”³⁸

Utóbbi megállapítás talán kevésbé volt releváns a magyar közönség számára, a látvány terén viszont minden sztereotip lehetőséget felvonultattak.

„Az előadás is sok olyan sajátosságot kíván, melyek az operettek burleszk világában szokatlanok s éppen azért jól hatnak. Ilyen a japáni szokások szerinti mozgás, a legyezőkkel való folytonos gesztikuláció, mely a csoportokban, az énekkarok föllépésében csinos elevenséget hoz a színpadra.”³⁹

A magyar előadás díszlettervei nem maradtak fenn, de feltételezhető, hogy – akárcsak a zene és a táncok esetében – minden a londoni produkció mintájára készült, ehhez viszont az 1885-ben Knightsbridge-ben megnyílt japán falu szolgáltatta az ihletet. A mesterségesen létrehozott falu valójában

³⁵ Bradley 2016: 625.

³⁶ Bozó 2016: 353.

³⁷ Dénes 2012a.

³⁸ Bozó 2016: 353.

³⁹ *Vasárnapi Ujság*, 1886. december 19.

egy tipikus néprajzi kiállítás volt, ahol ezer japán férfit, nőt és gyermeket mutattak be a közönségnek autentikus boltokkal, teaházakkal, szentélyekkel és színházakkal.

Az első néprajzi kiállítást 1874-ben Carl Hagenbeck (1844–1913) hívta életre.⁴⁰ Az Európa különböző állatkertjeiben és panoptikumaiban bemutatott népcsoportokon keresztül Hagenbeck

„a másság hozzáférhetőségének és hitelességének idegborzoló illúzióját úgy teremti meg, hogy a magas szinten megalkotott művi, imaginárius terekben elmossa, illetve megtagadja a fennálló távolságokat, miközben a szemlélő számára mindvégig fenntartja a biztonság tudatát”.⁴¹

Vagyis az embereket hasonló körülmények között mutatták be, mint az állatkertek egzotikus vadállatait. Ez önmagában a látvány és a vágyott másság megismerése miatt is csábító volt, nem beszélve arról, hogy ezek a találkozások veszélytelenné és ellenőrizhetővé váltak a néprajzi kiállításokon. Emellett a publikum szórakoztatására megjelentek a különböző valós és indokolt események nélküli táncok, rituálék, speciális képességek bemutatását felvonultató produkciók, amelyek idővel jelenetek sorává, majd ismétlődő előadásokká változtak, vagyis a különböző népcsoportok „tiszteletre méltó szokásaikat látványossággá alacsonyították”.⁴² Ezáltal az előadók már nemcsak mint idegen emberek jelentek meg, hanem az ismétlődő szerepfelvételnek köszönhetően egyfajta színészi funkciót is betöltöttek. „»[T]örténeti kosztümökben bemutatott cirkuszszámokként« egymásba mosták az állatkert és a cirkusz, az etnográfiai kiállítás és a színházi előadások határait.”⁴³

Ilyen jellegű esemény volt a knightsbridge-i japán kiállítás is, amely alapján Gilbert inspirálódott, s több japán résztvevőt alkalmazott a londoni bemutatás előtt, hogy különböző mozdulatokat tanítsanak a színészeknek.⁴⁴ Ezáltal a londoni előadás sem teljes mértékben hiteles forrásokra támaszkodott, hiszen a néprajzi kiállítások az európai tekintet által szerveződtek, és elsődleges céljuk

⁴⁰ Az egzotikus és vadállatokkal kereskedő, a modern állatkert megteremtőjeként számon tartott férfi volt az első, aki parkja számára nemcsak különleges példányokat, hanem embereket is rendelt, elsőként egy lapp családot, és feltételezte, hogy ennek a népcsoportnak a skanzenszerű bemutatása megfelelő fogadtatásra talál majd a tudósok mellett nagyközönség köreiből is. Bővebben: Rothfels 2002: 8–9.

⁴¹ Jacobs 2009: 242.

⁴² Bitterli 1982: 233.

⁴³ Jacobs 2009: 244.

⁴⁴ Penley 2003: 53.

nem az autentikus bemutatása, hanem a szórakoztatás és felsőbbrendűség igazolása volt az idegennel szemben.

Lehetséges tehát, hogy voltak az angol és a tőlük átvett magyar előadásokban is például hagyományos japán tánclépések, a fennmaradt magyar műtermi fotók azonban erősen sztereotipizálók, a mozdulatok, jelmezek és főként a legyezők tekintetében.⁴⁵ Utóbbiak számos esetben funkciójukat veszítve, dekorációs elemekként térnek vissza, akár hajdíszként, akár az öltözékekhez tartozó kellékként.⁴⁶

A *mikádó*hoz hasonló tendenciát követett a tizenegy évvel később, 1897. október 16-án a Magyar Színház nyitó előadásaként műsorra kerülő *Gésák, vagy egy japáni teaház története* című angol operett is. A Sidney Jones és Owen Hall által írt, 1896 áprilisában Londonban bemutatott mű történetét tekintve akár a *Madame Butterfly* komikus elődje is lehetne, ahol már nemcsak japán szereplők, hanem amerikai katonák is megjelennek. A szép gésa és a katoná azonban az előadás végén még saját, szeretett párjuk mellett kötnek ki.⁴⁷ A *Gésáknak* még nagyobb sikere volt külföldön, mint *A mikádónak*, így biztos sikert vártak tőle a Magyar Színház nyitó előadásán *Az első lépés* című színjátékot követően:

„Az ünnepélyes alkalom, ugyan eredeti művet, sőt másfajta szellemet kívánt volna, mint »*A gésák*«, de a dallamos és fürgé operette megtette hatását s igazolta azt a tetszést, melyben külföldi színházakban részeseült. [...] A zene kedves, sőt eredeti. Az előadás jól betanult és sikerült volt.»⁴⁸

Ezt igazolja, hogy a művet folyamatosan műsoron tartották, majd 1898-ban Kolozsváron és Temesváron, 1899-ben Nyitrán, 1901-ben Nagyváradon is műsorra tűzték, míg a fővárosban 1912-ben a Király Színház vette át.⁴⁹ Sőt Oroszi Antal által ennek a darabnak is született paródiaverziója *Gézák, vagy:*

⁴⁵ Vö.: Belitska-Scholtz–Rajnai–Somorjai (szerk.) 2005: 164–167.

⁴⁶ Dénes 2012b: 310.

⁴⁷ Vö.: Gál–Somogyi 1960: 316–317.

⁴⁸ *Vasárnapi Ujság*, 1897. október 24.

⁴⁹ Gajdó 2001: 180. Valójában 1897 és 1901 között szinte nem volt olyan város, ahol ne mutatták volna be a darabot, így mikor Kosztolányi a *Pacsirta* című regényébe is beemeli, a korszak egyik legtöbbet játszott, gyakran neves színésznek jutalomjátékaként feltűnő előadását teszi meg regénye egyik központi elemének. Ehhez ld. Koósz István felbecsülhetetlen értékű munkáját: Koósz 2019.

egy *tabáni kávéház története* címmel,⁵⁰ illetve Kosztolányi *Pacsirta* című regényének a hatodik fejezetében ezt az előadást nézik a szereplők.⁵¹

A magyar ősbemutató színpadképéről szintén nem maradtak fenn adatok, itt is csupán műtermi fotók adnak bizonyosságot például a legyezők és papírneműk maximális és már-már túlzásba eső (ki)használtságáról. A Király Színházban játszott előadásról ellenben vannak archív felvételek, melyek nagymértékű hasonlóságot mutatnak (félköríves fahíd, leomló lilaakác füzérek stb.) a korabeli Kameido Tenjin szentély látványával. A töménytelen mennyiségű virágdekoráció is része volt a „tipikusan japán” elképzelésnek, a kert kapcsán – köszönhetően az *ukiyo-e* metszeteknek és a japonizáló festményeknek – mindig a fiatal hölgyek (esetleg gésák) és a virágok kavalkádjára asszociált az európai közönség. A *Gésák* londoni és így feltételezhetően magyar díszletében is (utal erre a Magyar Színház plakátja) lilaakácfüzérek omlottak alá a teaházról, majd a később megjelenő kertet krizantémok borították. Hogy ez a megoldás is csupán a nyugati sztereotípiákat szolgálja ki, bizonyítható azáltal, hogy Japánban lilaakácot szinte alig futtatnak házakra, illetve a kertekben a krizantém ősszel virágzik, szemben a tavaszi akáccal.⁵² A díszletben megjelenő épületelemek ugyan megegyeznek a korabeli japán építészet jellegzetes elemeivel, de a vizuális megjelenítésnél tovább nem mennek. Feltételezhető tehát, hogy a *Gésák* díszlettervezője már különböző Japánban készült fényképek és fametszetek felhasználásával, a japán építészet ismeretével hozta létre a színpadképet.⁵³ Ezáltal már lényegesen jelentősebb volt az autentikusságra való törekvés, mint *A mikádó* esetében, de a fő motíváló erő még mindig a „japános látvány” létrehozása volt, amelynek érdekében az „eredeti” háttérbe szorult a sztereotip ábrázolás és a különböző jellegzetes elemek halmozása miatt.

Ezzel kapcsolatos áttörést David Belasco drámájának, a *Pillangókisasszony*nak a bemutatója sem hozott 1901. október 15-én a Vígszínház színpadán, annak ellenére, hogy a korabeli sajtó kiemelte, a főszerepet játszó Pálmay Ilka találkozott Sadayakkóval és „tanult tőle néhány japán tánczot. A Pillangó kisasszony ruháit is Sada Jakko kosztümjei mintájára csináltatta”.⁵⁴ A szóban forgó csipkés, fodros ujjú ruhadarab azonban távol áll az autentikus

⁵⁰ Bemutató: 1898. január 29. Folies Caprice.

⁵¹ Vö. Tarjányi 2016: 38–39.

⁵² Kawaguchi 2016: 16.

⁵³ Dénes 2012b: 308, 314.

⁵⁴ Pásztor, 1901. október 27.

japán viselettől, inkább a népszerű, európai divatot követő japán stílusú köntösökre hasonlít.⁵⁵ S bár a hagyományosságra való törekvés szándéka nagyon látványosnak volt mondható, mint *A Hérből* később kiderült, nemcsak Pálmay köntöse, hanem a „termete, szava, mozdulata [is] mind csupa nyugatiság” volt, hiába mondták „Sada-Yacco-kópiának”.⁵⁶ Vagyis ebben az esetben is elegendő volt csupán a japán hangulatot megidézni a közönség számára.

Elmozdulás figyelhető meg azonban a *Pillangókisasszony* opera bemutatóján 1906. május 12-én. Puccini, aki maga is jelen volt a magyarországi bemutaton, rendkívül nagy figyelmet fordított a részletekre, és felügyelte a megvalósulás körülményeit.⁵⁷ Így érthető, hogy a budapesti közönség a két évvel korábbi, a milánói Teatro alla Scalában tartott ősbemutató díszleteleimeit láthatta a színpadon, amelyek már pontosabban törekedek Japán megidezésére. Cho-Cho-San szobáján például – amely a második felvonás háttérét adja – a Shoin-zukuri építészeti stílus jegyei ismerhetők fel. A stílus jellemzője, a tágas és gazdagon, főként fadaragásokkal díszített szobák, a főúri házakban jelentek meg a XV. és XVIII. század közötti időszakban. Cho-Cho-San története azonban az 1800-as évek második felében játszódik, így annak ellenére, hogy az opera már törekedett a hiteles japán díszlet színpadra állítására, autentikussága nem egyezik meg a korszak építészeti stílusával.⁵⁸

Összességében elmondható tehát, hogy a századforduló Magyarországon bemutatott, nyugati szerzőktől⁵⁹ származó japán témájú előadások főként a nyugat-európai ősbemutatók díszleteleimeit és jelmezeit másolták, és sokkal inkább törekedtek az európai közönség fejében élő „varázslatos és egzotikus”

⁵⁵ Az európai közönség a kimonókat először a fametszetekről és a japonizmus hatására készült festményekről ismerte meg. A ruhadarab az 1880-as évekre divatos otthoni ruhadarabbá vált, egyfajta köntössé, amelynek semmi köze nem volt már az eredeti japán hétköznapi viselethez. A ruhadarabot derékig szétnyitva, lazán megkötve vagy az övet teljesen elhagyva viselték. Vö.: Fukai, kci.or.jp.

⁵⁶ Emma, 1902. december 7.

⁵⁷ A „korszak nagy operaprodukciónak bemutatása gyakran zajlott azonos séma szerint. Puccini esetében e sémát a hivatalos kiadó, Giulio Ricordi engedélyezte, s a darab minden egyes bemutatójához ugyanúgy kölcsönözni és követni kellett a hivatalos díszletek és jelmezek terveit, mint a librettót, a partitúrát vagy a mise-en-scène-t, mely a bemutatási jogok megvásárlásával együtt járt” Dénes 2013.

⁵⁸ Dénes 2012b: 314–315.

⁵⁹ Az első magyar szerzőktől származó japán témájú előadások (Szikra) Teleki Sándorné: *A csodaváza* (Operaház, 1908. 05. 09.), Lengyel Menyhért: *Taifun* (Vígshízház, 1909. 10. 30.), Farkas Imre: *Narancsvirág* (Uránia, 1910.11.24.) és Kállay Miklós: *A rosinok kincse* (Nemzeti Színház, 1936. 04. 24.) voltak.

Japán-kép kielégítésére, mint a hitelességre. A japanizáló előadások és az angol operettek sikere azonban azt jelzi, „hogy a közönségigény a századfordulóra megváltozott, a publikumot a dinamikus színpadi mozgás és a színes látvány hatása kápráztatta el”.⁶⁰

Japán előadások Magyarországon

A Kawakami-társulat 1902-es érkezése előtt Magyarország területén csupán a hagyományos japán színjátéktól távol álló akrobata- és zsonglőregyüttesek jártak, amelyek a Meiji-megújulást megelőzően az elsők között hagyták el Japánt. 1866 és 1867 között hét akrobatacsoport indult amerikai körútra, amelyből egy eljutott Londonba, majd az 1867-es párizsi világkiállításon is szerepelt.⁶¹

A magyar közönség először 1868 januárjában a Budai Népszínházban üdvözölhette a Niigatából érkezett Echigo Kakubei Jishi, vagyis az echigói Kakubei Sárkány társulatot, amely európai körútjuk során látogatott el Magyarországra. A társulat január 8. és 15. között lépett fel Molnár György színházában, fő attrakciójuk a látványos egyensúly- és ügyességi műsorszámok mellett a 10 év alatti gyerekszereplők felvonultatása volt a különböző műsorszámokban.⁶² Az előadások menetéről és a bemutatott műsorszámokról hosszabban Réthi Lajos írt, aki szerint „annyival jelesebbek eme japáni eröművészek a mieinknél. [...] Az egészben nincsen semmi bűvészi; egyszerű természeti törvények egyszerre megérthető alkalmazása csupán: hanem oly magas tökélyre fejtett alkalmazás, hogy az ember alig tartaná hihetőnek”.⁶³ A műsor hat számból állt,⁶⁴ és valójában nem is akrobata-, hanem ahogyan a *Vadász és Versenylap* fogalmaz „eröműtani mutatványoknak” lehet őket nevezni, mivel „mutatványaik legnagyobb része a passiv erő és egyensúlyozás hihetelenségig fokozott mértékeit mutatja fel”.⁶⁵

Ezt követően 1885-ben szerepelt Kolozsvárott és Nagyváradon a Torikata Császári Együttes Charles Arbre⁶⁶ műsorának második felében, és a korabeli

⁶⁰ Gajdó 2001: 178.

⁶¹ Moon 2009: 72.

⁶² Koósz 2017a.

⁶³ Réthi, 1868. január 19.

⁶⁴ Vö. Koósz 2017b. és Réthi, 1868. január 19.

⁶⁵ Japáni sárkányok, *Vadász és Versenylap*, 1868. január 30.

⁶⁶ Carl Baum (1846–1907) néven született népszerű bűvész. Az 1800-as években számos alkalommal turnézott társulatával Közép-Európában, Burlingame 1895: 19.

leírások alapján ebben az esetben is különböző akrobata- és erőművészi mutatványokat láthatott a közönség.⁶⁷ 1888-ban a fővárosban és Nagyváradon láthatták az érdeklődők az akrobata Mitsuta társulatot, illetve 1889-ben Debrecenben a „Kamaritz csoportot Edóból”.⁶⁸ 1894-ben pedig a Somossy Orfeum színpadán japán kardvívók szerepeltek nagy sikerrel.⁶⁹

A magyar közönség tehát csupán ezekkel az akrobata- és erőművészcsoportokkal találkozhatott, Sadayakko és a Kawakami-társulat 1902-es budapesti fellépése előtt. Ráadásul az átlagemberek nagyon kevés információval rendelkeztek a japán színházról általában.⁷⁰ Az egyik legelső sajtóközlemény a Sámi Lajos által publikált *Japán hajdan és most* cikksorozatának befejező része volt,⁷¹ amely személyes élményei alapján a japán színházra is kitért. Terjedelmes írásában vázolja a főváros színházainak, mulatóinak elhelyezkedését, kinézetét, majd kitér az előadásokra is, amelyek véleménye szerint „hasonlíthatatlanabbul költőibbek, naivabbak, szenvedélyesebbek és [...] emberibbek”,⁷² mint a nyugati előadások, de azt is hozzáteszi, hogy „a japániai magasabb rendű drámáját nem tarthatjuk eredetinek; ők nem járnak saját lábaikon ebben a tekintetben hanem még mindig a khinai mintákat utánozzák [...]”.⁷³ A cikk mellett egy *kabukiszínpad* korabeli képe is látható, és az előadás menetének leírása is – számos torzítással, félreértelmezéssel – a *kabukit* idézi. Szintén ennek a színjátéktípusnak a bizonytalan körvonalai idéződnek meg *A színház Japánban* című cikkben,⁷⁴ ahol a színészek társadalmi helyzetéről és a híres *kabukiszínészek* nevééről is tájékoztatták a korabeli közönséget. A szöveg szerzője azonban hangsúlyozza, hogy a japán színpadon egyfajta torzulás fedezhető fel, ahol embertelen, fantasztikus lények és gyakran állatok is megjelennek. „[E]gyetlen műfaj létezik náluk: a dráma. És milyen dráma! A milyen a lázas izgalmakra szomjuhozó tömegnek tetszik: összeesküvés, párbaj, banditák, rablógyilkosság, irgalmatlan bosszu, öngyilkosság, szerelmi ármány s efélék...”⁷⁵ E felsorolás alapján összességében a japán színház valamiféle könnyen érthető, melodramához hasonló műfajnak

⁶⁷ Vö. Arbré jeles társasága, *Magyar Polgár*, 1885. július 25.

⁶⁸ Dénes 2019.

⁶⁹ Molnár Gál 2001: 152.

⁷⁰ Koósz 2019.

⁷¹ Sámi, 1875. november 14.

⁷² *Uo.*

⁷³ *Uo.*

⁷⁴ *A színház Japánban, Budapesti Hírlap*, 1900. március 9.

⁷⁵ *Uo.*

tűnhetett a magyar közönség szemében. Közvetlen Sadayakko budapesti fellépése előtt ellenben hosszú magyarázatát találjuk a *Budapesti Hírlap*ban annak,⁷⁶ hogy az európai néző valójában miért *nem* képes érteni és értékelni a japán színházat, amely a „multnak hamisítatlan képe”.⁷⁷ A korszak naturalista-realista színházából kiindulva a cikk szerzője azt várja, hogy a „valóság” tükröződjék vissza a színpadon, és ennek megvalósulása komoly előfeltételeket kíván, vagyis hogy „a külső dolgot olyan formában mutassuk be a színpadon, a mint megszoktuk és a mint esztétikai nevelésünk alapján méltatni is tudjuk. Már pedig, ha japáni művész lép föl európai színpadon, nem találja meg ezeket az előfeltételeket”.⁷⁸ A színpadon „primitív drámai eszközöket” használnak, amely egykor Európában is megtalálható volt, de azóta „fölfogásunk fejlődött, szépművészeti érzékünk finomodott”.⁷⁹ Az előadás megértését gátolja továbbá a nyelv és a tárgy ismeretének hiánya, és az idegenszerű esztétikája is, amely a szerző véleménye szerint nem képes hatással lenni a közönségre. „[E]redetiségét elismerjük, de egyúttal a *succés d'estimé* határán túl terjedő elismerést nem tanúsítunk.”⁸⁰ Mindenért pedig a japánok gyermeki lelke és a fantasztikum iránti dolgokért való lelkesedése okolható, mondja, amely visszatér a japán színpadi hősök jellemében is, akik európai színpadon állva csak torzképek lehetnek. Az egyetlen közös, „nemzetközi” pont: a halál. S mintegy elővezetve Sadayakko érkezését utal rá, hogy ez az egyetlen dolog, ami képes lenyűgözni az európai közönséget.

„Egyik európai kritikus a japáni társaságról írva, azt állította, hogy művészetük csak akkor hatja meg, ha a színész haláltusáját látja, a melyet mesterileg játszik meg. E megjegyzés igen jellemző. Könnyen megérthető, hogy oly jelenetekben, a melyekben közös valóság van, az idegen művészet is gyakorolhat ránk hatást. *Nemzetközi jelenetnek* tekinthető a halál formája, a melyben a japáni művész szintén ismert nyelven beszél hozzánk és mi részvétellel követhetjük az előadás fonalát.”⁸¹

A japán színház iránti érdeklődést pedig éppen Sadayakko mozditja előre, mivel budapesti fellépése alkalmából a róla szóló számos sajtóközlemény

⁷⁶ oh, 1902. február 25.

⁷⁷ *Uo.*

⁷⁸ *Uo.*

⁷⁹ *Uo.*

⁸⁰ *Uo.*

⁸¹ *Uo.*

mellett, a *Vasárnapi Ujság* terjedelmes leírását adja *A japáni dráma és színpad* című cikkében. A beszámoló egy amerikai újságíró személyes tapasztalataira támaszkodik, aki szerint „a japáni dráma és színművészet [...] erősen realizisztikus, s e mellett nagy hajlama van a borzalmas, véres eseményekre”.⁸² Alapvetően ez az írás is a *kabuki* jellegzetes elemeit emeli ki (a legtöbb esetben pontatlanul), beszámol a *kabuki* színpadáról, a színészek játékmódjáról és szerepköreiről, illetve kitér a műfaj kialakulásának a történetére, Okunira és a női *kabukira*. Fontos, hogy megemlíti a rendeletet, amely feloldja a nők színpadon való szereplésének betiltását (a cikk 1881-es dátumot jelöl, valójában 1877),⁸³ és ezzel igazolja, hogy nem is Sadayakko az első hivatalos színésznője az országnak, ez csupán egy reklámfogás.⁸⁴ Utóbbi megállapítás főként azoknak a cikkeknek a tükrében érdekes, amelyek több ízben arról számoltak be, hogy a tilalmat Sadayakko kérésére Viktória királynő eszközölte ki a japán császárnál, miután látta Sadayakko előadását.⁸⁵ Az esetre azonban Kawakami Otojirō és Sadayakko elmondásán kívül nincs bizonyíték, így feltételezhető, hogy ezzel a gesztussal csupán sikereiket akarták legitimálni és még nagyobb szenzációt kreálni a társulat körül, mely – tekintve a budapesti sajtótermékek Sadayakkóról szóló cikkeit – teljes mértékben sikerült.

Sadayakko Budapesten

Annak ellenére, hogy a korabeli sajtóban a japán színházról kevés valós tájékoztatás jutott el az emberekhez, annál több különböző információt lehetett olvasni Japán első színésznőjéről, „Sada Yacco-ról”.⁸⁶ Lényegében Európába való első érkezésüktől, vagyis 1900 júniusától már lehetett hallani a „japáni színészekről”, akik előbb Londonban, majd a párizsi világkiállításon léptek fel.

⁸² A japáni dráma és színpad, *Vasárnapi Ujság*, 1902. március 2.

⁸³ A kabukit 1602-es kialakulását követően nők adták elő, prostituálódásuk miatt azonban a sógunátus 1629-ben megtiltotta a nők színpadon való megjelenését, amely rendelet egészen 1877-ig érvényben volt. A kabuki történetéről bővebben: Doma 2017.

⁸⁴ A japáni dráma és színpad, *Vasárnapi Ujság*, 1902. március 2.

⁸⁵ Ld. Sada Yacco, a »japán Duse«, *Budapesti Napló*, 1900. szeptember 13.; Egy japán primadonna, *Pesti Hírlap*, 1900. szeptember 13.; Saday Yacco: Életemből, *Budapesti Napló*, 1900. szeptember 19.

⁸⁶ Egységes átírás nem lévén, a sajtótermékekben több átírt szerepel a névnek (Sada Yacco, Sada Yakko, Szada Yacco, Szada Jakko stb.), amelyek közül a leggyakrabban használt a Sada Yacco volt.

A *Pesti Hírlap* számolt be elsőként a *Coronet Theatre*-ben szereplő csoportról, akik európai mintákat másolnak, ez látszik például *A gésa és a lovag* című előadásukon is, és az egész társulatról általában elmondható, hogy nincs bennük eredetiség.⁸⁷ Az újság következő számában azonban már Sadayakko nyilatkozatát közli az angol nőkről és az európai divatról, a japánok számára erkölcstelen színpadi viselkedésről, valamint összehasonlítja a japán és a nyugati közönséget.⁸⁸ A társulatról még több részletet lehetett megtudni a világhiállításra való szereplésük ideje alatt, bár a megjelent cikkek legtöbbször a primadonnáknak kijáró, szenzációkeltő, bulvárjellegű írás volt. Szintén a *Pesti Hírlap*ból értesülhettek az olvasók Loïe Fuller szerepéről a társulat életében és Sadayakko híressé vált játékaról és haláljelenetről, amelyben Adolphe Brisson, a *Temps* kritikusa szerint

„a legnagyobb realizmus a legnagyobb idealizmussal egyesül. Nincs művésznő szerinte, aki annyi realizmussal s mégis oly fölséges szépen tudna meghalni a színpadon, mint ez a csúf japáni asszonyka. [...] Aki azonban csak egyszer is látta Sada Yaccot, örökké emlékezni fog rá s a jelenkor egyik legnagyobb művésznőjét fogja tisztelni benne.”⁸⁹

Az érdeklődés fokozódását mutatja, hogy a következő hónapban a *Budapesti Napló* Sadayakko életrajzát is közölte, amely – a színésznő valódi életrajzát ismerve – kiválóan rámutat az önreprezentáció sikeres manipulációjára. A magát 23 évesnek valló (valójában 29) színésznő beszél férje otthoni sikereiről, politikai karrierjéről, magát pedig nem mellelleg mintegy a körülmények áldozataként mutatja be, aki kényszerűségből vált színésznővé, de már első fellépésén hatalmas sikert aratott, amelyet viszont a japán nőkhöz méltó „visszafogottsággal” kezelt:

„A bátorság erőt adott és diadalt arattam! Tízszer kellett a darab végén a közönség előtt megjelennem, amely a színpadra akart tódulni, hogy engem diadalmenetben elvigyen, de én megszöktem az ovációk elől. Ez volt a bemutatkozásom.”⁹⁰

A tények tehát „kozmetikázva,” tündérmeszeszerűen térnek vissza a sajtóban. Szükség is volt erre a szimpátiára és az érdeklődés fenntartására, ugyanis már

⁸⁷ Japáni színészek, *Pesti Hírlap*, 1900. június 1.

⁸⁸ Japáni színészek, *Pesti Hírlap*, 1900. június 2.

⁸⁹ Sada Yacco, *Pesti Hírlap*, 1900. augusztus 5.

⁹⁰ Sada Yacco: Életemből, *Budapesti Napló*, 1900. szeptember 19.

ebben a cikkben olvasható a Vígszínház bejelentése, amely szerint vendégszereplésre hívják a művésznőt. A terv azonban a társulat korábbi elköteleződései és novemberi hazatérésük miatt megghiúsult, de kilátásba helyeztek egy látogatást 1901 tavaszára.⁹¹ Ezt követően több fórumon is hír volt, hogy a Vígszínház műsorára kívánja tűzni *A gésa és a lovagot*, és a főszerepet Jászai Mari fogja alakítani.⁹² Az előadás ugyan nem valósult meg, de a Vígszínház közönsége nem maradt japán témájú előadás nélkül, mivel 1901 októberében repertoárra került a már említett *Pillangókisasszony* Pálmay Ilka főszereplésével, amelyhez közvetetten Sadayakkónak is köze volt. Az 1901 tavaszára ígért magyarországi látogatás végül csak 1902 elején valósult meg, és a társulat érkezését beharangozó írásokon kívül már csak egy komolyabb, kritikusabb hangvételű írás jelent meg Erényi Nándortól, aki Londonban látta a társulatot európai turnéjuk kezdetén. Erényi több ízben hangsúlyozza – mintegy ellentmondva a magyar sajtóban megjelent korábbi magasztaló cikkeknek – hogy Londonban Sadayakko „hirneve nem mint *művésznagyságé*, hanem mint *exotikumé* terjengett”.⁹³ Az előadott darabokban (*A gésa és a lovag*, *Kesa*) kizárólag Otojirō verekedés- és Sadayakko haláljelenetei váltottak ki hatást, de a szerző szerint ez is csak az egzotikumnak köszönhető, nem a művészi kivitelezésnek:

„A gyerekarcu, szögletes és kistermetű diva szerelmi óbégatásait és különös fintorait azzal a bizonyos mosolylyal fogadták a nézőtérén, sokáig húzódó, tulozottan realizstikus haldoklását azonban komoly figyelemmel nézték és lelkesen megtapsolták. Ez a világhírűvé vált haldoklási jelenet – sok-sok reflex-rángatózással és csukló sóhajjal – tetszett a londoni közönségnek, amelyet – úgy láttam – megint csak a dolgo exotikuma fogott meg.”⁹⁴

Írása végén Sadayakko közelgő budapesti fellépése kapcsán felteszi a kérdést, vajon a magyar közönség művészetnek vagy csupán látványosságának ítéli-e majd az előadásokat.

Összességében az 1902. február 22-én Budapestre érkező Kawakami-társulat tízestés szereplése – néhány negatív kritikát leszámítva – sikeres volt.

⁹¹ Sada Yacco a japán primadonna a Vígszínházban, *Pesti Hírlap*, 1900. szeptember 26.

⁹² Japáni darab a Vígszínházban, *Pesti Hírlap*, 1900. december 27. és *A gésa és a lovag*, *Budapesti Napló*, 1900. december 30.

⁹³ Erényi, 1902. február 19.

⁹⁴ *Uo.*

Még aznap este megtartották nyitó előadásukat az Uránia színpadán *A gésa és a lovaggal*, illetve a *Kesával*, amelyek tartalma az aznapi *Pesti Hírlap*ban is olvasható volt.⁹⁵ Az ismertető, mintegy „vezetve” a közönség befogadását – amelyre a darab idegensége miatt feltétlenül szükség volt – rámutatott, hogy kifejezetten a haláljelenetekre kell figyelmet fordítani, mivel azoknak „művészi realizmusa az egész darab pièce de resistance-a”.⁹⁶ A *Vasárnapi Ujság* emellett azt is hangsúlyozta, hogy a magyar közönségnek először van lehetősége komoly japán művészetet látni, és Sadayakko, „a ki európai mértékkel mérve is igazi művészi tehetség s nagy hatást tud, különösen játékának realizmusával elérni”.⁹⁷ A nagyfokú érdeklődést mutatta, hogy jegyeket már február 15-től lehetett váltani a produkciókra, és az egy hét alatt a társulat a teljes repertoárját felvonultatta, amelyből csak Otojirōnak *A velencei kalmár* átdolgozása aratott kisebb visszatetszést:

„Nagyon kevesen voltak tanui annak a félig vad, félig gyerekes kegyetlenségnek, melylyel kedves japán vendégeink a nagy brit alkotás nyakát kitekerték. De hát ezúttal is ismételjük: nem arról van szó, hogy a japánoknak a mienknél fejlettebb színpadi művészetét megcsodáljuk, hanem tudomásul vegyük, milyen az a sárga művészet s micsoda közökön keresztül, bármily primitív technikával is meg tud nyilatkozni az éghajlatoktól és kulturális fokoktól független művészlélek.”⁹⁸

A japán színjátszás tehát nem „fejlettebb” a nyugatinál, sőt primitív technikával él, de Otojirō Shylock szerepét „akkora művészettel, bármely európai színésznek is becsületére váló pszichologus hűséggel játszotta meg, hogy nagyot nőtt előttünk”.⁹⁹ Míg a *Magyarország* című napilap primitív kultúráján tüntette fel a japánt, addig a *Vasárnapi Ujság* egyfelől elismerte a társulat érdemeit, értékelt, hogy „a dolgokat szinte hihetetlen realizmussal játsszák”,¹⁰⁰ másfelől azt állította, hogy a

„japáni színészek játéka nem olyan természetű, hogy valami hatást lehetne tőle várni az európai művészet fejlődésére. [...] Azért mégis nem csupán a kuriózum kedvéért érdekes *Szada Yakko* és társulata, ér-

⁹⁵ Sada Yacco az Urániában, *Pesti Hírlap*, 1902. február 22.

⁹⁶ *Uo.*

⁹⁷ Japáni színészek, *Vasárnapi Ujság*, 1902. február 23.

⁹⁸ A japán velencei kalmár, *Pesti Hírlap*, 1902. február 27.

⁹⁹ *Uo.*

¹⁰⁰ Japáni színészek, *Vasárnapi Ujság*, 1902. február 23.

dekesnek kell találnunk őket, mint a mienkkel ugyan ellentétben álló, de bizonyos irányban rendkívüli fejlettségű művészet képviselőit is, a kik a maguk nemében nagy dolgokat csinálnak s nagy hatást tudnak elérni.”¹⁰¹

Alapvetően elmondható tehát, hogy a magyar sajtó – hasonlóan az többi nyugati újsághoz – az európai–japán, fejlett-primitív, realista-stilizált, sokszor kirekesztő relációban vizsgálta Sadayakko fellépéseit, már ha egyáltalán azt vizsgálta, és a cikk írója nem egy anekdotát osztott meg az olvasóival. Ezáltal azok a megnyilvánulások, amelyekben Sadayakkót és Otojiröt „európai színésznek” vagy „európai mértékkel mérve is igazi művésznek”, netán „realisztikusnak” ítélik, egyszerűen elismerése és kirekesztése is az idegennek.

Arról, hogy a magyar közönség „valójában” mit láthatott, tehát hogy milyen volt a színpadkép és a színészi játék, kizárólag a *Vasárnapi Ujság* írt részletesen. Ebből kiderül, hogy az előadások némajátékszerűsége miatt a fő hangsúly a szereplők mimikájára került, és ezzel igyekeztek kifejezni minden érzelmet. Ehhez mérten a mellékes szerepet betöltő beszéd egysíkúnak tűnt. A cikk szerzője szerint tökéletesen látszott a színészek mozdulatain a tervszerűség, tetten érhetőek voltak tehát a *kabuki* és a *shinpa* meghatározott mozdulatai, sémái.¹⁰² S ugyanez igaz Sadayakko haláljelenetére is, amelyben szinte minden az arcon játszódott le,¹⁰³ és valódi testmozgás alig társult a jelenthez:

„[A] gyötrelmem minden változatát hiven utánzó arcjátékával, [...] szinte elfeledteti az emberrel, hogy csak a valóság látszata van itt előtte, s nem maga a valóság. [...] Testmozgása kevés, hangjának is alig veszi hasznát, de a mimikájában benne van a fájdalom, a remény, a kétségbeesés minden árnyalata, meglátszik rajta a végjelenetekben a halálkín rettentő vonaglása.”¹⁰⁴

¹⁰¹ *Uo.*

¹⁰² Szada Yakko és társulata Budapesten, *Vasárnapi Ujság*, 1902. március 2.

¹⁰³ Ezt az arcot és jelenetet próbálta meg – más európai művészekhez hasonlóan – egy magyar festő, Jantyk Mátyás (1864–1903) is megörökíteni, és egy kisméretű olajfestményt készített a színésznőről, amelyet február 28-án, elutazása előtt egy nappal a Royal Szállóban át is adott neki. A *Vasárnapi Ujság*nak a látogatásról közölt részletes beszámolójából az is kiderült, hogy a színészházaspár az ajándékért cserébe egy darvakkal díszített, rövid versekkel és dedikációkkal ellátott díszes levelezőlapot nyújtott át a festőnek. A látogatásról, illetve a festményről és a levelezőlapról részletesen: Látogatás Szada Yakkónál, *Vasárnapi Ujság*, 1902. március 9.

¹⁰⁴ *Uo.*

A japán társulat látogatása a magyar színháztörténet szempontjából is fontosnak bizonyult, mivel vendégjátékuk körülményei is hozzájárultak Beöthy László (1873–1931), a Nemzeti Színház igazgatójának pozíciójából való távozásához.¹⁰⁵ 1902. február 26-án jelent meg a *Magyarország* esti kiadásában egy cikk, amely Beöthy magánvállalkozásáról számolt be az olvasóknak. A Nemzeti igazgatója posztjának méltóságával visszaélve Sadayakko magyarországi impresszáriójaként komoly nyereségre tett szert a japánok Uránia-beli fellépésével, amely játszóhelyet ő maga szerzte nekik,¹⁰⁶ és nem átalott maga is beülni a színház jegypénztárába, hogy felügyelje a „méregdrága” jegyek eladását,¹⁰⁷ amelyet a Nemzeti műsorának a heti szegényes volta is elősegített. A cikk továbbá azzal vádolta Beöthyt, hogy a rendkívül kedvező feltételek mellett a kormánytól kapott 20 000 koronát, amelyet ügyei rendezésére kölcsönöztek neki, ebbe a magánvállalkozásba fektette.¹⁰⁸ Beöthy már másnap hárompontos nyilatkozatot adott ki, amelyben cáfolta az őt ért vádakat. Tagadta, hogy a vállalkozás üzleti részéhez köze volna (az a Bárd Ferencz és testvére színházi ügynökségé), ő csupán közvetítő volt a helyszíneresés kapcsán, mivel Loie Fuller korábbi ismeretségük miatt őt kereste fel. A tudósításokból azonban egyértelműen kiderült, hogy az Urániát hét estére Beöthy bérelte ki fix összegért, amelyet az aznapi bevételből fizettek ki. A fennmaradó nyereség 45%-a a japán színészeket illette meg, míg az 55% egyenlő arányban oszlott el Fuller, Waldmann Imre és Beöthy közt. Később Sadayakko is megerősítette Beöthy szerepét az ügyben, mivel a színésznő vonakodott kifizetni a fellépések után fizetendő kötelező illetéket a szegényalapba, mondván, ők csak egy részét kapják meg a nyereségnek, a többi Beöthyé.¹⁰⁹ Az általános közvélemény szerint „a Nemzeti Színház igazgatói állása összeférhetetlen más művészi impresszáriói működéssel”.^{110,111} A botrány kapcsán ugyan

¹⁰⁵ Beöthy sajtóperbe keveredett és veszített Liptai Károly újságíróval szemben. Az 1901 májusától 1902 áprilisig húzódó ügyben és tárgyalásokon számos visszaélésre derült fény, és végül ezek voltak közvetlen lemondásának okai, tetézve a japán vendégjátékkal. Ld. A Beöthy–Liptai ügy, *Hazánk*, 1902. április 6.

¹⁰⁶ A társulat azért nem tudott az ilyen típusú vendégjátékok esetekben első számú játszóhelyként szolgáló Fővárosi Orfeumban fellépni, mert ott Loie Fuller vendégszerepelt február 17-től tizenkét napon át. Így az Orfeum igazgatója, Waldmann Imre érintettsége az ügyben ezzel is magyarázható. Vö. Gajdó 2019: 11.

¹⁰⁷ A nyolcszemélyes földszinti páholy ekkor hetven koronába került a szokásos tizenhat helyett: Gajdó 2019: 10.

¹⁰⁸ Beöthy László – magánvállalata, *Magyarország*, 1902. február 26.

¹⁰⁹ Beöthy László – magánvállalata, *Magyarország*, 1902. február 27.

¹¹⁰ *Uo.*

még Ady Endre márciusban arról írt, hogy a „szent család”, vagyis a Rákosi-dinasztia „százkezű”, és Beöthy megmenekülni látszik a bukástól,¹¹² áprilisban azonban mégis kénytelen volt lemondani igazgatói posztjáról. Ennek kapcsán a *Hazánkban* jelent meg egy gunyoros fiktív távirat Sadayakkótól, amely egyértelműen utal a Beöthy bukásához vezető okokra:

„Kedves impresszárióm! Önt illeti legfájóbb impresszióm. Mért hogy éppen a harakirit tanulta el tőlünk! Oh, bár ne lenne éppen ön japáni tragédiáink áldozata! Hát még a magyar klikkek kínai falai sem nyújtanak menedéket? Nincs mandarini copf, amelybe kapaszkodhatnék? Vigasztalja Önt eme dal:

Ki minket vezérelt a magyar parcellán,
Imé, eltört, miként japáni porcellán!
Átok sok bírói zord bürokratára,
Sírok minden reggel, míg bírok rátára!
S bár átkot szór sokra a te száz ajakkó,
Örökre szívébe zár hü Száda Yakkó!”¹¹³

Hanako Budapesten

Hanako

— Alfréd Kerr költeménye —

Mosolygok és ámulva nézem,
Bizsergeti a vért, szívet.
Japán bizsu, baba egészen —
Es művésznő, csupaideg.
Nem költői, festői mámor
E bájos, apró látomány.
A lég fúvoláz és nyivákol
Halk, fürge léptei nyomán.

¹¹¹ A Beöthy botránnyról ld. még: Beöthy László magánvállalata, *Hazánk*, 1902. február 27.; Beöthy László magánvállalata, *Pesti Hírlap*, 1902. február 27.; A japáni társaság s a Nemzeti Színház igazgatója, *Pesti Napló*, 1902. február 27.; Beöthy László és az Uránia, *Alkotmány*, 1902. február 26.; Beöthy László és az Uránia, *Alkotmány*, 1902. február 27.

¹¹² Ady Endre, 1902. március 6.

¹¹³ Sada Yacco kondoleál, *Hazánk*, 1902. április 12.

Puha talppal szökik lebegve,
 Szük, kis czipellőket tapos;
 Most macska, majd a bő köpenybe
 Kenguruhoz hasonlatos.
 Hogy ért a pipes széptevéshez!
 Hogy ugrik és mi csókra kész. —
 Halála egy v a k tévedés lesz,
 Háton döfi a b u t a kés.

...Sir — nyeldekel — nem tud kimúlni;
 Kuporog; ködös a szeme;
 Némán vonaglik (pisze nyulfi)
 S halódva hajlik lefele...
 Japán művészet, ó, szeretlek,
 Most rám fuvallsz, mint egykoron.
 Testvére *vagy* a zöld füveknek
 (S az állatokkal is rokon ...).

(Kosztolányi Dezső fordítása)¹¹⁴

Hanako – akit a japán színház Sadayakkónál is fényesebb csillagaként emlegettek¹¹⁵ – kétszer járt Budapesten, 1908-ban és 1913-ban, illetve 1910 ősze és 1911 tavasza között egy magyarországi vidéki körúton is részt vett.¹¹⁶ Hanako fővárosi fellépései alkalmával sokkal vegyesebb fogadtatásban részesült, mint korábban Sadayakko. A magyar publikum először 1906-ban párizsi sikerei után olvashatott az új tragikáról, akit IX. Ichikawa Danjūrō unokahúgaként tartottak számon. Vagyis a tokiói császári színház színésznőjeként emlegetett Hanako művészetét a kabukiszínésztől tanulta.¹¹⁷ Később 1908-as berlini vendégszereplése és közelgő budapesti látogatása miatt cikkeztek róla.¹¹⁸ *Az Ujság* berlini munkatársa még egy hosszabb beszámolót is írt a Passage Színházban bemutatott előadásról, amelyet inkább „naiv számárságnak” titulált, mint valódi művészi darabnak. A magyar közönség számára sokáig nem derült fény arra, hogy a Loi-Fu által jegyzett darabok nem japánok, hanem

¹¹⁴ Kosztolányi 1966: 813.

¹¹⁵ Hanako, *Budapesti Hírlap*, 1908. május 3.

¹¹⁶ Az alábbi városokat kereste fel: Pozsony, Pécs, Nagykanizsa, Fiume, Debrecen, Nyíregyháza, Arad, Nagyvárád, Kolozsvár, Szeged, Zenta, Szatmárnémeti, Nagykároly, Marosvásárhely, Lugos, Szabadka, Kassa. Vö.: Koósz 2019.

¹¹⁷ Hanako, *Pesti Hírlap*, 1906. október 22. és Hanako, *Pesti Napló*, 1906. november 1.

¹¹⁸ Hanako Berlinben, *Népszava*, 1908. február 28.

valójában Loie Fuller szerzeményei, így ebben a cikkben is bírálja a tudósító a számára ismeretlen Loi-Fut, akinek darabja meg sem közelíti a nézők elvárásait, akik – a sztereotípiák mentén – minimum a japán képzőművészet szépségeit szerették volna viszontlátni a színpadon. Összességében arra a konklúzióra jut, hogy „az etnográfiai érdekességen kívül Japán legnagyobb színésznője alig ad valamit a nézőknek”, és ez a színjátszás és kultúra nem *más*, hanem „gyengébb és alsóbbrendű a miénknél”.¹¹⁹

Hanako első fővárosi szereplése tíz estére szólt 1908. május 1. és 15. között a Fővárosi Orfeumban, ahol az *Otake*¹²⁰ című darabot mutatták be. Feltételezhető, hogy más előadás is műsorra került, de a megjelent beszámolók mind ezt a drámát említik, amelyet sok esetben bírálnak egyszerűsége és bugyuta-sága miatt,¹²¹ de ettől függetlenül a közönség japán drámának vélte.

„Primitív, szálnalmas kis romantika; egy lányról, egy félreértésről, egy fiatal halálról. De gügyögve is művészetet ad és ha hiányzik is mellőle az a kolorizmus, mely az igazi japán színjátékokat a fényhatásaival festi alá: az ujjongást vérvörössel, az elsötétedést komor feketével, szin-szórással és suhogó vásznakkal, így is egész, így is megkap és így is értelmes.”¹²²

Ami miatt pedig megkapó az előadás – hiszen a kritikák szerint még a díszlet is a „szokásos” volt¹²³ – az Hanako személye. Számos lap kiemeli csacsogó, csicsergő és számukra érthetetlen beszédét, a legtöbb esetben állatias jelzőkkel pillangóhoz, madárkákhoz, főképp pacsirtához hasonlítják „csipogását” és „tipegő alakocskáját”,¹²⁴ egy kedves kis cselédlányt írnak le, aki úgy fészülködik, mint egy „kis mókus” vagy mint egy „mulatságos kis majom”.¹²⁵ Annak ellenére, hogy ezekben a kritikákban, csakúgy mint a Kerr-féle költeményben

¹¹⁹ Hanako, *Az Ujság*, 1908. március 8.

¹²⁰ A történet, amely egy japán kertben játszódik Otake cselédlányról szól, aki felpróbálja úrnője kimonóját, és kicsinosítva magát abban táncol, amikor megérkezik az úrnő szeretője. Hogy nehogy leleplezze magát, elfordul, és nem válaszol a férfi szerelmes szavaira, aki dühösen távozik. Közben Otake szerelmese is megérkezik, aki viszont felismeri a lányt, és figyelmezteti, hogy vegye le a ruhát, mert bajba fog kerülni. Ez azonban nem sikerül neki időben, mert az úrnője szeretője visszatér, és mivel a lány most sem reagál közeledésére, és a férfi nem ismeri fel, féltékenységében leszúrja.

¹²¹ Pl.: Hanako, *Az Ujság*, 1908. május 4. vagy Dömötör, 1908. május 24.

¹²² Nádai, 1908. május 3.

¹²³ „A szín japán kert a megszokott pavilonnal.” Hanako, *Budapesti Hírlap*, 1908. május 3.

¹²⁴ Hanako, *Az Ujság*, 1908. május 4.

¹²⁵ Erényi, 1908. május 5.

az állatias jelzők inkább kedveskedők és a furcsaságot, *idegenséget* hivatottak bemutatni, azt, ami eltér az korszakban megszokott európai művészekről, mégis érzékelhető bennük egyfajta lenézés a „kis japán nő” és a társulat iránt. Az a fajta (le)nézés, amely a néprajzi és gyarmati kiállítások alatt született meg a nyugati szemlélőkben, amikor domináns, hatalmi pozícióból szemlélték a nem egyszer rácsok mögé helyezett és az állatkertekben kiállított *idegen* népcsoportokat. Színpadon látva a Másikat a nyugati néző eltérő pozícióba kerül, de – mint ahogy a kritikák is jelzik – domináns attitűdjét az idegen társulatokkal szemben nehezebben küzdi le, és az állatias, lekicsinylő (szép baba, bábu) jelzők rendre felbukkannak, és mint a későbbiekben látni fogjuk a durva rasszizmus táptalajául is szolgálhatnak. Az *Otake* esetében viszont a hasonlatok inkább az előadás első felének komikusságára, a cselédlány bőrébe bújó színésznő szándékos ügyetlenkedésére is utalhatnak, amelyet Erényi Nándor egyszerűen „harminc perc Vaudeville”-nek titulált, amelynek „utolsó öt perce véres tragédia”.¹²⁶

„S nem a szavával, az artikulált beszédével ujjong, mikor az úrnője ruháit magára kapkodja, hanem mozgással, izgatottsággal és ahogy billeg, csetlik-botlik a nagy ruháiban, már leselkedő közelségben vár reá a halál.”¹²⁷

Akárcsak Sadayakko esetében, itt is a már-már túlzottan realiztikus haláljelenet aratta a legnagyobb sikert a közönség köreibben, amelyben többen valami ősit, természetesen vélték felfedezni, bár a legnagyobb dicséret Hanako esetében is „európaiságának” elismerése volt: „[a]nnak a mozdulatnak a nemessége azonban, amelylyel a gyilkos udvarló kezét úrnője kezébe teszi, teljesen nyugati, európai, mintha Duse mozdult volna a Gauthier Margit halálos ágyán”.¹²⁸ Vagyis „[a]miben eléter, fölöttünk áll és gazdagabb, az a hangok és mozdulatok roppant skálája”.¹²⁹ Több kritika kiemeli továbbá a haláljelenet kapcsán a szemeit – valószínűsíthetően a *niramit* –, amely korábban Rodint is megihlette.¹³⁰

¹²⁶ *Uo.*

¹²⁷ Nádai, 1908. május 3.

¹²⁸ Erényi, 1908. május 5.

¹²⁹ Dömötör, 1908. május 24.

¹³⁰ Ld. bővebben: Doma 2017: 105–110.

„Egy kicsit sziszeg, egy pár perczig vinnyog, mint egy avarba hulló véres madár, aztán megüvegesednek, borzasztóan elváltoznak szemei és eldül.”¹³¹

Halála

„idegrázó vergődés, amelynek szavát alig halljuk, csak sóhajtását, szemeknek fénye szemünk láttára törik meg [...]”¹³²

„A haldoklási jelenetet vérfagyasztó realizmussal játszsza meg a fiatal japán művész. Egyik testrésze a másik után hal el, tagjai rángatóznak, arca elsápad, lélekzet után kapkod, még egy merev pillantást vet a közönségre, aztán megindul a halálküzdelem, melynek tetőpontja az, hogy Hanakó szájából vércsöppek bukkanak elő és lassan végigfolynak a haldokló állán.”¹³³

Hanako sikeres fellépései után 1913 októberében tért vissza Budapestre, ahol ezúttal 4. és 12. között öt estén át három darabbal szerepelt a Budapesti Színház színpadán. A repertoáron a *Harakiri*, a *Teaházban* és a már ismert *Otake* szerepelt, bár Ráskai Ferenc tudósítása szerint a *Harakiri* és a *Teaházban* című produkciókat a publikum már 1908-ban is láthatta, és csak az *Otake* új műsorszám.¹³⁴ Ez alapján feltételezhető, hogy a másik két darab szerepelhetett a korábbi műsorban, de ez a megállapítás bizonytalan, mivel az *Otake*t illetően is téved a szerző. A három darab viszont három különböző történettel három eltérő halálmodot nyújtott, amelyekben Hanako „egyformán föl tudott emelkedni a legtisztább művészet magaslatára,”¹³⁵ és meg tudott halni „[e]lőször csöndesen, szépen, a hogy a láng kialszik, szinte mosolyogva, boldog megkönnyebbüléssel, majd ellenszegülve, vadul küzdve, s végül kinban gyötrelemben rángatódzón”.¹³⁶ Ebben az esetben viszont már felmerült az autenti-kusság kérdése, és *Az Ujság* munkatársa, Pásztor Árpád ki is mondja, hogy Hanakónak nincsenek japán darabjai. Egyedül a *Harakiri* rendelkezik japán gyökerekkel a többi csupán „az európai imprezárió mesterkedése”, aki „[v]arié-tészámot csinált Hanakóból, megbízta, hogy szerezzen be egy húsz-huszonöt

¹³¹ Nádai, 1908. május 3.

¹³² Hanako, *Magyarország*, 1908. május 3.

¹³³ Egy új Szada-Jakkó, *Tolnai Világlap*, 1908. március 15.

¹³⁴ Ráskai, 1913. október 5.

¹³⁵ Reichenhallerné, 1913. október 12.

¹³⁶ *Uo.*

perczes apróságot, a melyben minden meglegyen. Japán ének, táncz, bajvívás, szerelem és halál”.¹³⁷ Pásztor szerint a *Harakiri* Chikamatsu Monzaemon (1653–1725), a japán Shakespeare-ként is emlegetett drámaíró munkája, amelynek eredeti címe *Banshu Sara-yashiki*, és Hanako ennek a műnek csak az első felvonását viszi színre. Nem tudni, honnan szerezte információit a szerző, de a *Banshu Sarayashiki* 番町皿屋敷 valójában egy ismert *kaidan* 怪談, vagyis szellemtörtént,¹³⁸ amelyből 1741-ben a Toyotake-za számára készített bábelőadást Asada Icchō 浅田一鳥 (?-?), valamint I. Tamenaga Tarobei 為永太郎兵衛 (?-?), majd 1824-ben, romantikusabb verzióban, I. Nakawa Harusuke 晴助奈河 (1782-?), és III. Segawa Jokō 瀬川如臯 (1806–1881) írt belőle kabukidramát.¹³⁹ Hanako verziójában is egy szolgálólány kijátszása és egy értékes tányér elvesztése körül zajlanak az események, de míg ott a szolgálót ura öli meg azzal, hogy kútba dobja, addig ebben az esetben a Hanako által alakított szolgálólány öngyilkosságot követ el. A darab ugyan – feltételezhetően a nyugati közönségnek szánt ismerősség érdekében – *Harakiri* címen futott, valójában Hanako „női *seppukut*” követett el, vagyis átszúrta a nyakát, ami kétségkívül látványosabb és „véresebb” végkifejletet adott a történetnek.¹⁴⁰ A *Teaházban* című darabnak viszont – amelyben kurtizánt alakít, és egy samurájt kellene megölnie, de a dolgok balul sülnek el, így a samuráj egy heves küzdelem után a lányt öli meg¹⁴¹ – egyáltalán nincs eredeti japán előzménye, Fuller japanizáló előadása, akárcsak az *Otake*. „Hanako meghalásaiban csak a nagyszerű produkció marad meg, de a japáni drámák morális alapja nincs meg. Színház, Európának készült.”¹⁴²

Felmerül a kérdés, hogy miért lett 1913-ban ennyire fontos a darabok eredetisége és Hanako „autentikussága”, amikor haláljeleneteit ugyanúgy csodálták, és színészetét egyesek internacionálisnak vélték.¹⁴³

¹³⁷ Pásztor, 1913. október 7.

¹³⁸ A történet a szépséges Okiku szolgálólány igazságtalan haláláról és szellemként való visszatéréséről szól. Ura, a samuráj Aoyama szeretné, ha a lány a szeretőjévé válna, de ő mindig visszautasítja. Hogy megleckéztesse Okikut rábíz tíz értékes tányért, amelyből egyet titokban elcsen. A lány hiába számolja újra és újra, csak kilencet talál. Végül bevallja Aoyamának, hogy elveszített egy tányért, a férfi viszont hajlandó megbocsátani, ha a lány a szeretője lesz. Ezt Okiku ismét visszautasítja, mire a férfi bedobja őt egy kútba. Halála után Okiku addig jár vissza kísérteni, míg meg nem találják a tizedik tányért.

¹³⁹ Vö. Roberts 2009: 101–102 és *Sarayashiki*. kabuki21.com.

¹⁴⁰ Pásztor, 1913. október 7.

¹⁴¹ A cselekményről bővebben: Reichenhallerné, 1913. október 12.

¹⁴² Pásztor, 1913. október 7.

¹⁴³ Hanako, *A Hét*, 1913. október 12.

Az internacionalitás kérdése valószínűleg ugyanúgy a haláljelenethez kapcsolódott, és a magyar közönség is ugyanazt az „egyetemességet” látta meg Hanako játékában, amelyet korábban Fuller, Duncan, St. Denis vagy Rodin. Emellett viszont Fuller darabjai 1913-ra mintha elvesztették volna eredetiségük látszatát, és mint korábban említettem, egyszerűnek és művinek tündek, szemben például Sadayakkóék korábbi repertoárjával, amely minden esetben valós kabukidarabokból építkezett. Elmondható tehát, hogy a magyar közönség esetében Hanako előadásai már kezdtek túl *ismerőssé válni*, és a haláljelenetek nélkül inkább komikusak voltak, nem igazán értek el hatást, a produkciók inkább „emberi szenzációt”¹⁴⁴ kínáltak, mint művészt. Ezzel ellentétben a Kawakami-társulat a valódi kabukidaraboknak köszönhetően meg tudta őrizni *idegenségét*.

A magyar kritikusok között ez a felfedezés, a hitelesség kérdésének az elvesztése, Szász Zoltán esetében éri el a csúcspontot, aki durva, becsmérő és kirekesztő kritikával illeti Hanakót azzal, hogy cirkuszi „athlétikával edzett törpé”-hez hasonlítja. Véleménye szerint nincs benne magasabb művésziesség, sokszor dicsért kecses mozgása inkább alsóbbrendű és *állatias*. Cikke végén pedig a darwini elméletre hivatkozva a japánokat közelebb állóknak tartja a majmokhoz, amelyre jó példa Hanako és társulata.¹⁴⁵

Sadayakkóról budapesti fellépése után évekkel később is jelentek meg rövidebb cikkek. Hanakóról ez nem mondható el, mivel hazájában soha nem lépett színpadra, viszont mindkét színésznőről olvasható volt két „leleplező” cikk. Az első 1911-ben Pásztor Árpád tollából, aki a *Vasárnapi Ujságnak* számolt be tokiói látogatásáról és az ottani színházigazgatókkal való találkozásáról. Ugyanebben a szövegben is számos életrajzi pontatlanság van a két színésznőt illetően, az viszont egyértelműen kiderül, hogy ők valójában csak nyugaton léteznek. Főként igaz ez Hanakóra, akiről még annyit sem tudnak hazájában, mint Sadayakkóról, aki Japánban is ért el sikereket Kawakami Otojiróval. A riportban az is elhangzik, hogy a szigetországban nincsenek színésznők, így Sadayakko és Hanako nem is képviselhetik a hagyományos japán színház értékeit.¹⁴⁶ Az a gondolat pedig, hogy nők nem képviselhetik a hagyományos japán színház értékeit, összecseng Craig Sadayakkóval kapcsolatos megállapításával, amely szerint jobb lenne, ha nem szerepelnének

¹⁴⁴ Hanako, *Világ*, 1913. október 7.

¹⁴⁵ Szász, 1913. október 14.

¹⁴⁶ Pásztor, 1911. március 26.

nők a japán színpadon, mert nem ez a színjáték ősi és természetes formája.¹⁴⁷ (Természetesen a kabukiról abból a szempontból sosem beszélnek, hogy eredetileg nők táncaiból alakult ki, tehát a női színjátszásnak abszolút van létjogosultsága Japánban.) Hozzá kell tenni azonban, hogy a riport ellenére Sadayakkót továbbra is úgy fogják emlegetni, mint addig, és Hanakónak a második budapesti szereplésére sem volt hatással a megjelent cikk, hiszen továbbra is a tokiói Császári Színház tagjaként tüntették fel.

Érdekes adalék ellenben Pásztor másik, szintén leleplezőnek szánt írása 1913. októberéből, vagyis Hanako második vendégszínházának idejéből. Itt is megerősítést nyer, amit már néhányan a színpadon is látni vélnek, hogy amit Európában látunk, annak semmi köze a hagyományos japán színházhoz (jelen esetben a kabukihoz), de jelentős vagyont lehet szerezni bármiféle japanizáló előadással, hiszen a nyugati közönség nagy eséllyel még sosem látott autentikus japán színházat. Figyelemre méltó, hogy itt valós életrajzi adatok jelennek meg Sadayakkóról és Kawakami Otojirőről, a *soshi* és *shinpa* mozgalomról,¹⁴⁸ emellett pedig Hanako is megszólal a cikkben, és megvallja, hogy produkcióikban minden európai.¹⁴⁹

„Minden úgy történik, a hogy az európaiak akarják. Egy kis jelenetben mindent meg kell csinálnom. Az imprezárió kívánsága parancs. Majdnem sírtam, mikor Londonban a Savoy-Theatre-ben a japán hangszer, a djorori nélkül kellett fellépnem. De kellett! Az imprezárió akarta. A műsort is szerinte állítom össze. Csak egyszer szeretnék Európában valódi japán színészetet bemutatni! De ki tudja, hogy sikerül-e? Londonban ott van minden hangszerem, de nem játszhatom rajta, senki sem érti.”¹⁵⁰

Amennyiben elfogadjuk e nyilatkozat hitelességét, az erős áldozati felhangokkal bíró szöveg ismét visszavezet Hanako önállóságának kérdéséhez. Ez alapján Hanakónak nem volt semmiféle függetlensége, és valóban csak Fuller bábjaként létezett, kénytelen volt végrehajtani minden utasítást. Nem tudható azonban, hogy Hanakónak ez a fajta megnyilvánulása mennyiben marketingfogás, hogy ugyanazt az áldozatot látjuk megjeleni az életben, mint színpadi szerepei esetében. Ráadásul a teljes önállótlanlanságnak ellentmond a *Harakiri*

¹⁴⁷ Vö. Craig 2014.

¹⁴⁸ Ld. bővebben: Doma 2018.

¹⁴⁹ Pásztor, 1913. október 7.

¹⁵⁰ *Uo.*

című produkció. Mivel a többi előadásukkal szemben ennek egy népszerű japán szellemtörténet és báb-, illetve kabukidarab az alapja, feltételezhető, hogy nem Fuller ötlete volt a színpadra állítás. Természetesen az alaptörténet, vagyis a „harakiri”-jelenet és cím módosítása már arra utalhat, hogy „nyugati” szemszögből közelítenek az alapanyaghoz, de ez ugyanúgy lehetett közös munka eredménye is. A nyilatkozat hitelességét azonban az is megkérdőjelezi, hogy még reklámfogás miatt sem szerencsés „bevallani” a közönségnek, hogy minden európai, ha emellett a színpadon arra törekednek, hogy „valódi” japán előadásokként adják el a produkcióikat,

Mindenesetre 1913-ra úgy tűnik, hogy a magyar közönséget már kevésbé elégítette ki a csupán japán klisékre támaszkodó, de egyébként semmiféle autentikusságot nem tartalmazó előadások halmaza. Ennek fényében más megvilágításba kerül az az eset is, amikor Hanako a feltűnés kedvéért világító izzókkal a ruháján jelent meg a közönség előtt. Ezen a ponton már teljesen egyértelművé vált, hogy Hanako és Fuller kizárólag a látványos sikerekre építenek, ha kell, mellőzve a japán színház minden hagyományos vonását. A Kawakami-társulatnak ellenben *interkulturális* előadásaikkal végig sikerült megőriznie a közönség szemében az eredetiség *látszatát*, míg Hanako japánizáló előadásaiból – a *nirami* ellenére is – mindenfajta *vágyott* autentikusság kiveszett.

Elsődleges források

- „A Beöthy–Liptai ügy”. *Hazánk*, 1902. április 6.
 „A gésa és a lovag”. *Budapesti Napló*, 1900. december 30.
 „A japán velencei kalmár”. *Pesti Hírlap*, 1902. február 27.
 „A japáni dráma és színpad”. *Vasárnapi Ujság*, 1902. március 2.
 „A japáni társaság s a Nemzeti Színház igazgatója”. *Pesti Napló*, 1902. február 27.
 „A japánok”. *Vasárnapi Ujság*, 1904. március 6.
 „A színház Japánban”. *Budapesti Hírlap*, 1900. március 9.
 Ady Endre: „Beöthy László japánjai”. *Nagyváradai Napló*, 1902. március 6.
 „Arbré jeles társasága”. *Magyar Polgár*, 1885. július 25.
 „Beöthy László – magánvállalata”. *Magyarország*, 1902. február 26.
 „Beöthy László magánvállalata”. *Hazánk*, 1902. február 27.
 „Beöthy László – magánvállalata”. *Magyarország*, 1902. február 27.
 „Beöthy László és az Uránia”. *Alkotmány*, 1902. február 26.
 „Beöthy László és az Uránia”. *Alkotmány*, 1902. február 27.
 „Beöthy László magánvállalata”. *Pesti Hírlap*, 1902. február 27.
 Dömötör István: „Hanako”. *Uj Idők*, 1908. május 24.

- „Egy japán primadonna”. *Pesti Hírlap*, 1900. szeptember 13.
- „Egy új Szada-Jakkó”. *Tolnai Világlap*, 1908. március 15.
- Emma: „Saison”. *A Hét*, 1902. december 7.
- Erényi Nándor: „Sada Yacco Londonban”. *Budapesti Napló*, 1902. február 19.
- Erényi Nándor: „Hanako”. *Pesti Napló*, 1908. május 5.
- „Hanako”. *Pesti Hírlap*, 1906. október 22.
- „Hanako”. *Pesti Napló*, 1906. november 1.
- „Hanako”. *Az Ujság*, 1908. március 8.
- „Hanako”. *Budapesti Hírlap*, 1908. május 3.
- „Hanako”. *Magyarország*, 1908. május 3.
- „Hanako”. *Az Ujság*, 1908. május 4.
- „Hanako”. *Világ*, 1913. október 7.
- „Hanako”. *A Hét*, 1913. október 12.
- „Hanako Berlinben”. *Népszava*, 1908. február 28.
- „Japáni darab a Vigszínházban”. *Pesti Hírlap*, 1900. december 27.
- „Japáni sárkányok”. *Vadász és Versenylap*, 1868. január 30.
- „Japáni színészek”. *Pesti Hírlap*, 1900. június 1.
- „Japáni színészek”. *Pesti Hírlap*, 1900. június 2.
- „Japáni színészek”. *Vasárnapi Ujság*, 1902. február 23.
- Kosztolányi Dezső 1966. *Idegen költők. Összegyűjtött műfordítások*. Budapest: Szépirodalmi Kiadó.
- „Látogatás Szada Yakkónál”. *Vasárnapi Ujság*, 1902. március 9.
- oh: „Japáni élet a szinpadon”. *Budapesti Hírlap*, 1902. február 25.
- Nádai Pál: „Hanako”. *A Hét*, 1908. május 3.
- Pásztor Árpád: „A japán színház”. *Vasárnapi Ujság*, 1911. március 26.
- Pásztor Árpád: „Hanako és a japán színház”. *Az Ujság*, 1913. október 7.
- Pásztor Mihály: „Pálmay Ilka, mint Pillangó kisasszony”. *Vasárnapi Ujság*, 1901. október 27.
- Ráskai Ferenc: „Hanako”. *Pesti Hírlap*, 1913. október 5.
- Reichenhallerné Petheő Irén: „Hanako”. *Budapesti Hírlap*, 1913. október 12.
- Réthy Lajos: „A japáni »sárkány-társaság« mutatványai”. *Vasárnapi Ujság*, 1868. január 19.
- „Sada Yacco”. *Pesti Hírlap*, 1900. augusztus 5.
- „Sada Yacco, a »japán Duse«”. *Budapesti Napló*, 1900. szeptember 13.
- „Sada Yacco a japán primadonna a Vigszínházban”. *Pesti Hírlap*, 1900. szeptember 26.
- „Sada Yacco kondoleál”. *Hazánk*, 1902. április 12.
- „Sada Yacco az Urániában”. *Pesti Hírlap*, 1902. február 22.
- „Saday Yacco: Életemből”. *Budapesti Napló*, 1900. szeptember 19.
- Sámi Lajos: „Japán hajdan és most – Színészek és színházak”. *Vasárnapi Ujság*, 1875. november 14.
- „Szada Yakko és társulata Budapesten”. *Vasárnapi Ujság*, 1902. március 2.
- Szász Zoltán: „Hanako s a többi japáni”. *Pesti Hírlap*, 1913. október 14.
- Vasárnapi Ujság*, 1877. április 29.
- Vasárnapi Ujság*, 1886. december 19.
- Vasárnapi Ujság*, 1897. október 24.

Felhasznált másodlagos szakirodalom

- Anderson, Joseph L. 2011. *Enter a Samurai: Kawakami Otojiro and Japanese Theatre in the West*. Tucson: Wheatmark.
- Belitska-Scholtz Hedvig – Rajnai Edit – Somorjai Olga (szerk.) 2005. *Színháztörténeti Képekonyv*. Budapest: Osiris Kiadó, 164–167.
- Bitterli, Urs 1982. „Vadak” és „civilizáltak”. Budapest: Gondolat Kiadó.
- Bozó Péter 2013. *Operett Magyarországon, 1860–1958 forráskatalógus*. http://www.zti.hu/mza/docs/Egyeb_publicaciok/Operett-forraskatalogus_BozoPeter.pdf (utolsó letöltés: 2019.08.18.).
- Bozó Péter 2016. „A mikádó halállistája, avagy a performativitás mint szövegkritikai probléma”. *Filológiai Közöny* 62/4: 350–366.
- Bögös László 1991. „Régi századok magyarjai Vietnamban”. *Ezredvég* 1/6. http://ezredveg.vasaros.com/html/1991_06/91062.html (utolsó letöltés: 2019.08.18.).
- Bradley, Ian 2016. *The Complete Annotated Gilbert & Sullivan: 20th Anniversary Edition*. Oxford: Oxford University Press.
- Burlingame, H. J. 1895. *History Of Magic And Magicians*. <https://archive.org/details/HistoryOfMagicAndMagicians/page/n1> (utolsó letöltés: 2019.08.19.).
- Craig, Edward G. 2014. „Sada Yacco”. (Ford. Doma Petra.) *Theatron* 13/3: 3–5.
- Dénes Mirjam 2012a. „A pillangó-effektus, avagy a komédiából tragédiává lett japán a magyar színpadon”. *Színház*, <http://szinhaz.net/2012/05/30/denes-mirjam-a-pillango-effektus-avagy-a-komediabol-tragediava-lett-japan-a-magyar-szinpaddon/> (utolsó letöltés: 2019.08.18.).
- Dénes Mirjam 2012b. „Japonizáló díszletek, jelmezek és a tradicionális japán művészet kapcsolatai”. In: Takó Ferenc (szerk.) „Közel, s Távolság” II. – *Az Eötvös Collegium Orientalisztika Műhely éves konferenciáinak előadásaiból*. Budapest: Eötvös Collegium, 306–326.
- Dénes Mirjam 2013. „Cio-Cio-San szobái – A japanizmus alakváltozásai a Pillangó-kisasszony tükrében”. *Artmagazin* 1: 44–49.
- Dénes Mirjam 2017a. „A japonizmus árnyalatai – Japán kulturális és művészeti recepciója Magyarországon”. In: Dénes Mirjam – Fajcsák Györgyi – Marosvölgyi Gábor – Fertőszögi Péter (szerk.) *Japonizmus a magyar művészetben*. Budapest: Kovács Gábor Művészeti Alapítvány, 111–211.
- Dénes Mirjam 2017b. „Fel kell adni a centrum-periféria megközelítést”. *Magyar Múzeumok*, https://archiv.magyar-muzeumok.hu/tema/3931_fel_kell_adni_a_centrum-periferia_megkozelitest (utolsó letöltés: 2019.10.19.).
- Dénes Mirjam 2019. *Japán mint jelenség és mint téma a Monarchia színpadjain, három felvonásban*. Kézirat.
- Dénes Mirjam – Sebestyén Ágnes Anna 2016. „Egy magyar utazó Japán-olvasata a századfordulón: Bozóky Dezső fotográfiái”. In: Doma Petra – Takó Ferenc (szerk.) „Közel, s Távolság” V. – *Az Eötvös Collegium Orientalisztika Műhely éves konferenciájának előadásaiból 2015*. Budapest: Eötvös Collegium, 11–34.

- Doma Petra 2011. „A japán-orosz háború a magyar köztudatban”. In: Takó Ferenc (szerk.) *„Közel, s Távolság” – Az Eötvös Collegium Orientalisztika Műhely éves konferenciájának előadásaiból, 2009–2010*. Budapest: Eötvös Collegium, 143–153.
- Doma Petra 2013. „Az Idegen vonzásában – Sadayakko és Matsui Sumako színészi (ön)definíciója a nyugati és a japán színházművészetben”. *Theatron* 12/4: 74–91.
- Doma Petra 2017. „*A Halál arca* – Hanako megjelenése az európai színpadon”. In: Doma Petra (szerk.) *SZITU Kötet 2016*. Budapest: ELTE Eötvös József Collegium, 95–114.
- Doma Petra 2018. „A hagyományos *kabuki* és *shinpa* háborúja a 19–20. század fordulóján”. *Távolság-keleti Tanulmányok* 9/2: 133–150.
- Doma Petra 2019. „Kavakami Otodzsiró: A *szeigeki* létrehozója”. In: Farkas Ildikó – Sági Attila (szerk.) *Kortárs Japanológia III*. Budapest: Károli Gáspár Református Egyetem, L’Harmattan Kiadó, 239–258.
- Downer, Lesley 2003. *Madame Sadayakko*. Polmont: Review.
- Farkas Ildikó 2009. „Japán megjelenése Magyarországon a XIX–XX. század fordulóján”. In: Farkas Ildikó – Szerdahelyi István – Umemura Yuko – Wintermantel Péter (szerk.) *Tanulmányok a magyar-japán kapcsolatok történetéből*. Budapest: ELTE Eötvös Kiadó, 63–88.
- Fukai, Akiko „Japonism in Fashion”. (Ford. Amanda Mayer Stinchecum.) [kci.or.jp https://www.kci.or.jp/research/dresstudy/pdf/e_Fukai_Japonism_in_Fashion.pdf](https://www.kci.or.jp/research/dresstudy/pdf/e_Fukai_Japonism_in_Fashion.pdf) (utolsó letöltés: 2019.08.18.).
- Gajdó Tamás (szerk.) 2001. *Magyar Színháztörténet II*. Budapest: Magyar Könyvklub – Országos Színháztörténeti Múzeum és Intézet.
- Gajdó Tamás 2019. *Színházi előadások a „bájos, kedves, elragadó” Urániában*. Kézirat.
- Gál György Sándor – Somogyi Vilmos 1960. *Operettek könyve*. Budapest: Zeneműkiadó Vállalat.
- Gellér Katalin 2017. „Japán és a Hold között”. In: Dénes Mirjam – Fajcsák Györgyi – Marosvölgyi Gábor – Fertőszögi Péter (szerk.) *Japonizmus a magyar művészetben*. Budapest: Kovács Gábor Művészeti Alapítvány, 7–110.
- Jacobs, Angelika 2009. „A »vadon« mint a nyugati civilizáció vágyott tere. Az egzotizmus kritikájáról Peter Altenberg Ashantee és Robert Müller Trópusok című művében”. (Ford.: Szabó Judit.) In: Csúri Károly – Mihály Csilla – Szabó Judit (szerk.) *Határátlépések*. Budapest: Gondolat, 241–260.
- Kano, Ayako 2001. *Acting Like a Woman in Modern Japan*. New York: Palgrave.
- Kawaguchi, Yoko 2016. *Authentic Japanese Gardens – Creating Japanese Design and Detail in the Western Garden*. IMM Lifestyle Books.
- Koósz István 2017a. „Japáni sárkányok 1. rész – Japán akrobata csoport vendégjátéka 1868-ban a Budai Népszínházban”. *McTEKA* 10.3. http://mcteka.shp.hu/hpc/web.php?a=mcteka&o=100303_koosz_japs_1_6yxw (utolsó letöltés: 2019.08.19.).
- Koósz István 2017b. „Japáni sárkányok 2. rész – Japán akrobata csoport vendégjátéka 1868-ban a Budai Népszínházban”. *McTEKA* 10.4. http://mcteka.shp.hu/hpc/web.php?a=mcteka&o=100401_koosz_2_3kPC (utolsó letöltés: 2019.08.19.).
- Koósz István (szerk.) 2019. *A japán színház Magyarországon – Bibliográfia*. Budapest. <http://hdl.handle.net/10831/42789> (utolsó letöltés: 2019.08.18.).

- Kosztolányi Dezső 1966. *Idegen költők. Összegyűjtött műfordítások*. Budapest: Szépirodalmi Kiadó.
- Molnár Gál Péter 2001. *A pesti mulatók*. Budapest: Helikon.
- Moon, Krystyn N. 2009. „Paper Butterflies: Japanese Acrobats in Mid-Nineteenth-Century New England”. In: Monica Chiu (ed.) *Asian Americans in New England*. New Hampshire: University of New Hampshire Press, 66–90.
- Penley, Nicole 2003. „Japanese Orientalism in Britain: As Seen through the Eyes of W. S. Gilbert and Arthur Sullivan in their opera, *The Mikado*”. *Fairmount Folio: Journal of History* 5: 52–64.
- Roberts, Jeremy 2009. *Japanese Mythology A to Z*. Chelsea House.
- Rothfels, Nigel 2002. *Savages and Beasts – The Birth of the Modern Zoo*. Baltimore & London: The Johns Hopkins University Press.
- Savarese, Nicola – Flower, Richard 1988. „A Portrait of Hanako”. *Asian Theatre Journal*. 5/1: 63–75.
- Sawada Suketrō 澤田助太郎 1996. *Rodan to Hanako* ロダンと花子 [*Rodin és Hanako*]. Tokyo: Chūnichī shubbansha 中日出版社.
- Sarayashiki*. https://www.kabuki21.com/banshu_sarayashiki.php (utolsó letöltés: 2019.08.19.).
- Staud Géza 1999. *Az orientalizmus a magyar romantikában*. Budapest: Terebess Kiadó. <https://terebess.hu/keletkultinfo/staud.html> (utolsó letöltés: 2019.08.18.).
- Szerdahelyi G. István 1996. „Az orosz–japán háború és a magyar politikai közvélemény”. In: Yamaji Masanori (szerk.) *Japán-kutatás Magyarországon*. Budapest: ELTE Japanese Studies, 33–55.
- Szerdahelyi István 2009. „Az Osztrák Magyar Monarchia és a Japán Császárság között 1869. október 18-án kötött kereskedelmi szerződés”. In: Farkas Ildikó – Szerdahelyi István – Umemura Yuko – Wintermantel Péter (szerk.) *Tanulmányok a magyar–japán kapcsolatok történetéből*. Budapest: ELTE Eötvös Kiadó, 27–43.
- Tarjányi Eszter 2016. „Regénybe rejtett operett – Kosztolányi *Pacsirtája* – a lélektani regény és a népszerű műfaj szimbiózisa”. *Partitúra* 11/2: 31–50.
- Tóth Gergely 2018. *Japán–magyar kapcsolattörténet 1869–1913*. Budapest: Gondolat.
- Traubner, Richard 2003. *Operetta*. London&New York: Routledge.

HIDVÉGI ZSÓFIA

A ryūkyūi nyelv revitalizációja hagyományos tanórai környezetben

A tanítási segédanyagokkal kapcsolatos problémák

Bevezetés

Jelen tanulmány a Ryūkyū-szigeteki nyelvváltozatok revitalizációját, azon belül is a tantermi nyelvátadást segítő tanítási segédanyagokat helyezi a középpontba. A történelem folyamán a helyi nyelvváltozatok fokozatosan kiszorultak a használatból, közel kerülve a teljes kihaláshoz. A terület önálló királyság volt, amely a japántól eltérő kultúrával rendelkezett, és ugyan ma már Japán szerves részét képezi, bizonyos különbségek még most is észrevehetők. Az egyik ilyen jellegzetesség a Ryūkyū-szigetekre jellemző, már kihalófélben lévő nyelvváltozatok használata, illetve ezek szórványos megjelenése a térség ma használt regionális köznyelvében. Hogy a japán identitásuk mellett megőrizhessék az őseik által továbbhagyományozott kultúrájukat és ezzel együtt a nyelvhasználatot, különböző civil szervezetek és szakmai csoportok próbálják a nyelvvariánsokat megerősíteni, hogy ezeket mint elsődleges nyelveket visszaállíthassák a közösségben. A nyelvi revitalizáció segítésére különböző szótárakat, tankönyveket és képeskönyveket állítottak össze. A tanulmány azt vizsgálja, hogy mennyire alkalmazhatók az eddig publikált főbb tanítási segédeszközök a revitalizációs programokban.

A Ryūkyū-szigeteki nyelvváltozatok és veszélyeztetettségi státuszuk

A ryūkyūi nyelvváltozatokat hivatalosan a japán nyelv dialektusainak tekintik.¹ Hirayama nyelvjárásfelosztásában a japán nyelvet két nagy csoportra bontja a nagyfokú eltérések miatt, a japán főszigeti és a ryūkyūi dialektusokra.² A déli

¹ Tōjō 1927.

² Hirayama 1968: 65, 169.

szigeteken beszélt változatok kétségkívül kapcsolatban állnak a főszigeti nyelvjárással. A ryūkyūi változatok szókészlete 59–68%-ban egyezik a japán köznyelvvél,³ és több ryūkyūi nyelvi jellegzetesség egyezik meg a Nara-kor előtti (奈良時代 710–794) régi japán nyelvvel. Ilyen a [p] hang megléte az egyes ryūkyūi alldialektusokban, amely a főszigeteken először bilabiális [ɸ] hangra, majd végül [h] hangra változott.⁴ Ennek a hangtani változásnak az egyes lépései a mai napig megmaradtak a déli szigeteken használt nyelvváltozatokban. Például a japán hana (花- virág) szó első szótagja a ryūkyūi változatokban megjelenhet [pa], labiodentális [fa] és [ha] változatokban is.⁵ Az ehhez hasonló nyelvi jellegzetességek viszont egyre jobban visszaszorulnak, és lassan eltűnnek a használatból.

A specifikusan csak a ryūkyūi nyelvváltozatokkal foglalkozó szakirodalom jelentős része viszont a japántól különálló nyelvekként hivatkozik a terület nyelvváltozataira. Jelenleg azonban a nyelvváltozatokat nem ismerik el hivatalosan különálló nyelvként. Viszont, az, hogy egy nyelvváltozat nyelvjárásnak vagy nyelvnek tekintendő-e, azt inkább a nyelvváltozat politikai és kultúrtörténeti háttere határozza meg, semmint tényleges nyelvészeti kritériumok.⁶ Kiss – csupán nyelvészeti szempontból – a következő tényezőket tekinti mérvadónak: lingvisztikai hasonlóság vagy különbözőség, föléboltozódás,⁷ beszélői vélekedés.⁸ Mivel az okinawai nyelvváltozat nehezen vagy egyáltalán nem érthető egy csak japánul beszélő ember számára (különözőség), a területen kialakult egy regionális köznyelv (föléboltozódás), amelynek alapja a központi shuri dialektus, valamint a beszélők többsége ma is különálló nyelveknek tekinti a helyi változatokat (vélekedés), így nyelvészetiileg külön, önálló nyelveknek tekinthetők, ezért dolgozatomban is ezt a terminust használom.

Az UNESCO szerint a térségben hat önálló nyelv létezik: *amami*, *kunigami*, *okinawai*, *miyakōi*, *yaeyamai* és *yonaguni*, amelyeket veszélyeztetettnek vagy súlyosan veszélyeztetettnek minősítettek.⁹ Bár a yonaguni és a yaeyamai nyelvek különállósága vitatott, a ryūkyūi nyelvek összessége a japán nyelvvel közösen alkot egy nagyobb nyelvcsaládot. A nyelvcsalád két nagy tagja

³ Hattori 1954.

⁴ Hirayama 1968: 102, 170–172.

⁵ Nishioka–Nakahara 2015: 188–189.

⁶ Cser 2000.

⁷ A régióban használatos nyelvváltozat(ok) fölött létezik-e egy köznyelvi változat.

⁸ Kiss 2003: 34.

⁹ Mosely 2010.

tehát a japán és ryūkyūi, ez utóbbi az előbb említett hat nyelvre bontható.¹⁰ A terület nyelve sem egységes azonban. A nyelvi régióba tartozik Kagoshima prefektúra déli része (Amami-szigetek), valamint Okinawa prefektúra egész területe. A variánsokat két nagyobb alcsoportra lehet osztani: északi (amami, és okinawai) és déli (miyakōi, yaeyamai, yonaguni) változatokra.¹¹ Ezek az al-dialektusok is tovább bonthatók, és a változatok között olyan nagy lehet az eltérés, hogy a kölcsönös érthetőség nem áll fenn.¹²

Hiába volt politikailag egységes a régió a Ryūkyū Királyság idején, földrajzi okokból a szigetek, sőt a dzsungel és a hegyek miatt az egyes falvak is viszonylag keveset érintkeztek egymással, így nem teljes a dialektuskontinuum. Az érthetőség miatt kialakult egy olyan regionális köznyelv (*chiiki kyōtsūgo* 地域共通語), amelynek alapja nem a japán köznyelv, hanem a shuri dialektus. Mivel a királyi udvar Shuriban (ma Naha) volt, ezt tartották a terület politikai, kulturális és nyelvi központjának. Ezt a központi variánst hívják *uchinaa guchinak* ウチナーグチ. 1879 után a szigetekre érkező üzletemberek, katonák, valamint a japán nyelvű oktatás és a főszigeteken tanuló okinawai diákok elősegítették, hogy a magasabb nyelvi presztízzsel rendelkező japán nyelvből bizonyos elemek beépüljenek a helyi változatba. Így jött létre az *uchinaa yamatu guchi* ウチナーヤマトウグチ,¹³ amely először pidzsinként, majd kreol nyelvként működött. A miyakōi nyelvterületen is létrejött egy, a japán köznyelvvvel kevert nyelv, a *ton futsūgo* トン普通語.¹⁴ Pidzsin állapotban a beszélők egynyelvűek voltak (anyanyelvük tehát a helyi vagy a japán nyelv volt), majd ezt követték a kétnyelvű generációk, amelyek mind a helyi nyelvet, mind az *uchinaa yamatu guchit* beszélték/értették. Mára a nyelvváltásnak köszönhetően felnevelkedett egy olyan generáció, akik mint anyanyelvet csak a kreol változatot beszélik.¹⁵

Ma a ryūkyūi nyelveknek nincs egynyelvű beszélője, és a kétnyelvűek között is csak a hatvan év feletti generáció számít aktív nyelvhasználónak.¹⁶

¹⁰ A szétválás a VIII–IX. században kezdődhetett (Pellard–Shimoji 2010), amikor egy jelentősebb déli irányú migrációs hullám után nem volt huzamosabb ideig szoros kapcsolat a két nyelvterület között.

¹¹ Pellard–Shimoji 2010.

¹² Elmendorf 1965.

¹³ A revitalizációval foglalkozó szakirodalmi alapelveket követve az azonnnyelvi kiejtést követi a kreol nyelv átírása.

¹⁴ Karimata 2008: 56–59.

¹⁵ Karimata 2008: 62.

¹⁶ Pellard–Shimoji 2010: 1–2.

A hatvan évnél fiatalabb középkorú beszélők megértik, de nem használják a nyelvet, így a szigetek „tisztá” nyelvei kiszorulnak a családi környezetből is, ennek következtében a fiatalabb korcsoportok egyáltalán nem vagy alig érintkeznek őseik nyelvvaltozatával.¹⁷ A következő generációknak még kevesebb kapcsolata lesz a ryūkyūi nyelvekkel, és ennek az öngerjesztő folyamatnak az eredménye a veszélyeztetettségi státusz.

A nyelvjárás megítélése is segíti a nyelváltást és a köznyelv felé való elmozdulást.¹⁸ Japánban, az általános tendenciáktól eltérően, a beszélők nyelvi attitűdje miatt egyes dialektusok erősebben vannak jelen, mint azt a standardizációs törekvések indokolnák. Miyake szerint a történelem során Japán egyes tartományai nagyobb önállósággal bírtak. Így a helyi dialektusok jobban ellenálltak a nyelvi egységesítésnek, a beszélők anyanyelv és szülőhely iránti ragaszkodása miatt.¹⁹ Ezt a nyelvi attitűdöt hívjuk egy nyelv rejtett vagy bújtatott presztízisének. Fontos megjegyezni, hogy ezek mellett Japánban igen erős az *uchi-soto* 内 -外 kettős elgondolás is, amely szerint az egyén vagy a csoporthoz tartozik, vagy kívülálló. Ez a fajta gondolkodásmód pedig felerősítheti a nyelvi különbségeket is, hiszen a választott nyelvi kóddal meghatározzuk, hogy melyik társadalmi csoporthoz tartozunk.²⁰

A ryūkyūi nyelvekhez a nyelvi és kulturális asszimiláció során azonban társult egy negatív sztereotípa is. Általánosan elmondható, a nyelvjárások esetében nem ritka, hogy ezeket a beszélők elmaradottabbnak, műveletlenebbnek tartják, mint a központi dialektust – Japán esetében a tokiói változatot.²¹ Ennek oka többek között a térség gazdasági háttere: a gazdaság nagyban függ a tokiói pénzalapoktól, és országos viszonylatban sem a mezőgazdaságban, sem az iparban nem termel kiemelkedően. A fő bevételi forrás a turizmus, amelyet kiegészítenek az amerikai katonai bázisok jelenlétéből befolyó összegek. A gazdasági mutatók így is alacsonyabbak, mint a főszigeteken, így a kevésbé fejlett vidékekhez sorolják a volt Ryūkyū Királyság területét. Másik oka a negatív attitűdnek a második világháború előtti erőszakos (nyelvi) asszimilációs tevékenység. 1879 után a szervezett hivatali rendszer tisztviselői a ja-

¹⁷ Ez családon belül is megnehezíti a kommunikációt, és kihat a családon belüli kapcsolatrendszerre.

¹⁸ Nyelváltásról önálló nyelvek esetében (pl. ryūkyūi nyelvek), eltolódásról pedig kreol nyelvek esetében (pl. *uchinaa yamatu guchi*, *ton futsūgo*) van szó.

¹⁹ Miyake 1995.

²⁰ Trudgill 2000: 43.

²¹ Heinrich 2005: 64.

pán főszigetekről származtak.²² Mivel a társadalom magas rangú vezetői a *kyōtsūgot* 共通語 használták, ezért a rükyūiak is ezt használták hivatalos nyelvként. Bár a japán nyelvjárások döntő többségétől eltérően a ryūkyūi nyelveknek megvolt a saját tiszteleti nyelvváltozatuk (*keigo* 敬語), amely a japán tiszteleti nyelvhez hasonlóan összetett és rétegzett nyelvi forma volt,²³ a japán nyelv elterjedése fokozatosan kiszorította használati környezetéből, így emiatt idővel eltűnt.²⁴ Az asszimilációt elősegítette a japán nyelvű oktatás is, ahol próbálták teljesen kiszorítani a helyi nyelvváltozatokat. Egyfajta eszköz erre a *hōgen fuda* 方言札, a nyelvjárás tábla volt, amelyet annak a tanulóknak akasztottak a nyakába, aki a helyi nyelvváltozatot használta. Viszont továbbadhatta a táblát a következő diáknak, aki hibát vétett, és a nap végén csak a tábla legutolsó birtokosát szidták le.²⁵ Ez elősegítette, hogy a fiatalabbak a kortársaikkal, nem hivatalos környezetben is, a japán köznyelvet részesítsék előnyben. A nyelvi korlátozás csúcspontja a helyi nyelv (ideiglenes) betiltása volt a második világháború idején. A standard japán nyelven kívüli nyelvhasználat kémkedésnek számított, és akár halállal is büntethették.²⁶ A rendeletet elsősorban nem nyelvi asszimilációs okokból hozták. A második világháború idején a rendkívüli körülmények miatt minden gyanús tényezőt korlátozni akartak. Egy, a japán tiszték által érthetetlen nyelven beszélő egyén lehetséges veszélyforrást jelentett. A büntetések pedig pszichésen nyomot hagyhattak a helyi nyelvhez való hozzáállásban.

A negatív megítélés megmutatkozik a szigeteken kívüli nyelvhasználatban is. A XX. század óta nagymértékű a migráció a területről, amelynek céljai többek között Japán főszigetei, az Egyesült Államok és Brazília. A főszigeteken, a nagyobb városokban okinawai negyedek alakultak ki az odaköltözők nagy száma miatt, ahol olyan közösségi tereket hoztak létre, mint az okinawai éttermek, élelmiszerboltok vagy bárók. Így gyakorlatilag létrejött egy szűkebb környezet, amely teret nyújthatna a saját nyelv használatára. Személyes beszélgetések alapján viszont azt szűrtem le, hogy az azonnyelvi csoport nem vonja maga után feltétlenül az okinawai kevert nyelvváltozat bármelyik formájának a használatát. Több, a főszigeten tanuló egyetemista beszámolt arról, hogy okinawai társaikkal az *uchinaa yamatu guchit* használják. Sőt a tanáraiktól

²² Karimata 2008: 58–59.

²³ Nishioka–Nakahara 2015: 110–113, 119–121.

²⁴ Heinrich 2005.

²⁵ Noguchi–Fotos 2001:72.

²⁶ Tanji 2007: 40.

is gyakran lehetett arról hallani, hogy sokszor nem értik, amit a diákok mondanak, mert „dialektusban” beszélnek, ezt szóvá is teszik nekik. Észrevételem szerint a negatív külső hozzáállás miatt sokan fokozatosan teljesen nyelvet váltanak, és ez a felsőbb évesek körében abban is megnyilvánulhat, hogy az idősebb okinawai diákokkal csak a japán köznyelvet használva kommunikálnak. Ennek egyik ellentéte az okinawai stílusú vendéglátóhelyek kialakítása, ahol – hogy a *furusato* ふるさと²⁷ érzést növeljék – az otthoni nyelv használata szinte kötelező, sőt gyakori beszédtema is.

Mindezek eredményeképpen a ryūkyūi nyelvek egyre jobban kiszorultak, és helyükbe a kreol változatok léptek. Ezt felfoghatjuk átmeneti státusznak a japán nyelvbe való asszimiláció folyamatában, mégsem valószínű, hogy a ryūkyūi nyelvek teljesen elvesztik területi jellegüket.²⁸ A nyelvváltás eredményeképpen azonban a ryūkyūi nyelveket a nyelvhalál fenyegeti. Az UNESCO biztosan veszélyeztetettnek tekinti az okinawai, a kunigami, az amami és a miyakōi nyelveket és súlyosan veszélyeztetettnek²⁹ a yonaguni és a yaeyamai nyelveket.³⁰ Fishman GIS (Graded Intergenerational Scale)³¹ skálája szerint a 7. szinthez tartoznak: van egy társadalmilag egységes, a nyelvet aktívan használó populáció, de a beszélők idősebb korosztályokhoz tartoznak, nem lehet saját gyermekük, így nem tudják családi környezetben egyenes ágon továbbörökíteni anyanyelvüket.

Mivel a ryūkyūi nyelvek és a helyi kreol változatok szervesen kapcsolódnak a régió mindennapi életéhez érzelmileg (identitás) és fizikailag is (biodiverzitás), így jövőjük nagy befolyással lesz az ott élők számára. A veszélyeztetett nyelvekhez tartozó közösségeknek fontos, hogy a nyelvváltás folyamatát ne csak megállítsák, de vissza is fordítsák.³² Ezt az ellentétes

²⁷ A szülőföld iránt érzett nosztalgikus érzés.

²⁸ A nyelvi változások mindig a sokszínűség felé haladnak (Cser 2000).

²⁹ Az UNESCO skálája: sérülékeny, biztosan veszélyeztetett, súlyosan veszélyeztetett, kritikusan veszélyeztetett és kihalt nyelvek.

³⁰ Mosely 2010.

³¹ Fishman 1991:89; 0 = nincs jele a hanyatlásnak, 8 = erősen veszélyeztetett.

³² A nyelvváltás és nyelvhalál természetes folyamat (Thomason 2015: 64–68), ám a nyelvvesztés folyamata felgyorsult, és az érintett nyelvek száma is egyre bővül. A nyelvi revitalizációnak többnyire pozitív és támogató visszhangja van a nyelvi kisebbségi és a tudományos körökben is. Ellenpólusként azonban jelentek már meg olyan tanulmányok, amelyek a „be nem avatkozás” elvét követve elvetik a mesterséges nyelvi revitalizációt (Malik 2000; Mufwene 2001).

irányú és mesterséges nyelvváltást, valamint az ezt elősegítő programokat hívjuk nyelvi revitalizációnak.³³

A nyelvi revitalizációban szerepet kap a hagyományos nyelvórák mellett a média, a nyelvközösség, a nyelvi térkép, a nyelvdokumentáció és a kulturális programok is, ahol a veszélyeztetett nyelveket használják. A revitalizáció fókuszában azonban a nyelvátadás kell, hogy szerepeljen, ezért ebben a tanulmányban a hagyományos tanórákon használt tankönyveket és szótárakat, valamint az általuk használt ortográfiát vizsgálom meg.

A ryūkyūi nyelvek ortográfiai problémája

Ryūkyūi nyelvek lejegyzésére nincs egységes írásmód. A Ryūkyū Királyság idejében sem volt olyan standard nyelv, amely megkövetelte volna az írás egyesítését, annak ellenére, hogy a *shuri* dialektus volt használatos az udvarban, és azt a szigeteken máshol is értették, nem csak a fővárosban.³⁴ Az államigazgatáshoz szükséges volt ugyan az írás, de a ryūkyūiak nem alakítottak ki saját, a nyelvükhöz illeszkedő írásrendszert, helyette a térségben jól ismert *kanbunt* 漢文 vagy *kanji-kana majiribunt* 漢字かな交じり文³⁵ használták mind a sírfeliratokon, mind az udvari igazgatásban. A Tamaudun királyi temetkezőhelyen a feliratokon egyaránt szerepelnek *kanjik* és *katakának* is. A *Ryūkyū Kanwashū* (琉球官話集 – Ryūkyūi–Mandarin Gyűjtemény) jelentésmagyarázatait is ilyen kevert írásmódban jegyezték le. Ezeket a szövegeket az udvarban használták a kínai nyelv oktatására. Az *Omorosōshi* おもしろそうし dalait – amelyek a *Ryūkyū Kanwashūval* ellentétben a szájhagyomány útján terjedtek a köznép körében – is *kanjival* és *hiraganákkal* jegyezték le. 1879 után az írott nyelv kizárólag a japán köznyelv volt, és a helyi iskolákban bevezetett japánnyelv-óráknak köszönhetően gyorsan megnőtt a japán nyelven jól tudó okinawaiak száma.³⁶ Az amerikai felügyelet alatt kísérletet tettek arra, hogy a tankönyvekben való használathoz egy, a ryūkyūi nyelvekre illő ortográfiát összeállítsanak, de elvetették a kezdeményezést a felmerülő problémák miatt. Az írásrendszerrel foglalkozó bizottság nem adott konkrét indoklást a projekt elvetésekor, és erre később se tértek vissza az utolsó élő

³³ Gál 2009.

³⁴ Ogawa 2015: 575–576.

³⁵ Olyan szöveg, amelyben egyszerre használnak *kanjikat* és *kanákat* is.

³⁶ Ogawa 2011: 99–100.

bizottsági tag, Nakasone Seizen 仲宗根政善 1995-ben bekövetkezett halála előtt.³⁷ Így az írott szövegekben megmaradt a japán nyelv használata. A japán *kanarendszer* viszont nem illeszkedik megfelelően a ryūkyūi nyelvekre. Többek között az amami nyelvváltozatokra jellemző magánhangzók előtti gégezárhang [ʔ] vagy a labiodentális [f] hang sem jelölhető külön vele. Egy másik jellegzetessége a ryūkyūi nyelveknek, hogy a japán nyelvtől eltérően előfordulhat CCV(C)³⁸ összeállítású *mora*, amelyet szintén lehetetlen a japán *kanakészlettel* leírni, mivel a japán nyelvben ez nem fordulhat elő. Utóbbi jellegzetesség a miyakői nyelv Ōgami-szigetén használt változatában található meg.³⁹ A nyelvek fonetikai jellegzetessége tehát tovább nehezíti az egységes írásrendszer kialakítását, hiszen a nyelvjárások is jelentősen eltérnek egymástól, így többféle hangkészletet is figyelembe kellene venni megalkotásukkor.

Jelenleg sincs egységes ortográfiája a nyelveknek, így a különböző eredetű írott szövegek eltérnek egymástól. Az átírás jobb esetben valamelyik szervezet vagy tankönyvíró kialakított rendszerét követi. Az Okinawa Nyelvészeti Központ rendszere csak katakanákat használ. Az online adatbázisukban a szótagok IPA-átírása mellett megadják a *katakana* megfelelőjét egy egyértelműsítő táblázatban, de a szócikkeknél is jelölik a fonetikai átírást. Eredetileg az *Okinawago Jiten* 沖縄語辞典 (Az okinawai nyelv enciklopédiája) átírását követték, de a felvételek bővítésekor már a kiejtésre koncentráltak, így vált egyre bonyolultabbá maga a rendszer. Például egy-egy *morára* több lejegyzés is lehetséges, vagy egy katakana többféle hangsort is jelölhet. A [wi] hangsort jelölhetik エイ és ウイ átírásban is, de a [kwi] szótagnál már használják alsó indexben a 𐄂 jelet.

Az *Okinawago Hanasu Kai* 沖縄語話す会 (Okinawaiul Beszélők Társasága) kiadott egy, az átírást segítő zsebkönyvet,⁴⁰ amelyben a *kanák* alsó indexben történő módosítása helyett már új jeleket találtak ki. Ezt Funatsu Yoshiaki 船津好明 és Nakamatsu Takeo 中松竹雄 alakította ki saját tankönyvében, az *Utsukushii okinawa kotobában* 美しい 沖縄方言⁴¹ (A gyönyörű okinawai nyelvjárás).⁴² A katakanák helyett *hiraganát* használtak, és

³⁷ Ogawa 2015: 578.

³⁸ C: mássalhangzó. V: magánhangzó.

³⁹ Pellard–Shimoji 2010: 121–122.

⁴⁰ Online elérhető: <http://www.wvq.jp/q/>.

⁴¹ A könyv belső borítóján a *hōgen* 方言 (nyelvjárás) szó kotoba ことば, azaz nyelvként van *furiganázva*.

⁴² Funatsu–Nakamatsu 1988.

csak az utóbbi rendszerbe vezették be az új írásjegyeket. Az új jeleket 2004-től nyomtatják digitális írásjegyként (azelőtt nyomóformákat használtak), és az egyesület rövid hírei mellett az alkotók legújabb nyelvkönyve, az *Uchinaa guchi sabira* 沖縄口さびら (Beszéljünk okinawaiul)⁴³ is ezt az új ortográfiát követi. Funatsu írásai *kanjit* is tartalmazzak, amelyek felett *furiganában* az okinawai kiejtés olvasható. A *kanjik* használata további nehézségek elé állítja az olvasót. A tiszta *kana*átírás célja elsősorban a hangsorok lejegyzése, de az olyan irodalmi minőségű szöveg összeállítására, mint az *Omorosōshi* már a *kanji-kana majiribunt* használják. A nyelvek különböző hangkészletei miatt viszont az egyes *kanjik*nak több kiejtésváltozata is létezik. A 灰 jel esetében az olvasat lehet [hee], [φee] vagy [pee] is.⁴⁴ Nishioka Satoshi 西岡敏 és Nakahara Jō 仲原穰 *Okinawago no nyūmon* 沖縄語の入門 (Bevezetés az okinawai nyelvbe) című tankönyvében is használnak *kanjikat* a ryūkyūi nyelvek leírására.⁴⁵ Az egyes *kanjik* felett a shuri dialektus kiejtését *katakanás furiganában* olvashatjuk. Az első leckében elkülönül a párbeszéd *katakanás* leírása és a *kanji-kana majiri* szöveg, de az utolsó fejezetekben már egyből a már megtanult *kanjival* írják át a szövegeket. A kulturális magyarázatokban, amelyek alapvetően japán köznyelven íródtak, a felmerülő okinawai szavak és kifejezések után zárójelben megadják az egyes *kanjikat* is, hogy az olvasó rögtön értse az olvasott szöveget.

Sajnos a felsorolt átírási módszerek egyike sem olvasóbarát. Az IPA-átírás ugyan a legpontosabb, de azt a nem nyelvészettel foglalkozó olvasóközönség nehezen értené. A kizárólag *katakanában* írott szövegeket az azonos alakú szavak és a tagoltság hiánya miatt nehezen lehet követni. A kevert írásrendszerben pedig a *kanjik* folytonos *furiganázása* a szöveg átláthatóságát igencsak megnehezíti. Ogawa a *kana*átírást részesíti előnyben, akkor is, ha ezzel nő a veszélye annak, hogy elvesznek az egyes nyelvváltozatok fonetikai jellegzetességei. Szerinte megfelelő tagolással átlátható lenne a szöveg, és könnyebben befogadható, mint *kanji-kana majiri* írásban.⁴⁶ Az érvelésének egyik fő pontja, hogy a ryūkyūi nyelvekben eltérhet az egyes *kanjik* jelentése.⁴⁷ A *kana*átírás Japánban viszont csak a nyelvjárásokra jellemző.

⁴³ Funatsu 2010.

⁴⁴ Ogawa 2011: 584.

⁴⁵ Nishioka–Nakahara 2015.

⁴⁶ Ogawa 2015: 585–588.

⁴⁷ A 肝 jel jelentése a japánban máj, míg a ryūkyūi nyelvekben a *chinshi* チンシ szó jelölhet májat, belső szerveket vagy lelket is (Ogawa 2015: 584).

Nézeteim szerint, ha hosszabb szöveget írnának ryūkyūi nyelven, a presztízis növeléséhez hasznosabb lenne *kanjikat* is használni a szövegekben. Hogy az olvasóközönség megtanulhassa az egyes *kanjik* olvasatait és jelentéseit, fokozatosan lehetne bevezetni őket egy-egy szövegben, hasonlóan a gyerekkönyvekhez. A *kanjikkal* együtt Funatsu új *hiraganái* is segíthetnének, hogy pontosabb és egységesebb ortográfia jöjjön létre. Nem minden ryūkyūi nyelvi jellegzetességre született átírási megoldás az új jelekkel, de a meglévők könnyen felismerhetők és megkülönböztethetők a japán *hiraganák* ismeretében. Lehetséges megoldás lenne a *hiraganakészlet* további bővítése, amelyet szintén fokozatosan mutathatnának be a publikációkban. A különböző nyelvi szinten lévő ryūkyūi beszélőkkel fokozatosan ismertethetnék a *hiragana-* és *kanjikkészleteket*, elég időt hagyva a tanulóknak arra, hogy az új átíráshoz hozzászokjanak. A végeredmény egy, a japánhoz hasonló, ám teljesen új és a nyelvhez illeszkedő írásrendszer lenne.

Tanítási segédeszközök – szótárak, képek, kézikönyvek, nyelvkönyvek

A revitalizációhoz szükséges, hogy a nyelvvesztett generációk újra megismerkedhessenek elődeik nyelvváltozataival. A szótárak és a strukturális nyelvészeti elemzések viszont nehezen használhatók széles körű didaktikus célokra. A nyelvvesztett generációk esetében a nyelv újjáélesztése gyakorlatilag egy idegen nyelv tanítását jelenti. Leendő beszélői nem lesznek anyanyelvűek, de ők vezetnék be a nyelvhasználatba a következő generációkat, visszaállítva az anyanyelvi közösséget. Hogy a nyelvváltás folyamata megforduljon, szükség van olyan anyagok összeállítására, amelyek már a legfiatalabb nyelvtanulóknak is segítséget nyújtanak a ryūkyūi nyelvek elsajátításában. Az elmúlt években több ismeretterjesztő könyvet, tanítási segédanyagot adtak ki. A kiadványok egy részét a turisták veszik meg, vagy a ryūkyūi nyelvek iránt érdeklődő japánok. Sok a képes szókincsfejlesztő kiadvány, mint az *Okinawa kotoba e-bukku* 沖縄のことば絵ブック, amelyekben tematikusan vannak összegyűjtve a ryūkyūi szavak és kifejezések.⁴⁸ Ezek csak a lexika fejlesztésére használhatók, a nyelvek további struktúrájáról (igeragozás, partikula-használat) nem adnak bővebb információt. Viszont hiányosságuk ellenére is segítenek a revitalizációban, mert összegyűjtik a legalapvetőbb szavakat, és

⁴⁸ Shimogawa 2008.

játékosan, képekkel tanítják meg őket. Segítséget nyújthat abban, hogy legalább az *uchinaa yamatu guchi* változatban visszaszoruljon a japán szavak használata.

A ryūkyūi nyelvek átfogóbb ismertetését célozzák meg a nyelvtankönyvek. A kiadványok kétnyelvűek, és japán anyanyelvi beszélők számára íródtak. Ryūkyūi nyelvórákat ad több okinawai egyetem és középiskola is, de Hawaii is elérhető okinawai nyelvkurzus. A második világháborúig közel 40 000 okinawai települt át az amerikai szigetekre, és a kivándorlás, ha kisebb mértékben is (2000 fő), de a háború után is folytatódott,⁴⁹ így érthető az érdeklődés.

Revitalizációs szempontból a japán területen élő okinawai közösség fontos elsősorban, de a hawaii nyelvésztő mozgalom meglepte jelentős támogatást jelenthet a Japánban élő nyelvközösség számára. Az okinawai nyelvközösségnek állította össze Nishioka Satoshi és Nakahara Jō *Okinawago no nyūmon* című nyelvkönyvét. Mivel a kiadványban használt didaktikai módszerek az elérhető nyelvkönyvekhez képest a legmodernebbek, ezért remek alapot szolgáltatnak a hagyományos tantermi nyelvátadáshoz szükséges revitalizációs tanítási segédeszközök továbbfejlesztéséhez.

A nyelvkönyv 2000-ben jelent meg, és 2005-ben újra kiadták még hanganyag nélkül. Másfél évre rá 2006 decemberére már a hanganyagot is csatolták hozzá, ám a CD-s kiadványt csak 2015-ben adták ki újra. A hanganyagok összeállításában és szerkesztésében közreműködött a Radio Okinawa ラジオ沖縄, a King Record キングレコード stúdió és a Kayōkai Radio Network 火曜会ラジオネットワーク.

A 2015-ös kiadás 214 oldalas, és belső tokban mellékelték a hanganyagot is. A tananyagot 20 leckére bontották, amelyeket három nagyobb részre osztottak fel. A három rész előtt egy-egy fekete-fehér illusztráció mutat be egy-egy jellegzetes okinawai jelenetet (fazekasság, utcakép, állatok). A könyvben ezeken kívül csak ritkán jelenik meg képi ábrázolás. A tankönyv kétnyelvű. A nyelvtani magyarázatok japánul íródtak, a célnyelv pedig a központi shuri-naha dialektus. Azért esett erre a nyelvváltozatra az írók választása, mert sok népdal és hagyományos ryūkyūi vers ebben a változatban maradt fent, illetve ez egy jól dokumentált és elemzett dialektus, nagyobb nyelvközösséggel. A könyv végénél említik csak meg a terület többi nyelvváltozatát, de bemutatásuk kimerül egy rövid tájékoztató jellegű bejegyzésben,⁵⁰ példák, ösz-

⁴⁹ Matsumoto 1982: 125–131.

⁵⁰ Nishioka–Nakahara 2015: 168–169.

szezhasonlító táblázatok vagy elemzések nem kaptak helyet. A könyvhöz mellékelt CD a shuri-naha dialektus nyelvmélekeit (az *Omorosōshi* dalai, versek és szólásmondások), illetve a tankönyvben szereplő, egy-egy leckét bevezető párbeszédet tartalmazza. A felvételek kiváló minőségű rádió- vagy stúdiófelvételek, így a tanuló könnyen meghallhatja a kiejtésbeli finomabb különbségeket is, és később is visszahallgathatja az anyagokat. Minden lecke egy elméleti és egy gyakorlórészből tevődik össze. Az elméleti részek egy párbeszéddel, később népdallal vagy az *Omorosōhi* egy versével kezdődnek, amelyeket katakana és latin betűs átírásban egyaránt feltüntetnek. Az átíráshoz a könyv végén összehasonlító táblázatot állítottak össze, ahol az *Okinawago Jiten* latin betűs átírását is megadták.⁵¹ Az írásrendszer a nyelvleckék előrehaladtával viszont változik, az első fejezetekben a tiszta *katakanás* átírás dominál, amelyet fokozatosan felváltanak a *kanjik* és a *hiraganák*. Minden *kanji* felett feltüntetik *furiganával* az okinawai kiejtést, hogy rögzítsék a japán nyelvű nyelvtanulóban a *kanji* új olvasatát. A szövegek fokozatosan összetettebbekké és hosszabbakká válnak, de minden esetben megadják a japán fordításukat is. A Nishioka-féle könyvnek egyik kiemelkedő tulajdonsága, hogy igyekezett olyan okinawai nyelvi példákkal dolgozni, amelyek előfordulhatnak a modern mindennapokban.

Bár a szerkesztők által összeállított szövegekben kerülnek a neologizmusok használatát, és csak a régóta meglévő nyelvi elemekre koncentrálnak, a nyelvkönyv mégis el tudja helyezni az idejétmúltnak vélt okinawait a mai világban. A szövegrészleteket egy nyelvtani rész követi, amelyben elmagyarázzák a shuri-naha dialektus és a japán köznyelv közötti különbségeket. A nyelvtani magyarázatok a két nyelv összehasonlításán alapulnak, és gyakran megkövetelik, hogy tisztában legyen a tanuló a japán nyelvészeti fogalmakkal. Érintik többek között a hangkészletet, a hangsúlyt, a partikulahasználatot, az igeragozást és a tiszteleti nyelvi formákat is. A nyelvtani magyarázatok viszont túl tömörök, egy általános iskolás tanuló nem biztos, hogy könnyedén megértené őket. A könyv utolsó részénél a nyelvtani magyarázatokat felváltja a nyelvhez és a kultúrához kapcsolódó érdekességek (nyelvjárások, nyelvmélekek, hagyományos énekek, táncok) rövid bemutatása. Az elméleti rész mindig az adott szövegrészlet szöszedetével és annak japán köznyelvi fordításával zárul. A nyelvkönyv gyakorló része rövid. Minden nyelvtani magyarázathoz ren-

⁵¹ A szótár átírásában a latin betűs jelölésben IPA-jelek is szerepelnek, és ez megnehezíti a hétköznapi ember számára a folyékony olvasást.

delnek egy-egy feladatot, amely elegendő arra, hogy a tanuló ellenőrizze, hogy megértette-e a két nyelv közti különbséget, és a feladatok helyes megoldását a könyv utolsó oldalain megadják, így elkerülhető, hogy téves nyelvi forma rögzüljön a tanulóban. A feladatok azonban nem elegendők arra, hogy ténylegesen elsajátíthassa a diák az új elemeket. Olyan feladatok is hiányoznak a könyvből, amelyek egymásra épülve a nyelvi elemek kombinálására vezetnék rá a tanulókat, így csak a könyvet használva nehéz mélyebb, összetettebb nyelvtudást kiépíteni. Fiatalabb korosztályoknak szóló játékosabb, kreatívabb feladatok is hiányoznak a könyvből, csak a 147. oldalon (12. lecke) állítottak össze egy keresztrejtvényt, ahol az addig megtanult szavakból válogatva a japán köznyelvi jelentéseket adják meg, és az shuri-naha dialektusbeli megfelelőjét kell beírni a rejtvénybe katakanával. A megoldást itt is megadják a könyv hátulsó részében. Ez a feladat a jelképes lezárása a csak katakanával való írásos szövegeknek, inentől a bevezető szövegek fokozatosan egyre több *kanjit* használnak. A gyakorló részhez sorolhatjuk még a kulturális magyarázatokat is, amelyekben a nyelv kulturális háttéréről adnak információkat, és leckénként elmagyaráznak egy-egy okinawai szólásmondást is. Utóbbi azért fontos, mert ha a tanulók nem is sajátítják el a nyelvet, nagyobb az esélye, hogy az idiómákat felismerik, sőt megfelelő körülmények között még használják is azokat. Hasonlóan a viccekhez ezek a kifejezések is tömörök és frapársak. Motonaga tanulmányában a ryūkyūi nyelvek korlátozott kommunikációs érvényességét vizsgálja, ahol rámutat, hogy a marginális helyzetbe szorult nyelvváltozatokat legtöbbször olyan informális helyzetekben használják, mint a vicceselés.⁵² Mindegyik felsorolt szituáció informális helyzet, és érzelmekhez kötött, így a ryūkyūi szólásmondások újbóli használatára is remekül megfelelhetnének. A könyv végén a már említett megoldókulcson és átírási táblázaton kívül több mellékletet is feltüntetnek. Megadják a ryūkyūi nyelvek térképét is, amelyen jelölik, hogy a virág (花 へ) szót hol és hogyan ejtik, így kirajzolódnak a nagyobb variánsok földrajzi elhelyezkedései is.⁵³ A függelékben szerepel még egy ragozási táblázat egy, a területre jellemző személy- és földrajzinév-gyűjtemény, ahol jelölik a *kanji*val való lejegyzést és a helyi kiejtést is, a különböző számlálószavak gyűjteménye, valamint a helyi ünnepek, fesztiválok jegyzéke. A könyv végül egy szöszedettel zárul, ahol megad

⁵² Motonaga 1994: 256.

⁵³ Nishioka–Nakahara 2015: 188–189.

ják a leckékben felmerülő shuri-naha dialektusbeli szavakat (*katakana*) és a japán köznyelvi megfelelőjüket (*kanji-hiragana*), viszont japán–shuri szószerkezetet nem szerkesztettek a könyvhöz.

Összegzés és konklúzió

A Ryūkyū-szigeteken nyelvváltás következtében a helyi őslakos nyelvek veszélyeztetetté váltak. Hogy a nyelvváltás folyamatát megállítsák és visszafordítsák, a nyelvközösség nyelvészekkel karöltve nyelvi revitalizációs programokat szervez. A hagyományos tantermi nyelvátadás segítésére egyre több tanítási segédanyagot jelentetnek meg.

A veszélyeztetett helyi nyelvek terjesztésére összeállított tankönyvek azonban több problémát is felvetnek. Nincs egységes ortográfiája a helyi nyelveknek. Majdnem minden kiadvány saját átírást használ a helyi kiejtésre. Ugyan létezik egy, a ryūkyūi nyelvekre kialakított *kanarendszer*, ez azonban még nem terjedt el széles körben. A másik probléma, hogy bár egyre több szószerkezet és tankönyv készül, kevés olyan van, amely széles körben felhasználható lenne. A nyelv újjáélesztése az egészen fiatal generációknál is elkezdődhetne, de még nincs megfelelő tankönyv a számukra. Mivel a nyelvközösség viszonylag kicsi, és korlátozott azoknak a száma, akik érintettek lehetnek a revitalizációban, ezért nem lenne feltétlenül szükséges a korosztályonkénti tananyagok összeállítása. Helyette olyan megoldásokra lenne szükség, amely kicsiknek és nagyoknak is egyaránt megfelelne. A képes szógyűjteményeket ötvözhetnék a nyelvtankönyvekkel, így a komolyabb hangvételő tankönyvek megnyerőbbek lennének a kisiskolásoknak. Érdemes lenne megvizsgálni azt a lehetőséget is, hogy miben változtatna a nyelvoktatásban az egynyelvű kiadások jelenléte. Bár a mostani könyvek feldolgozhatók önmagukban is, de a tankönyvek – mint tanítási segédeszközök, csak támogatói feladatot látnak el a tanórán. Mivel a diákok elsősorban a tanár magyarázatára támaszkodnak, le lehetne csökkenteni a nyelvtani magyarázó részeket, és szituációs, kommunikatív feladatokkal vagy nyelvtani gyakorlósorokkal lehetne bővíteni az egynyelvű kiadványokat.

Elsődleges források

- Funatsu Yoshiaki 船津好明, Nakamatsu Takeo 中松竹雄. 1988. *Utsukushii Okinawa no hōgen (kotoba)* 美しい沖縄の方言 (ことば) [A gyönyörű okinawai nyelv]. Naha: Kikyōsha.
- Funatsu Yoshiaki 船津好明. 2010. *Okinawaguchi sabira – Okinawago wo hanashimashō* 沖縄口さびら — 沖縄語を話しましょう [Beszéljünk okinawaiul]. Naha: Ryūkyū Shinpōsha.
- Kokuritsu Kokugo Kenkyūjo 国立国語研究所. 1963. *Okinawago jiten* 沖縄語事典 [Az okinawai nyelv enciklopédiája]. Tokió: Ōkurasho Insatsu Kyoku.
- Nishioka Satoshi 西岡敏, Nakahara Jō 仲原穰. 2015. *Okinawago no nyūmon – Tanoshii uchinaa guchi* 沖縄語の入門 — たのしいウチナーグチ [Bevezetés az Okinawai nyelvbe]. Tokió: Hakusuisha.
- Shimogawa Yūji 下川裕治. 2008. *Okinawa kotoba e-bukku* 沖縄言葉絵ブック [Okinawai képekönnyv]. Tokió: Kadokawa Group Publishing.

Felhasznált másodlagos szakirodalom

- Cser András 2000. *A történeti nyelvészet alapvonalai*. Piliscsaba: Pázmány Péter Katolikus Egyetem.
- Elmendorf, William W. 1965. „Impressions of Ryukyuan-Japanese Diversity”. *Anthropological Linguistics* 3: 1–3.
- Fishman, Joshua 1991. *Reversing Language Shift – Theoretical and Empirical Foundations of Assistance to Threatened Languages*. Clevedon: Multilingual Matters.
- Gál Noémi 2009. „Veszélyeztetett nyelvek és nyelvfejlésztés.” *Korunk* 2. <http://epa.oszk.hu/00400/00458/00146/galn.html> (utolsó letöltés: 2018. 08. 07.)
- Hattori Shirō 服部四朗 1954. „Gongenndaigaku sunawachi goitōkeigaku no hōhō nitsuite 言語年代学すなわち語彙統計学の方法について [A glottokronológia avagy a lexikostatisztika módszereiről]”. *Gengogaku Kenkyū* 言語学研究 26/27: 29–77.
- Heinrich, Patrick 2005. „What Leaves a Mark Should No Longer Stain – Progressive Erasure and Reversing Language Shift Activities in the Ryukyu Islands.” *1st International Small Islands Cultures Conference*. SICRI, Kagoshima. 61–72.
- Hirayama Teruo 平山輝男. 1968. *Nihon no hōgen* 日本の方言 [Japán nyelvjárásai]. Tokyo: Kōdansha.
- Karimata Shigehisa 狩俣繁久. 2008. „Ton futsūgo – uchinaa yamatu guchi kureoru ka トン 普通語 - ウチナーヤマトウグチはクレオールか [Ton futsūgo és az uchinaa yamatu guchi kreol nyelvek-e?].” *Bulletin of the Institute of Ryukyuan Culture* 55–65.
- Kiss Jenő (szerk.) 2003. *Magyar dialektológia*. Budapest: Osiris Kiadó.

- Malik Kenan 2000. „Let them die: The preservation of dying languages and cultures is pointless and reactionary. People want to join modernity.” *Prospect*. 20. november. <https://www.prospectmagazine.co.uk/magazine/letthemdie> (utolsó elérés: 2019. 11. 21.)
- Matsumoto, Y. Scott 1982. *Okinawa Migrants to Hawaii*. Honolulu: Hawaiian Historical Society.
- Miyake Yoshimi 1995. „A dialect in the face of the standard: a Japanese case study. Proceedings of the *Twenty First Annual Meeting of the Berkeley Linguistics Society: General Session and Parasession on Historical Issues in Sociolinguistics/Social Issues in Historical Linguistics*. 217–225.
- Moseley, Christopher (ed.) 2010. *Atlas of the World's Languages in Danger*. Párizs: UNESCO Publishing. <http://www.unesco.org/culture/en/endangeredlanguages/atlas> (utolsó elérés: 2019.08.07.)
- Motonaga Moriyasu 本永守靖. 1994. *Ryūkyūken seikatsugo no kenkyū* 琉球圏生活語の研究 [A ryūkyūi területek szociolingvisztikai vizsgálata]. Tokyo: Shunjusha.
- Mufwene, Salikoko. 2001. *The Ecology of Language Evolution*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Noguchi, Mary G. – Fotos, Sandra. 2001. *Studies in Japanese Bilingualism*. Clevedon: Multilingual Matters.
- Ogawa Shinji 小川普史. 2011. „Korekara no Ryūkyūgo ni hitsuyōna hyōkihō wa dono yōna mono ka これから の琉球語に必要な表記法はどのようなものか [Milyen írásrendszerre van szükség a ryūkyūi nyelvek lejegyzésekor]”. *Nihongo no Kenkyū* 日本語の研究 4: 99–111.
- Ogawa Shinji 2015. „Orthography development.” In: Heinrich-Miraya-Shimoji (eds.) *Handbook of Ryukyuan Languages*. Berlin: Walter de Gruyter. 575–592.
- Pellard, Thomas – Shimoji Michinori 2010. *An Introduction to Ryukyuan Languages*. Tokyo: ILCAA.
- Tanji, Miyume 2007. *Myth, Protest and Struggle in Okinawa*. Abington: Routledge, Abington.
- Thomason, Sarah 2015. *Endangered Languages – an Introduction*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Trudgill, Peter 2000. *Sociolinguistics: An introduction to Language and Society*. Harmondsworth: Penguin.

KOVÁCS RAMÓNA

Szüléssel kapcsolatos rítusok és tabuk a hagyományos és a modern Koreában

A születés világszerte a különböző népek körében, azok fejlettségi szintjétől függetlenül az egyik legfontosabb esemény egy család vagy akár egy közösség életében. A koreai hagyományos társadalom¹ tekintetében sem volt ez másképp – olyan eseményként tartották számon, amely komoly előkészületekkel és szabályok betartásával járt. Ilyen keret jellemezte gyakorlatilag mindegyik átmeneti rítust. Az átmeneti rítus, azaz a *rite de passage* egy olyan „ceremoniális esemény, amely mindegyik történelmileg ismert társadalomban létezik, az egyik társadalmi vagy vallási állapotból a másikba való átlépést jelzi”.² Az erről a témáról megjelent egyik legfontosabb mű Arnold van Gennep kiadványa, amelyben a kutató terepmunkája során gyűjtött ismereteit rendszerezve, csoportosítva mutatja be a különböző beavatási, átmeneti rítusokat. Ő alkotta meg és definiálta az „átmeneti rítus” fogalmát.³

A születéssel kapcsolatos rítusokra a koreai nyelvben főleg a *sansok* 산속 産俗 és a *ch'ulsaengürye* 출생의례 出生儀禮 terminológia használatos. Ezzel a témával a koreai kutatók, főleg a néprajz területén, az 1900-as évek középső évtizedeiben sokat foglalkoztak, ennek köszönhetően több ilyen gyűjtés beszámolójaként megjelent publikáció is elérhető. Fontosnak tartom a téma vizsgálatát, hiszen a tanulmány további bekezdéseiben bemutatott részletek a XXI. századi Koreában már csak részben léteznek, az általam használt források is több évtizeddel ezelőtt kivitelezett kutatások eredményei, és az említett jelenségek többségére már csak az idősebb generáció emlékszik, a modernizáció és a mindennapi élet változásainak következtében ezek a szokások és a hozzájuk tartozó szabályok eltűnőben vannak. Történelmi források keve-

¹ Ez alatt kb. az 1950-es évek elejéig tartó időszakot értem, a gazdasági fejlődés, modernizáció, urbanizáció és az ezek miatt bekövetkező társadalmi változások megkezdődése előttig.

² „Rite of passage”, *Encyclopaedia Britannica* (online).

³ A mű pontos adatai: Arnold van Gennep: *Les Rites de Passage*. E. Norry, 1909.

sebb segítséget nyújtanak, hiszen a korábbi évszázadok feljegyzései a magasabb társadalmi osztály életére koncentráltak, a köznép mindennapjairól nem igazán maradt írásos emlék.

A szüléshez kapcsolható rítusokat funkciójuk alapján csoportosítani lehet, ezek következők: a *kijasok* 기자속 祈子俗 – a fogantatásért, *sanjõnsok* 산전속 産前俗 – a születés előtti, *sanhusok* 산후속 産後俗 – a születés utáni, illetve a *yugasok* 육아속 育兒俗 – a gyerekneveléssel kapcsolatosak. A tanulmány főleg az első három csoport definiálására, az ezekhez kapcsolódó rítusrendszer, szabályok és tilalmak bemutatására vállalkozik. Majd zárás-képpen kitér arra, hogy milyen formában maradtak meg ezek a jelenlegi Koreában, melyek tűntek el közülük, és mi helyettesíti őket napjainkban.

A téma pontos körbejárásához elengedhetetlen a koreai terminológiák felüntetése, a koreai és a kínai írásjegyekkel együtt. A képekkel is jól bemutatható témákhoz pedig a melléklet tartalmazza az illusztrációt. A tanulmány lábjegyzetében a források címét magyar fordításban jelölöm meg, az eredeti címek a Felhasznált irodalomban ezek alapján olvashatók, kivéve az enciklopédiából⁴ származó szócikkeket.

A koreai népi hiedelemvilág mint háttér

A koreai történelem elmúlt évszázadaiban számos különböző ideológia volt hatással a félsziget berendezkedésére és lakóira. Ugyanakkor az első államalakulatok idején ezek még nem intézményes vallásokat jelentettek, hanem hiedelemrendszerek és filozófiák összetett együttélését. A legtöbb kínai közvetítéssel érkezhettek Koreába, ezek meghonosodása előtt is voltak azonban a koreai népnek elképzelései a világ működéséről. Kiemelhető közülük például az animizmus,⁵ amely a koreaiaknál annyiban ismerhető fel, hogy rendszeresen tartottak hálaadó vagy könyörgő szertartásokat a ház körül, a ház helyiségein belül, a termőföldeken, a természetben, de abban is hittek, hogy bizonyos

⁴ Korea hagyományos társadalmának vizsgálatok egyik legegységesebb és leghasznosabb forrás a Koreai néprajzi nagyenciklopédia, amely egy kétkötetes, koreai nyelven íródott részletes és pontos mű. A mai szótárakban meg sem található, korábbi társadalomhoz, annak életéhez kötődő szókészlet bőséges gyűjteménye.

⁵ A latin anima 'lélek' szóból származik, lényege a természeti népek ama felfogása, hogy minden lélekkel bír, nemcsak az élőlények, hanem a természeti világ, az égitestek, a használati tárgyak is. *Magyar Néprajzi Lexikon*.

tárgyakban szellemlények élnek, vagy azokból születnek. Nem meglepő tehát, hogy felfogásuk szerint az élet egyik legfontosabb eseményét, a születést is egy természetfeletti erő vigyázza és irányítja, és ennek befolyásolásához a közösség tagjai szertartásokat, imádságokat, áldozatokat alkalmaznak.

Ez a gyakorlat egészülhetett ki aztán a közösség vallási életéért felelős sámán tevékenységével, hiszen a Koreai-félszigeten is, már a buddhizmus megjelenése előtt jóval, nagy szerepet töltött be a sámánizmus. Míg az uralkodó családok általában egy-egy vallás vagy ideológia követői voltak, a nép sok esetben a helyi hiedelmekkel szinkretizmusban élő sámánizmust gyakorolta.⁶

A fogantatás előtt

A születési rítusok bemutatását valójában a fogantatás előtti időszaktól kell elkezdeni, mert a hagyományos társadalomban fontosnak tartották, hogy a fogantatás bekövetkezését különböző szokásokkal segítsék elő. Ezek és a további szokások is regionálisan eltérő változatokkal rendelkeztek. A gyermekáldás érdekében elvégzett rítusokra általánosan jellemző volt, hogy maga a gyermekre vágyó lány vagy az ő édesanyja végezte el a rítust, bizonyos esetekben sámánt vagy bábát is bevontak. Általában esti vagy éjszakai órákban alkalmazták, nappal, világosban sokkal ritkábban került ezekre sor. A helyszínt főleg a felkeresendő szellemlény vagy istenség „lakhelye” határozta meg, néha otthon, a háztartáson belül *chipch'isöng* 집치성, de több esetben inkább a természetben, hegyen *sanch'isöng* 산치성 vagy esetleg buddhista templomban *chölech'isöng* 절치성 tartották.⁷ A térség nyelvezetétől függően kaphatott különböző elnevezéseket is, magát a rítust alapvetően a *ch'isöngül ollida* 치성을 올리다 kifejezéssel említették. Ha forrásvíz mellett tartották, akkor abból a vízből inni is kellett. Valamint a szertartás közben a meghajlás iránya is meghatározott volt. A jó irányt „ártó szellem nélküli irány” *son ömnün panghyang* 손 없는 방향 névvel illették. A szertartáshoz természetesen hozzátartozott valamilyen felajánlás is. Ezek különböző növények, termések, például rizs, gesztenye, jujube, datolyaszilva, alma, körte, hínár, rizssütemény, ehető hegyi növények, só is lehetett, ezek kívül akár pénz vagy gyertya is. Több közülük kifejezetten a gyermekáldásra vagy a gyermek nemére való kívánságot hordoz,

⁶ A koreai sámánizmus jelenségéről ld. Birtalan 2002: 13–20, valamint Hoppál 2005.

⁷ „Ch'isönggija”, *Folkencyclopedia of Korean Folk Culture* (online).

a gesztenye, jujube és datolyaszilva a fiúgyermek iránti vágyat, a hínárleves és a tiszta víz pedig a leánygyermek iránti vágyat szimbolizálja. A szertartás megtartásának számtalan módja lehet: verbális vagy nonverbális módszer. A testről minden negativitást, tisztátalanságot el kell távolítani, ezért sokszor többszöri fürdés is megelőzhette. Az imádságot meghajlás is kísérte. A szertartáshoz használt eszközök között lehetett több olyan is, amit a szomszédságból, egy olyan háztartásból loptak el, ahol éppen gyermek született. Egy így szerzett edénybe például aztán hét marék rizst, hét pirospaprikát, hét csomó tengeri hínárt és hét ív papírt *soji* 소지 燒紙⁸ tettek.⁹ (A hetes szám és annak szorzatai a koreaiaknál is fontos jelentőséggel bírtak, lásd alább is.)



1. kép. Női és férfi nemi szerv alakú szikla

⁸ Meghatározott méretűre vágott *hanji* papír, amelyet általában sámánszertartások alkalmával megtisztítás érdekében elégetve sokat használnak („Soji”, *Encyclopaedia of Korean Culture*, AKS online)

⁹ Pae 1981: 81–86.



2. kép. Női nemi szervre hasonlító szikla a Sammak buddhista kolostorban

A Koreai-félszigeten is létezett fallikus kultusz. A leendő anyák vagy nagymamák több alkalommal a természetben található, nemi szervekre¹⁰ emlékeztető sziklákat *kijaam* 기자암 祈子岩 vagy egyéb természeti képződményeket kerestek fel. Ezen kívül más formájú, de tekintélyes méretű köveket is olyan helynek hittek, ahol istenség lakozhat. Például Ullungdo közelében a tengerszélien van egy nagy kő, amelyet a tengeri viszontagságok már lyukasra formáltak, és úgy tartják, ha a szertartás alatt is arra csapnak a hullámok, és átfolyik rajta a víz, akkor a fogantatás is sikeres lesz, és fiú fog születni. Az ilyen helyek felkeresésekor akár a résztvevők maguk is visznek kisebb szobrokat a helyszínre.¹¹ Máig az egyik leghíresebb a Szöul egyik külső hegyén, a Kwana-hegyen elhelyezkedő Sammak kolostor, amelyben egy helyen férfi- és női szervre hasonlító szikla is van (1. és 2. kép). Évszázadok óta úgy tartják, hogy ezek megérintése garantálja a könnyű szülést. Már a korai történelmi királyságok idején is ismerték, neves buddhista szerzetesek is ismertették a helyet a Shilla- és a Koryö-időszak alatt is.¹² A kövek felkeresésének szokása szájról szájra terjedő történetekben is fennmaradt.

¹⁰ Férfiszerv esetében ezt *namgünsöknak* 남근석 男根石, női esetében *yögunsöknak* 여근석 女根石 hívták.

¹¹ Pae 1981: 81–86.

¹² „Adül nak'irül pinün p'ungsong – kijasok”, *Buddhista újság* (online, Dongguk University).

어느 마을에 금실 좋은 부부가 살았는데, 자식이 없었다. “씨받이라도 들이자”며 시어머니는 난리였다. 날로 수척해지는 며느리에게 어느 날 꿈에 할머니가 나타났다. “삼막사에가 성석을 문지르면서 소원을 빌어보라”는 말을 남기고 사라졌다. 다음날부터 부부는 바위를 찾아가 움막을 짓고 치성을 드렸다. 그 후 신통하게도 부인은 아들을 낳았고 자손도 번창했다. 그로부터 삼막사 성석은 자식 낳기를 바라는 기원처로 알려졌다.¹³

Egy faluban nagyon harmonikusan élt egy házaspár, de mégsem született gyerekük. Az anyós már szidta őket, hogy ha mást nem, egy béranyával próbálkozzanak. A napról napra csak lesoványodó menyé azonban álmodt, amelyben egy öregasszony azt mondta neki, hogy menjen a Sammak templomba, fogja meg a sziklát, és mondja el a kívánságát. A következő naptól a házaspár letelepedett a sziklák mellé, és fogantatási szertartásokat mutattak be. Ezután mintegy varázstsítésre, a feleség fiút szült, és sorra születtek az utódaik.¹⁴

Egyedül ebben a buddhista templomban fordul tehát elő, hogy egy helyen megtalálható a férfi és a női nemi szervet formázó szikla is, ráadásul egymás mellett, valamint a születést elősegítő Buddhák kőbe vésett ábrázolása is felfedezhető. A középső Buddhának alig van már orra, mert a legenda szerint, ha az onnan lekapart kőport valaki vízzel keverve megissza, akkor könnyen fogan fiúgyermek.¹⁵

A mezőgazdasági közösségekben ezen kívül létezik a fa kiházásítása elnevezésű szokás is, amikor az y alakban nőző faágak közé kavicsot tesznek (*namushijipponaegi* 나무시집보내기) (3. kép).

Ezeket a szokásokat *kija shinang* 기사 신앙 祈子信仰 vagy *kijaüiryeként* 기자의례 祈子儀禮 találhatjuk meg a szöveg hagyományban, amely főleg a Chosön-kori (1392–1897), a köznép körében elterjedt szokásokat foglalja össze (4. kép). A Chosön-királyságra jellemző konfucianizmusnak is köszönhetően általánosan elterjedt a fiúgyermek preferenciája nemcsak a magasabb társadalmi osztályokban, hanem az alacsonyabb rangú családoknál is.

¹³ Ch'oe 2015.

¹⁴ Saját fordítás.

¹⁵ Ch'oe 2015.



3. kép. A fa kiházásítása

Ezt a szülőtisztelet egyik kötelező pontjaként értelmezték, hiszen a családi vérvonal fenntartásához, a család vagyonának átörökítéséhez fiúra volt szükség a korabeli örökösödési szabályok szerint. A fiúgyerek előtérbe helyezése azonban a korábbi, kevésbé konfucianus korokban is előfordult. Már a Három királyság idejéről szóló történelmi krónikák történeteiben is, de akár az első államalapítóhoz kapcsolódó eredetmítoszban is találtak erre utaló elemeket. A Tangun-mítosz¹⁶ egyik narratívája a következőt tartalmazza:

웅녀(熊女)가 그와 결혼해 주는 이가 없으므로 매일 신단수(神壇樹) 아래에 가서 아이를 잉태하고자 정성을 다해 빌었다.¹⁷

A medvenőnek mivel nem volt kivel elhálnia a házasságot, minden nap elment Shindansu¹⁸ alá, és minden erejével azért imádkozott, hogy megfogjon a gyermeke.¹⁹

¹⁶ Az első koreai államalakulat és a koreai nép eredetmítosza, amely egy medve és egy tigris kihívásáról szól. Az Ég királyának a Földre érkezett fia végül feleségül veszi a nővé átalakult medvét, nászuktól pedig megszületik Tan'gun wanggöm, az első király.

¹⁷ „Kija”, *Folkencyclopedia of Korean Folk Culture* (online).

Ha a további történelmi narratívákat is megvizsgáljuk, különböző fajta gyermekáldással kapcsolatos rítusokat találhatunk a történetekben, ezek között vannak kifejezetten sámánszertartások, de közemberek által elvégzett különböző felajánlások, különleges ételek fogyasztása, nemi szerv alakú kövek vagy egyéb természetbeli tárgyak előtti leborulás stb.²⁰



4. kép. Imádság a gyermekáldás érdekében

A fogantatásért tehát a koreaiak hiedelemvilágában különféle természetfeletti lények, istenségek felelnek, ide tartozhat többek között a hegyisten, Buddha, a kút vagy forrás istene, a konyha istennője, Jáde Sárkány égi király, különböző égi királyok, például Komokshin 고목신 高木神, de mindezek közül is a legfontosabb a születés istensége, akit Samshinnak neveznek. Ő a fogantatástól kezdve a szülőanya és a magzat egészségén át az újszülött biztonságos növekedéséig a születés sikerességéért felel. Valószínűleg a legkorábban tisztelt istenek közé tartozik, a sámánizmussal és az otthonhoz kötődő hiedelemvilággal egyaránt kapcsolatban áll. Legtöbbször két különböző elnevezést használnak rá, vagy a már említett Samshint, azaz hármasséget 삼신 三神, vagy a szü-

¹⁸ *Shindansu* 신단수 神壇樹 az eredetmitosz szerint annak a fának a helye, ahol az Ég királyának fia lejtött, és az első várost alapította.

¹⁹ Saját fordítás.

²⁰ „Kija”, *Folkency Encyclopedia of Korean Folk Culture* (online), illetve „Kija”, *Koreai Néprajzi Nagyciklopédia* I. kötet, 213–215.

letés istenségét jelentő Sanshint 산신 産神.²¹ Az elnevezésében a hármas szám magyarázatára több elképzelés is van, viszont a neve miatt az áldozati asztalokon²² rendszerint mindent hármásával helyeznek el.²³ Azért, hogy megfelelő módon tudjanak előre leborulni, különböző módokon meg is próbálják jeleníteni, ez a *sanshindanji* 산신단지. Legtöbbször például egy kiszáritott töktálba rizst és mellé a hosszú élet szimbólumát, cérnát tesznek. A rizst időközönként frissre váltják. Más helyeket fehér *hanji* papírt, illetve tengeri hínárt is alkalmaznak. Általában a belső szobában helyezik el, és nemcsak a születés után vagy annak előkészítésekor, hanem egész éven át ott van, és figyelnek rá, a neves ünnepeken pedig ugyanúgy áldoznak neki.²⁴

Ezen kívül gyakran bevetett praktika volt kisgyerekes házból vagy olyan családtól, akinél épp csecsemő érkezett, rizst és hínárlevest kérni, majd elfogyasztani vagy a szülőanya ruháját kölcsönvenni, illetve akár az érintett család tudta nélkül a születéssel kapcsolatos dolgokból eltulajdonítani, ilyen például a *kūmjul* – ezt aztán elégették, a hamvát vízbe keverték, és megitták. Úgy gondolták, ezzel a termékenység áldásából nekik is jutni fog. Főleg fiúgyermekre való áhítózás esetén ezüstből készült kis tárgyakat, például fejszét hordtak a testükön vagy a ruházatukra akasztva.²⁵

A fogantatási álom

A fogantatási álom, azaz *t'aemong* 태몽 胎夢 egyszerűen fogalmazva: a megfogant gyermek létét jelezte. Ez alapján az anyaméhben növekvő magzat nemét, esetleg jövőbeli sorsát is meg lehet jósolni. A korai feljegyzésekben, például az időszámításunk kezdete körül fennálló koreai birodalmak alapító mítoszairól szóló történetekben főleg leendő legendás uralkodó vagy trónörökös érkezésének az előrevetítése miatt emlékeztek meg ezekről, a konfuciánus társadalom erős patriarchális rendszere pedig a férfiak (*pugye* 부계 父系) fenntartása, a fiúgyermek születése miatt tartotta fontosnak. Nagyon

²¹ Koreaiul emlegetik még a következő neveken is: *Samshinhalmöni* 삼신할머니, *Samshinhalmæ* 삼신할매, *Chianghalmi* 지앙할미, *Samshindanji* 삼신단지, *Samshinbagaji* 삼신마가지, *Samshinjumöni* 삼신주머니, *Samshindongu* 삼신동우.

²² Ld. alább a születéssel kapcsolatos rítusoknál.

²³ „Samshin”, *Folkency Encyclopedia of Korean Culture* (online).

²⁴ „Sanshindanji”, *Koreai Néprajzi Nagyenciklopédia*, II. kötet, 769.

²⁵ Pyo–Han 1997: 169–172.

sokszor különböző égitestek, a Nap, a Hold, a csillagok vagy istenségek alakjai tűnnek fel az álmokban. A Nap és a Hold esetében ezt *irwöl t'aemongnak* 일월 태몽 日月胎夢 nevezik, és már a Shilla-korból, konkrétan 884-ből a Borim buddhista templomból maradt fel róla feljegyzés. Csillagok esetében *söngshin t'aemongnak* 성신 태몽 星辰胎夢 hívják, szintén már a Shilla-korból származnak ilyen történetek, amikor a nő ölébe egy csillag hull. Ezek az égitestek általában fiúgyermek érkezését jelzik, a Hold és a Nap is hullhat valakinek az ölébe, vagy épp lenyelik ezeket álmukban, így valósul meg a fogantatás. Az istenséggel kapcsolatos álmokat *shinin t'aemongnak* 신인 태몽 神人胎夢 nevezik. Az ilyen történetekben egy égi istenség átad valamit, például egy virágot vagy virágcsokrot egy földi nőnek, vagy Buddha maga átalakult testben érkezik a Földre, vagy egy istenség az alvó nő párnája alá bújlik. Vannak gyöngy vagy drágakő lenyelésével kapcsolatos álmok is, ez a *chinbo t'aemong* 진보 태몽 珍寶胎夢. Előfordulnak drága kincseknek számító tárgyak, aranypohár, aranyöv, arany hajtű, tükör, selyemruha stb. ezekben a narratívákban. Zöldségek és gyümölcsök, állatok (*tongshingmul t'aemong* 동식물 태몽 動植物胎夢) is jelezhetik gyermek születését. Uborka vagy hosszú padlizsán megjelenése egyértelműen fiúra utal, de ilyen még a sárkány, a kígyó, a daru, az ökör, a ló és a teknős is.²⁶

Az általam használt néprajzkutatók által lejegyzett források is számtalan verziót tartalmaznak, a már említettek mellett a paprikát az ölében gyűjtő nő, a szoknya alá bekúszó kígyó, a kútból felröppenő daru is megjelenik. A nemek szerint is csoportosíthatók a szimbólumok. Fiúra utalhat még a disznó, a tigris, a kakas, a gesztenye is, lányra pedig kisebb halak és kígyók, a tyúk, a tojás, a barack, a lótusz, az üröm, az alma, a tök, a gyűrű. Általánosságban úgy lehetne összefoglalni, hogy a fiúgyerekekre az erőteljesebb, hatalmasabb állatok és jelentős égitestek, a lányokra a kisebb állatok, színesebb növények és gyümölcsök utalhatnak. Ugyanakkor nem mindegyik álmot hordozott szerencsés jelentést, a halott állat képe a halva születést, a tűz pedig a nehéz szülést vagy a rövid életet vetítette előre.²⁷ Érdekeség, hogy míg a születést övező sok szervertás fokozatosan kikopott az emberek életéből, a *t'aemongban* való hit a mai napig megmaradt. Fiúhoz még a XX. század elején említették a jól megérett gyümölcsöket, a piros paprikát, a retket, a kukoricát, a bikát, a pontyot, a tengert, a hegyet és a villámokat, lányhoz pedig főleg virágokat, nyulát, bárányt,

²⁶ „T'aemong”, *Koreai Néprajzi Nagyciklopédia*, II. kötet, 1440–1441.

²⁷ Pae 1981: 87–98.

csibét, szivárványt és tüt. A második világháború utáni gyűjtésekből hozzátehető még a fácán, a vaddisznó, lányhoz pedig a hal, a kígyó és az oroszlán is. Negatív tartalommal bírt egy-egy állat, például a kígyó vagy hal megölése az álomban, ez a vetélést jelentette.²⁸ Az ilyen álmokat általában maga a leendő édesanya, esetleg annak anyósa, édesanyja vagy közeli barátja álmodta meg.²⁹ Többször kérdeztem meg koreai ismerőseimet, hogy tudnak-e róla, születésük előtt az ő édesanyjuk álmodott-e valamit, amit *t'aemong*nak vélték. Egyikük azt mesélte, hogy a sajátját ugyan nem tudja, de amikor kislány volt, az édesanyja két főkáról álmodott. Ez alapján azt hitték, hogy ikerterhességről lesz szó, és két öccse fog születni. Hamarosan orvosilag is megerősítették a terhességet, viszont csak egy babával. Ugyanakkor majdnem egy időben az édesanya húga is teherbe esett, és szintén fiút szült, akik így tehát majdnem egykorú unokatestvérek lettek. Ez a példa alátámasztja azt is, hogy nem mindenki saját életére vonatkozóan látja az álmot, viszont közeli ismerősök vagy rokonok álmodhatnak neki. A koreaiak manapság hobbiszerűen dokumentálják³⁰ életüknek nagyobb eseményeit, így nem kerül nagy erőfeszítésbe egészen aktuális információk kikeresése a blogokról. A *t'aemong*ot is szinten minden leendő kismama emlegeti, és megosztja az internetes olvasókkal.

A *t'aemong* nemcsak nemet, hanem a sorsra vonatkozó jövőbeli kilátásokat is tartalmazhat. A sárkányos álom kifejezett egy jelentős személyiség, híresség vagy nagy hatalomra szert tevő ember születését jelzi. A tigris jó vezetőképességű fiú érkezését mutatja. A kígyó a bölcsességet, a disznó a vagyont, a ló a könnyen jól alakuló életet, a nemesfémek pedig a hírnevet jósolják. A halaknál a fajta is számít, a ponty esetében a híres, nagy személyiség, aranyhal esetében a művészeti érzék mutatkozik meg, horgászat vagy halászat során kifogott harcsa a kellemes személyiséget, a sok barátot vetíti előre. A madaraknál a fönix az okos és tevékeny személyiséget, a daru a tudományos beállítottságot, a fecske vagy veréb a jó külsőt és a sokszínű tehetséget mutatja.³¹

²⁸ Kim–Lee 2003: 143–151.

²⁹ Pyo–Han 1997: 169–172.

³⁰ Dél-Korea manapság a világ vezető internethatalmai közé tartozik, amelynek előnyeit a lakosság napi szinten élvezi és kihasználja. Az információáramlás nagyon gyors, szinte minden újdonságról az interneten próbálnak bizonyosságot szerezni. Az elmúlt évtizedtől kezdve pedig számtalan történet jelenik meg megosztófelületeken, amelyek átlagos emberek mindennapi tapasztalatait, utazási élményeit, problémáit, javaslatait és kérdéseit tárják a világ elé.

³¹ „Öjjetpam kilmongi hokshi t'aemong?”, *Mom's diary* (online).

Szülés előtti szokások és tabuk³²

Amikor már bizonyosan tudták, hogy új családtag fog pár hónapon belül érkezni közéjük, szigorú szabályok szerint töltötték el a mindennapjaikat. A következőkben felsoroltak főleg a várandós anyákra vonatkoztak, de többet közülük a férjének, illetve a velük egy háztartásban élőknek is be kellett tartania. Amint korábban már említettük, hogy bizonyos esetekben a szomszédságból lophatnak rizst vagy különféle ételeket – ugyanakkor temetési szertartás, elhunyt ősök megemlékezésének a szertartása (*chesa* 제사) vagy egyéb ünnepi lakoma (*chanch'i* 잔치) után megmaradt ételből tilos volt fogyasztani. Hasonlóképpen a közvetlenül elejtéssel, például vadászattal szerzett étel is kerülendő volt tisztátalansága miatt. Több esetben bizonyos asszociációkhoz kötötték, hogy mi miért nem ajánlatos. A kacsahús fogyasztásától a baba ujjai között is úszóhártyaszerű képződmény nőhetne. A nyúl több külső tulajdonsága, mint a megnyúlt fül, furcsa alakú ajkak vagy a piros szem is nemkívánatos volt, így nyúlhúst sem ehetek. A tyúk furcsa bőrt okozna. A szálkamentes hal vagy tintahalszerű, szilárdabb testszerkezettel nem rendelkező élőlények fogyasztása gyenge csontokat vagy ezek hiányát eredményezné. A szamár húsa nehéz szülést, az uborka rossz természetet, bizonyos ételek pedig akár vetélést is okozhatnak.³³ Továbbá a verébhez vagy fácánhoz hasonló madarak rövid életűek, ezért ezt a húst is kerülniük kellett. Bizonyos ételek nem feltétlenül a külső megjelenésre, hanem a gyerek jellemére vagy jövőjére is hatással lehettek. Régióként eltérő szabályok voltak érvényesek.³⁴ Általánosságban a jó minőségű ételeket kell a leendő anyának választania, ami már rothad, vagy valamilyen bogár megrágta, azt nem szabad. Ügyelnie kell a mértékletességre is, az étkezést sem vihette túlzásba, alkoholt pedig alapvetően kevésbé volt szabad fogyasztania.³⁵

A tilalmak nemcsak az étkezésre, hanem a viselkedésre is vonatkoztak. Egy várandós nő nem láthat holttestet, így értelemszerűen temetési szertartá-

³² A tabu koreaiul *kūmgi* 금기 禁忌, beszédre és magatartás vonatkozó szabályokat is magába foglal. Általában a tisztasággal és tisztátalansággal, pozitív és negatív hatásokkal van kapcsolatban. Lehet vallásos befolyás eredménye, de a nép hiedelemvilágnak vannak ezen kívül is követendő szabályai. A megtisztítás érdekében később különféle szertartásokat, akár sámánrituálékat is tarthatnak (*Encyclopaedia of Korean Culture*, online).

³³ Pae 1981: 87–98.

³⁴ „T'aegyo”, *Koreai Néprajzi Nagyenciklopédia* II. kötet, 1437.

³⁵ Kim–Lee 2003: 138–143.

sokon nem vehet részt. Valamint olyan szertartáson sem tartózkodhat, ahol elhunyt lelkekkel találkozhatna, legyen az megemlékező szertartás vagy sá-mán *kut*.³⁶ Hasonlóképpen halott állatokat sem pillanthatott meg, így például mézsárszékre sem látogathatott el. Ha éppen költözésre készült a családja, akkor figyelembe kellett venni, hogy olyan helyre, ahol bedugult az árnyékszék vagy a kút, illetve túl közel volt egy sírhely, nem építkezhettek. Ellenkező esetben nehéz szülés vagy halva születés lenne a következmény. Nem tartották szerencsésnek, ha egy háztartásban vagy egy családban, ugyanabban a hónapban több csecsemő is a világra jön, mert a születés istensége ekkor megharagszik, és csak az egyikre fog majd vigyázni, a másik pedig nem marad életben. A szülés hónapjában nem volt szabad a házban, főleg a szülőszobának kijelölt helyiségben és a konyhában javításokat végezni. A kismama továbbá nem léphetett a küszöbre, és a ház területére is csak a főkapun jöhetett be. A konyhában is vigyáznia kellett, ugyanis ha egy szikra lyukat égetett a szoknyájába, akkor azon egy ártó szellem (*akkwi* 악귀 惡鬼) bemehetett volna. Annak érdekében, hogy ezt elkerüljék, általában vörös anyaggal foltozták be a szakadást – a piros, a vörös a hagyományos koreai szokásokban gyakran a rosszat, ártó szellemeket távoltartó színeként jelenik meg.³⁷ A XIX. század végéig általánosan betartották azt az alapszabályt, hogy a várandós nő rosszat ne lásson, ne halljon, ne gondoljon. A gondolkodásmódjával ugyanis közvetlenül hat a magzat fejlődésére és kialakuló jellemére, így nem engedhette meg magának a negativitást, a félelmet, az aggodalmat. Nem volt szabad megérőltetnie magát, testtartására és az ülőpozícióra is külön oda kellett figyelni. Nem mindig a kényelmes volt ajánlatos. A családtagokra is vonatkozott a viselkedés kordában tartása. A kismama jelenlétében nem volt szabad veszekedni, hangoskodni, rossz híreket hangoztatni, valakit sürgetni vagy leszidni.³⁸

Azokat az irányelveket, amelyek a magzatra való hatások szabályozása érdekében alakultak ki, összefoglaló néven *t'aegy*onak 태교 胎敎 nevezzük. A koreai terminus szó szerint „méhen belüli oktatást”³⁹ jelent. Az egyik legfontosabb betartandó kötelességnek tartották a minél kiemelkedőbb utódok világra hozatalát, ehhez a terhesség alatt és a szülés folyamán a generációkról generációkra átadott szabályokat követték. Ennek szabályait az idők során le

³⁶ Hasonló tabuk és tilalmak voltak megfigyelhetők a hagyományos japán társadalomban, ennek részleteihez ld. Papp 2018: 121–132, illetve Papp 2011: 227–248.

³⁷ Pae 1981: 87–98.

³⁸ Kim–Lee 2003: 138–143.

³⁹ Koreaiul *t'aejunggyoyuk* 태중교육 胎中敎育.

is jegyezték, főleg kínai mintára. Ezek a szövegek leginkább a várandós nő környezetére, annak életvitelére, étkezési és ruházkodási szokásaira, testi és lelki harmóniájának a fenntartására vonatkoztak. Tilos volt számára, hogy ő maga egy élőlényt leöljön, lopjon vagy hazudjon, nehéz dolgokat cipeljen, vagy nehéz munkát végezzen, és különösen a szülés időpontjának közeledtével nem volt szabad elhagyni a házat vagy utazásra vállalkoznia, helyette a megfelelő pihenésre és korlátozott testmozgásra ösztönözték, hogy testileg és gondolatban is a szülésre készülődjön.⁴⁰ Kerülnie kellett a hideg dolgokat vagy a hideg ételek fogyasztását, inkább törekednie kellett arra, hogy megfelelően melegen tartsa a hasát, csípős és túl sós ételeket sem ehetett, a saját művelődésére viszont gondot kellett fordítania, különös tekintettel a gyermekgondozási és nevelési ismeretekre. Ezek a szabályok a gyermeket váró házaspár mindkét tagjára vonatkoztak. Kifejezetten az apának kellett betartania, hogy az együttélést ne vigye túlzásba főleg a terhesség elején, mert már akkor is köztudott volt, hogy az könnyen vetéléshez vezethet. A terhesség végén pedig azért tiltották tőle, hogy ne hogy koraszülött legyen a csecsemő. Oda kellett figyelni a különböző fertőzések miatt a terhesség középső szakaszában is a házaselet intenzitásának féken tartására.⁴¹

Egy másik szabály az égi, földi, emberi tilalmak⁴² betartása. Ez azt jelenti, tilos volt a szexuális együttlét a következő esetekben: hónap első napja, telihold, hónap utolsó napja, esős és viharos nap, havazás, ködös idő, csípős hideg, hőség, napfogyatkozás, holdfogyatkozás, földrengés napja – ezek az éghez köthető elemekkel kapcsolatos hatásokat előzték meg. A földi tilalom az együttlét helyszínére vonatkozott, ennek értelmében nem volt szabad olyan helyen, amelyet ért a Nap, Hold vagy a csillagok fénye, tűzhely vagy fatüzelésű kályha, buddhista templom, sírhely, holttest vagy árnyékszék közelében helyezkedett el, azaz úgy volt megítélhető, hogy az illetlen viselkedést jelentett volna. Az emberi tényező pedig azt jelentette, hogy a két fél testileg és lelkileg is megfelelő állapotban kellett, hogy legyen (*shimshin kōn'gang* 심신 건강 心身健康). Ezért alkohol befolyása alatt vagy tele hassal, közvetlenül betegség után, fürdőtől vizesen, aggódva vagy szomorúan, a másokra haragudva

⁴⁰ Bizonyos tilalmak származhatnak gyógyászati megfontolásból. A Koreai-félszigeten is már évszázadokkal korábban kezdett fejlődni a saját népi gyógyászatuk, amelyre részben a kínai orvoslás hatott. Ezt egészítették ki a helyi ismeretekkel és tapasztalatokkal, vagy bizonyos esetben helyettesíteni próbálták a kínai mintát a koreaiával.

⁴¹ „T'aegyo”, *Koreai Néprajzi Nagyenciklopédia* II. kötet, 1437.

⁴² Koreaiul *ch'ōn'gi* 천기 天忌, *chigi* 지기 地忌, *in'gi* 인기 人忌.

vagy utálkozva nem volt szabad szexuális kapcsolatot létesíteni.⁴³ Ezen szabályokat összefoglaló írásbeli mű is létezett, amely a *T'aegyoshin'gi* 태교신기 胎教新記⁴⁴ címet viselte. Ebben javarészt a már korábban említett tilalmakat listázták tételesen, hogy mit nem szabad, és mit kell látnia, hallania, mit nem lehet mondani, hogyan nem lehet és hogyan kell cselekedni.⁴⁵ Ezek a szabályok a korábbi korok felfogását is tükrözhetik, valamint az is látszik belőlük, hogy valamennyire tisztában voltak bizonyos dolgok emberi szervezetre, egészségre gyakorolt hatásával az orvostudomány viszonylagos fejletlensége ellenére is, és a pszichológiai vonatkozásokra is eléggé odafigyeltek.⁴⁶ A születendő gyermek a család fenntartása érdekében nagyon fontos és értékes jövevény, akit az égiek ajándékának is tartottak, ezért vele gondatlanul bánni, ezt elveszíteni nagy szerencsétlenségnek számított. A magzat megtartására is voltak praktikáik, például kisebb ezüsttárgyakat vízben megfőztek, majd a levet megitták, valamint tökből és különféle levelekből készített főzetet is fogyasztottak. Ezen szabályokat rendszerezni is tudjuk, a *samt'aedo* 삼태도 三胎道 vagy a *ch'ilt'aedo* 칠태도 七胎道 szerint. Ez a magzati nevelés három, illetve hét szabálya.

⁴³ Ld. még: Kim–Lee 2003: 207–208.

⁴⁴ A művet 1801-re készítette el Sajudang Lee 사주당 師朱堂 이씨李氏 nevű hölgy kínai karakterekkel, a saját terhessége idején tapasztaltak alapján. A mű azért is kivételes, mert ebben az időszakban kevés volt az olyan nő, aki tanult és írt, főleg kínai karakterek használatával. Tíz fő gondolatát a következőképpen lehetne összefoglalni:

1. az ember a jellemét az égtől, a szellemisségét a szüleitől kapja;
2. a fogantatásra közvetlen befolyással van az elmeállapot;
3. a magzatnak már egy erkölcsös nemesember viselkedését kell tanítani;
4. a szabályok az egész családra vonatkoznak;
5. hogy kiből lesz erkölcsös és kicsinyes ember, az a magzati neveléstől függ;
6. ha a magzati nevelést nem veszik komolyan, a baba teste nem lesz tökéletes, gyenge lesz;
7. a buddhista szútrák olvasását és a sámánok hívását minimálisra kell csökkenteni;
8. a magzati nevelés logikája megingathatatlan, alapja, hogy a csecsemő élete az édes anyjától függ,
9. kínai minta alapul vehető;
10. alapvetően az utódok érdekében kialakult szabályok, amelyeket a feleségeknek és a lányoknak tudniuk kell

(„Taegyosingi”, *Folkencyclopedia of Korean Culture*, online).
Chin 2016: 128–135.

⁴⁶ „T'aegyo”, *Koreai Néprajzi Nagyciklopédia*, II. kötet, 1437.

1. Alapvető tabuk, hogy a szülés napján ne mosson haját, ne menjen magas helyre, ne igyon alkoholt, ne emeljen nehezet, patakon át ne keljen;
2. ne beszéljen vagy nevessen sokat, ne sírjon, ne féljen;
3. helyszín (megfelelő és kerülendő megkülönböztetése);
4. pihenés, jó dolgok olvasása és hallgatása, vers és kalligráfia;
5. testtartás;
6. méltóság;
7. kevés fürdés.⁴⁷

Érdekesség, hogy szinte mindegyik forrás külön említ példákat arra, hogy az önművelés mennyire fontos a várandósság alatt. A különböző olvasmányok, képek megtekintése, szútrák vagy irodalmi alkotások olvasása, az ének és zenehallgatás mind pozitívumnak számított⁴⁸ – kérdéses ugyan, hogy ez utóbbiak a nem magasabb társadalmi osztályból származó szülőanyagknál mekkora fontossággal bírhattak, vagy mennyire voltak megvalósíthatók.

A szüléssel kapcsolatos szokások

Az édesanya és családjának főleg női tagjai, amikor már érezték a szülés órájának közeledtét, különböző rituálékat végeztek el, még mielőtt a gyermek világra segítése megkezdődött volna. A könnyű szülés szimbolikus vonzására minden kötött dolgot feloldottak, a házon belüli tárgyakon a csomókat kibontották, edények fedőjét levették, ajtókat kinyitották, az eldugult árkokat megtisztították, még akár az egérlyukakat is szabaddá tették. A vajúdás ideje alatt „kölsönvették” a férj férfiérejét is, az édesanya férjének a ruhadarabjait a hasára terítette.⁴⁹ A szülés megsegítésére elhívott legfontosabb alak mégis a születés istensége (*samshin* 삼신 三神)⁵⁰ volt. A *samshin halmönin*ak 삼신 할머니

⁴⁷ Pae 1981: 87–98.

⁴⁸ Kim–Lee 2003: 138–143.

⁴⁹ Pae 1981: 98–106.

⁵⁰ Az istenségnek több elnevezése is létezik. A *samshin* szó szerint három istenséget jelent, de volt, hogy egy vagy két alakot képzeltek el. Más magyarázat szerint a hármass elnevezés az eredetmítosz három alakjára, Hwanin, Hwanung és Tangun hármására utal. Ugyanakkor kiejtés tekintetében nem sokban tér el a *sanshin* 산신 産神 elnevezés sem, amelynek jelentése a kínai karakterek szerint is a ’születés istensége’. Hozzátehetjük még, hogy a kínai karakterekkel *t’aenek* 태 胎 írt ’placenta’ koreaiul eredetileg *sam*, és a szüléssel kapcsolatos régi koreai szavakban megjelenik (*Koreai Néprajzi Nagyciklopédia*, II. kötet, 768–769).

is nevezett istenség az Égi király által az emberi világba küldött istenség, aki-
nek feladata a csecsemők számának szabályozása, a könnyű szülés megsegi-
tése és a gyermek fejlődésének vigyázása egészen annak 15 éves koráig.⁵¹
Amíg a házban kisgyerek nevelkedett, az istenség fizikai megjelenítésére bizo-
nyos térségekben használtak egy rizzsel megtöltött töktálat, amelybe hajtoga-
tott *hanji* papírt tűztek, és egy szerencsésnek ítélt helyre állították a házban.
A tartalmát általában évente cserélték. Ezt a már korábban is említett tárgyat
samshindanjinak 삼신단지 nevezték, megjelenési formája régióként eltérő
volt. Cheju szigetén például nem volt külön tárgy erre, mert a szigeten egyéb-
ként is erős a születés istennőjének kultusza (helyi nyelvjárásban *samsünghal-*
mangnak 삼승활망 hívták), így ők egy sámánrituálé alkalmával fő istenség-
ként hívták őt el.⁵²



5–6. kép. Áldozati asztal a születés istenségének

A születés istenségének a fogadására ezen kívül a legtöbb háztartásban egy
kisebb áldozati asztal állítottak fel, ez volt a *samshinsang* 삼신상 (5. és 6. kép).
Ezt általában a leendő nagymama készítette el, egy gyékényt leterítve a szoba
szerencsésnek ítélt irányában elhelyezte az asztalt, majd arra a hármas elne-
vezésnek megfelelően három tányér rizst és három tányér hínárlevest,⁵³ va-

⁵¹ „Samshin”, *Koreai Néprajzi Nagyciklopédia*, II. kötet, 768–769.

⁵² „Samshin”, *Koreai Néprajzi Nagyciklopédia*, II. kötet, 769.

⁵³ A hínárleves fontosságáról bővebben a további bekezdésekben.

lamint egy vagy három tál tiszta vizet tett. Ez kiegészülhetett a hosszú életet jelképező cérnával, a bőséget jelképező pénzzel vagy kisfiú esetében piros-paprikával. Az asztal általában hét vagy a hét valahány szorzatával megfelelő számú napig (ire 이레) maradt, és ez előtt imádkoztak a csecsemő fejlődéséért, az elegendő anyatejért, a rossz távoltartásáért.⁵⁴ Az ilyen hiedelemvilágban tisztelt istenségekhez való imádkozást koreaiul *pisonnak* 비손 nevezik, ez az elnevezés szó szerint a „kezek összedörzsölését, összekeverését” jelenti.⁵⁵ Ehhez az asztalhoz fordultak később a születés utáni 100. napon, illetve a baba első születésnapján is, ugyanis az előző évszázad elejéig főleg, amikor magas volt a csecsemőhalandóság, ezek az napok különösen megünneplendő időszakoknak számítottak. Ekkor a már felsorolt áldozati ételek mellett rizssütemény is kerülhetett az asztalra.⁵⁶ Amikor úgy döntenek, hogy az asztalt lebontják, akkor a rizst megfőzték, és az édesanya fogyasztotta el, a vizet pedig egy tiszta helyre öntötték ki. Előfordult, hogy a rizsből ajándékoztak olyan nőknek, akik szintén teherbe szerettek volna esni.⁵⁷ Az istenség megfelelő vendégül látása nagyon fontos volt, mert ha esetleg elhanyagolják, elhagyhatja a házat és ezzel a szülőanyát, így ez a későbbi gyermekáldásra is hatással lehet. Erejét olyannyira fontosnak tartják, hogy aki nagyon vágyik a gyermekekre, képes ilyen asztalról rizst lopni, de a szülőszobából később az édesanya véres ruhadarajaiból is titkon visznek el, mert abban konkrétan az istenség erejét vélik felfedezni.⁵⁸

A szülés levezetésében sokszor bába is segédkezett. Ezek a középkorú nők természetesen akkoriban nem orvosi ismereteket elsajátított, képzett szakemberek voltak, hanem olyan korosabb nők, akik több szülésnél is jelen voltak, és tapasztalataik alapján már-már foglalkozásként végezték a csecsemők világra segítését.⁵⁹ Koreaiul *sanp'anak* 산파 産婆 nevezték,⁶⁰ szolgálataiért pedig

⁵⁴ Pae 1981: 103, illetve Pyo–Han 1997: 169–172.

⁵⁵ „Pison”, *Encyclopaedia of Korean Culture* (online), illetve „Pison”, *Koreai Néprajzi Nagyciklopédia* I. kötet, 718.

⁵⁶ „Samshin”, *Koreai Néprajzi Nagyciklopédia*, II. kötet, 768–769.

⁵⁷ Pae 1981: 103.

⁵⁸ Pae 1981: 87–98.

⁵⁹ A XX. század elején már megjelentek a bábáságot valóban foglalkozásként végző asszonyok is. Ezek lehetnek korábban nővéri szolgálatot végző nők, mint például a függetlenségi harcokban is részt vevő Park Jahye, de a XIX. század legvégén érkezett külföldi misszionáriusok tanításának eredményeként is egyre többen tanulhatták meg többek között a bábáság fortélyait. (Bővebben ld.: Kovács 2016: 139–190.) Ez a szakma azonban az 1950-es évektől intézményesebbé vált, elnevezéseire és gyakorlatára

ruhákkal ajándékozták meg. A szüléssel kapcsolatos tabuk sokszor rá is kiterjedtek, az aktuális szülés után bizonyos számú nap elteltéig nem volt szerencsés más várandós háztartásba mennie.⁶¹ A bába szerepét sok esetben tapasztalatokkal rendelkező női családtag is betölthette, de ha nem találtak ilyet, akár sámánt is hívhattak a feladat elvégzésére.⁶²



7. kép. 금줄 szalmafüzér

Annak érdekében, hogy illetéktelenek ne lépjenek be a házba a nehéz órákban és az újszülött csecsemő első napjaiban, a bejárati kapura egy *kumjul*nak 금줄 nevezett szalmafüzért akasztottak (7. kép). Ez a füzér különböző funkciókat töltött be. A szomszédság számára világosan tudatta, hogy a szülés lezajlott, így egy darabig nem kívánatosak a vendégek a házban. A füzérbe tűzött apró tárgyakról pedig megtudhatták az utód nemét is. Kisfiú esetén pirospaprika került rá, amely színével távol tartotta a rosszat, formájával pedig a férfínemiségre utalt. Lány esetében mindenképpen volt benne fenyő tűlevele, illetve széndarabok. A szén szintén a tűzzel, a rossz távoltartásával kapcsolatos, a fenyőtű pedig a női tevékenységre, a varrásra utal. Előfordult, hogy emellett még amulett szerepét betöltő *pujökt* 부적 符籙 is ragasztották a kapura.⁶³ A szal-

törvényi szabályozások is születtek (*Shwimp'yo*, *mach'imp'yo* 첩표, 마침표. National Institute of the Korean Language online).

⁶⁰ Elnevezése térségenként eltérő volt, így például Gangneung város környékén *san'gwan hanün saram* 산관 하는 사람, Chölla tartományban *samhalmöni* 삼할머니, Cheju-szigeten pedig *agihalmang* 아기 할망, *agine uredengginün halmang* 아기네 우레땡기는 할망, *agi newajunün halmang* 아기 네와주는 할망 stb. elnevezésekkel illették (Folkency Encyclopaedia of Korean Culture, National Folk Museum of Korea, online).

⁶¹ Pae 1981: 105–106.

⁶² „Sanpa”, *Folkency Encyclopaedia of Korean Culture* (online).

⁶³ Pae 1981: 80–81.

mafüzért általában az édesapa vagy a nagypapa készítette el, füzte össze. Felakasztásához pedig kerülték a szög használatát. Amikor kislány született, néha akkor is tettek piros paprikát a füzérbe, hogy ezzel a következő terhességhez a fiút vonzzák be. A szalmafüzér ugyanolyan hosszú ideig maradt kint, mint az istenségnek felállított asztal, tehát itt is hét nap vagy a hét szorzatai, főleg a 21 és a 49 nap fordulhatott elő.⁶⁴

Különösen a királyi családban nagy jelentőséggel bírt a placenta elhelyezése. Úgy tartották, a méhlepény kihata a született gyermek sorsára egész életében, így nem dobták el hulladékként, hanem gondosan elhelyezték egy erre elkészített agyagedénybe (*t'aeong* 태웅 胎甕 vagy *t'aehangari* 태항아리, 8. kép), majd egy szigorú szabályok által meghatározott szertartással (*ant'aeshik* 안태식 安胎式) elszállították arra a helyre, ahol a földbe temették (ez a *t'aeshil* 태실 胎室, 9. kép).⁶⁵ Kijelöltek ennek elvégzésére egy megfelelő napot és egy felelőst a hivatalnokok közül, mindezzel megelőzve a hirtelen bajokat. Az agyagedény földbe temetése után a föld istenségének is tartottak egy hálaadó szertartást, majd felállították a *kūmp'ŷot* 금표 禁標, amely arra szolgált, hogy megtiltsa a helyszíneknek a megközelítését. A meghatározott távolság eltérő lehetett, trónörökös esetében 540 méter, további hercegnők vagy hercegek esetében csak 180 méter. Ezen a területen belül nem volt szabad fát vágni, köveket kivésni vagy földet művelni. Ha ezt valaki megszegte, törvény által kiszabott büntetéssel kellett szembenéznie.⁶⁶ A királyi család szokásán kívül voltak még különböző módszerek a placenta megfelelő elhelyezésére, hiszen abban mindenki hitt, hogy a jövőre kiható erővel bír. A buddhista családok a szülés után felkeresték a buddhista templomot, és ott helyezték el a méhlepényt tartalmazó anyagedényt. Alacsonyabb társadalmi osztályokban a placentát sokszor elégették egy kijelölt szerencsés napon, majd a hamvakat szórták el, általában 3 vagy 7 nap után. Ezen mozzanat elérézéséig több helyen az istenségnek felállított asztalka alatt tárolták. Cheju szigetén a vízbe temetés

⁶⁴ Pae 1981: 104–105, ld. még: Pyo–Han 1997: 169–172, illetve Kim–Lee 2003: 143–148.

⁶⁵ Például Sejong nagykirály 세종대왕 (r. 1418–1450) gyermekeinek születésekor a placentákat egy helyre temették, a sírokhoz hasonlóan kőszobrokkal borították, így ez a hely egy kisebb temető látszatát kelti. Ez ma is megtekinthető Söngjuban (Son Hyönhüi: „Mi az a placentatemető?” Oh my news. 2007.11.29.). 2003 óta a 444. nemzeti kulturális kincsként tartják számon. („Söngju sejongdaewangja t'aeshil”, Nemzeti kulturális kincs portál.)

⁶⁶ „T'aeshil”, *Encyclopaedia of Korean Culture* (online), illetve „T'aeshil”, *Koreai Néprajzi Nagyciklopédia*, II. kötet, 1442.

volt az elterjedt szokás, ott *hanji* papírba csomagolva a vízbe dobták. Nem volt elhanyagolható a köldökzsinór sem. Ez ugyancsak olyan hatalmas erővel rendelkezett, amellyel egy következő gyermekáldást segíthetett meg. Esetenként ennek ellopására tettek kísérletet olyanok, akik már nagyon vágytak a gyermekekre. A család azonban a megfelelő napon ezt is elégette, füstjével jelezték az istenségeknek a vágyat a következő utódra. Ha hamar elégett, akkor a következő csecsemőre rövid időn belül számíthattak is, ha az égés tovább tartott, akkor többet kellett várni.⁶⁷



8. kép. 태 향아리 Kerámiaedény a placenta elhelyezéséhez



9. kép. Sejong király leszármazottainak „placentatemetője”

⁶⁷ Pae 1981: 102–103, illetve Pyo–Han 1997: 169–172.

Az édesanya felépülésében kulcsfontosságú szerepet játszott a hínárleves (10. kép). A már korábban említett áldozati asztalra ebből három tányérral helyeztek el az istenség számára. A szülésen túlesett anya pedig naponta akár több alkalommal is ezt fogyasztotta. A *miyők* leves⁶⁸ 미역국 fogyasztása több társadalmi rétegben is több száz éves hagyománynak tekinthető, a modern orvostudomány pedig azóta tényekkel is alátámasztotta, hogy valóban jótékony hatással rendelkezik ez az étel. A magas jód- és kalciumtartalma segíti a szülés során esetleg sok vért veszített édesanya felépülését, valamint serkenti az anyatej termelődését is. Fogyasztásával sok tápanyagot lehet bevinni a szervezetbe, de mégsem terheli meg az emésztőrendszert.⁶⁹ A hínárlevessel kapcsolatos kutatások a mai napig több országban folyamatban vannak, allergiacsökkentő, rákellenes, elhízást gátló hatásával foglalkoznak többek között koreai, japán, angol és amerikai egyetemek kutatóintézetei is.⁷⁰



10. kép. 미역국 hínárleves

Az ételekkel kapcsolatban ezenkívül voltak még egyéb hiedelmek is. Rizssüteményt vagy lisztes ételt nem ettek, nehogy elapadjon a tej. Az édesanya csak kevés levet fogyasztott, hogy ne öklendezze vissza a gyermek az anyatejet. Természetesen túl csípős vagy sós ételt sem vett magához, valamint a szülés előtti különböző állatfélék húására vonatkozó babonák miatt ezeket

⁶⁸ „Miyökkuk”, *Koreai Néprajzi Nagyciklopédia*, I. kötet, 567.

⁶⁹ „Miyeok-guk (Korean Seaweed Soup) – Postpartum Recovery”, *Bing's Natural Health* (online).

⁷⁰ Wright 2018.

továbbra is kerülték. A mindennapi életben is odafigyeltek bizonyos cselekedetekre. A házból nem söpörtek ki semmit, és ekkor adósságot nem fizettek vissza. Nyitva levő lakatot nem zártak be, mert azzal rövid életet okoztak volna a babának. A csecsemőnek eleinte furcsa vagy egyenesen visszataszító neveket (*angmyöng* 惡名 악명) adtak, hogy a szellemek érdeklődését ne keltse fel a gyermek, például ilyenek voltak az állatok ürülékére használt vicces nevek.⁷¹ A szabályait legalább 7, de sokszor 21 napig betartották. A szalmafüzért is a 21. napon vették le általában, ekkor még egyszer áldoznak a születés istenségének is, és az áldozati asztalon elhelyezett ételeket a családtagok közösen fogyasztották el. Ezután már fogadtak látogatókat is.⁷² A névadásban egyébként főleg a nagyszülők, de leginkább a nagypapa játszotta a főszerepet. Olyan nevet választott az unokának, amely hosszú, sikeres életet biztosíthatott a számára.⁷³

A hagyományos szokások helyzete és a jelenlegi gyakorlat a modern Dél-Koreában

Az eddig bemutatott szokások, rítusok és tilalmak elsősorban az 1900-as évek elejéig voltak érvényben. A XX. század elején lassan megindult a modern orvostudomány beépülése a keleti gyógyászatba, napjainkban pedig domináns a koreaiak életében is. Ami azonban nem változott, hogy a gyermekvállalást és a várandósságot nagyon fontos időszaknak tartják, amikor fokozott figyelmet fordítanak az egészségükre, viszont nagyban támaszkodnak a nyugati orvostudományra. Ehhez természetesen hozzájárult a világháború után lezajlott modernizációs és urbanizációs folyamat is. Míg az 1950-es évekig egy koreai nő életében 5–6 gyermeket is a világra hozott, ma Dél-Korea a túl alacsony születésszám problémájával küzd.

A várandós édesanyák a modern időkben sem tartják kevésbé fontosnak a születés előtti nevelést, csak a formája változott meg kissé. Továbbra is lényeges a pozitív viselkedés és gondolkodásmód, az olvasás és a zenehallgatás, de hagyományos koreai zene helyett ma már a nyugati klasszikus zenét is sokan választják. Tevékenységként jónak tartják az úszást és a jógát. A tiltott ételek közül a régiekhez képest már sok mindent babonának titulálnak, de

⁷¹ Például 개똥이 *kaettongi* „kutyakaki”, 쇠똥이 *soettongi* „tehénlepény”, 말똥이 *malttongi* „lócitrom” stb. (Kim–Lee 2003: 146–147.)

⁷² Pae 1981: 107–109.

⁷³ Kim–Lee 2003: 138–143.

tartózkodnak természetesen az alkoholtól és a nyers húsok fogyasztásától, helyette inkább választják a különböző rostokban gazdag gabonával kevert rizst, az édesburgonyát, valamint a tejet. Napjainkban nagyon sok internetes portál és személyes blog is foglalkozik a terhes nők étrendjével. Ezek javasolják a zöld színű zöldségeket, a csonthéjasokat, meghatározott halfajtákat megfelelően elkészítve, a C-vitaminban gazdag táplálékot, viszont tiltják a koffeintartalmú italokat, az édességeket, a hidegnek tartott gyümölcsöket (például dinnyefélék), az ananászt, a szénsavas italokat, a gyömbért és a fűszeres ételeket,⁷⁴ de a húsfélékre nem térnek ki olyan részletességgel, mint a hagyományos szabályok.

A hínárleves népszerűsége továbbra is töretlen, olyannyira, hogy a kórházak szülészeti osztályain is ez a menü mindennap. A kórházi ellátás után hazatérő édesanyák is több héten keresztül otthon is folyamatosan ezt fogyasztják. Ugyanakkor óvatossá kell lenni, mert újabb kutatások felhívják a figyelmet, hogy a hínárleves túlzott fogyasztása negatív következményekkel is járhat. Való igaz, hogy erősíti az immunrendszert, és pozitív hatásai vannak a vérkeringésre is, de magas jódtartalma pajzsmirigy-túlműködéshez vezethet. Mivel a leves folyamatos fogyasztásával a napi ajánlott jódbevitel több százszorosa kerül a szervezetbe, az anyatejjel ez a csecsemőhöz is eljut. A statisztikák pedig azt tükrözik, hogy Dél-Koreában nagyon magas és folyamatosan növekszik a pajzsmirigyrák megjelenésének az aránya, a koreai nők esetében magasban az első helyen áll.⁷⁵ Hasonlóan megmaradt a köztudatban a fogantatási álmom is. Nem nehéz ezzel kapcsolatban információt szerezni, mert minden koreai tudja a saját születésével kapcsolatos álmot, vagy legalábbis a rokonságától hallott már ilyenről.

Az aktuális helyzet megfelelő feltérképezéséhez egy rövid kérdéssorral felmérést készítettem a régi tradíciókkal kapcsolatban.⁷⁶ 26 és 43 év közötti válaszadóim pár kivétellel a fővárosban vagy annak agglomerációjában élnek. Többségük 2 gyermeket nevel, de voltak a válaszadók között olyanok is, akik

⁷⁴ Ső – Ső 2017.

⁷⁵ Chu 2017.

⁷⁶ A válaszadók egy online űrlapot töltöttek ki, amelyben célzottan olyan kérdések voltak, amelyek segítettek felmérni, hogy a régi szokások mennyire maradtak meg a modern életvitelben. A válaszadók eldöntendő kérdésekre válaszoltak a szokás megtartásával, illetve annak elhagyásával kapcsolatban, majd kifejtették gondolataikat az indoklásrészben. A felmérés teret hagyott a személyes tapasztalatok és további gondolatok, megfigyelések kifejezésének is. A kis számú kitöltő válasza azonban nem elegendő reprezentatív következtetések levonásához.

még a gyermekvállalás előtt állnak. A fogantatási álmot mindenki ismerte, és több mint fele válaszolta azt, hogy álmodott is a terhessége korai szakaszában. Kivétel nélkül fontosnak tartják a terhesség ideje alatti magzati nevelést, és hogy az édesanyának oda kell figyelnie mindenre, amit tesz. A tilalmakra vonatkozóan azonban már rövidebb válaszok érkeztek. A válaszadók fele nem tudott ilyet példának hozni, másik fele pedig inkább a modern korhoz igazodva a cigaretta és az alkohol kerülését, a sport csökkentését és a test melegen tartását említették. A szalmafüzért szintén a válaszadók fele ismerte csak, de a szokást a gyakorlatban nem tartották meg. Néhányan csak hallottak róla, de pontosan nem tudták volna definiálni. A hínárlevest mindegyikük fogyasztotta naponta több alkalommal, és pozitív hatásaival is teljesen tisztában vannak. A születés istenségének felállított asztról a többség nem tudta, hogy micsoda, aki ismerte, azok közül egyetlen válaszadó tartotta meg a szokást. A placentával kapcsolatos régi hagyomány mindenki számára ismeretlen volt. Azt tudják, hogy manapság annak tárolása és/vagy felhasználása a kórház dolga, de több válaszadó egyszerűen annyit válaszolt, hogy ez a kérdés nem is érdekli. Arra a kérdésre viszont, hogy mit tud a régi születési szokásokról egyébként, különféle válaszok érkeztek. Többen is említették a 3, 7 és 21 napos szokásokat, továbbá hogy ezen időszakon belül nem fürödtek meg az anyák, és a hideget nagyon kerülték. A hínárleves is többször felmerült, illetve egy válaszadó kitért a régi társadalom fiúpreferenciájára is. Így az ő nagyszüleitől hallott dolgok alapján elmesélte, hogy akkoriban lánygyerek születésekor teljesen más hangulat szállta meg a családot, mint amikor fiú született.



11. kép. 산후조리원 Szülés utáni gondozóklinika

Utolsó kérdéseim pedig a teljesen aktuális, XXI. századi gyakorlatra vonatkoztak. Ennek elsősorban az volt a célja, hogy még láthatóbbá váljék a kontraszt a XXI. század első évtizedeiben végzett gyakorlat és XX. század eleji általános szokások között. A válaszok alapján kaphatunk összetettebb képet arról, hogy a nagymértékű változásokat milyen okok válthatták ki. A válaszadók fele szülés után szülészeti gondozóklinikán (*sanhujoriwŏn 산후조리원*, 11. kép) regenerálódott, másik fele pedig otthon. Az otthon gyógyuló édesanyák közül többen pár hétre szülés utáni gondozónőt (*sanhudoumi 산후도우미*) alkalmaztak. Mivel az urbanizáció és a nagy távolságok miatt nem mindig megoldható, hogy valamelyik nagymama rendszeresen látogassa a családot, ezekre a szolgáltatásokra támaszkodnak családi kiségités helyett. A gyerekvállalás azonban nem kis anyagi terhet is jelent a házaspár számára a modern társadalomban. A megkérdezettek közül többen összegekkel is pontosították válaszukat. A gyermek születéséig az azzal kapcsolatos költségek összesen 400 ezer forint körüli összeget jelentenek. Ha ezen kívül valaki konkrétan a gondozóklinikát választja az otthoni regenerálódás helyett, az még további ugyanekkora mértékű kiadást jelent – a régi időkben sem volt nyilván költség nélküli egy gyermek vállalása, de nem jelentett aggodalomra okot adó terhet. Az egyik válaszadó elárulta, hogy csak a gyermek megszületéséig kiadott költség a férje kéthavi keresetét vitte el. A jövőbeli tervekkel kapcsolatos válaszok tükrözték a családok félelmeit. Az egygyerekesek fontolóra veszik a második gyermek vállalását is, mert fontosnak tartják a testvérkapcsolatot, ugyanakkor elrettentő lehet a gyermekvállalás hatalmas költsége. Vannak, akik emiatt az egy gyermek felnevelése mellett döntenek. Kettőnél több gyermek vállalását senki nem említette. A kérdéssor végén feltettem egy nyitott kérdést is, amellyel kiegészítő információk vagy egyéni vélemények hozzáadására szerettem volna lehetőséget adni. Egyik válaszadó rámutatott, hogy a szülés utáni hosszú gondozás eléggé Korea-specifikus gyakorlat, különösen a nyugatival összehasonlítva, de számukra ez biztonságot jelent, és mivel genetikailag más adottságokkal rendelkeznek, a koreai nők testét valószínűleg jobban megterheli a gyermek világra hozatala. A szülés után szülészeti gondozóklinikák egyik nagy előnyét is hangsúlyozták, miszerint ott az édesanyák között ismeretségek köttetnek, amelyeket a hazatérés után is megtartanak, így kapcsolati háló alakulhat ki olyan nők között, akiknek egyidősek a gyermekeik.⁷⁷

⁷⁷ A kapcsolati háló a koreai társadalom egyik alappillérenek is tekinthető, akár a munka világában, akár az oktatás, szabadidő, gyermeknevelés stb. területén.

Egy válaszadó nehezményezte, hogy a mai világban már a távol-keleti országokban is egyre általánosabbá válik, hogy a férj és a feleség is pénzkereső (*matpöri pubu* 맞벌이 부부), mégis a gyermeknevelés és a háztartás terhe még mindig csak a feleség vállát nyomja. Szeretnék, ha lassan kialakulna az a felfogás a koreai férfiakban is, hogy az apaság és a háztartásban való részvétel nem csökkenti a férfiasságukat (*namsöngdaum* 남성다움), és jobban részt vennének benne. Valamint előkerült az egyke gyerek elkényeztetésének a problémája is. Senkit nem ítélnék el, ha anyagi megfontolásból amellet dönt, hogy nem vállal egynél több gyermeket, de ennek nem lenne szabad azt eredményeznie, hogy azt az egy gyermeket túlzott gondozással torz személyiséggé nevelik. Oda kellene figyelni arra is, hogy ne csak a szülő-gyerek kapcsolat hangsúlyozódjon ilyen helyzetben, hanem kiegyensúlyozott legyen a viszony. Esetleg ezzel kapcsolatos oktatásra vagy tanácsadásra még igény is lehet.

A tanulmány által felvetett kérdések, főleg a XXI. századra vonatkozó bekezdés gondolatai még további bővebb kutatás részei is lehetnek, hiszen a tanulmány kereteiből kimaradt második világháború utáni családtervezés, az orvostudomány fejlődésének lépései, a fiúpreferencia lassú eltűnése, a dél-koreai demográfiai változások, a házasság és a gyermekvállalás életkorának kitolódása, valamint a mesterséges megtermékenyítés témái még kiegészíthetnék az elmúlt évtizedekre vonatkozó megállapításokat. Ugyanakkor a dolgozat célja főleg a XX. század elejéig tartó, hagyományosnak nevezhető évszázadok szokásait volt hivatott összegezni.

Felhasznált másodlagos szakirodalom

- Birtalan Ágnes 2002. „Some Common Phenomena in Korean and Inner Asian Ancient Religious Systems.” In: Birtalan Ágnes (ed.) *Aspects of Korean Civilisation*. (Korean Studies in Hungary I.) Budapest: Eötvös Loránd University, Department of Inner Asian Studies: 13–20.
- Chin Aera 진애라 2016. „Han chung chönt'ongsahoeüi imshin'gümgi koch'al 한. 중 전통사회의 임신금기(妊娠禁忌) 고찰 [A koreai és kínai hagyományos társadalom terhességhez fűződő tabuinak áttekintése].” *Urimunhakjön'gu* 우리文學研究 52: 121–158.

- Han'gungminsoktaesajön* 한국민속대사전 [Koreai Néprajzi Nagyciklopédia]. Han'guk-sajönyön'gusa 한국사전연구사, 1998.
- „Kija”, I. kötet, 213–215.
- „Miyökkuk”, I. kötet, 567.
- „Pison”, I. kötet, 718.
- „Samshin”, II. kötet, 768–769.
- „Sanshindanji”, II. kötet, 769.
- „T'aegyo”, II. kötet, 1437.
- „T'aemong”, II. kötet, 1440–1441.
- „T'aeshil”, II. kötet, 1442.
- Hoppál Mihály 2005. *Sámánok Euráziában*. Budapest: Akadémiai Kiadó.
- Kim Chihyön 김지현 – I Okhüi 이옥희 2003. „Sansogüi chisokkwa pyönhwa yön'gu 산속(産俗)의 지속과 변화 연구 [Kutatás a születési rítusok folytatódásáról és változásairól].” *Honammunhwayön'gu 호남문화연구* 32-33/12: 133–180.
- Kovács Ramóna 2016. „A koreai konfucianus női szerepek a Csoszon Királyság elzárkózásának időszakában (17–19. század) és a korabeli kereszténység hatása.” In: Dr. Birtalan Ágnes (főszerk.), Csáki Nelli – Takó Ferenc (szerk.) *Keleti kutatások. Tanulmányok az ELTE BTK Távol-keleti Intézet OTDK dolgozataiból. 2013–2015*. Budapest: ELTE BTK Távol-keleti Intézet, 139–190.
- Pae Tosik 배도식 1981. „Han'gugüi sansok 한국의 産俗 [Korea születési rítusai].” *Minjongmunhwa 민족문화* 7/12: 78–110.
- Papp Melinda 2011. „A korai gyermekkor rítusai Japánban és a hozzákapcsolódó hagyományos népi hitvilág.” *Távol-keleti Tanulmányok* 2011/1-2: 227–248.
- Papp Melinda 2018. „Tisztaság és tisztátalanság képzetei a japán népi kultúrában – A gyermekszületéshez kapcsolódó rítusok és tilalmak.” In: Kósa Gábor – Vér Ádám (szerk.) *Purum et immundum. Vallási képzetek tisztaságról és tisztátalanságról. Az Eötvös Loránd Tudományegyetem Bölcsészettudományi Karán 2016. október 14–15-én tartott vallástudományi konferencia előadásai. ATION Könyvek 4*. Budapest: Eötvös Loránd Tudományegyetem Bölcsészettudományi Kar Vallástudományi Központ, 121–132.
- P'yo Inchu 표인주 – Han Miok 한미옥 1997. „Ilsaengüirye 일생의례 [Egy élet rítusai].” *Namdominsokjyön'gu 남도민속연구* 4/2: 169–179.

Internetes források

- „Adül nak'irül pinün p'ungsong – kijasok 아들 낳기를 비는 풍속 – 기자속 [Szokások fiúgyerek-áldás érdekében]”, *Buddhista újság*, 2008.06.18. <http://www.ibulgyo.com/news/articleView.html?idxno=88542> (utolsó letöltés: 2018.06.11.)
- „Animizmus” *Magyar Néprajzi Lexikon* online. <https://mek.oszk.hu/02100/02115/html/1-266.html> (utolsó letöltés: 2019.11.10.)
- „Ch'isönggija 한국민속대백과사전 [Áldozás gyermekáldásért]”, *Folkency Encyclopaedia of Korean Culture*, National Folk Museum of Korea. <http://folkency.nfm.go.kr/kr/topic/detail/479> (utolsó letöltés: 2019.11.24.)

- Ch'oe Chinyŏn 2015. „Nül kūgose muri koyōinnūn sammaksa yōgūnsōgūi pimirūn” 최진연: 늘 그곳에 물이 고여있는 삼막사 여근석의 비밀은 [A Sammak kolostor szemérem alakú sziklájának titka], *Dailian* 데일리. 2015.03.14. <http://www.dailian.co.kr/news/view/493856> (utolsó letöltés: 2018.06.11.)
- Chu, Marian 2017. „Doctors suspect health risks in overeating of ‘miyeokguk’”, *Korea Biomedical Review*, 2017.06.13. <http://www.koreabiomed.com/news/articleView.html?idxno=707> (utolsó letöltés: 2018.12.29.)
- „Kija 가자 [Rítus a gyermekáldásért]”, *Han'gungminsoktaebaekkwajajŏn* 한국민속대백과사전 *Folkency Encyclopaedia of Korean Culture*, National Folk Museum of Korea. <http://folkency.nfm.go.kr/kr/topic/detail/1832> (utolsó letöltés: 2018.12.29.)
- „Kūmgi 금기 [Tabu]”, *Han'gungminjongmunhwadaebaekkwajajŏn* 한국민족문화대백과사전 *Encyclopedia of Korean Culture*, Academy of Korean Studies. <http://encykorea.aks.ac.kr/Contents/Item/E0007629> (utolsó letöltés: 2018.12.29.)
- „Miyeok-guk (Korean Seaweed Soup) – Postpartum Recovery”, *Bing's Natural Health*. 2016.09.28. <https://bingnaturalhealth.com.au/recipe/miyeok-guk-korean-seaweed-soup-postpartum-recovery/> (utolsó letöltés: 2018.12.29.)
- „Öjetpam kilmongi hokshi t'aemong? adūl ttal allyōjunūn t'aemong kubunhagi” 어젯밤 길몽이 혹시 태몽? 아들 딸 알려주는 태몽 구분하기 [A tegnapi szerencsés álmom vajon fogantatási álmom? Hogyan különböztessük meg a fiúra és lányra utaló álmokat], *Mom's diary* 맘스다이어리 <http://we.moms.kr/74> (utolsó letöltés: 2018.06.11.)
- „Pison 비손 [Imádkozás]”, *Han'gungminjongmunhwadaebaekkwajajŏn* 한국민족문화대백과사전 *Encyclopedia of Korean Culture*, Academy of Korean Studies. <http://encykorea.aks.ac.kr/Contents/SearchNavi?keyword=비손&ridx=0&tot=5> (utolsó letöltés: 2018.12.29.)
- „Rite of passage” *Encyclopaedia Britannica* online. <https://www.britannica.com/topic/rite-of-passage> (utolsó letöltés: 2018.12.29.)
- „Samshin 삼신 [Samshin]”, *Han'gungminsoktaebaekkwajajŏn* 한국민속대백과사전, *Folkency Encyclopedia of Korean Culture*. <http://folkency.nfm.go.kr/kr/topic/detail/2290> (utolsó letöltés: 2018.12.29.)
- „Sanmowa shinsaengarūl wihan yōja ūiryoin sanp'awa chosanwōn 산모와 신생아를 위한 여자 의료인 산파와 조산원 [A szülőanyáért és a csecsemőért dolgozó női orvos, a bába és a szülész nővér]”. 국립국어원 쉼표, 마침표, *Shwimp'yo, mach'imp'yo*. <http://news.korean.go.kr/index.jsp?control=page&part=view&idx=8762> (utolsó letöltés: 2018.12.29.)
- „Sanp'a 산파 [Bába]”, *Han'gungminsoktaebaekkwajajŏn* 한국민속대백과사전, *Folkency Encyclopaedia of Korean Culture*, National Folk Museum of Korea. <http://folkency.nfm.go.kr/kr/topic/detail/209> (utolsó letöltés: 2018.12.29.)
- „Soji 소지 [Soji papír]”, *Han'gungminjongmunhwadaebaekkwajajŏn* 한국민족문화대백과사전 *Encyclopedia of Korean Culture*, Academy of Korean Studies. <http://encykorea.aks.ac.kr/Contents/Item/E0030283> (utolsó letöltés: 2018.12.29.)
- Son Hyōnhūi 손현희 2007. „T'aeshil? kūge mwōnde? taesil? gūge wūnde? [Mi az a placentatemető?]”, *Omainyusū* 오마이뉴스 *Oh my news*. 2007.11.29. http://www.ohmynews.com/NWS_Web/view/at_pg.aspx?CNTN_CD=A0000778686 (utolsó letöltés: 2018.12.29.)

- Sö Miyöng 서미영 – Sö Yunam 서유남 2017. „P'ainaep'ürün mökümyön chöltae an toenda? imshinbuga choshimhaeya hal ümshik” 파인애플은 먹으면 절대 안 된다? 임신부가 조심해야 할 음식 [Miért nem szabad ananászt enni? Ételek, amelyekkel a kismamának vigyáznia kell]. *Tijit'ülchosönilbo* 디지털조선일보 *Digital Chosun Ilbo*. http://danmee.chosun.com/site/data/html_dir/2017/01/20/2017012001946.html (utolsó letöltés: 2018.12.29.)
- „Söngju sejongdaewangja t'aeshil 성주 세종대왕자 태실 (星州 世宗大王子 胎室). [Sejong nagykirály placentatemetője Seongjuban]”, *Kukkamunhwayusanp'ot'öl* 국가문화유산포털 Nemzeti kulturális kincs portál. <http://www.heritage.go.kr/heri/cul/culSelectDetail.do?VdkVgwKey=13,04440000,37#> (utolsó letöltés: 2018.12.29.)
- „T'aegyoshin'gi 태교신기 [Új feljegyzések a méhen belüli nevelésről]”, *Han'gungminsoktaebaekkwajön* 한국민속대백과사전 *Folkency Encyclopedia of Korean Culture*, National Folk Museum of Korea. <http://folkency.nfm.go.kr/kr/topic/detail/491> (utolsó letöltés: 2018.12.29.)
- „T'aeshil 태실(胎室) [Placentatemető]”, *Han'gungminjongmunhwadaebaekkwajön* 한국민족문화대백과사전 *Encyclopedia of Korean Culture*, Academy of Korean Studies. <http://encykorea.aks.ac.kr/Contents/Item/E0058968> (utolsó letöltés: 2018.12.29.)
- Wright, Michelle 2018. „What Are the Benefits of Seaweed Soup?” *Livestrong.com* <https://www.livestrong.com/article/158110-what-are-the-benefits-of-seaweed-soup/> (utolsó letöltés: 2018.12.29.)

Képek forrásai:

1. kép: Női és férfi nemi szerv alakú szikla <http://www.dailian.co.kr/news/view/493856> (utolsó megtekintés: 2018.12.29.)
2. kép: Női nemi szervre hasonlító szikla a Sammak buddhista kolostorban <http://www.dailian.co.kr/news/view/493856> (utolsó megtekintés: 2018.12.29.)
3. kép: A fa kiházásítása http://m.ohmynews.com/NWS_Web/Mobile/img_pg.aspx?CNTN_CD=IA000590793&atcd=A0000395512 (Utolsó megtekintés: 2018.12.31.)
4. kép: Imádság a gyermekáldás érdekében <http://folkency.nfm.go.kr/topic/detail/1832> (utolsó megtekintés: 2018.12.29.)
5. kép: Áldozati asztal a születés istenségének <http://folkency.nfm.go.kr/dic/5/picture/4745> (utolsó megtekintés: 2018.12.31.)
6. kép: Áldozati asztal a születés istenségének http://www.yeaju.go.kr/history/jsp/Common/Image_View.jsp?Num=1605&V_Type=A&T_Type=A (utolsó megtekintés: 2018.12.31.)
7. kép: Szalmafüzér <https://m.blog.naver.com/PostView.nhn?blogId=zallham&logNo=220791771566&proxyReferer=https%3A%2F%2Fwww.google.com%2F> (utolsó megtekintés: 2018.12.31.)
8. kép: Kerámiaedény a placenta elhelyezéséhez <http://inews.ewha.ac.kr/news/articleView.html?idxno=19319> (utolsó megtekintés: 2018.12.31.)

9. kép: Sejong király leszármazottainak „placentametője” http://www.ohmynews.com/NWS_Web/view/at_pg.aspx?CNTN_CD=A0000778686 (utolsó megtekintés: 2018.12.31.)
10. kép: Hínárleves <http://shop.biumfood.com/detail2.php?item=452> (utolsó megtekintés: 2018.12.31.]
11. kép: Szülés utáni gondozó klinika <http://weekly.donga.com/List/3/all/11/531971/1> (utolsó megtekintés: 2018.12.31.]

RECENZIÓK

FARKAS MÁRIA ILDIKÓ

Civilizáció, modernizáció: Japán a 19. században

Karube Tadashi: *Toward the Meiji revolution. The Search for „Civilization” in Nineteenth-Century Japan*. JPIC Tokyo, 2019. Japan Publishing Industry Foundation for Culture. transl. by David Noble, from „*Ishin kakumei*” e no michi: „*Bunmei*” o motomeru jūkyū seiki Nihon Shinchosha Publishing Co., Ltd. 2017

維新革命」への道：「文明」を求めた十九世紀日本. 苅部 直 著. 新潮社 刊
2017/05/26

2018-ban volt 150 éve annak, hogy Japán több évszázados elszigeteltsége után 1868-ban meghirdette a „Felvilágosult kormányzás” (Meiji-) korszakot, amelynek során sikeresen modernizálódott, és már a XIX. század végére a nyugati nagyhatalmakkal egyenrangú helyet vívott ki magának. Az ország XIX–XX. századi modernizációjának értelmezése, sikerességének magyarázata évtizedek óta foglalkoztatja a Japánnal foglalkozó kutatókat. Az évforduló kapcsán még élénkebb lett a témával foglalkozó újabb munkák kiadása.

Karube Tadashi új kötete szintén erre az alkalomra jelent meg (az eredeti japán kötetet 2017-ben adták ki), és a Japan Library sorozat keretében gyakorlatilag azonnal lefordították angolra is. A sorozat a Japan Publishing Industry Foundation for Culture kiadásában angol nyelven adja közre a Japánban évente megjelenő közel 80 ezer új könyv közül szakértők által kiválogatott jelentős munkákat a japán kultúra, politika, külpolitika, filozófia, társadalomtudományok, valamint a tudomány és technológia témaköreiben. A sorozat célja tehát a legfontosabbnak gondolt japán könyvek minél szélesebb körben való megismertetése a világban, és ennek a célnak rendelték alá az üzletpolitikát is, mivel ezeket a köteteket a szakkönyvek általános árfekvéséhez képest

(ami az új kiadványok esetében jóval felette van a 100 eurónak, illetve dollárnak) jelentősen alacsonyabb áron értékesítik (néhány ezer japán yenbe kerülnek).

Karube Tadashi (1965) a mai japán történész-társadalomtudós generáció egyik meghatározó alakja. A tokiói egyetem professzora a politikai gondolkodás történetére specializálódott, és munkássága jelentős eredményei közé tartozik Maruyama Masao örökségének kortárs értelmezése.¹ Karube így bizonyos szempontból talán Maruyama követőjének is tekinthető, abban mindenképpen, hogy munkáiban megpróbálja tudósi függetlenségét megőrizni. Karube nem bizonyos (főként európai és amerikai) ideológiák alapján értelmezi a japán történelem jelenségeit, illetve természetesen figyelembe veszi azokat is, de megközelítésében egyszerre több nézőpontot is érvényesít.

Karube munkája is a japán modernizáció értelmezéséről évtizedek óta folytatott vitához kapcsolódik. A már több mint száz éves vitában többféle irányzat többféle megközelítést alkalmazott, de elmondható, hogy már elég korán (az 1950-es években) több irányzat is eljutott arra a következtetésre, hogy a japán modernizációt elsősorban Japán belső viszonyai tették lehetővé és sikeressé. Felvetődött az is, hogy a modernizáció belső feltételei már a nyugatiak érkezése előtt jelen voltak Japánban. A japán fejlődéssel foglalkozó új kutatásokban jelentős arányban vettek részt társadalomtudósok is, újabb és újabb szempontokat kínálva a vizsgálódáshoz. A születő kulturális antropológia első nagy munkája (amely gyakorlatilag megteremtette a műfajt) Japánról szólt,² nagy szerepet tulajdonítva a japán hagyományok és kultúra meghatározó sajátosságainak a japán fejlődés sajátosságainak (értsd: a nyugatitól eltérő jellegzetességeinek) az értelmezésében.

A modern japán történelem kutatásában előtérbe került az előzmény, az Edo-kor viszonyainak a tanulmányozása mint a modernizáció előfeltétele. Az értelmezési kísérletekben a hangsúly a belső körülményekre került, és a kérdés ezek után az lett, mik is a japán belső fejlődés elemei és hogyan alakultak ki, valamint hogyan járultak hozzá a modernizációhoz? Az utóbbi évek (évtizedek) szakmunkái már jórészt erre koncentrálnak, és az Edo-kor összetettebb képét rajzolják fel: kiemelik a polgárosodást, a gazdasági folyamatok fejlettségét, az általános műveltség és a jogfelfogás magas szintjét, a kulturális élet gazdagságát; olyannyira, hogy ma már az Edo-kor viszonyait a modern Japán

¹ *Maruyama Masao and the Fate of Liberalism in Twentieth-Century Japan*, by Karube Tadashi, translated by David Noble. I-House Press, 2008, 212.

² Ruth Benedict: *Krizantém és kard. A japán kultúra újrafelfedezése*, Budapest, Nyitott Könyvműhely, 2009. (Első megjelenése 1946-ban volt az USA-ban.)

alapjának tekintik. A legtöbb szakértő ma már egyetért abban, hogy az alábbi Edo-kori jelenségek fontos tényezői voltak a későbbi sikeres modernizációnak: pluralisztikus társadalmi-gazdasági szerkezet, piaci viszonyok növekvő jelentősége a gazdasági életben, protoindusztriális vállalkozások megjelenése, a családi egységek kohéziója és betagozódása a szélesebb társadalomba, a szélesebb oktatás terjedése. Saját belső fejlődése a modernizáció előtti Japánt különösen alkalmassá tette a gazdasági, társadalmi, politikai fejlődésre. Többen hangsúlyozták, hogy a társadalom és a gazdaság életében nagyfokú kontinuitás látható az Edo- és a Meidzsi-kor között, és ez a nézet erősen épít a japán kultúra gazdasági, társadalmi struktúrákat meghatározó jellegzetességeire, amelyek alapvetően befolyásolták a japán fejlődés menetét.

Karube Tadashi is a japán belső fejlődésre helyezi a hangsúlyt, de olyan területre fókuszál, amely eddig talán kevesebb figyelmet kapott. Ő is arra a kérdésre keresi a választ, mint gyakorlatilag szinte minden kutató, aki a modern Japán történetével foglalkozik, hogy miért és hogyan sikerülhetett Japánnak a XIX. század második felében a „nyugati” típusú modernizáció más ázsiai (és minden más „nem nyugati”) országokhoz mérten olyan sikeresen, gyorsan és viszonylag simán. Karube válasza erre egyrészt a már mások által is sokszor bizonyított kontinuitás, a Tokugawa-korszak gazdasági, társadalmi, műveltségbeli fejlettsége, amely lassan, de biztosan megteremtette Japánban a modernizálódás alapjait, azaz Karube fogalmazásában: utat épített a forradalmi változások felé. Másrészt ehhez hozzáteszi saját elméletét a XIX. századi Japán „civilizáció” értelmezéséről, ami könyvének legnagyobb, legjelentősebb és legeredetibb részét képezi.

Karube könyvének címe pontosan jelöli a témáját azzal, hogy a címben szereplő kifejezések – „Toward the Meiji revolution. The Search for »Civilization« in Nineteenth-Century Japan” – értelmezése magában foglalja Karube nézeteinek a lényegét. Ha mindezeket átgondoljuk, tulajdonképpen láthatjuk Karube koncepcióját a Meiji-kor értelmezésére.

Fontos, hogy XIX. századi Japánról beszél, nem a Tokugawa-kor végéről és a Meiji-kor elejéről. Ezzel nagyon világosan jelzi a kontinuitás meglétét a modernizációt megelőző korszak és a modernizálódás időszaka között. A Meiji-átalakulást kiváltó tényezőnek régebben főként a Japán 1853-as nyitását követő nyugati politikai, gazdasági és kulturális hatást és nyomást szokták említeni, de az utóbbi évtizedek kutatásai meggyőzően bizonyították, hogy Japán modern átalakulása a Tokugawa-korszak fokozatos, mélyreható gazdasági, társadalmi és intellektuális fejlődésén alapult. „A Meiji-forradalom csak a meg-

előző korszak társadalmában és gondolkodásában bekövetkezett alapvető változások következményeként jöhetett létre” – írja Karube.³

A „revolution” (forradalom, *kakumei*) szó magyarázatára Karube leszögezi, hogy a Meiji-korszak nem pusztán politikai hatalomváltást jelentett, hanem az akkori Japán forradalmi – tehát minden területre kiterjedő és teljes strukturális – átalakítását, beleértve a feudális tartományi rendszer megszüntetését és a modern nemzetállam kiépítését. Az elkülönített társadalmi rétegek rendszerét eltörölték, átvették a nyugati ipari és haditechnikát, és alkotmányos kormányzati rendszert alakítottak ki. A reformok során az átalakítást levezénylő szamurájszoportok végül saját rétegüket is felszámolták, és ezzel teljessé tették az egész strukturális váltást. Karube hangsúlyozza, hogy mindezen megvalósításához azonban a megelőző korszak „hosszú forradalma” volt szükséges, amelynek során nemcsak a gazdaság alakult át (protoindusztrializáció, a kereskedelem és a belső piac fejlődése, urbanizáció, vidéki vállalkozások), hanem a társadalom is (kereskedők és vidéki területek gazdagodása, szamurájság polgárosodása, vidéki vállalkozók), és nemcsak a műveltségi szint nőtt, hanem az addig uralkodónak számító szellemiségekkel szembeni új irányzatok alakultak és fejlődtek, amelyek az addigi világmagyarázatokkal és értelmezésekkel szemben újabb koncepciókat és ideákat fogalmaztak meg. Mindezekhez a Tokugawa-korszak végén már politikai mozgalmak is kapcsolódtak, amelyeknek ideológiát és a sóguni uralommal szembeni legitimitációt is nyújtottak az új szellemi irányzatok. A kereskedelem és felhalmozás ártértékelése, fontosságának és hasznosságának az elismerése – az addig meghatározó konfucianus etikával szemben – nagyon fontos tényező volt a japán kapitalizmus kialakulásának a kezdetén még a Tokugawa-korszak folyamán. A társadalmi rétegeket elválasztó rendszer ideológiája ellen hatott az a kialakuló nézet, hogy megfelelő műveltséggel (önműveléssel) bárki magasabbra küzdheti magát a társadalmi ranglétrán, valamint megjelentek a kereskedelem és a gyarapodás szükségességét és hasznosságát taglaló értekezések is. Ebben a „hosszú forradalomban” a későbbi modernizáció szempontjából Karube szerint az egyik legfontosabb szellemi eredmény volt a japán gondolkodók által újrafogalmazott, egyedi civilizációértelmezés.

A címben is megjelenő „civilizáció” fogalma igényelte a legrészletesebb magyarázatot Karube részéről. Hangsúlyozza, hogy nem a ma – részben

³ “The Meiji Revolution was possible only as an extension of major shifts in society and thought taking place in the preceding era” (7).

Huntington művének⁴ alapján – széles körben elterjedt „civilizáció” értelmezésről van szó, hanem egy általános fogalomról („A Civilizáció”), amely az emberi társadalom fejlett szintjét jelöli. Karube a Tokugawa-kor és a korai Meiji-évek különböző gondolkodóinak – például Ogyū Sorai, Yamagata Bantō, Motoori Norinaga, Kumazawa Banzan, Ishida Baigan, Rai San’yō, Fukuzawa Yukichi, Takekoshi Yosaburō, Aizawa Seishisai és mások – munkásságának alapos elemzésével mutatja be azt a folyamatot, amelynek során megformálódott a XIX. században Japán saját „Civilizáció”-konceptiója. Az emberi történelmet – részben már bizonyos nyugati hatásra is – a magasabb rendű állapot felé való folyamatos törekvésként fogták fel. Ahogy Fukuzawa Yukichi fogalmazta meg: „A Civilizáció az emberiség egyetemleges ideája és a legmagasabb szintű emberi törekvés arra, hogy nemzetét a barbárságból civilizált szintre fejlessze.”⁵ A „bunmei” szó alatt az emberi társadalmiszerveződés és fejlettség legmagasabb fokának elérését értették. A megismert nyugati rendszerek – a tudomány (főként a csillagászat, orvostudomány, földrajz, fizika) fejlettsége és a technikai fejlődés támogatása, a társadalmi rendszer nyitottsága, a gazdasági élet (vállalkozás, gazdagodás) szabadsága, a politikai életben a közügyek szélesebb körű megvitatása, az elesettekről gondoskodó szociális intézmények (árvaház, szegényház) – azt a meggyőződést erősítették, hogy a Nyugat előrébb jár ennek az ideális „Civilizációnak” az elérésében, így annak követése ebből a szempontból minden réteg számára szinte természetesnek hatott.

Karube 11 fejezeten keresztül mélységében elemzi a XVIII. és XIX. századi japán filozófiai, tudományos és politikai gondolkodás alakulását. Az utóbbi évek jelentős japán szakirodalmára épít (amelyek szerencsére már

⁴ „Mindenekelőtt különbséget kell tennünk a civilizáció egyes, illetve többes számban használatos fogalma között. A civilizáció ideáját a 18. századi francia gondolkodók dolgozták ki, mégpedig a »barbárság« ellentétéként. A civilizált társadalom, ennek megfelelően, különbözött a primitív társadalomtól, mert megállapodott, urbánus és művelt volt. [...] Ugyanakkor az emberek egyre gyakrabban beszéltek a civilizációkról, így többes számban. Ez »az eszményként vagy még inkább az eszményként definiált civilizáció elvetését jelentette«, és szembefordulás volt azzal, hogy léteznék egyetlenegy mérce, mely – Braudel megfogalmazása szerint – néhány kiváltságos népre vagy csoportra, az emberiség ’elitjére’ korlátozná a civilizáció fogalmát. Immár több civilizációról volt szó, melyek mindegyike a maga módján mondható civilizáltaknak” Samuel P. Huntington: *A civilizációk összecsapása és a világrend alakulása*. Európa Könyvkiadó, Budapest, 2015, 49.

⁵ “Civilization is a universal ideal of humankind and the highest human aspiration is to effect the program of one’s nation from „barbarism” to a civilized state” (61).

nagyrészt angolul is elérhető, és nagy hatást gyakoroltak Japán modern kori és kora újkori történetének kutatására), de elsősorban a korabeli japán szövegek elemzésével és értelmezésével mutatja be az elméletét. Az „általános olvasó” számára talán nem könnyű olvasmány mindez, bár a szerző nagy gonddal igyekszik a tárgyalt korabeli eszmeiséget, gondolkodókat és munkásságukat bemutatni és elhelyezni a korszak roppant sokszínű szellemi palettáján. Ezzel néha nagyobb kitérőket tesz, ami megakaszthatja a gondosan felépített gondolatmenetet, de a fejezetek végére mégis „összeáll” mondanivalójának a lényege. (Szerencsés lett volna az angol nyelvű kiadásban az angolszász szakirodalom szokását követve egy eligazító bevezetőt és egy összegző konklúziót is elhelyezni, ami nagyban megkönnyítené az „átlagos olvasó” dolgát a szerző téziseinek értelmezésében.)

A kötet legnagyobb részét a korabeli szövegek elemzése teszi ki, a korabeli terminológia vizsgálatával és annak értelmezésével, hogy az adott kifejezések (*kakumei, bunmei, kōron, ikioi, jiyū*) a japán történelem során mikor bukkantak fel, milyen különböző értelmezésük volt, és hogyan alakult át a fogalom jelentése még a Tokugawa-korban. A japán gondolkodókra hatást gyakoroló nyugati filozófusok munkásságát is bemutatja, de a hangsúly természetesen azon van, hogy a korabeli japán gondolkodók hogyan értelmezték ezeket a munkákat.

Miért volt tehát olyan sima a nyugati rendszerek átvétele Karube értelmezésében? A modernizálódás előnyeit a japánok nem azért üdvözölték, mert „nyugatiak” voltak, hanem a már a Tokugawa-korban kialakult „A Civilizáció” elérését célzó vagy azt megvalósítani szándékozó értékrendszer alapján. Ezek az értékek összhangban voltak az emberi fejlődés ideális megvalósulását jelentő „Civilizáció” értékeivel, így gyorsan elfogadottak lettek a japán társadalomban. A nyugatiak civilizáció ideálját a japánok nem találták idegennek vagy érthetetlennek, hiszen már a XIX. századi Japánban, mégpedig a tradicionális kultúrában, létezett az az alap, amelynek értelmében Japán elfogadta a civilizáció akkori nyugati felfogását. Pontosabban azt a vélekedést, hogy az általuk is ideálisnak tekintett „Civilizációt” a Nyugat akkor hatékonyabban és eredményesebben közelítette meg, így természetesnek tűnt, hogy annak vívmányait átvegyék. Az átvételekben, illetve azok szelektálásában azonban nagy szerepet játszott, hogy úgy értékelték, még a Nyugat sem érte el az ideális állapotot, így a modernizáció konkrét megvalósításában több esetben is a japánok saját értelmezésüket helyezték előtérbe a nyugatival szemben, és ez elősegítette a japán kulturális hagyomány megtartását és a teljes „nyugatosítás”

elkerülését. „Tehát, míg Fukuzawa Japán korabeli céljaként a nyugati civilizáció követését jelölte meg, a Civilizáció elérését a nép szellemi és erkölcsi fejlődésének szempontjából alapjában véve nem azonosították a nyugatosítással” – írja a szerző.⁶ Karube koncepciója szerint ez volt a legfontosabb szellemi összetevője a japán modernizáció sikerességének – egyben a szerző interpretációjában felhívja a figyelmet ennek a fejlődésnek a mai, globalizálódó világban felhasználható tanulságaira is, a különböző kultúrák azonos szintű és mértékű, de nem teljesen azonos típusú fejlődésének a lehetőségére.

⁶ “Thus, while Fukuzawa made Western civilization the goal of Japan’s present efforts, the quest for civilization in the sense of enhancing the people’s intellectual and morality was not, in principle, to be equated with Westernization” (215).

ZENTAI JUDIT ÉVA

Future Directions in Japanese Studies in Central and Eastern Europe

– Selected Essays from the 2018 PhD Workshop in Budapest (A közép- és kelet-európai japán tanulmányok jövőbeli irányai – Válogatás a 2018-ban Budapesten megrendezett PhD Műhelysorozat résztvevőinek írásaiból)

Szerkesztette: Papp Melinda

Institute for East Asian Studies, Eötvös Loránd University, Budapest, 2019

A Japán Alapítvány és az ELTE szervezésében 2018 februárjában immáron negyedik alkalommal rendezték meg a japanológiával foglalkozó doktoranduszokat tömörítő workshopot Budapesten, amelynek legfőbb célja, hogy a külföldre tudományterületek képviselőinek lehetőséget nyújtson tudományos tevékenységeik kölcsönös megismerésére, illetve eredményeik megosztására egy olyan szélesebb publikum előtt, ahol ezeket mélyrehatóbban is meg lehet vitatni tapasztaltabb kutatók bevonásával. A műhelysorozatot egykor 2012-ben a Japán Alapítvány akkori igazgatónöje, Iwanaga Emi hívta életre azzal a céllal, hogy a régió egyetemeiről érkező fiatal kutatók megfelelő szakmai nyilvánosságot kaphassanak.

A workshopon részt vevő doktoranduszok jelenleg is a tudományos értekezéseiken dolgoznak, így ez az esemény különösen fontos platformnak tekinthető a kutatásaikat illetően, valamint remek lehetőség arra, hogy visszacsatolást kapjanak eddigi munkájukról. A workshopon továbbá a doktoranduszok az egyes szakterületek elismert képviselőitől, a régió vezető japanológus kutatóitól (akik több országból és egyetemről érkeztek) segítséget kaphattak kutatásaik további folytatásához, valamint tudományos értekezéseik elkészítéséhez. Jelen kötet a 2018-ban tartott műhelymunka közép- és kelet-európai doktoranduszainak válogatott publikációit tartalmazza, amelyek az elhangzott előadások alapján, a workshopon szerzett szakmai tapasztalatokat és javaslatokat beépítve láttak napvilágot. A tanulmánykötet igen fontos mérföldkőnek számít a workshop történetében, mivel a doktoranduszok munkáit először jelenteti meg tudományos publikációként. A kötet két nagyobb részben

szerepelteti az esszéket, az első részben a társadalomtudományi, míg a második részben az irodalom- és nyelvtudományi kérdéskörrel foglalkoznak az egyes tanulmányok.

Az első rész Balogh Monika (ELTE, Budapest) cikkével kezdődik „Qualifying Position and Situational Position in the Industrial Organizational Culture: Case Study of a Decision-making Process at a Japanese Owned Company in Hungary” címmel, amely a külföldi japán vezetésű szervezetek és cégek interkulturális kommunikációját vizsgálja szociokulturális szempontból, különös tekintettel a Magyarországon működő cégekre. Ez a kutatás jelentősen hozzájárulhat például egyes kommunikációs félreértések megfelelő tisztázásához, amelyek a hazánkban is megtalálható multikulturális cégeken belüli kulturális különbségek miatt alakulhatnak ki, vagy a japán cégkultúrát övező hiedelmek feloldásához, a történelmi és a filozófiai háttérismeretek részletes bemutatásával. Ezen felül a témához tartozó Magyarországon működő japán céggel kapcsolatos esettanulmány bemutatása, valamint ennek elemzése különösen értékes részét képezi a tanulmánynak.

Oana M. Birlea (Babeş-Bolyai Egyetem, Cluj-Napoca) „Sociosemiotic Representations of Beauty in Japanese Print Advertisement” című írása a „szépség” egy bizonyos ábrázolását, annak változását, alakulását vizsgálja a japán nyomtatott hirdetések keresztül – a világon már jól ismert fogalom, a *kawaii* koncepciójával kapcsolatos szimbólumok tükrében. Érdekes megfigyelni, hogy a *szépség* – amely egy igen szubjektív fogalom – ábrázolásmódjában hogyan változott az évtizedek alatt a japán fogyasztói társadalom igényeihez és a folyamatosan változó nemzetközi trendekhez igazodva. A szerző a *Shiseidō* elnevezésű kozmetikai cég nyomtatott hirdetései szemiotikai elemzésén keresztül mutatja be azokat a sajátosságokat, amelyek az elmúlt évtizedek különböző eltérő korszakain keresztül a *szépséget* szimbolizálták. A szerző úgy véli, hogy a kutatás tárgyát képező *szépség* ábrázolásmódja nem kizárólag a nyugati minták átvételét jelenti, hanem egy olyan japanizációs folyamat része, amely igyekszik egyben a nemzetközi és a japán trendekhez is igazodni. A tanulmány így hozzájárulhat annak a modern mai trendnek a megértéséhez is, amely a világot jelenleg is folyamatosan meghódító *kawaii*divathoz szorosan kapcsolódik.

Hidvégi Zsófia (ELTE, Budapest) „The Relationship Between the Cultural Identity of the Ryukyuan People and Their Language” című tanulmánya szintén rendkívül fontos és hiánypótló munkának tekinthető, ugyanis a ryūkyūi emberek etnikai és identitásproblémáira hívja fel a figyelmet, a ryūkyūi nyelv

aktuális állapotára fókuszálva. Az írás emellett röviden áttekinti a Ryūkyū-szigetek izgalmas és kevésbé ismert történelmét is, amelyet a nemzeti és etnikai, kulturális identitás, valamint a ryūkyūi nyelvvel kapcsolatos témakör részletes bemutatása követ. A részletes bemutatás rendkívüli módon hozzájárul a ryūkyūi emberek nemzeti identitásával kapcsolatos nézetek jobb megértéséhez, a revitalizációs folyamatokban rejlő lehetőségek szélesebb körű megismertetéséhez, ilyen módon más veszélyeztetett nyelvek és kultúrák esetében is alkalmazható megoldások feltérképezéséhez és az ezzel járó nehézségek felismeréséhez.

Hasonló kérdéseket érint Lucie Mornsteinová (Károly Egyetem, Prága) tanulmánya is „The Laws and Regulations Pertaining to the Marginalised Groups during the Tokugawa Period in Edo” címmel, amely igyekszik bemutatni azokat a történelmi folyamatokat, eseményeket, lépéseket, valamint azokat a társadalmi állapotokat, amelyek a Tokugawa-korszak társadalmi rendszerét jellemezték, és amelyben a különféle marginalizált társadalmi rétegek is jelen voltak. A szerző többször is említést tesz a *kegare* fogalom és a marginalizált társadalmi rétegek közötti kapcsolat kérdésköréről. Ezen felül azokra a korabeli Edo-kori dokumentumokra is kitér, amelyek a marginalizált társadalmi rétegre valamilyen szinten vonatkoznak, valamint a vizsgált társadalmi réteggel kapcsolatos megfogalmazott neokonfuciánus gondolkodók véleményeit is részletezi. A marginalizáció kérdésköre a korábbi korokhoz hasonlóan mai is létező jelenség, emiatt is igen jelentős tanulmánynak tekinthető ez a fontosabb történelmi folyamatok és tények közti összefüggéseket bemutató és elemző írás.

A multikulturalizmussal és a transznacionalizmussal kapcsolatban szintén izgalmas kérdéskört boncolgat Vargha Attila (ELTE, Budapest) „Transnational Education of Japanese Americans prior to World War II: A Comparison with the Kikokushijo, from the Perspective of Identity” című írása, amely alaposan körbejárja a címben említett *kikokushijo*, vagyis a *hazatérők* fogalomkörét, továbbá kitér a különféle politikai lépésekre, valamint a kulturális identitással kapcsolatos társadalmi szintű (bikulturális, bilingvális stb.) jelenségekre is számos példán keresztül.

A kötet második irodalom- és nyelvtudományi kérdéseket taglaló része Magdalena Kotlarczyk (Jagelló Egyetem, Krakó) „Not the Best World to Imagine: *Shinseikai Yori* by Kishi Yusuke, as a Dystopian Novel” című írásával kezdődik, amelyben a szerző igyekszik tisztázni az antiutópia és a disz-

tópia fogalmkörét, ennek megfelelően elemzi Yusuke Kishi *Shinsekai Yori* című munkáját, és próbálja meghatározni a mű helyét a „disztópikus novella”, illetve a „tudományos fikció” irodalmi műfajai között.

Zofia Kurzawinska (Nicolaus Copernicus Egyetem, Torun) „Andrzej Niemojewski’s *Kocham* and Its Japanese Translation by Futabatei Shimei” című tanulmánya a lengyel író, Andrzej Niemojewski *Kocham* című munkájának és annak japán nyelvű, *Ai* címmel megjelent fordításával foglalkozik behatóbban. A szerző a két mű igen részletes összevetésével először is tisztázza a két alkotás közötti kifejezésbeli, valamint a fordítás során keletkezett eltéréseket, másrészt igyekszik feltárni az ezek háttérében álló legfőbb okokat is példákkal is szemléltetve.

Marek Mikes (Károly Egyetem, Prága) „Nise Murasaki Inaka Genji and Its Relation to Genji Monogatari” című írásában Ryūtei Tanehiko *Nise Murasaki Inaka Genji* című munkáját vizsgálja, valamint a Heian-kori *Genji monogatari*-hoz való viszonyát igyekszik bemutatni. A szerző elmondása szerint „a mű az Edo-korban igen népszerűnek számíthatott az eladási számokból ítélve”, ennek ellenére viszonylag kevésbé tisztázott a helye az irodalmi munkák között. A szerző sorra veszi az *Inaka Genji*vel kapcsolatos különféle tudományos véleményeket, és igyekszik a két mű viszonyát meghatározni, a művekben található események, történetek összevetésével és ezek elemzésével.

Végül Joanna Swit (Jagelló Egyetem, Krakó) tanulmányában, amelynek címe „The ‘Happiness’ of a Housewife – Ideologies and Identities at the Beginning of the 21th Century”, a japán nőekkel kapcsolatos ideológiákkal, a gazdasági helyzet és ennek következtében a társadalmi átrendeződés során bekövetkezett szerepváltozásokkal, valamint különféle dilemmákkal kapcsolatos igen izgalmas témákat vizsgálja Kirino Natsuo *Happiness* című írásának elemzésével. Ahogyan napjainkban Európa nagy részére, úgy Japánra is elmondható, hogy a nőiség – ezzel szoros kapcsolatban a feleség és anya – kérdéskörével kapcsolatban egyre több olyan szerepet láthatunk, amelyek a korábbi elfogadott normáktól lényegesen eltérnek, és amelyek hatására a korábbi szemléletrendszer is kezd lassan megváltozni.

A kötetben található tanulmányok ékes bizonyítékai annak, hogy milyen fontos az ilyen jellegű platformok biztosítása a feltörekvő nemzedék fiatal kutatói számára. Az esszék sokszínű témái arról árulkodnak, hogy mennyire nyitottak a szerzők az újdonságok és az aktualitások iránt, ugyanakkor a régi

ismeretekkel kapcsolatban is igen széles körű érdeklődést mutatnak. A kötet külső megjelenését tekintve a letisztultság és az egyszerűség mellett egyfajta tiszta, fiatalos erőt sugároz.

A kötet létrehozásában kiemelkedő munkát végzett a szerkesztő Papp Melinda, a kötet létrejöttében támogatást nyújtó Hamar Imre professzor, valamint a műhelymunka lebonyolításában a Japán Alapítvány jelenlegi igazgatója Tada Sanae és a szervezésben részt vett munkatársai.

Ilyen jellegű doktori workshopokat Nyugat-Európában több éve tartanak, ugyanakkor a közép- és kelet-európai fiatal kutatók számára jóval kevesebb lehetőség nyílik a kutatási eredményeik bemutatására és megvitatására nemzetközi szinten. Mivel ez a workshop Közép- és Kelet-Európában az egyedüli ilyen igyekezet – amelyet az ELTE Japán Tanszéke is aktívan támogat már a kezdetek óta –, ezért nagyon fontos lenne, hogy maga az esemény egyfajta tradícióvá nője ki magát, és a hozzákapcsolódó tudománykötet pedig egy igazán nívós sorozat része lehessen a jövőben.

ABSTRACTS (English)

DOMA, PETRA

Sadayakko and Hanako in Budapest

In the beginning of the 20th century, two celebrated Japanese actresses, Kawakami Sadayakko (1871–1946) and Hanako (1868–1945), visited Budapest. Sadayakko, accompanied by the Kawakami troupe, arrived in February 1902 and performed at the Uránia Theatre. Hanako visited the Hungarian capital twice: in 1908 and 1913. Both of them played in ‘Japanese-style’ performances, which at first seemed traditional and authentic to the Hungarian audience. The most important and spectacular element of these plays was the death scene and the supernatural way the actresses performed this on stage. In the present paper I analyse various kinds of contemporary articles and examine how the two actresses appeared in and influenced Hungarian theatre history. Additionally, through the analysis of the press of the times, I will argue that Hanako’s second visit was less successful than her first or than Sadayakko’s, and show that the audience’s opinion about the authenticity of the performance changed completely.

HIDVÉGI, ZSÓFIA

The revitalisation of Ryūkyūan languages
in the traditional classroom setup – the problems of teaching materials

UNESCO has acknowledged the six main Ryūkyūan languages as definitely and severely endangered languages. The language community is trying to halt and reverse the advanced language shift and attrition with the help of programs widely used in other language revitalisation movements. Among the most common choices for language transmission are traditional language courses, which require textbooks and dictionaries. These teaching materials should be adapted to the culture and social background of the language to be revitalised. This paper aims to examine the recently published textbooks and the orthography they use.

KÓSA, GÁBOR
The techniques of asceticism
in three translations of the *Udumbarika-sutta*

The *Udumbarika-sutta* is the 25th text of the *Dīghanikāya* in the Pāli Canon, and has three Chinese translations: 1. *Youtanpoluo jing* 優曇婆羅經 [T01n0026] (4th c.); 2. *Santuona jing* 散陀那經 [T01n0001p0047a17–49b25] (5th c.); 3. *Nijutuo fanzhi jing* 尼拘陀梵志經 [T01n0011p0223a09–p0223b28] (10th c.). In this paper I compare the three versions to show that they offer surprisingly different descriptions of ascetic practices; these differences may be traced back to the school affiliations of the translators.

KOVÁCS, RAMÓNA
Rites and taboos related to childbirth
in traditional and modern Korea

Welcoming a new member of the community, such as a baby, used to happen in the framework of various rites and rules in traditional societies. In Korean society, the conception of a baby is connected to beliefs even today. For instance, based on the conception dreams, Koreans make predictions regarding the child's gender, personality and future life. In the old days, the mother had to follow strict rules throughout her pregnancy, and sacrifices had to be offered to the god of birth on the day labor began. At the same time, giving birth means pain and blood, which were considered unclean, so different measures had to be taken. For example, a straw string was hung over the main gate, thanks to which the neighbors and relatives were informed of the arrival of the baby. In the modernized 21st century, the majority of those old traditions, superstitions and practices have already faded away: customs related to pregnancy and childbirth have changed. Modern medicine has taken the place of the old beliefs, and families are willing to pay considerable sums to various institutions to ensure the safety of the mother and the baby. However, there are some interesting points we can highlight, since they have survived even into the days of the new lifestyle, such as eating seaweed soup, which occurs as a birthday dish as well. Also, they still rely on the conception dreams of the future mother or grandmother; these may indicate a yet-undiagnosed pregnancy.

PAPP, MELINDA

The interpretation of the *yamauba* motifs
in Japanese legends and folk tales

This article discusses popular *yamauba* motifs and themes in Japanese legends and folk tales. *Yamauba*, the Japanese witch, is one of the well-known figures of Japanese folklore. It belongs to the world of monsters and spirits called *yōkai* 妖怪 that inhabit Japanese myths and legends and that have been explained as personifications of supernatural phenomena originally venerated as deities. A close examination of *yamauba* motifs shows that *yamauba*, too, is linked with ancient beliefs regarding fertility and agricultural production as well as with the cult of sacred mountains. In its various appearances, the *yamauba*, like many other Japanese *yōkai*, is distinguished by a double character ranging from a fearful monster bringing misfortune to humans to a spirit bringing good luck to those who help her. An analysis of Japanese folk tales thus offers insights into the deeper layers of traditional Japanese folk culture and belief.

SOMOGYI, ÁRON

The description and analysis of the fencing theory of the Ming era
based on the fencing treatises of the *Jixiao Xinshu*

The famous 16th century military handbook, *Jixiao Xinshu* 紀效新書 contains the earliest known surviving treatises on fencing theory in the history of Chinese martial arts. The author, General Qi Jiguang 戚繼光, collected those teachings of fencing theory in the 10th and 12th chapters of the book, considering them necessary in the context of the military application of martial arts. The present paper introduces the difficulties of interpreting the concepts of fencing theory described in *Jixiao Xinshu*, with a special focus on the problems caused by inconsistent editing, then suggests an interpretational framework that makes it possible give a structured description and analysis of the concepts of fencing theory in *Jixiao Xinshu*. Finally, placing the sources in the mentioned framework, the paper examines Ming era military fencing theories in detail.

YE QIUYUE

The use of reading aloud in teaching pronunciation
to learners of Chinese as a foreign language

This paper discusses the use of reading aloud as a technique in the teaching of pronunciation to learners of Chinese as a foreign language, emphasizing the importance of identifying and catering for the learners' own attitudes. A questionnaire-based survey of university-level learners reveals an interesting difference between their rational belief in the usefulness of reading aloud and their emotional reactions to the idea. On the basis of these findings, the paper describes ways of including reading aloud in Chinese language courses without making the experience too threatening.

摘要 (中文)

杜玛 (DOMA, PETRA)
川上貞奴和花子在布達佩斯

20世紀初，兩位日本著名演員川上貞奴 (Kawakami Sadayakko (1871-1946) 和花子 (Hanako (1868-1945) 訪問了布達佩斯。川上貞奴在川上團組的陪同下於1902年2月到達，並在Uránia劇院的舞臺演出。花子 (Hanako) 分別於1908年和1913年兩次訪問了匈牙利首都。她們都上演了日式表演，對匈牙利觀眾來說這是第一次傳統而真實的表演。這些戲劇中最重要和最壯觀的元素是死亡場景和女演員在舞臺上的超自然死亡方式。本文作者分析了同期的一些文章，考察了兩位女演員在匈牙利戲劇史上的出現和影響方式。此外，通過分析同期的媒體報導，可以看出花子的第二次訪問不如第一次或川上團組的成功，這表明觀眾對表演的真實性的看法完全改變了。

胡热娃 (HIDVÉGI, ZSÓFIA)
在傳統教室設置中激發琉球語言的活力 – 教學資料問題分析

聯合國教科文組織把六種主要琉球語列為嚴重瀕危語種。在其他語言復興運動中廣泛使用的專案的說明下，語言社團試圖制止和扭轉高階語言的轉移和減少。語言傳播最常見的是通過傳統語言課程，這需要教科書和詞典。這些教學材料應適應于要振興的語言的文化和社會背景。本文旨在研究最近出版的教科書及其使用的拼字法。

康高寶 (KÓSA, GÁBOR)
《優曇婆邏師子吼經》三個譯本的苦行比較

巴利大藏經經藏長部25經《優曇婆邏師子吼經》有三個中文譯本：1. Youtanpoluo jing 優曇婆邏經 [T01n0026] (4th c.); 2. Santuona jing 散陀那經 [T01n0001p0047a17–49b25] (5th c.); 3. Nijutuo fanzhi jing 尼拘陀梵志經 [T01n0011p0223a09–p0223b28] (10th c.)。本論文比較了這三個譯本，呈現了這些譯本對苦行的驚人的不同描述，其特徵可追溯至譯者的不同宗派隸屬。

高拉慕 (KOVÁCS, RAMÓNA)
傳統和現代韓國與生育有關的禮節和禁忌

以前歡迎新成員（例如嬰兒）加入社區有各種禮節和規則。在韓國社會中，即使在今天，受孕也與信念息息相關，例如，根據孕夢對孩子的性別、性格和未來進行推測。母親在孕期內必須遵守嚴格的規定，在分娩日必須為出生之神獻祭。同時，分娩意味著痛苦和血液，這被認為很不乾淨，因此必須採取不同的措施。例如，鄰居和親戚聽到嬰兒出生的消息時，他們在大門上懸掛一根稻草繩。在現代化的21世紀，這些古老的傳統、迷信和習俗大多已經消失，與懷孕和分娩有關的習慣也發生了變化。現代醫學取代了過去的信念，為了讓母親和嬰兒置於安全的地方，家庭願意為不同的機構支付高額費用。不过，一些有趣的习俗可予强调，因為即使在新生活方式中，它們仍然存在，例如喝海帶湯，它也是生日菜肴。此外，現在仍依賴未來母親或祖母所做的孕夢來進行推測，可為懷孕未知因素指示符。

帕伯·麥琳姐 (PAPP, MELINDA)
從日本傳說和民間故事考察分析山佬

本文討論了日本傳說和民間故事中流行的山佬傳說和主題。日本女巫山佬是日本民間傳說中眾所周知的人物之一。它被稱為yōkai妖怪，是怪物和精靈的一種，存在於日本神話和傳說中，最初被尊為神靈，超自然現象的人格化。通過對山佬的仔細研究表明，山佬也與生育、農業生產以及神聖坐騎崇拜有關的古老信仰有關。與許多其他日本妖怪一樣，山佬的外形多種多樣，具有雙重特徵，從可怕的給人類帶來不幸的怪物到給幫助她的人們帶來好運的精靈。對日本民間故事的分析能深入瞭解傳統日本民間文化和信仰。

沈翱荣 (SOMOGYI, ÁRON)

在镜子里基於《紀效新書》的明代防禦理論的描述與分析

十六世紀著名的軍事著作《紀效新書》收錄了中國武術史上最早已知且仍存在的防禦理論專著。作者戚繼光將軍在本書第10篇和第12篇收錄了防禦理論，他認為武術應用於軍事十分必要。本文介紹了《紀效新書》一書中解读防禦理論概念的難點，特別側重了不合邏輯編輯所產生的問題，提出了解读框架，從而可對《紀效新書》防禦理論進行結構化的描述和分析。最後，本文把史料放入上述框架中，詳細研究了明代軍事防禦理論。

叶秋月 (YE, QIUYUE)

朗读在对外汉语语音教学中的应用

本文探讨了朗读教学在对外汉语语音教学中的作用，强调了评估学习者对这种教学方法所持态度的重要性。问卷调查揭示了学习者理智上肯定朗读的重要性，而情感上视之为挑战。基于这一调查结果，提出了相应的朗读教学策略，旨在促进语音教学，同时缓解学习者的压力。