KULTURÁLIS HAGYOMÁNY A MODERN KELET-ÁZSIAI ÁLLAMBAN

Summa Ethnographica 2.

AZ MTA BTK NÉPRAJZTUDOMÁNYI INTÉZET ÉS A L'HARMATTAN KIADÓ
KÖZÖS SOROZATA

SOROZATSZERKESZTŐ: VARGYAS GÁBOR

KULTURÁLIS HAGYOMÁNY A MODERN KELET-ÁZSIAI ÁLLAMBAN

Szerkesztette:
Salát Gergely és Szilágyi Zsolt

MTA BTK Néprajztudományi Intézet – L'Harmattan Kiadó
2016

A kiadvány a Pallas Athéné Geopolitikai Alapítvány támogatásával készült.



© Salát Gergely, Szilágyi Zsolt 2016
© A szerzők 2016
© MTA BTK Néprajztudományi Intézet 2016
© L'Harmattan Kiadó 2016

ISBN 978-963-414-239-3
ISSN 0138-9793

A kiadásért felel Gyenes Ádám
A kötet megrendelhető, illetve kedvezménnyel megvásárolható:
L'Harmattan Könyvesbolt
1053 Budapest, Kossuth L. u. 14–16.
Tel: 267–5979
harmattan@harmattan.hu
www.harmattan.hu

Tördelte: Fancsek Krisztina
Borítóterv: Nemes Péter

A nyomdai munkákat a Robinco Kft. végezte,
felelős vezető Kecskeméthy Péter.

TARTALOM

Előszó.....7

Kusai Sándor Zoltán: Konfuciusz legutóbbi vándorlása és a modern kínai politikai civilizáció mély áramlatai 9
Juhász Ottó: Kína – hagyomány, modernizáció, nemzeti identitás 23
Krajczár Gyula: Életképesség és hagyomány. A kínai állami tradíciók mint a legitimitás és a hatékonyság forrásai 37
Bánhidi Ferenc: A hagyományos üzleti kultúra hatása a kínai modernizációra Wu Xiaobo kutatásai alapján 55
Révész Ágota: A hagyományos kínai színház és a kulturális identitás 68
Csibra Zsuzsanna: A modern kínai líra klasszikus poétikai öröksége – A kísértő régmúlt Zhai Yongming versében 83
Sárközi Ildikó Gyöngyvér: A történelem árnyéka. Történelemről és identitásról egy sibe nyelvű kézirat példáján 95
Juhos Anna: Identitás, hatalom és hagyomány Indiában 115
Shobha Kiran: A „jó szerencsét" és „balszerencsét" hozó babonák hatása India gazdasági fejlődésére 129
Szakáli Máté: A hagyomány reneszánsza a kortárs indonéz politikában 147
Klemensits Péter: A fegyveres erők nemzetépítésben betöltött speciális szerepe a Fülöp-szigeteken, a történelmi tapasztalatok tükrében.....165
Lukács József: Nemzettudat és regionális identitásépítés az ASEAN közösségnél 177
Hidasi Judit: Japán identitáskeresési törekvései a globalizáció kontextusában 193
Farkas Ildikó: Modernizáció tradícióval – a japán példa 213
Vadász Fruzsina: *Smart power* a japán jogrendszerben a nemzetalkotás és a nemzetközi kapcsolatok terén: alternatív vitarendezési módok 231
Umemura Yuko: A japán császári család szerepe és annak változásai a mai Japánban 247
Vihar Judit: A *Gendzsi monogatari* – japán tükör minden időkben ... 257

A kötet szerzői 279

ELŐSZÓ

Napjainkban már mindenki által elfogadott tény, hogy a távol-keleti térség a világ egyik legjelentősebb gazdasági és politikai erőközpontja. Kínát, Japánt, Indiát vagy Dél-Koreát ma a világ vezető nagyhatalmai között tartják számon, a régió államainak érdekérvényesítő képessége egyre jelentősebb, az itteni kormányzatok, cégek, szervezetek immár megkerülhetetlen szereplői a globalizált világ kereskedelmi, gazdasági, politikai életének. Kelet-, Dél-, Délkelet-, Közép- és Belső-Ázsia kisebb államai is egyre több figyelmet követelnek maguknak.

Miközben sokan a távol-keleti térséget egységes tömbként szemlélik, elmondható, hogy az itt található országok egymástól jelentősen különböző fejlődési utakat jártak be, akár az elmúlt évszázadokat, akár a legutóbbi évtizedeket nézzük. Közös pont azonban, hogy a villámgyors modernizációval egy időben az újjáalakuló, gazdaságilag és politikailag is átstrukturálódó hatalmas régió minden országában igen jelentős szerepe van a nemzeti hagyományok megőrzésének, fenntartásának és gyakran újrafogalmazásának. Ázsiában a múlt, jelen és jövő különösen szoros együttélésének lehetünk tanúi.

Mindez számos olyan kérdést vet föl, amelyek nemcsak a terület kutatóinak érdeklődésére tarthatnak számot, hanem mindenkiére, akit foglalkoztatnak a világban zajló fontos folyamatok. Milyen sajátos szerepe van a nemzeti kultúrának, illetve a nemzeti kultúra gondozásának az egyes kelet-ázsiai országok társadalmi, politikai és akár gazdasági életében? Hogyan játszik ez szerepet az identitás megteremtésében és alakításában, a nemzetkonstrukcióban? Hogyan határozzák meg az egyes országok a történeti és kulturális hagyomány alapján térségbeli és globális helyüket? Milyen példákat találunk a hagyományos kultúrára is épülő „puha erő" alkalmazására vagy az önálló történeti hagyomány újjáépítésére? Hogyan alakulnak a nem államalkotó népek, nemzeti kisebbségek kultúrateremtő törekvései? Milyen hagyományos elemek játszanak szerepet a térség folyamatosan zajló modernizációjában? Milyen lehetőségei vannak a nemzeti kultúráknak a globalizáció korában? Hogyan kezdték a modern piaci

környezetben *brand*ként használni a hagyományos kultúra egyes elemeit a Távol-Keleten?

Ezekre a kérdésekre kereste a választ az a konferencia, amelyet 2016. április 8-án az MTA Bölcsészettudományi Kutatóközpontjának Néprajztudományi Intézete, a Pázmány Péter Katolikus Egyetem Modern Kelet-Ázsia Kutatócsoportja, az ELTE BTK Távol-keleti Intézete és az ELTE Konfuciusz Intézet közösen szervezett *Kulturális hagyomány a modern kelet-ázsiai államban* címen. Jelen kötetben a konferencián elhangzott előadások egy részének írott változatát adjuk közre. A téma hatalmas, s az egyes kérdésekre adott válaszok újabb kérdések egész sorát vetik fel. Ezért is reméljük, hogy munkánknak lesz folytatása, s hogy a kötet tanulmányai újabb kutatások kiindulópontjai lehetnek. Emellett azt is reméljük, hogy sikerül még inkább felkeltenünk az érdeklődést a világ egyik legszínesebb, legizgalmasabb és legfontosabb régiója iránt.

Budapest, 2016. november 3.

A szerkesztők

KONFUCIUSZ LEGUTÓBBI VÁNDORLÁSA ÉS A MODERN KÍNAI POLITIKAI CIVILIZÁCIÓ MÉLY ÁRAMLATAI

Kusai Sándor Zoltán

I. Bevezetés

Hosszú története során Kína politikai eseményei mindig leképeződtek a szimbolikus ideológiai szférában, s az utóbbi két és félezer évben e szimbolikus mező egyik kulcsszereplője – pozitív vagy negatív értékeléssel – Konfuciusz, a kínai civilizáció egészére máig ható eszmerendszert megfogalmazó, ősi, kanonizált bölcs. A történelem azt tanítja, hogy amikor a kínai szimbolikus térben Konfuciusz körül bármi történik, annak fontos politikai jelentősége van, s arra a Kínával foglalkozó elemzőknek oda kell figyelniük. E rövid tanulmány a kínai bölcs legutóbbi szimbolikus migrációjának néhány politikai, társadalmi és ideológiai aspektusát és következményét igyekszik feltárni.

II. Konfuciusz legutóbbi vándorlása 2011 elején Pekingben

II.1. Az ősi bölcs legújabb vándorlása

2011. január 11-én Konfuciusz hatalmas, 9,5 méter magas bronzszobra megjelent a Kínai Nemzeti Múzeum frissen felújított épületének bejárata előtt, gyakorlatilag a Tiananmen téren, szinte szemben Mao Zedongnak a Tiananmen kapubástyán függő hatalmas képével. Ez az esemény azonnal megragadta a kínai közvélemény és a nemzetközi média figyelmét.[1]

[1] Chang 2011, „Is It the Right Place for a Statue…" 2011, Mackinnon 2011b, „Statue of Confucius Erected…" 2011. Pekingben dolgozó nagykövetként személyesen is megtapasztaltam a szobor megjelenésének felkavaró hatását a kínai közvéleményre és a külföldi megfigyelőkre egyaránt.

A kínai közösségi és hivatalos médiában vita bontakozott ki a szobor és elhelyezése ideológiai üzenetéről,[2] amelyben kétféle eszmei hagyomány, a konfucianizmus ősi eszmerendszere és a közelmúlt évtizedeinek eszmei öröksége csapott össze. Ezt felerősítette az ütközés szimbolikus helyszíne, hiszen 1974-ben ugyanez volt a kulturális forradalom egyik nagy politikai kampánya, a „bíráljuk Lin Biaót, bíráljuk Konfuciuszt" mozgalom legfontosabb színtere.

A szobor a helyén maradt az Országos Népi Gyűlés 2011. márciusi éves ülésszaka alatt is, közvetlenül szembesítve az ország széles politikai, állami vezetését a jelenléte okozta ideológiai kihívással és politikai feszültséggel.

2011. április 21-én hajnalra viszont Konfuciusz szobra eltűnt a térről, ismét felkeltve a belső és külföldi közvélemény figyelmét.[3] Hosszabb időbe telt, míg kiderült, hogy a szobor nem tűnt el véglegesen, hanem bekerült a Nemzeti Múzeum épületegyüttesének egyik – szépen parkosított, de nehezen megközelíthető – belső udvarára. A homályos hivatalos magyarázatok csak kevés hitelességgel tudták elbagatellizálni a történteket.

Az események súlyát növelte, hogy ugyanezen időszakban az ország egyik kiemelt vidéki központjában, Chongqingban viszont a helyi pártvezető, Bo Xilai irányításával a Mao Zedong-i – kulturális forradalmi – eszmeiséget felidéző kulturális kampány bontakozott ki.[4]

II.2. A vándorlás közvetlen politikai üzenete

Konfuciusz – az életében sokat vándorló filozófus – halála után huszonöt évszázaddal ismét tett egy politikailag fontos migrációt a kínai színtéren. Kínában – számos más országhoz hasonlóan – a főváros főtere kiemelt, tudatosan megtervezett szimbolikus tér, amelynek történéseit nem szabad alulértékelni. Konfuciusz megjelenése, majd visszavonulása a múzeumba aktuális politikai üzenetet hordozott, különösen a chongqingi ideológiai fejlemények tükrében.

[2] „Is It the Right Place for a Statue…" 2011.

[3] „China and Confucius. Sage move? In the Night…" 2011, „Controversial Confucius Statue Vanishes…" 2011, Jacobs 2011, „Tiananmen Confucius Statue Relocated." 2011.

[4] Mackinnon 2011a, „Red Songs Ring out in..." 2011.

A filozófus szobrának megjelenése jelezte a kínai vezetésben folyó vitát arról, hogy melyik eszmei örökség kerüljön centrális pozícióba a hivatalos ideológiában: az akkori pártfőtitkár-államelnök, Hu Jintao által nyíltan, a „harmonikus társadalom" tézisével szorgalmazott visszanyúlás a konfuciánus örökséghez, vagy a chongqingi párttitkár, Bo Xilai által támogatott, újbaloldali visszanyúlás a Kínai Kommunista Párt (KKP) Mao Zedong-i hagyományához. A történet lezárása pedig a nyílt ideológiai konfliktus kompromisszumos rendezésének üzenetét hordozta: Pekingben Konfuciusz eltűnt a kiemelt szimbolikus politikai térből, visszavonult a kínai történelem szimbolikus terébe, a múzeumba; egyidejűleg Chongqingban is alábbhagyott az újbaloldali kampány.[5]

III. Egy szimbolikus ideológiai konfliktus első felvonása

A 2011. január–áprilisi kompromisszum relatív megnyugvást hozott a belpolitikában, de mivel a küzdelem valójában nem dőlt el – Konfuciusz a múzeumban állva is nagyon közel maradt a főtérhez, ahová bármikor visszavándorolhat –, ez előrevetítette az ellentét újbóli kiéleződését. Az események csak első felvonását jelentették egy súlyos és összetett ideológiai konfliktusnak, amely továbbra is jelen van a kínai társadalom, szellemi élet és politika mélyrétegeiben. Így a szimbolikus térbe nyíltan feltört konfliktus magára vonta az elemzők széles körének figyelmét, mind az aktualitás, mind a távlatosabb összefüggések szintjén.[6]

Kína gazdasága és társadalma történelmileg példátlan ütemű transzformáción ment át az utóbbi három évtized fejlődése eredményeként. Megváltozott az ország gazdasága és annak a világgazdaságban elfoglalt helye, amit a 2008–2010-es világgazdasági válság nyilvánvalóvá tett. A kínai társadalom szerkezetének ellentmondásos változása: a városi középosztály drasztikus bővülése, az urbanizáció felgyorsulása, a belső migráció tömegessé válása, a társadalmi különbségek növekedése, az éles differenciálódás, az ellenmondásos demográfiai folyamatok és számos más

[5] Ebben az időszakban folyamatosan követtem a pekingi eseményeket, és többször jártam Chongqingban is, ahol Bo Xilai-jal tárgyalva személyesen tapasztaltam a viszonylagos szélcsendet.

[6] Adler 2011, Dotson 2011, Mackinnon 2011b, Page 2015, Ai 2015. A továbbiakban a szakértői elemzések eredményeire is támaszkodva fejtem ki saját véleményemet a kérdés összefüggéseiről.

tényező együtt alakították át Kína szellemi életének, világképének teljes spektrumát. Mindezt erősítette a telekommunikációs forradalom, amely a gyökerekig behatolt a kínai társadalom szövetébe, és alapjaiban alakította át annak érintkezési viszonyait. Mindez súlyos diszfunkciókhoz, egyfajta ideológiai vákuumhoz vezetett a kínai társadalom értékviszonyaiban és szellemi közegében, amit akár mélyülő értékválságként is értékelhetünk.

Az ország szellemi életét, ideológiai állapotát domináns módon meghatározó, autoriter, néha durva, néha pedig kifinomult eszközökkel kormányzó, a társadalommenedzsment legmodernebb eszközeit is használni igyekvő, de politikailag és ideológiailag sem monolitikus, egységes hatalmi struktúra folyamatosan szembesül a társadalmi értékválság és ideológiai transzformáció kihívásaival. Ezekre sokféle válasz születik, köztük a hagyományos civilizációs értékekhez, így a konfucianizmushoz való visszanyúlás, a közelebbi, 20. századi forradalmi szellembe, a maói hagyományokba való megkapaszkodás, illetve ezek többféle kombinációja, továbbá a technokrata, de nemzeti alapú modernizációs pragmatizmus is.

Konfuciusz 2011-es vándorlása – mint csepp a tengert – mutatta ennek a mélyreható szellemi drámának a felszíni, szimbolikus hullámait. A központi pártvezetés centrumát uraló, Hu Jintao vezette hatalmi csoport eklektikus ideológiai megközelítést ajánlott a szellemi-értékrendi kihívásokra, amely újmarxista tézisként a „tudományos fejlődésszemlélet" és legújabb-konfuciánus formulaként a „harmonikus társadalom" sajátos elegyét jelentette. Ez lényegében a transzformációban nyertes társadalmi csoportok érdekeinek, társadalmi élményének és szellemi jövőképének a megjelenítése volt. Mindez a hatalmi centrum nemzeti elkötelezettségű politikai erői és a Deng Xiaoping-i gyökerű, pragmatikus reformerek közös megközelítéseként jelent meg a politikai színtéren. Ezzel szemben – a transzformációban kevésbé nyertes vagy egyenesen vesztes társadalmi csoportok támogatásának ideológiai megnyerésére törekedve – egy másik, Bo Xilai fémjelezte politikai csoport megfogalmazott egy plebejus, újbaloldali értékalternatívát, amely a jelen kihívásai kapcsán a Mao Zedong-i egyenlősítő értékek iránti nosztalgiára alapozott. E két megközelítés már régebb óta feszült egymásnak a kínai szellemi folyamatok mély áramlataiban, s 2011 elején valójában csak látványosan felszínre tört.

Ahogy a további politikai fejlemények igazolták, az ősi bölcs szobrának múzeumba költöztetésével jelzett kompromisszum csak ideiglenes oldódást hozhatott, nem a nagy szellemi dráma katarzisos finaléját, hanem csak az első felvonás lezárását jelentette.

IV. Az aktuális politikai háttér és a generációváltási küzdelem

IV.1. A mai kínai belpolitika generációs ciklikussága

Deng Xiaoping gazdag politikai hagyatékának egyik legfontosabb és legéletképesebb eleme a generációs ciklikusság bevezetése a KKP és a KNK politikai struktúrájába és gyakorlatába.[7] A generációváltások rendszerének lényege, hogy tízévente kerül sor az ország politikáját rendszerszinten meghatározó néhány csúcsvezető (1-3 fő) rendezett váltására, mégpedig úgy, hogy az évtizedet felező ötéves ciklusban a kollektív vezető testület (7-9 fő) fele is váltásra kerül, mintegy hímző öltésként összefogva a két, egymást követő generáció kormányzását. Többnyire ugyanekkor kerül be a felső vezetésbe az az 1-2 fiatal politikus, aki a következő generációváltáskor a legfelső pozícióra esélyes, s addig is országos kormányzási gyakorlatot szerez, illetve bizonyíthatja rátermettségét.[8] A ciklikus rendszer része a különböző vezetői szintekre vonatkozó szigorú felső életkori korlát is, amely a legfelső vezető testület, a Politikai Bizottság Állandó Bizottsága tagjai számára a 70 éves kor.

Az utóbbi két és fél évtized, a közben lezajlott három generációváltás elég volt a szisztéma stabilizálásához és ahhoz is, hogy igazolja életképességét, megfelelését a kínai politikai civilizáció gyökereinek, valamint a modernizálódó és transzformálódó ország tekintélyelvű kormányzásából adódó követelményeknek is. E szisztéma meghatározza a szokásos menetben – kivéve a nagy válságok esetét – zajló belpolitikai küzdelmek hullámintenzitását: a legmagasabb hullámcsúcsok tízévente, a közepes hullámcsúcsok pedig eközben, félidőben következnek be.

2012 őszére esett a következő generációváltás, amely során új csúcsvezetőnek – és a hozzá kapcsolódó politikai csapatnak – kellett 5. generációként az országot 2002–2012 között kormányzó, Hu Jintao fémjelezte 4. generáció helyébe lépni. A generációváltáshoz vezető időszakot

[7] E generációs ciklikusság a kínai politikai rendszer működésének olyan összetett kihatású hatalomtechnikai újítása és jellemzője, amelynek kellő mélységű elemzésével a szakirodalom még ma is adós. Az alaposabb elemzés azonban messze túlmegy e tanulmány keretein.

[8] A rendszer a KKP ötévente megtartott kongresszusaihoz igazodik, és a párton kívül kiterjed az ugyancsak ötéves, de a párthoz képest fél évvel csúsztatott ciklusokban működő központi kínai államszervezetre is.

jelentős, bár – a KKP jellegéből adódóan – nagyrészt rejtett formában zajló belpolitikai küzdelmek jellemezték. Konfuciusz pekingi vándorlása nemcsak a szimbolikus ideológiai konfliktus drámájának első felvonása volt, hanem e belpolitikai küzdelmek első látványos eleme is.

IV.2. A 2012-es generációváltás küzdelmei és eredménye

A 2011 eleji szimbolikus konfliktussal megkezdődött a 2012-es generációváltás során feltörekvő politikai tényezők bejelentkezése: eredményeik felmutatása, céljaik megfogalmazása, politikai és ideológiai identitásuk kinyilvánítása. A meritokratikus struktúrában az elért eredmények szükségképpen kiemelt tényezők voltak a párton belüli döntéshozatalban, az ideológiai pozicionálás viszont inkább a szélesebb közvélemény támogatásának megnyerését szolgálta.

A küzdelmek tétje nemcsak a világ egyik legfontosabb országának, nagyhatalmának vezetése, irányítása volt, hanem annak a meghatározása is, hogy a világgazdasági válságot sikeresen átvészelő, gyorsan, de ellentmondásosan fejlődő, egy új fejlődési szakasz elején álló Kína milyen gazdaság- és társadalompolitikai válaszokat adjon az előtte álló kihívásokra, milyen reformokat vessen be és milyen ütemben.

A generációváltás politikai és hatalmi küzdelmeinek nagy része a KKP belső köreiben, zárt fórumain zajlott, így a kívülálló – kínai és külföldi – megfigyelők csak részlegesen, esetlegesen követhették azokat nyomon.[9] A hatalmi-politikai harcban három fő ideológiai irányzat képviselői vettek részt: a reformerek, a nemzeti elkötelezettségű centrum erői és a populista újbaloldallal kacérkodó erők. A küzdelmeknek – a folyamat zártsága mellett is – volt néhány olyan eseménye, amely nagyobb nyilvánosságot kapott. Témánk szempontjából ezek közül három érdemel figyelmet.

Az első a Guangdong tartományi Wukan községben felszínre tört, tömegmozgalomhoz vezető, éles szociális és politikai konfliktus, amely 2011 szeptembere és 2012 februárja között zajlott le. Több hetes kemény

[9] A 2012-es kínai vezetésváltás egyik legjobb elemzését Kerry Brown publikálta: Brown 2014. A folyamat részletes elemzése túlmegy e tanulmány keretein, ezért a továbbiakban csak a tanulmány tárgyához szorosan kapcsolódó összefüggéseit, eseményeit említem, részben Brown jelzett elemzésére, részben saját személyes tapasztalataimra támaszkodva.

karhatalmi fellépés után a tartományi vezetés – a reformer Wang Yang párttitkárral az élén – békés, politikai megoldást talált a helyi válságra.[10] Ez a siker a reformerők és a centristák javára befolyásolta a politikai küzdelmeket.

Ezzel párhuzamosan, 2011 novembere és 2012 októbere között zajlott az a bűnügyből – egy brit állampolgár meggyilkolásából – indult politikai botránysorozat és válság Chongqingban, amely megpecsételte Bo Xilai párttitkár politikai sorsát, majd 2013-ban ő és felesége súlyos büntetőjogi elítéléséhez vezetett.[11] E válság a populista erők kárára befolyásolta a generációváltás kimenetelét.

A harmadik esemény Wen Jiabao akkori miniszterelnök 2012. március 14-i sajtóértekezlete volt, amelyen erős szavakkal állt ki a reformok – köztük a politikai reformok – új hullámának szükségessége mellett, felemlítve annak veszélyét, hogy ellenkező esetben a feszültségek, ellentmondások akár a kulturális forradalom megismétlődéséhez is vezethetnek.[12] A kormányfő ezzel nagyban befolyásolta a centrum- és reformerők összefogását.

A generációváltás küzdelmei végül a nemzetileg elkötelezett, reformprogramot is felvállaló politikai centrum megerősödéséhez, Xi Jinping pártfőtitkár-államelnök hatalomra kerüléséhez és a Xi Jinping-Li Keqiang páros irányította 5. generáció színre lépéséhez vezettek 2012 novemberében, a KKP 18. kongresszusán. Az új vezetés 2013 elejére konszolidálta pozícióját, meghirdette a „kínai álom" koncepcióját, a lassabb növekedési ütemmel számoló „új normális" gazdaságpolitikáját, közben kemény harcba kezdett a korrupció ellen; 2013 őszén elindította a reformok „átfogó elmélyítését", 2014 őszén pedig a „jogi alapú kormányzás" programját; s 2016-ban elfogadta a 13. ötéves tervet. Az új vezetésre a hatalom erős centralizálása jellemző, amelyhez a nemzeti egyediség, a hagyományok ideológiai hangsúlyozása és Kína nagyhatalmi súlyának külpolitikai érvényesítése is járul.

[10] He – Xue 2014, „Wukan Protest" 2012. A wukani történések máig tartó utóélete is tanulságos, de elemzésük túlmegy e tanulmány keretein.

[11] „Bo Xilai Scandal…" 2013, Page – Browne 2012. A chongqingi botránysorozat és a kapcsolódó országos politikai történések biztosan rendkívüli történelmi tanulságokkal fognak szolgálni, amikor egyszer teljesen nyilvánosságra kerülnek.

[12] „Highlights – China. Premier…" 2012, Page – Browne 2012.

V. A szimbolikus ideológiai konfliktus második felvonása

Az új vezetés nagy figyelmet fordít a szellemi-ideológiai folyamatokra is, érzékelve a gazdasági és szociális nehézségek hatását, az értékválságot, az ideológiai elbizonytalanodást. A társadalmi és ideológiai helyzet ellentmondásait ugyan gyakran elfedik az életszínvonal-emelkedés és életmódváltozás, a fogyasztói társadalom kiépülésének jelenségei, de az értékválság politikai hatásait nem tűntetik el. A hagyományoknak a nemzeti egyediség tudatát erősítő felértékelése, az ősi filozófia társadalomszervezési ideáljainak feleleventése Konfuciusz újabb reneszánszát hozta, s eszméi bekerültek a KKP káderképzésének anyagába is.[13] Ezzel Xi Jinping elődje, Hu Jintao közvetlen nyomdokába lépett a hagyományos értékek hangsúlyozása terén. A szimbolikus szellemi térben Konfuciusz – bár szobra a múzeum belső udvarán áll – már készülhet arra, hogy újra az előtérbe lépjen.

Az összetett kínai társadalmi valóság, a differenciálódás azonban továbbra is zavarokat kelt az ideológiai szférában. Ennek ezúttal újbaloldali feltörése jelentkezett a szimbolikus térben: 2016 januárjában készült el Henan tartomány Tongxu megyéjében Mao Zedong több mint 36 méter magas, aranyszínű, ülő szobra, amelyet helyi vállalkozók és lakosok öntevékeny módon, 3 millió RMB költséggel állítottak. A szobor – a Konfuciusz szobrát 2011-ben övezőhöz hasonló – nagy vitát váltott ki a kínai közösségi médiában. Ez oda vezetett, hogy a hatóságok lebontatták a néhai elnök öntevékeny népi kezdeményezésből létrejött emlékművét.[14] A hatósági döntés hivatalos indoklása – 2011-hez hasonlóan – kissé zavaros, mondvacsinált és eléggé hiteltelen volt.

A hatalmas Mao-szobor formája, szimbolikája kísértetiesen hasonlított a buddhista spirituális helyszíneken évszázadokkal ezelőtt kifaragott, hegy nagyságú Buddha-szobrok – például a Sichuan tartományi leshani Buddha – látványára. Az ilyen buddhista kegyhelyeket manapság Kínában nemcsak megőrzik, hanem – állami támogatással – renoválják is, csakúgy, mint Konfuciusz templomait Pekingben, valamint egykori lakhelyén, Qufuban és szerte az országban.

A 2011-ben kezdődött modern szimbolikus dráma második felvonásának konfliktusos politikai üzenete tehát az, hogy a Mao Zedong emlékét és politikai-ideológiai hagyatékának egy részét hivatalosan továbbra

[13] Page 2015, Schuman 2014.

[14] McKirdy – Shen 2016.

is őrző KKP irányította hatóságok rövid úton lebontatták a néhai elnök szobrát, miközben Konfuciusz szobra a pekingi Nemzeti Múzeumban várja modern migrációja folytatását, az óriási Buddha-szobrok pedig országszerte megújulnak. Mindez a szimbolikus térben is tanúsítja, hogy a kínai társdalom értékválsága mára túllépett az egyszerű átlagemberek szintjén.

VI. Mély áramlatok a modern kínai politikai civilizációban

VI.1. A stabilitás, fejlődés, reform egyidejű kényszere és a politikai küzdelmek újabb fordulója

Kína fejlődésének újabb fordulópontjánál tart, amelyben egyszerre kell új növekedési pályát és modellt találni a gazdaságnak, kezelni a szociális transzformációt és feszültségeket, s mindezek biztosítása érdekében újabb, átfogó reformhullám végrehajtására van szükség. A hatalmas feladattal birkózó kínai vezetés elsődleges prioritásként kezeli a nyugodt, stabil társadalmi-politikai helyzet megőrzését, hogy erejét – a válságjelenségek és belpolitikai küzdelmek kezelése helyett – a kormányzásra és reformokra koncentrálhassa.

Ugyanakkor nemcsak a szimbolikus szférában, hanem a politikai élet peremén is újra vannak olyan jelenségek, amelyek a párton belüli politikai küzdelmek felerősödésére utalnak: 2016 márciusában rövid időre megjelent az egyik kínai internetes portálon egy névtelen, „lojális párttagok" aláírású nyílt levél, amelyben Xi Jinping 2012 óta követett politikájának minden lényegi elemét bírálják, és őt magát lemondásra szólítják fel.[15] Bár a levéllel összefüggésben egyelőre alig van hiteles információ, és a publikálásához köthető személyek ellen eljárások is indultak,[16] nyilvánvaló, hogy az ügy jelez bizonyos politikai folyamatokat, feszültségeket. Ezek értékelése, megítélése ma még túl korai.

Tény viszont, hogy közeledik a KKP 2017-ben esedékes 19. kongresszusa, amely a generációs ciklusban félidős kongresszus lesz, a jelenleg 7 fős felső vezető testületből 5 fő utódlásáról fog gondoskodni, s bekerülhetnek a vezetőségbe a következő, 2022-ben hatalomra kerülő 6. generá-

[15] Buckley 2016.
[16] Carney 2016.

ció kulcsszerepére esélyes jelöltek. Az események további alakulása során könnyen kiderülhet, hogy a szimbolikus térben zajló drámának a henani Mao-szoborral indult második felvonása valójában csak kezdete a belpolitikai küzdelmek intenzívebbé válásának.

VI.2. Az ideológiai eklekticizmustól egy új eszmei szinkretizmus felé

Az aktuális politikai összefüggések mellett a szellemi folyamatok két jellemzője is figyelmet érdemel. Az egyik a digitális forradalom és a modern életmód rohamos térnyerése, ami kétféle hagyományos értékrend folytatódó reneszánszával is együtt jár széles társadalmi körökben. Ez látványosan mutatkozik meg abban, ahogy az okostelefonokkal felszerelt, korszerűen élő kínaiak tömegesen látogatják a hagyományos hitéleti helyszíneket, illetve abban, hogy a hasonlóan kommunikáló kínaiak más csoportjai nyíltan jeleit adják kötődésüknek a plebejus maoista hagyományokhoz. A társadalom egésze tehát nem áll készen arra, hogy teljességgel visszaállítsák az évezredes konfuciánus szellemiséget, hanem a kínaiak keresik az értékrendi fogódzókat gyorsan változó, modernizálódó és differenciálódó társadalmi létük és helyzetük értelmezéséhez, feldolgozásához.

A másik jellemző a hivatalos ideológia látványos törekvése e társadalmi igénynek a KKP politikai céljaival összhangban lévő kielégítésére, egyfajta új, átfogó szellemi koncepció megfogalmazására és társadalmi elfogadtatására. Az ország megújításának új összefoglaló téziseként megfogalmazott kínai álom jelszava mögött egyre világosabban rajzolódik ki az az ideológiai szándék, hogy egyetlen koncepcióban egyesítsék az ősi, lényegében konfuciánus, nemzeti egyediséget jelentő hagyományokat a párt szellemi örökségével, amelynek része – a KNK létrejöttével és a nemzeti nagyság helyreállításának céljával összekapcsolt – maói plebejus forradalmi hagyomány, illetve a jelentős fejlődést és nemzeti megerősödést hozó dengi reformpolitika pragmatikus hagyománya.[17] E törekvés úgy is értelmezhető, hogy valójában kísérlet zajlik arra, hogy a KKP-nak a reformok kezdete óta erősen eklektikus ideológiáját egy egységes szintézissé, megújult szellemi szinkretizmussá fejlesszék tovább, s így adjanak választ a társadalmi értékválság politikai és ideológiai kihívásaira.[18]

[17] A kínai álom tézisének átfogó kifejtését és értelmezését adja: Xi 2014: 37–70, 171–206.

[18] A Kínára hagyományosan jellemző szellemi, vallási szinkretizmus lényegét és

VII. Néhány következtetés

A gyorsan transzformálódó kínai társadalomban kibontakozó értékorientációs válság egy elhúzódó szimbolikus drámában tört felszínre a 21. század második évtizedében. A dráma eddigi két felvonásában Konfuciusz pekingi és Mao Zedong henani szobra játszotta a színpadi gyújtópont szerepét 2011-ben és 2016-ban. Mivel e dráma alapkonfliktusa még távolról sem találta meg katartikus feloldását, a jövőben további felvonásai várhatók, bár ma még nem láthatók azok leendő gyújtópontjai.

A szimbolikus dráma mindkét felvonása szorosan kapcsolódott a kínai belpolitikai küzdelmek felerősödésének két szakaszához, azok kezdetét jelezte. Mindkét belpolitikai fellángolás a kínai politikai rendszer működésének generációs ciklikusságához kapcsolható. A küzdelmeket felvezető ideológiai dráma felvonásai a generációs döntéseket meghozó pártkongresszusok előtt bő másfél évvel zajlottak, nyitányként a politikai vitákhoz és hatalmi harcokhoz. A 2016 elején indult politikai küzdelmek várhatóan kitöltik majd a KKP 2017 őszén esedékes 19. kongresszusáig tartó időszakot.

Kína szellemtörténetének egyik jellemzője, hogy a nagy eszmeáramlatok egymással folytatott éles küzdelmei gyakran záródnak szintézisükkel, szinkretizmussal, amely a tömegek szellemi életében, hitvilágában, ceremoniális társadalmi gyakorlatában, hitéleti megélésében, illetve a hatalom és az elit uralkodó eszmerendszerében is – egymással erős kölcsönhatásban – jelenik meg. A mai kínai társadalom értékválsága nyitottságot teremt egy új szinkretizmus kialakulásához, s a kormányzó hatalmi elit kísérletet tesz arra, hogy – a kínai álom nemzeti jellegű koncepciójával – ideológiájának eklekticizmusát rendezett szinkretizmussá fejlessze. A szimbolikus térben zajló dráma e kibontakozó társadalmi és eszmei folyamatoknak is fontos felszíni jelzése.

fő jellemzőit foglalja össze: Vasziljev 1977: 306–310. A fenti megállapításban a szinkretizmus fogalmát ebben az értelemben használom, figyelembe véve Vasziljev elemzését a kínai szinkretizmus párhuzamos és összefüggő tömegtársadalmi és elitideológiai aspektusairól is.

Bibliográfia

ADLER, Joseph A.

2011 „Confucianism in China Today." In *Pearson Living Religions Forum*. New York, 2011. április 14. URL: http://www2.kenyon.edu/Depts/Religion/Fac/Adler/Writings/Confucianism%20Today.pdf (utolsó letöltés: 2016. április 7.).

AI, Janette

2015 *Politics and Traditional Culture: The Political Use of Traditions in Contemporary China*. Singapore, World Scientific Publishing Co. Pte. Ltd., 157–188.

„Bo Xilai Scandal: Timeline."

2013 *British Broadcasting Corporation*, november 11. URL: http://www.bbc.com/news/world-asia-china-17673505 (utolsó letöltés: 2016. április 7.).

BROWN, Kerry

2014 *The New Emperors. Power and the Princelings in China*. New York, I. B. Tauris & Co.

BUCKLEY, Chris

2016 „Anonymous Call for Xi to Quit Rattles Party Leaders in China." *New York Times*, 2016. március 29. URL: http://www.nytimes.com/2016/03/30/world/asia/china-xi-jinping-resign-letter.html?_r=0 (utolsó letöltés: 2016. április 7.).

CARNEY, Matthew

2016 „China Continues Severe Crackdown over Letter Demanding President Xi Jinping's Resignation". *Australian Broadcasting Corporation*, 2016. március 29. URL:http://www.abc.net.au/news/2016-03-29/china-rounds-up-relatives-of-overseas-dissidents/7279948 (utolsó letöltés: 2016. április 7.).

CHANG, Anita

2011 „Confucius Shows up in China's Tiananmen Square." *Associated Press*, 2011. január 12. URL: http://www.nbcnews.com/id/41061323/ns/world_news-asia_pacific/t/confucius-shows-chinas-tiananmen-square/#.VuBZjubGDIw (utolsó letöltés: 2016. április 7.).

„China and Confucius. Sage move? In the Night an Old Philosopher Mysteriously Vanishes."

2011 *Economist*, 2011. április 28. URL: http://www.economist.com/node/18621549 (utolsó letöltés: 2016. április 7.).

„Controversial Confucius Statue Vanishes from Tiananmen."

2011 *Reuters*, 2011. április 22. URL: http://www.reuters.com/article/us-china-conficius-idUSTRE73L0Y420110422 (utolsó letöltés: 2016. április 7.).

DOTSON, John

2011 „The Confucian Revival in the Propaganda Narratives of the Chinese Government." In *U.S.-China Economic and Security Review Commission Staff Research Report*, 2011. július 20., 13–15. URL: http://www.uscc.gov/sites/default/files/Research/Confucian_Revival_Paper.pdf (utolsó letöltés: 2016. április 7.).

HE, Shenjing – XUE, Desheng
2014 "Identity Building and Communal Resistance against Landgrabs in Wukan Village, China." *Current Anthropology*, Vol. 55, Sup. 9. URL: http://www.journals.unchicago.edu/doi/full/10.1086/676132 (utolsó letöltés: 2016. április 7.).
„Highlights – China. Premier Wen Jiabao's Comments at NPC Press Conference."
2012 *Reuters*, 2012. március 14. URL: http://www.reuters.com/article/china-npc-highlights-idUSL4E8EE11K20120314 (utolsó letöltés: 2016. április 7.).
„Is It the Right Place for a Statue of Confucius?"
2011 *Beijing Review*, 2011. február 27. URL: http://www.bjreview.com.cn/forum/txt/2011-02/27/content_334264.htm (utolsó letöltés: 2016. április 7.).
JACOBS, Andrew.
2011 „Confucius Statue Vanishes near Tiananmen Square." *New York Times*, 2011. április 22. URL: http://www.nytimes.com/2011/04/23/world/asia/23confucius.html?_r=0 (utolsó letöltés: 2016. április 7.).
„Loyal Party Members Urge Xi's Resignation."
2016 *China Digital Times*, 2016. március 16. URL: http://chinadigitaltimes.net/2016/03/open-letter-devoted-party-members-urge-xis-resignation/ (utolsó letöltés: 2016. április 7.).
MACKINNON, Mark.
2011a „Bo Xilai and China's 'Red Revival'." *The Globe and Mail*, 2011. május 6. URL: http://www.theglobeandmail.com/news/world/bo-xilai-and-chinas-red-revival/article533859/ (utolsó letöltés: 2016. április 7.).
MACKINNON, Mark.
2011b „Rehabilitation of Confucius Complete." *The Globe and Mail*, 2011. január 14. URL: http://www.theglobeandmail.com/news/world/rehabilitation-of-confucius-complete/article562015/ (utolsó letöltés: 2016. április 7.).
MCKIRDY, Euan – SHEN Lu
2016 „China: Giant Gold Mao Statue Torn down." *Cable News Network*, 2016. január 9. URL: http://edition.cnn.com/2016/01/09/travel/china-chairman-mao-giant-statue-henan-province-destroyed/ (utolsó letöltés: 2016. április 7.).
PAGE, Jeremy
2015 „Why China Is Turning back to Confucius?" *The Wall Street Journal*, 2015. szeptember 20. URL: http://www.wsj.com/articles/why-china-is-turning-back-to-confucius-1442754000 (utolsó letöltés: 2016. április 7.).
PAGE, Jeremy – BROWNE, Andrew
2012 „Chinese Party Chief Falls after Rebuke. Bo Xilai Is Removed from Post; Premier's Open Criticism Illustrates Divide among Communist Elite." *The Wall Street Journal*, 2012. március 14. URL: http://www.wsj.com/articles/SB10001424052702304459804577280753089221224 (utolsó letöltés: 2016. április 7.).
„Red Songs Ring out in Chinese City's New Cultural Revolution."
2011 *The Guardian*, 2011. április 22. URL: http://www.theguardian.com/world/2011/apr/22/red-songs-chinese-cultural-revolution (utolsó letöltés: 2016. április 7.).

SCHUMAN, Michael
2014 „The Chinese President's Love Affair with Confucius Could Backfire on Him." *Time*, 2014. október 30. URL: http://time.com/3547467/china-beijing-xi-jinping-confucius-communism/ (utolsó letöltés: 2016. április 7.).
„Statue of Confucius Erected near Tian'anmen Square."
2011 *Xinhuanet*, 2011. január 12. URL: http://news.xinhuanet.com/english2010/china/2011-01/12/c_13687988.htm (utolsó letöltés: 2016. április 7.).
„Tiananmen Confucius Statue Relocated."
2011 *China Digital Times*, 2011. április 21. URL: http://chinadigitaltimes.net/2011/04/tiananmen-confucius-statue-relocated/ (utolsó letöltés: 2016. április 7.).
VASZILJEV, L. Sz.
1977. *Kultuszok, vallások és hagyományok Kínában*. Budapest, Gondolat.
„Wukan Protest."
2012 *Facts and Details*, 2012. március. URL: http://www.factsanddetails.com/china/cat8/4sub2/item2246.html# (utolsó letöltés: 2016. április 7.).
XI Jinping
2014 *The Governance of China*. Beijing, Foreign Languages Press.

THE LATEST MIGRATION OF CONFUCIUS AND THE DEEP UNDERCURRENTS OF MODERN CHINESE POLITICAL CIVILIZATION

After thousands of years of his death, Confucius performed his latest migration in 2011 when his enormous statue emerged in front of the National Museum in Beijing and then moved to the inner garden of the same museum. It is well known from recent history that the ancient Sage of Chinese civilization never moves without good political reason. His latest migration symbolized substantive shifts in the deep streams of contemporary China's political civilization at the time when the last change of generations in the political leadership of the country was in progress. Recently, a new statue of Mao Zedong was also incorporated into the symbolic drama unfolding on China's ideological scene. In political aspect, the recent developments reflect the internal political fighting in China in connection with the system of generational changes, and in ideological respect, they disclose the crisis of values in Chinese society and the attempt of the elite to develop its eclectic ideology into a new, generally accepted syncretism with Chinese characteristics.

KÍNA – HAGYOMÁNY, MODERNIZÁCIÓ, NEMZETI IDENTITÁS

Juhász Ottó

A világ és Ázsia sokszínű civilizációs és kulturális közegében sajátos arculattal van jelen a konfuciánus civilizációs kör kulturális magállama: Kína. E nemzet erős identitásképző tényezője: unikális hagyománya. A kínai újkorban[1] a hagyományhoz való viszony kemény viták és harcok tárgya volt. Az elmúlt szűk négy évtized modernizációs folyamatában mind a kínai identitás, mind a hagyomány struktúrája a folyamatos átalakulás állapotában leledzik.

[1] A népköztársasági történettudomány periodizációjának egyik jellemzője a hármas tagolás: *ókor* (vagy klasszikus kor, *gudai* 古代): i. e. 21. sz.–i. sz. 1840; *újkor* (*jindai* 近代): 1840–1949; és *jelenkor* (*xiandai* 現代): 1949-től napjainkig. Az 1840-ig tartó ókort általában szintén három alszakaszra osztják: korai ókor (*shanggu* 上古): a Xia-dinasztiától 夏 a Qin-dinasztiáig 秦, vagyis az i. e. 21. századtól i. e. 221-ig; középső ókor (*zhonggu* 中古): a Qin-dinasztiától az Öt dinasztia (Wudai 五代) végéig, vagyis i. e. 221-tól 960-ig; közeli ókor (*jingu* 近古): a Song-dinasztiától 宋 az első ópiumháborúig, vagyis 960-tól 1840-ig. Az ókor „finomhangolását" illetően nem alakult ki egységes szemlélet. Egyesek számolnak egy archaikus ókorral (*yuangu* 远古): ez a mitikus császárok korától (három és öt császár), vagyis „a kezdetektől" az i. e. 21. századig tart; mások viszont az archaikus ókort a korai ókor szinonimájaként használják. *1840-től*, vagyis az első ópiumháborútól kezdődik és *1949-ig*, vagyis a Kínai Népköztársaság megalakulásáig tart az *újkor*. 1949-től napjainkig tart a *jelenkor* (*xiandai* 現代); de forgalomban van a *„napjaink kora"* (*dangdai* 当代) terminus is, amely egyesek szerint a jelenkor szinonimája, mások szó szerint értelmezve *legújabb kor* értelemben használják. Használatos a *modern kor* (*jinxiandai* 近现代) terminus is, mely összevonva jelenti az újkort és a jelenkort.

I.

A kínai identitásképző elemek túlnyomó többsége *ókori gyökerű*. Elsőként említendő a végtelen idő homályából eredő *ősi múlt*, amely a *három és öt császár* (vagy: három uralkodó és öt ős, *sanhuang wudi* 三皇五帝) mítoszában koncentráltan testesül meg. E hagyomány szimbóluma annak, hogy a kínai civilizáció a világ legősibb, máig fennmaradt civilizációja, amely közel száznyolcvan éves újkori hányattatása után a modernizációs folyamatban új reneszánszát éli. Az iskolázott kínaiak tudják, hogy e kultúrhéroszok létét a történelemtudomány nem bizonyította. Ám ez is mutatja, hogy a bizonyíthatatlan is lehet élő hagyomány. E mitikus uralkodóknak számon tartják családfájukat, születési helyüket, olykor születésük és haláluk évét, élettörténetüket, erényeiket, eredményeiket, találmányaikat és felfedezéseiket, gondozzák emlékhelyeiket, sírjaikat, áldozatot mutatnak be templomaiknál.

A három és öt császárnak többféle nevesítése van. E kultúrhéroszok egyik elterjedt elrendezése az alábbi:

Három császár:

- ✧ Suiren 燧人 („Tűzcsináló Ember"). Tíz nagy felfedezése és találmánya közül a fontosabbak: kővel fát fúrva tüzet gerjesztett, feltalálta a főtt ételt, az ún. kötélírást (kötélre kötött csomókkal történő emlékeztetés), és megfigyelte az égi mozgás törvényszerűségeit.
- ✧ Fuxi 伏羲, más néven Hatalmas Ég (Taihao 太昊 vagy太皞), Suiren fia. Feltalálta a nyolc jósjelet, a kínai írást,[2] a halászatot és vadászatot, a *se* 瑟 nevű citeraszerű, pengetős hangszert, megalkotta a nemzetségnevek rendszerét és nővérével a házasság intézményét.
- ✧ Tűz Császár (Yandi 炎帝), más néven Isteni Földmíves (Shennong 神农) vagy Vörös Császár (Chidi 赤帝). Elterjesztette a tűz használatát, bevezette az ásós és a faekés földművelést, az „öt gabona" (rizs, kétféle köles, búza és babfélék) termesztését, piacokat tartott. Fölfedezte a gyógynövényeket, feltalálta a vászonszövetet, egy öthúros citeraszerű hangszert (*qin* 琴), a nyilat, a kerámiaedényt. Végigkóstolta az összes növényt, fölfedezte a teacserjét.

[2] Az írás feltalálását másoknak is tulajdonítják: a Sárga Császárnak és egyik miniszterének Cang Jiének 倉頡 is.

Öt császár:

- ✧ Sárga Császár (Huangdi 黄帝), más néven Xuanyuan 轩辕 (állítólag i. e. 2717–2599). Innovációi: lakóház, ruházat, kocsi, hajó, kútföld (*jingdi* 井地), szerszámok, zene, hadviselési taktika, gyógyászat (*A Sárga Császár belgyógyászati/belső könyve*, *Huangdi neijing* 黄帝内经).
- ✧ „Tiszteletreméltó Xu" (Zhuan Xu 颛顼), a Sárga Császár unokája. Találmánya a bekerítős kínai sakk (*weiqi* 围棋, Japánban *go*).
- ✧ „Igazságos Császár" (Diku 帝喾, állítólag kb. i. e. 2480–2345). Jó uralkodó volt. Meghatározta az évszakokat.
- ✧ Erényes Császár (Yao 尧, állítólag kb. i. e. 2447–2307, más – ezúttal is utólagos – feljegyzések szerint kb. i. e. 2357–2255). Az Igazságos Császár fia. Bevezette a hatalomátadás rendszerét; panaszfát létesített palotája előtt, melyre bárki felírhatta panaszát, vagy kocogtatással kihívhatta az uralkodót és szóban közölhette vele, amit az uralkodó orvosolt. Érdemeit Konfuciusz külön is méltányolta.
- ✧ Bölcs Császár (Shun 舜, állítólag i. e. 2277–2178). A hatalmat Yao engedte át neki. Bár apja, mostohaanyja és annak fia részéről sok méltánytalanság érte, mégis szülőtisztelő és testvérszerető volt. Bölcsességéről Konfuciusz is elismerőleg nyilatkozott.[3]

E mitologikus alakok a kínaiak civilizációjának feltételezett megalapozói, az erényes, bölcs kormányzás etalonjai, együttesen megtestesítik a konfuciuszi morális normákat, a taoista filozófiát, orvoslást és életvezetési elveket, a kínaiak innovációs tehetségét.

A három és öt császár, valamint a többi, itt nem említett kultúrhérosz mítoszának identitásképző szerepét példázza a kínai nemzet egységét kifejező szólás: *Mindnyájan a Tűz Császár és a Sárga Császár ivadékai vagyunk* (*Yan Huang zhi sun* 炎黄之孙), mely főleg a szárazföldi és a taiwani

[3] A Mester mondta: „Shun valóban nagy bölcs volt! Szeretett kérdezősködni [érdekelte mások véleménye], és megfontolta még a sekélyes szavakat is; elejtette belőlük, ami rossz, és rámutatott arra, ami jó. Nyűgöt rakott a két végletre, és a népet a középpel [kiegyensúlyozottsággal] kormányozta. Épp ezért lehetett Shun." *Zhongyong* VI. fejezet. A szerző fordítása, vö. Tőkei 1962: 193 és Legge 356. Kínai etimológiai magyarázatok szerint a *shun* eredeti jelentése: emberséges és igazságos (*ren yi* 仁义).

han kínaiak összetartozás-érzését kifejező, hivatalos dokumentumokban is megjelenő szófordulat.

Az ősi eredettel szorosan összefüggő identitásképző elem a *kontinuitás*. Ez markánsan megmutatkozik a családi és nemzetségi genealógiák hagyományában. Eleven szimbóluma ennek Konfuciusz nemzetségének – a Kong nemzetségnek – a genealógiája. Konfuciusz, az „első tanító" i. e. 551. szeptember 28-án született. Ma az ókori filozófus egyenes ági leszármazottainak 77–80. generációja él.[4] A legfrissebb Kong nemzetségi genealógia 2009-ben készült el, megalkotásának gondolatát 1987-ben vetette föl Gu Mu 谷牧, a KNK államtanácsosa, illetve miniszterelnök-helyettese. Ez volt a kínai történelemben az 5. ilyen összeírás, az előző négyet a császárkorban tartották.

Ősi eredetű a *nagyság tudata*. Ez egyrészt a *demográfiai számosságot* jelenti. A kínaiak régóta tudják, hogy sokan vannak. A világ első olyan népszámlálását, amelyről feljegyzés maradt fenn, i. sz. 2-ben tartották, és 12 millió 233 ezer 62 háztartást, illetve 59 millió 594 ezer 978 alatt-

[4] Nyolcvanadik generációs leszármazott: Kong Youren 孔佑仁 (született 2006. január 1., Taiwan), lásd a Baidu Baike című online enciklopédia vonatkozó szócikkét: http://baike.baidu.com/view/2064656.htm (utolsó letöltés: 2016. január 11.). Apja, a 79. generációs egyenes ági leszármazott, Kong Chuizhang 孔垂長 (sz. 1975, Taiwan) Ausztráliában szerzett MBA fokozatot. 2004-től a taipei-i Konfuciusz templom fő szertartásmestere, 2009-től a taiwani elnöki hivatal tanácsadója. Lásd http://baike.baidu.com/view/2834323.htm (utolsó letöltés: 2016. január 11.). A kontinensen él egy 78. generációs leszármazott: Kong Weike 孔维克 (sz. 1956, Shandong tartomány, Wenshang 汶上). Hagyományos modorban alkotó festőművész. Lásd http://baike.baidu.com/view/727801.htm (utolsó letöltés: 2016. január 11.). Hongkongban él egy 77. generációs leszármazott, a jóval nyolcvan év fölötti Kong Deyong 孔德墉 (sz. Jinanban, Shandong tartomány székhelyén). 1980 óta él Hongkongban. A Konfuciusz-leszármazottak Világszövetségének (*Shijie Kongzi Houyi Lianhe Zonghui* 世界孔子后裔联合总会) elnöke. Ő irányította a Konfuciuszi Genealógia Szerkesztő Bizottságának munkáját. Lásd http://baike.baidu.com/view/4593310.htm (utolsó letöltés: 2016. február 6.), http://www.hb.xinhuanet.com/jdwt/2008-10/28/content_14757635.htm (utolsó letöltés: 2016. február 3.) és http://www.people.com.cn/GB/32306/54155/57487/6942764.html (utolsó letöltés: 2016. február 3.) A Kong Deyong-féle genealógia – tízéves munka után – 2009-ben látott napvilágot. Újdonsága, hogy az összeírás ezúttal kiterjedt a nemzetség női, taiwani és külföldön élő, a főleg kereszténységek révén ma már nemzeti kisebbségieknek számító, az oldalági, valamint a nem Kong családnevű leszármazottakra is. Az új genealógiában több mint kétmillió egyenes és oldalági leszármazottat regisztráltak.

valót vettek nyilvántartásba.[5] A történelem során több „barbár" népcsoport, köztük hódítók, kulturálisan és olykor etnikailag is asszimilálódtak a kínai közegben, vagy legalábbis hasonultak hozzá. Ez kulturálisan legyőzhetetlenségi érzést, mint automatikus önvédelmi opciót adott a kínaiaknak. *„Ha minden kínai ugyanakkor, ugyanoda köpne, abból tenger kerekedne"* – tartja a kínai közvélekedés. Ez a tudat a legújabb korban is működött. Mao Zedong ezt is számításba vette, amikor lehetségesnek tartotta, hogy a kínai nemzet túlél egy termonukleáris világháborút.[6] 1991-ben Qian Qichen 钱其琛, a külügyeket felügyelő akkori államtanácsos, egyben külügyminiszter is hivatkozott a demográfiai túlsúlyra, de már nem a termonukleáris háborúval és annak túlélésével kapcsolatban, hanem a világrendszer polarizálódásával összefüggésben.[7] Kína ma is a világ legnépesebb országa, s csak Indiának van esélye arra, hogy e téren meghaladja.

A területi nagyság tudata is régóta része a kínai legyőzhetetlenségi percepciónak. A történelem során a kínai nemzet kinőtte azt a térséget, ahol bölcsője ringott: a Sárga-folyó völgyét, s fokozatosan benépesítette, befolyása alá vonta, illetve meghódította Dél-Kínát, a történelmi „Nyugati Területek", vagyis Közép-Ázsia egy részét (ennek maradéka a Xinjiangi Ujgur Autonóm Terület), Tibetet, Mongóliát (ebből maradt a mai Kínában a Belső-Mongol Autonóm Terület), Északkelet-Kínát, a mai orosz Távol-Kelet egy részét, Taiwant, egy időben Koreát, Vietnamot és más határos területeket. A kínai terjeszkedés a tengerparton megállt, a peremvidékről érkező hódolati adók nem jelentettek valóságos gyarmati függést. Kína az utolsó dinasztia, a mandzsu Qing-dinasztia 清 alatt érte el legnagyobb területi kiterjedését: közel 12 millió négyzetkilométert (ha azonban a Kína által számon tartott, a 19. században elveszettnek nevezett összes területet számítjuk, ez akár a 14 milliót is meghaladhatja). *„Kína földje nagyon tágas, tíz év alatt be nem járod"* – tartja a kínai gyermekmondóka. A területi nagyság tudata Mao Zedongot is inspirálta, amikor arról beszélt, hogy

[5] Fan 2015: 59.

[6] Kissinger 2014: 174, 186, 307.

[7] „A muszlim világban 1 milliárdnál is több ember él. Kína lakosságának száma 1,1 milliárd. Délkelet-Ázsia lakossága meghaladja az 1 milliárdot. Kína lakossága nagyobb, mint az Egyesült Államoké, a Szovjetunióé, Európáé és Japáné együttvéve. A hatalom meg lesz osztva a világban." Kissinger 2014: 486.

külső támadás esetén Kína erői visszavonulnának a belső területekre, nem adnák meg magukat, s végül győznének.[8]

Ősi eredetű a kínai nemzet *kulturalista öntudata*, mellyel megkülönböztette magát az Égalatti, vagyis tágabb értelemben a Kína által egykor ismert világban élő más népcsoportoktól, melyek nem voltak birtokosai/részesei a kínai kultúrának.

A legszilárdabb kulturális kötőelem, mely összekapcsolja a jelent a múlttal: *a kínai írás*. Ez a piktográfiából ideográfiává alakult írás a világ legősibb máig használatos írásrendszere, mely 3500–3600 éves múltra tekinthet vissza. Ehhez kapcsolódóan a *klasszikus kínai irodalom* gazdagsága, hatalmas esztétikai értéke szintén erős tartást kölcsönöz a kínai embereknek. A kínai költészet legrégebbi, ma is olvasható darabjai legalább 3000 évesek, ezeket a *Dalok könyve* tartalmazza, amelyet – a hagyomány szerint – maga Konfuciusz szerkesztett. *A Tang-kori versek teljes gyűjteménye*, amely 1706-ban készült el, csak a kínai líra aranykorából, a Tang-korból 唐 (618–907) több mint 48 900 verset tartalmaz. A líránál is erőteljesebb hatást a nemzeti identitásra a beszélt nyelven íródott műfajok gyakoroltak: a Yuan-kori 元 (1271–1368) dráma és a Ming-kori 明 (1368–1644) regény. E művek kalandos történeteit utcai-piaci mesemondóktól és színházi előadásokból az írástudatlanok is fejből tudták, ezért tömeges, igazi közösségi élményt jelentettek.

A kínai nemzet identitásformáló közkincse a *„három tanítás"* (*san jiao* 三教): a konfucianizmus, a taoizmus és a sinizált buddhizmus. Ezek szinkretista elegye máig ható mély nyomot hagyott a nemzedékek tudatában és érzelemvilágában. Mindhárom tanításnak volt filozófiai szegmense, s ezek együttesen határozták meg az értelmiségiek gondolkodását, mentalitását, ami lecsorgott az alsóbb osztályok soraiba. A konfucianizmus meghatározta az egyének egymás közötti viszonyának és a közösségeken belüli helyének és viselkedésének normáit; a taoizmus filozófiája meghatározta a kozmológiát és leírta a világ dialektikus, harmonikus működését, életszabályai pedig az egészséges, észszerű, mértéktartó életvitelt. A buddhizmus, mint filozófia és életérzés, megerősítette a szigorú oksági összefüggések eszméjét, valamint karakteres választ adott arra a kérdésre, hogy mi történik az emberrel a halál után. A konfucianizmus őstisztelete, a taoizmus és a buddhizmus vallási komponense az emberek transzcendens iránti igényét elégítette ki. A három tanítás mélyreható befolyást gyakorolt az egész társadalomra, írástudókra és köznépre

[8] Kissinger 2014: 195, 329.

egyaránt. E tanítások – éppen szinkretista jellegük miatt – nem voltak megosztó tényezők, eltérően az európai vallási szembenállástól. Kínában nem voltak vallásháborúk.

A kínai identitást meghatározó intellektuális tényező volt *a hagyományos kínai képzőművészet*, különösen a *festészet* és a vele egyenértékű *kalligráfia*. E két képzőművészeti ág értelemszerűen a kínai írástudói nemzeti karakter meghatározásában játszott elsődleges szerepet. De az ő ízlésvilágukat alakította az alsóbb néposztályok ízlését is. Az itt szóba hozott kulturális elemeken túl még számos más tényezőt lehetne említeni, így például a kínai építészeti hagyományt. Terjedelmi okok miatt a fentiek csak a szerző által legfontosabbnak vélt elemeket tartalmazzák.

A kínaiak identitását jelentős mértékben meghatározza nemzetük hagyományos *innovációs képessége*, amely mindenekelőtt a nagy *találmányokban* és *felfedezésekben* nyilvánult meg. Ezek sorában említendő az ún. *„négy nagy klasszikus találmány":* a papír, az iránytű, a lőpor és a könyvnyomtatás. Közülük háromról (nyomtatás, lőpor és delejesség) írta Francis Bacon (1561–1626), hogy megváltoztatták a dolgok állását az egész világon. [9] Ezeken túl még számos ősi kínai innovációt lehetne felsorolni, példának okáért a papírpénzt, a porcelánt, a szén felfedezését, bányászatát és használatát, a szeizmográfot, a lánchidat, a zsilipet, a népszámlálást vagy a labdarúgást.

A kínai felfedezői kíváncsiság egyik megnyilvánulása volt a Ming-kori admirális, Zheng He 郑和 (1371–1433)[10] *hét távoli expedíciója*, amelyek során 1405-től huszonnyolc éven át elsüllyeszthetetlen hajóival több mint harminc országban járt. Nagy dzsunkáinak hossza 146–147 méter, szélessége 60 méter volt. Flottája 62 egységből, legénysége 27 800 főből állt. Ezt a felfedezői teljesítményt is gondosan megőrizte az iskolázott kínaiak emlékezete. Az admirális eljutott Kelet-Afrikába és a Vörös-tengeren az Arab-félszigetre, ahol – hithű muzulmánként – alkalmasint elzarándokolt Mekkába. Az admirális expedíciói nem irányultak gyarmatok szerzésére.

A kínai nemzeti öntudat egyik forrása volt a kínai civilizáció kulturális és politikai kisugárzása, a különböző etnikumokat, nyelveket és kultúrákat felölelő *konfuciánus civilizációs kör* kialakulása, mely magában foglalta

[9] Bacon [1620]: Book I, Aphorism CXXIX.

[10] Muszlim vallású eunuch, admirális, diplomata. Hatodik generációs leszármazottja volt egy bevándorolt buharai muzulmánnak. Születési neve Ma He 马和, gyermekkori neve Ma Sanbao 马三宝, muszlim neve Hadzsi Mahmud Samszuddin.

Koreát, Japánt és Vietnamot; ezek az országok átvették a kínai civilizációt, így a kínai írást is. A kínai eredetű idegen és jövevényszavak jelentős mértékben gazdagították az említett nyelvek szókincsét. Kína kulturális hatása e körön túlra is kiterjedt Közép-, Kelet- és Délkelet-Ázsiában. Ennek egyik megjelenési formája volt a tributárius rendszer, melynek lényege nem a hódolati adó értékében rejlett (melyet egyébként a kínai császár ajándékokkal viszonzott), hanem a kínai kulturális szupremácia elismerése.

II.

Az 1840-től, az első ópiumháborútól számítódó kínai újkor kudarcokkal és megaláztatásokkal teli korszak volt Kína történetében, mely – tartamának viszonylagos rövidsége miatt is – gyéren táplálta új elemekkel a kulturalista, *grandeur* típusú kínai identitást. Mégis, ebben a korban is keletkeztek olyan identitásképző elemek, amelyekre Kína méltán lehet büszke.

Ezek között első helyen említendő a kínai nemzet *áldozatvállalási és tűrőképessége*. Kína túlélte a gyarmatosítás korát: a katonai vereségeket, az egyenlőtlen szerződéseket, az ország megcsonkítását és kirablását. Túlélte a nankingi évtizedet, a japán agressziót és a polgárháborút. Sőt, elviselte a „nagy ugrást" és a „kulturális forradalmat" is. S a megpróbáltatások közepette sem veszítette el életerejét és megújulási potenciálját.

Az említett korszak kiemelkedő teljesítménye volt az *emelt fő jogának kivívása*. A kínai nép *1949-ben*, a Mao Zedong-i stratégiának is köszönhetően, *helyreállította országának egységét és önállóságát*, s ezt a mai napig megvédte a külső beavatkozásokkal szemben.

Az újkori nagy sikerek, melyek szilárdítják a kínaiak önbecsülését, elsősorban az 1980 utáni rövid négy évtizedre datálhatók, s *a modernizációs folyamat, a reform és nyitás politika produktumai*. A kínai nemzet erőfeszítései olyan eredményekhez vezettek, amelyek nemcsak a kínai életet alakították át, hanem hatást gyakorolnak a régióra, s növekvő mértékben a világ sorsának alakulására is.

A kínai vezetés az ország elé *a két centenárium* jövőképét állította. A korábbi nyomorból kiemelkedett Kínának a tervek szerint 2021-re kell megvalósítania a kínai típusú fogyasztói modellt: a *szerény jólét* (*xiaokang* 小康) társadalmát (2021: a Kínai Kommunista Párt megalakulásának századik évfordulója). Az írástudatlanságot lényegében felszámoló, az általá-

nos műveltségi színvonalat megemelő ország a modernizáció menetében irányt vett a *tudásalapú társadalom* létrehozása felé.

A kínai nemzet identifikációs tartását erősíti, hogy túllépett a kiszolgáltatottságon, és a nemzetközi élet tárgyából annak alanyává vált. Kína 2011-ben, a GDP tekintetében a világ második legnagyobb gazdasága lett. A 2049-re kitűzött célrendszer *gazdag és erős Kínát* ígér (2049: a KNK megalakulásának centenáriuma). Ezek szerint az évszázad közepére Kínának a világgazdaság és a nemzetközi politika élvonalába kell felküzdenie magát. Ha ez sikerül, akkor megvalósul a Sun Jat-szen-i álom: Kína visszaszerzi első helyét a világban[11] (1800-ban még Kína adta a világ ipari termelésének egyharmadát). *A kínai álom* megvalósulása új karaktert ad a kínai identitásnak.

A két centenárium céljainak eléréséig „keserves erőfeszítéseken át vezet az út".[12] Meg kell birkózni a belső feszültségekkel és a külföldi nyomással, meg kell vívni az időről időre újratermelődő belső küzdelmeket. Előre kell haladni a politikai reformok terén is, melyek valószínűleg nagy belső vitákat gerjesztenek és feszültségek forrásai lesznek. (E kérdések tárgyalása túlmenne jelen írás keretein.)

III.

Az első ópiumháború s az azt követő kudarcsorozat kikezdte a legerősebb identitásképző hagyomány, a konfucianizmus kizárólagos érvényességébe vetett hitet. A 20. században *a konfuciánus hagyomány hitele mély válságba került*. Erejét és értékeit kétségbe vonták mind a polgári, mind a baloldalon, mivel Kína lemaradásának okát a konfucianizmusban vélték fölfedezni.

A 20. század első évtizedeiben, amikor a kiegyensúlyozott polgári és baloldali értelmiség (az első marxista csoportok résztvevői) együtt (vagy egyidejűleg) léptek föl Kína megújulásáért, a változások biztosítékát még a tudomány és demokrácia perspektívájában látták. A vélemények később polarizálódtak.

A *polgári oldalon* a hagyományellenesség szélsőségesei a *teljes nyugatosodásban* (*quanpan xifanghua* 全盘西方化) látták hazájuk jövőjét. Egyesek még nyelvváltásról is elmélkedtek. A *baloldalon* a *feudális* bé-

[11] Sun 1956: 659.

[12] Xi Jinping 习近平 elnök-pártfőtitkár szavai.

lyeget sütötték a hagyományra. Az 1919-es május 4-e mozgalom, melyet az 1921-ben alapított Kínai Kommunista Párt (KKP) közvetlen előzményének tekint, kiadta a *Le a konfuciánus kócerájjal!* jelszavát. Május 4. előrevetítette a KKP hagyományellenességét. A modern kínai irodalom egyik atyja, a kiváló író, a baloldali Lu Xun 鲁迅 a kínai írás elvetését, a romanizációt (a latin betűs írás bevezetését) a nemzeti felemelkedés előfeltételének tartotta.[13]

Kiegyensúlyozott álláspontot foglalt el viszont Sun Jat-szen (1866–1925), aki a hagyomány megtagadásával (és a vaskalapos maradisággal is) a *szelektív hagyományőrzést* állította szembe:

„Az új kultúra megszállottjai elutasítják a hagyományos erkölcsiséget, úgy gondolván, hogy az új kultúra birtokában el lehet vetni a régi erkölcsöt. Nem tudják, hogy hagyományos dolgaink közül természetesen meg kell őrizni a jót, s csak a rosszat kell elvetnünk."[14]

Úgy vélekedett, hogy *a kínai nemzetet a hagyományos, magas rendű erkölcsiség mentette meg a pusztulástól*, s a nemzeti nagyság helyreállításához *először vissza kell állítani jogaiba a tradicionális kínai erkölcsiség értékeit*. Sun konkrétan a hűséget (lojalitást) és a szülőtiszteletet, az emberséget és a szeretetet, a szavahihetőséget és az igazságosságot, valamint a béke/harmónia fontosságát emelte ki.

A Sun Jat-szen halála utáni Kínai Köztársaságban Chiang Kai-shek és a hadurak többsége a konfuciánus hagyomány híveinek mutatták magukat, valódi céljuk azonban a politikai támogatás- és legitimációszerzés volt.

Kína modern kori történelmében a legmélyenszántóbb átalakításokat a *kommunisták* hajtották végre. Ők állították helyre Kína önállóságát, s ők indították el az országot a modernizáció útján. A „feudális" hagyománynak azonban mostoha sorsot szántak. Az 1930-as évek közepétől Mao Zedong lett a KKP legbefolyásosabb vezetője. A hagyománnyal kapcsolatban ő is a szelektivitás elvét vallotta, ám már „Az új demokráciáról" című 1940-es írásában *elítélte a Konfuciusz-kultuszt*.[15]

Hogy mit értett szelektivitáson, az a „nagy proletár kulturális forradalom" során derült ki egyértelműen. Mao a fő ideológiai ellenséget a neokonfuciánus hagyomány konfuciuszi összetevőjében látta, és vállalandó hagyománynak a legizmust, követendő példának az Első Császárt tekintette. A Kínai Népköztársaság Mao Zedong-i időszakában tehát az a

[13] Lu 1959: 449.
[14] A szerző fordítása. Sun 1956: 649.
[15] Mao 1954: 268.

paradox helyzet állt elő, hogy a független Kína megtagadta saját nemzeti hagyományának legalapvetőbb komponensét.

Az 1970-s évek végéig a hivatalosság a hagyományt nem tartotta identitásképző elemnek, ellenkezőleg, üldözte az osztályharc és a forradalom sikeres megvívásának érdekében. A nyolcvanas években, a „négy modernizáció" utolérési stratégiájának a meghirdetésével változás kezdődött a hagyományhoz való hivatalos viszonyban. Alábbhagyott, majd megszűnt a hagyomány elleni doktriner küzdelem. A hagyományhoz való hozzáállás alakulása szorosan összefüggött a piacgazdaság kiépülésének folyamatával. A fordulat az ezredforduló táján következett be: a kormányzat fölfedezte a hagyományban rejlő páratlan lehetőségeket, fölvette eszköztárába, s funkciókkal látta el mind a belpolitikában, mind nemzetközi tevékenységében. Jelenleg a konfuciuszi hagyományból lényegében azokat az értékeket hangsúlyozzák, amelyeket annak idején Sun Yat-sen is, középpontba helyezve a harmónia (*hexie* 和谐) kategóriáját, mint a harmonikus társadalom (a stabil társadalom) és a harmonikus nemzetközi rendszer alapvető jellemzőjét.

E racionális megközelítésnek voltak történelmi előzményei és előképei. Az előzmények közé tartozott a két civilizációban szocializálódott Sun Yat-sen szelektív attitűdje. A négy modernizáció, a reform és nyitás politikájának elindításakor a reformerek szeme előtt előképként lebegett a *„négy kissárkány"* példája is, közülük kettő *han* kínai népességű terület (Taiwan és Hongkong), egy túlnyomórészt *han* kínaiak által lakott (Szingapúr), a nem *han* etnikumú Dél-Korea pedig a konfuciánus civilizációs körhöz tartozó ország.

A hagyomány új funkciói:

- ✧ A piacgazdaság és a nyitás indukálta változások következtében kialakult ideológiai és értékvákuum kitöltése a nemzeti hagyomány értékeivel.
- ✧ A nemzeti kohézió erősítése a belső társadalmi-politikai feszültségek kezelése, levezetése érdekében. Egy konfucianizmust népszerűsítő tévésorozat a konfuciuszi *junzi*-eszménnyel[16] kívánta

[16] Yu 2009: 95–100. A *junzi* 君子 kifejezésnek a magyar sinológiai irodalomban használt fordítása: *nemes ember,* aki a *kis ember* ellentéte. A szó jelentéstartalma ennél gazdagabb, magában hordozza az *erényes ember,* a *feddhetetlen ember* jelentést is. A magyar anyanyelvűek a *nemesről* a nemesi kutyabőrre asszociálhatnak. Figyelemre méltó Őri Sándor fordítása: *nemesb ember*. Őri 2012.

fölvértezni a nézőt a *„zaklatott, modern, kemény, versengő, stresszel teli, depressziós"* életforma elviselése érdekében, amelyben *„a lélek elsivárosodik", „kapcsolataink elidegenednek"*.

- ✧ A haza és a nemzet egységének etnikai-történelmi-kulturális alátámasztása a Taiwani-szoros két partján élő kínaiak körében („Mindnyájan a Tűz Császár és a Sárga Császár ivadékai vagyunk").
- ✧ A vezetés legitimációjának alátámasztása a hagyományt ápoló nemzeti hatalom képének kialakítása révén.
- ✧ Kína civilizációs immunrendszerének erősítése a beáramló nemkívánatos külföldi hatások semlegesítésére, kivédésére.
- ✧ A kínai puha hatalom építése, az országkép javítása, hangsúlyozva a kínai puha hatalom hagyományőrző, nemzeti jellegét. *„A kínai sajátosságokkal rendelkező puha hatalom jellege, tartalma, jellemzői és funkciói nem azonosak a nyugaton meghatározott »puha hatalom«éival«, hanem a kínai nemzet ötezer éves civilizációjában gyökereznek..."*[17] A kínai civilizáció értékeinek terjesztését és az országkép javítását egyszerre szolgálják a világban létrehozott Konfuciusz Intézetek és Tantermek.[18]

IV.

A hagyomány rangjának helyreállításával a kínai identitás megszilárdult, a modernizációs sikerek és a nyitás következtében új elemekkel gazdagodott. A piacgazdaság építése és a külvilággal fenntartott intenzív kapcsolatok új vonásokkal gyarapítják a klasszikus hagyományt és magát a kínai identitást: a hagyományosan kollektivista társadalomban előtérbe került az innovatív egyén, az egyéni boldogulás, a versenyszellem.

Ugyanakkor a nyitás kapuján beáramlott és a külvilágtól korábban elzárt társadalomra rázúdult külföldi hatások, valamint a kínai piacgazdaság endogén fejleményei Janus-arcú jelenségként fejtik ki hatásukat: nemcsak elősegítik egy modern identitás formálódását, hanem távolítják is a hagyománytól az embereket, elsősorban a gyors urbanizáció, a belső

[17] Dong 2009: 1.

[18] Az 2015. december 1-jei állapot szerint a világ 125 országában (területén) 500 Konfuciusz Intézet működött, és 72 országban 1000 Konfuciusz Tanterem (e 72 ország közül kilencben nem működött intézet). Lásd a fenntartó szerv, a Hanban honlapját: http://www.hanban.edu.cn/confuciousinstitutes/node_10961.htm (utolsó letöltés: 2016. április 1.).

társadalmi mobilitás következtében a hagyomány védőhálójából kihullott tömegeket.

A változások ellenpontja a Mao Zedong-i örökség továbbélése. A néhai elnök halála óta eltelt négy évtized során személye iránt folyamatos népi nosztalgia tapasztalható. Ebben 1949-es érdemei mellett szerepet játszik az ellenérzés a piacgazdasági egyenlőtlenséggel és korrupcióval szemben, s ez felértékeli a néhai elnök korának egyenlősítő, keménykezű politikáját. Másrészt a közvélemény egy része úgy gondolja, hogy a kormányzat kompromisszumkereső külpolitikája – mely a nemzetközi rendszerbe történő fokozottabb bekapcsolódási igény szükségszerű következménye – túlságosan engedékeny a külföldi nyomással szemben. Ez nosztalgiát ébreszt a maói korszak konfrontatív külpolitikája iránt. Megjelent olyan politikai irányzat, mely e nosztalgiákra s egyben a modernizációs sikerekre építve kívánja megerősíteni belpolitikai pozícióit és formálni az ország bel- és külpolitikáját.[19] Úgy látszik, hogy a hagyományok struktúrájába betagozódik egy korhoz igazított neo-maocetungizmus is.

A kínai identitás – szinkronban a modernizálódó kínai gazdaság és társadalom átmenetiségével – ma szintén átmeneti állapotban leledzik, s biztonsággal nem mondható meg, hogy milyenné válik, noha ez egyáltalán nem közömbös az emberiség 21. századi történetének további alakulása szempontjából.

Bibliográfia

BACON, Sir Francis

[1620] *Novum Organum*. Book I. Aphorism. Joseph Devey ed. New York, P. F. Collier & Son, MCMII. URL: http://oll.libertyfund.org/titles/bacon-novum-organum (utolsó letöltés: 2016. február 4.).

DONG Manyuan 董漫远

2009 *Tuijin „ruan shili", jiaqiang renwen waijiao* 推进"软实力", 加强人文外交. [Mozdítsuk elő a „puha hatalom" építését, erősítsük kulturális diplomáciánkat.] *Guoji wenti yanjiu* 国际问题研究. 6, 1–7.

FAN Wenlan 范文澜

2015 *Zhongguo tongshi* 中国通史. [Kína teljes története.] Vol. II. Beijing, Renmin Chubanshe.

KISSINGER, Henry

2014 *Kínáról*. Ford. Magyarics Tamás. Budapest, Antall József Tudásközpont.

[19] Ezt az irányzatot nevezi Kissinger triumfalistának. Kissinger 2014: 525–529.

LEGGE, James
é. n. *The Four Books*. The Commercial Press, LTD. China.
LU Xun 鲁迅
1959 *Lu Xun Quanji* 鲁迅全集. [Lu Xun összes művei.] Vol. 5. Beijing, Renmin Wenxue Chubanshe.
MAO Ce-tung
1954 *Mao Ce-tung válogatott művei*. Vol. 3. Budapest, Szikra.
ŐRI Sándor
2012 *Konfuciusz bölcseletei – Lun jü*. Budapest, Golden Goose Kiadó.
SUN Zhongshan
1956 *Sun Zhongshan xuanji* 孙中山选集. [Szun Jat-szen válogatott művei.] Vol. II. Peking, Renmin Chubanshe.
TŐKEI Ferenc
1962 *Kínai filozófia. Ókor. Első kötet*. Budapest, Akadémiai Kiadó.
YU Dan
2009 *Konfuciusz szívből. Ősi bölcsesség a ma emberének*. Ford. Zombory Klára. Budapest, Háttér Kiadó.
Zhongyong 中庸. [A közép mozdulatlansága.] URL: http://www.ldbj.com/liji/zhongyongquanwen.htm (Utolsó letöltés: 2016. január 11.).

CHINA: TRADITION, MODERNIZATION, NATIONAL IDENTITY

The great majority of elements forming Chinese identity have their roots in antiquity and they are related to the Chinese traditions. Chinese society is mindful of its great past, its continuity to the present, the greatness of the country and its people, and the cultural heritage, such as the oldest writing system still in use, the "Three Teachings", the cultural and technical discoveries, the cultural influence on the region. New elements have been added to the old ones in modern times: ability to sacrifice for a better future, restoring the unity and the independence of the country, being proud of the achievements in the modernization process. Nevertheless, many people, both on the left and the right, repudiated the relevance of the traditions in modern times. Those who had more balanced views preferred selective preservation of traditional values. The ideological war against traditions was stopped in the People's Republic in the 1980's. The government, at the turn of the century, finally realized the huge possibilities offered by the great tradition and gave it new purpose both in domestic and in foreign policy. These are widely publicized overseas these days. The past forty years have witnessed blending Neo-Maoism into the structure of the traditions.

ÉLETKÉPESSÉG ÉS HAGYOMÁNY

A kínai állami tradíciók mint a legitimitás és a hatékonyság forrásai

Krajczár Gyula

A kínai államot a nyugati politikai közvélemény, a média és részben a tudományosság is hajlamos meghatározóan kommunista, diktatórikus és egypártrendszerű jegyei alapján, korlátozottan megítélni. Ebben a megközelítésben azonban nem magyarázható meg, hogy miként volt képes elindítani és azóta is irányítani azt a látványos fejlődési folyamatot, amelyet tapasztalhattunk az elmúlt évtizedekben, miközben más kommunista államok erre nem voltak tartósan képesek. Ahogy annak értelmezése is nehézséget okoz, hogy miként képes saját (feltételezhető) legitimitását tartósan fenntartani, miközben mások erre ugyancsak nem voltak hosszú távon képesek.

A kínai állam irányítása és az államról való gondolkodás talán a leghosszabb és legösszetettebb állameszme- és gyakorlati kormányzástantörténetet eredményezte eddig a világon. Anélkül, hogy ehhez bármilyen értéktartalmat társítanánk, valószínűsíthetjük, hogy a kínai politikai műveltség még a legelemibb szinten is tükrözi ezt. Az államszervezés, az irányítási szerkezet és az igazgatás mindig központi helyet foglalt el Kínában a közösségről való gondolkodásban. Formális intézményrendszere, szervezetrendszere – ahogy Shambaugh mondja – „szervezeti és szabályt adó tulajdonságok tárházát vetette le és szívta magába – s lett az idők során különböző forrásból származó elemek vegyülékévé".[1] A „vegyülék" folyamatos építését és átalakítását az említett műveltségből fakadó parancsok mellett a modern korban két további „belső parancs" határozta meg: erőssé és hatalmassá tenni Kínát,[2] és a nyitás, elsősorban is a Nyugat felé.[3] Érdekes módon ezek a modernizációs, átalakításon és stabilitáson nyugvó

[1] Shambaugh 2000: 1.
[2] Liu 2015.
[3] Vogel 2011: 55.

célok végigkísérték az egész 20. századot, függetlenül attól, éppen ki volt hatalmon és milyen állapotok uralkodtak az országban.

A kínaiak informális intézményei, a hétköznapi életben működő, de kodifikálatlan játékszabályai, korlátozásai, az örökségük és a kultúrájuk sokkal többet jelentenek, mint egyszerű szokásokat vagy hozzáállásokat. Ezek nem feltétlenül meghatározott tanok, hanem a közösség életének az idők során intézményesült megközelítési módjai, kérdések, amelyekre minden időben és minden körülmények között válaszokat kell adniuk az államszervezőknek és a különböző rendű és rangú irányítóknak.[4]

Azt állítjuk, hogy a kínai állam fontos sajátosságai miatt olyan egyensúlyban van, s olyan egyensúlyt képes újra és újra előállítani, hogy az alkalmassá teszi az óriási populáció életének és fejlődésének tartós irányítására. Ebben megkerülhetetlen szerepük van az államszervezés, az irányítási szerkezetek informális intézményeinek. Ezek a korlátozások, szokások, meggyőződések, megközelítési módok, formai igények történelmi rétegekben rakódnak egymásra, melyeket nem mindig egyszerű azonosítani. Tekintélyes részük a kínai „hagyományból", vagyis a késő császárkori gyakorlatból és az újkonfucianizmus újabb változataiból, sőt sokszor annak kritikájából származik. Ezzel kapcsolódott össze a tömegmozgalmi-katonai-pártszervezeti létből hozott és részben a szovjet példából tanult gyakorlat informális rétege. Itt is sokszor a későbbi kritika hatásai hatékonyabban érvényesülnek, mint a tényleges gyakorlaté. S egy harmadik rétegnek tekinthetjük – bár ez minden korszakban jelen van a maga jellegzetességei szerint – a modernizációs igény és részben a tanulási folyamat által keltett, egyébként szintén régi gyökerű intézménycsoportot. Magának a „különböző forrásokból származó elemek vegyülékének", vagyis a formális intézmények rendszerének, a szervezeti rendszer sajátosan kínai karakterének vizsgálata szétfeszítené ennek az írásnak a kereteit, bár vélhetően érdemes a tanulmányozásra. Ugyanakkor ezt a szervezeti rendszert is körbefonja informális elemek serege, melyek a működés lényeges tényezői, s melyektől sokszor egészen más kimenetelek keletkeznek, mint hasonló szervezetektől más körülmények között.

I. Informális intézmények

Az irányítási szerkezetek, tágabb és általánosabb értelemben a kínai állam, valamint a róla való gondolkodás több ezer éves múltra tekint vissza.

[4] North 1990.

Jelentősebb nyugati hatások csak az utolsó két évszázadban érték. Ennek az a jelentősége, hogy amikor a nyugati (beleértve ebbe a marxizmus-leninizmust is) hatások befolyásolni kezdték, akkor nem egy fejletlen, primitív, civilizációra szoruló állapotban, hanem komplett, nagy hagyományú formális és informális intézményrendszerként létezett. (Sőt, egyes interpretációk szerint ezt megelőzően, az érintkezés első periódusában, a 18. században éppen ellentétes irányú hatások érvényesültek.) Ami a felszínen vagy bizonyos mértékben – a saját mintája szempontjából – idegen eszmék és intézmények befogadására ennek ellenére nyitottá tette, az annak köszönhető, hogy a találkozás a kínai állam válságának periódusában történt.

A 19. századtól felvetődő modernizációs igényre a végeredmény szerint a kommunisták tudtak igazán hatékony választ adni. Ez nem volt független attól, amit H. Lyman Miller úgy fogalmazott meg, hogy „a kommunista rendszer nem bizonyult igazán forradalminak, egyébként, még kínai is volt". „Mao Zedong egy új császárként uralkodott." „A kínai kommunizmus a »Nép Középső Királyságában«, Fairbank professzor szerint, egyenlő volt a marxizmussal, konfuciánus formában".[5]

Ha ebben van is némi túlzás, az határozottan megfigyelhető, hogy bizonyos informális intézmények a legerősebb formális változásokon keresztül túlélnek, s működnek az új körülmények között is. David Shambaugh Miller elemzése alapján felsorol egy kínálatot a ma is működő konfuciánus, vagy inkább hagyományos gondolati örökségből. Nevezetesen:

- ✧ az erény uralmának parancsa;
- ✧ a szabályok ösztönzőek és nem kényszerítőek, rangsoroltak és nem szétszóródóak;
- ✧ az állam legyen egységes, a társadalom stabilan kormányzott;
- ✧ az állam személyzetét adó elitet alaposan át kell vizsgálni és válogatni;
- ✧ az államnak és az igazgatásnak ragaszkodnia kell az egységes irányító ideológiához, amelyet oktatáson és egy sor közvetítő intézményen keresztül sajátítanak el az érintettek.[6]

Az erény uralma alapvető szempont Konfuciusnál, amely nem egyszerűen a hatalom megfelelő gyakorlásának feltétele, hanem a társadalom

[5] Miller 2000: 40.
[6] Shambaugh 2000: 182.

erényeinek is alapja a példaadás, a kopírozhatóság útján. De az összes felsorolt elv megtalálható közvetlenül Konfuciusznál, továbbá Menciusznál és Han Feinél. Az elveket azonban nem a művek közvetlen tanulmányozása, hanem a nevelés, közismert példatörténetek, az írástanulás és a közbeszédben használt megszámlálhatatlan mondás útján sajátítják el az emberek.

Láthatóan formális, főképpen a viselkedést és a beállítottságot megszabó parancsokról van szó, hiszen a társadalmi-politikai átalakulások túlélésekor éppen a lényegük, a tartalmuk cserélődik ki. Ilyenkor radikálisan megváltozik a társadalmi csoportok alkuereje, képviseletük az államban. Minden más lesz, leszámítva ezeket a formális parancsolatokat, amelyek éppen informális intézményként élnek tovább.[7] Ugyanakkor ezek nagyon élő, a szűkebb politikai és a tágabb közvélemény által is számon tartott és számon kért intézmények, melyek működtetése mind a legitimitás, mind a tekintély szempontjából nagyon fontos.

Az informális intézmények következő rétege nem tekinthető ennyire szilárdnak. A kommunisták állam előtti léte meglehetősen egyedi tapasztalatot jelentett. Egy tömegmozgalomról beszélünk, melyet egyszerre, összetett módon szerveztek párttá és háborúzó hadsereggé, amelynek bizonyos elfoglalt területeken állami, igazgatási funkciókat is el kellett látnia, valamint nemzetközi kapcsolatai is voltak. Ráadásul dinamikusan változó szerkezetben, de nagy szétszórtságban, időnként és helyenként szabályos franchise rendszerként működött, melynek már a fennmaradásához is egyszerre kellett rugalmasan alkalmazkodnia a helyi körülményekhez és szigorúan bevezetni a maga által hozott új rendet. Ez az időszak megkívánta az irányítási formák és informális intézmények rugalmas használatát és alakítását.

A hatalom teljes megragadása után azonban levetették az említett kényszereket, s egyszerre konszolidálták a hatalmukat, kiépítették az államukat, ugyanakkor sorozatos társadalmi katasztrófákat is okoztak. Ennek köszönhető, hogy az erre az időszakra visszavezethető, formális intézményeket is meghatározó megfontolások, magatartási szabályok, beállítódások sokszor az események kritikai feldolgozásán alapulnak.

[7] A formalizált szabályok alkotása és alkalmazása megváltozott körülmények között is jellemző a kínai politikai gondolkodásra. Jellegzetes példái az alkotmányba is beemelt ideológiai eredményei a különböző vezetői generációknak, mint a „maói gondolatok", „Deng Xiaoping elmélete" stb.

Shambaugh három olyan elemet emel ki, melyek biztosan döntő elemei a mai informális intézményrendszernek, s melyek minden döntés előkészítésében szerepet játszanak: az egyetértés kényszere, a konzultáció és a kollektivitás.[8] Mára jórészt a párt és az állam szervezeti kereteit, formális intézményeit is ennek megfelelően alakították át. Ugyanakkor rendkívül fontos informális intézményként való fennmaradásuk, mert így az irányítási struktúrákat nem kezdik ki azon az alapon, hogy ezek nincsenek maradéktalanul formalizálva.

Megjegyzendő, hogy a történeti kutatásnak is van olyan ágazata, mely szerint már a késő császárkorban is léteztek bizonyos mértékben ezek az intézmények. Vannak nézetek, melyek meghatározott körülmények között szétválasztják az „uralkodást" és a „kormányzást", s az utóbbi esetében – egyébként a formális intézményeket elemezve – megtalálják a konszenzuskényszer és a kívánatos konzultáció elemeit is.[9]

Vannak kutatók, akik fontos informális intézményeket hajlamosak közvetlenül a legfőbb vezetők személyiségéhez, kormányzói stílusához kötni: hogy valami azért van így vagy úgy, mert az éppen uralkodó császár vagy pártelnök ilyen vagy olyan. Ezt részben az erény uralmának említett intézménye, részben az „Ég fia" elképzelésnek a keleti despotizmus koncepciójával való közvetlen összekapcsolása magyarázza.[10] Ez az összekapcsolás sokszor leegyszerűsíti a magyarázatot, sokszor azonban alaptalanul ad népmesei kontextust az eseményeknek. Még Shambaugh is arról beszél, hogy Deng Xiaoping „inkább megegyezésen alapuló stílusa" nagy hatással volt a párt belső életére, sőt, tágabb értelemben a szólás szabadságára az egész társadalomban.[11] Ez kétségtelenül igaz, de önmagában valószínűleg nem lett volna elég ahhoz, hogy a hatalmas méretű állami építményt informális intézményként áthassa.[12]

Külön érdemes megemlíteni itt a „frakciózás" intézményét. Az informális, vagy még pontosabban mások számára nem feltétlenül látható, igen eltérő alapon szerveződő társaságoknak, csoportosulásoknak, hálózatoknak nagy hagyományai vannak a kínai életben. Ezek lehetnek nagyon laza,

[8] Shambaugh 2000: 179–180.

[9] Crossley 1999.

[10] Wittfogel 1957.

[11] Shambaugh 2000: 180.

[12] Deng többek között azért tudott megfellebbezhetetlen és integratív vezetővé válni, mert felismerte a létezését és a hatását ezeknek az informális intézményeknek.

csak az azonos családnév vagy azonos származási hely alapján létező „összetartások", de lehetnek a másik végleten szigorúan a konfuciánus család elvein megszervezett és generációkon keresztül működő kulturális vagy éppen bűnözői szervezetek.[13] Az ilyen típusú intézmények ma is áthatják a társadalmat, s ezek elsődlegesen politikai célú megvalósulásai lennének a „frakciók". Mivel a legnyilvánvalóbb, lokális vagy iparági érdekközösségek szerveződése formális, az egyéb tömörülések formálisan tiltottak. A frakciók léte feltételezhető, bár nem bizonyítható. Sokkal valószínűbb, hogy a patrónus-kliens viszonyokon alapuló hálózatok időleges és eltérő intenzitású kapcsolódásairól beszélhetünk, amelyben éppen a frakciózás tiltása működik dinamizáló vagy szabályozó intézményként.

Az 1980-as évektől kezdődő erőteljes fejlesztő és felzárkózó folyamat pedig olyan intézményeket helyezett az előtérbe, melyek mindig is jellemezték a konfuciánus szemléletet, de a technológiatranszfer szükségessége, az új technológiák működtetése, az új típusú vállalatok vezetése, a kutatás-fejlesztés előtérbe kerülése, majd a nemzetközivé váló vállalatok menedzselése miatt egészen kivételes jelentőségre tett szert a gyakorlaton alapuló tanulás és a kopírozás fontossága. Kína belépett abba a tanuláson alapuló felzárkózási sorba, melyet Japán indított el a Távol-Keleten, s sorban Szingapúr, Taiwan, Hongkong, majd Dél-Korea folytatott.[14] Mivel a felzárkózásnak ez a nagyon sajátos, tanuláson alapuló modellje a maga viszonylagos tisztaságában csak a konfuciánus társadalmakban valósult meg hatékonyan, a magyarázatban bízvást támaszkodhatunk a jellegzetes informális intézményekre.

II. A formális intézményeket behálózó informális intézmények

Amit a formális intézmények kapcsán itt át kell tekintenünk, azok a közvetlenül őket behálózó informális intézmények. Ezen a területen ismert, súlyos módszertani nehézségekbe ütközünk. Akkor sem lenne könnyű az állam és a politikai szféra szervezeti rendszerét átható informális korlátozások tételes felsorolását adni, ha azok teljes egészükben egy felmérés rendelkezésére állnának. De nem is állnak. A kultúraközi kapcsolatokban csak az ezen a területen aktiválódó konvenciók jelennek meg és mérhe-

[13] A kettő nem feltétlenül válik el egymástól.

[14] Amsden 1990. Alice Amsden könyvét Dél-Koreáról írta még a kínai fejlődés igazi minőségi változásai előtt, de sok tekintetben látnoki erejűnek bizonyult.

tők fel, de a téma természeténél fogva a „belső kínai" viszonyrendszerben aktív konvenciók lennének az érdekesek. Ennek irodalma viszonylag széles,[15] de egyoldalúsága és nehéz megragadhatósága miatt nagyon bizonytalan képet kapunk ezen az alapon a kínai politikai világról.

Jól szemlélteti a problémát, ha Howard Margolis[16] – North által is használt[17] – kettős haszonelvűségi modelljét próbáljuk alkalmazni. Eszerint az ember viselkedésében a haszonelvűségi funkciók két típusa játszik szerepet: amelyek az önző, egyéni hasznot, s amelyek a csoport hasznait részesítik előnyben. Az egyének különböző kompromisszumokat, egyensúlyokat hoznak létre a kettő között. Ha csak az egyik legismertebb – bár igen nehezen kezelhető – kínai informális intézményt, az „arcot", ezt a sajátos presztízst, pontosabban az arc-menedzsmentet vesszük, máris nehéz helyzetbe kerülünk: hiszen a legegyszerűbbnek tűnő egyéni haszonelvűségi funkciót sem tudjuk könnyen megragadni. A puszta egyéni haszon és az „arc"-ban kifejeződő haszon nem feltétlenül fedik egymást, viszont állandóan jelen vannak, vagyis egy plusz értéket kell számba vennünk már az egyéni haszon értékelésénél.

A csoporthoz tartozás a kínai társadalomban hagyományosan nagyon erős, s az egyén sem a klasszikus kínai gondolkodásban, sem a sajátosan kínai marxizmus-leninizmusban nem jutott abba a szeparált, teljesen független pozícióba, amelyet individualizmusnak nevezhetnénk. Maga az „arc"-koncepció is ezt bizonyítja, hiszen az arc egyedi, de értelmét a csoport adja. Vagyis Margolis modellje felől nézve sokkal bonyolultabb a haszonelvűségi funkciók megítélése. Ugyanakkor az látható, hogy függetlenül az alapvető formális politikai struktúrától, az arc-menedzsment nagyon hatékony formája az egyéni és csoportérdekek közvetítésének.

Az arc-menedzsment egy alapvető dinamizáló eleme annak a társadalmi hálónak (és a háló működésének), melyet a kínai *guanxi* szóval írunk le. Kedvezmények, protekciók, kapcsolatok kölcsönös nyújtásáról, tulajdonképpen cseréjéről, adásvételéről van szó, amely hosszabb távon minden félnek kedvező. Nagyon fontos, hogy a *guanxi* hosszú távú, specifikus, viszonos, s bár kétoldalú elemekből épül fel, rendkívül összetett, magasabb szinten speciális ismereteket, képességeket és teljesítményeket

[15] Bond 1991; Ho 1976; Hu1944; Lu Xun 1959; Qi 2011 stb.
[16] Margolis 2007.
[17] North1990: 14.

igénylő játszma. Teljesen általános gyakorlat. Megfigyelhető a leghétköznapibb viszonyokban, s áthatja a gazdasági és a politikai világot.[18]

A *guanxi* elvileg megkönnyíti a formális intézmények működését. Ha jól működik, az jelentős időmegtakarítással jár, ugyanakkor megkönnyíti az információkhoz való hozzájutást, az információ feldolgozását, s rendkívül hatékonnyá teszi az információ áramlását. Vagyis jelentős megtakarításokat jelenthet a tranzakciókon. Ráadásul hosszú távú jellege és a viszonosság miatt olyan kapcsolatokat hozhat létre a gazdasági és politikai piac távoli pontjai között, amelyek teljesen új lehetőségeket teremthetnek a cserére és az együttműködésre. A folyamatban olyan tekintélyek jönnek létre, amelyek önmagukban is vagyoni erőként működnek.[19]

Az egész életerős és átható szisztéma informális jellege miatt az idők során könnyen fejlődtek ki olyan működési-működtetési tulajdonságok, melyeket ma sokszor a külső szemlélők „kínai" tulajdonságoknak tartanak. Csak illusztrációképpen néhány. Az informalitás állandó és erős jelenlétével lehet összefüggésben a hozzávetőleges szabálykövetés, melyet a régi irodalom ugyanúgy dokumentál, mint az új.[20] Az egyén és a bizonytalanság kapcsolatát mutatja, hogy a problémamegoldás rendre akkor veszi kezdetét, ha a problémát egy tekintély már formalizálta. Viszont amikor ez már megtörtént, a kockázat lehető legteljesebb kiküszöbölése a cél. Szélesebb alapokra támaszkodik és rendkívül nagy kulturális kiépítettsége van a szerencse fogalmának. Szempontunkból talán az vethető fel, hogy a szerencsének rendkívül nagy szerepet tulajdonítanak, számítanak rá (próbálják befolyásolni is), s bármikor eshetőnek tartják.

A gazdasági és politikai piac szervezetét behálózó informális intézményrendszer kétségtelen hatékonysági előnyei mellett problematikus is, s az egész konstrukciót alapjaiban is képes fenyegetni. Egyrészt a rendszerben természetesen vissza lehet élni, a szabályokat meg lehet sérteni különösebb büntetőjogi következmények nélkül. Ezt a problémát többnyire a rendszer maga tudja kezelni. Ennél nagyobb gond, ha az informális intézmények vitatható, káros vagy bűnös célok érdekében működnek, amúgy szabályszerűen. Történelmileg is jól dokumentált a kifejezetten illegális területeken való működés.[21]

[18] Fan 2002.
[19] Luo 2011.
[20] Lin 1991.
[21] Lásd például a triádok problémakörét, Wang 2013.

A deformáció legjellegzetesebb jelensége a korrupció. Elvileg azon alapul, hogy a *guanxi* hálózatának értelemszerűen csak viszonylag szűk részében lehet a bizalom az átvivő erő. A hálózat lehetőségei viszont szinte korlátlanok. Nem lehet itt figyelmen hagyni még egy nagyon fontos kulturális elemet, az ajándékozást. Szinte lehetetlen megtalálni azokat a pontokat, ahol elválik egymástól a bizalmon és a vásárláson alapuló csere, illetve az ajándék és a korrupció. A szürke zónában a lehetőségek aszimmetriája az egyik fő ok: az egyik fél lehetőségei nem kompenzálják a másikét, s a belátható időben erre nem is számítanak – ezért pénzzel vagy egyéb javakkal pótolják ki.

A kínai történelemben időről időre olyan időszakok figyelhetők meg, amikor elképesztő méretű a korrupció, jellemzően a dinasztiák késői periódusaiban. A kínai irodalom nagyon fontos és ismert művei reflektálnak a korrupcióra elítélően, ugyanakkor a szelíd formák iránt többnyire megértőek. Ez a kettősség valamennyire a közpolitikára is jellemző: az azért viszonylag ritka, amikor korlátlanul, lényegileg az állam jóváhagyásával vagy figyelmének hiányával bontakozik ki a korrupció. De az ajándékozás és a korrupció elválaszthatatlansága az elmúlt évtizedek szabályozását sem az ajándékozás korlátozása vagy visszaszorítása irányában, hanem a korrupciós formák mind pontosabb meghatározása és beárazása felé tolta el.

A *guanxi* és a korrupció összefonódása egyrészt könnyen elképzelhető, másrészt a bűnüldözés folyamatában jól nyomon követhető. Ha valahol a hatóságok egy esetet feltárnak, abból kiindulva egész szálakat és hálózatdarabokat fejtenek fel.[22]

Ebből a szempontból az állam iránti bizalom is kettős képet mutat. A korrupció hétköznapi tapasztalata elsöprő. Ugyanakkor az említett megértés és a rendszeres, az utóbbi időben szokatlanul tartós és szokatlanul nagy erejű korrupcióellenes kampány az ellensúly szerepét képezi.

III. Hagyományos elemek az állami énképben

Ha azt vizsgáljuk, mit gondol a kínai kormányzó elit a saját államáról, mi az az ideológiai keret, amelyben értékeit, elfogadhatóságát, indokoltságát és fenntarthatóságát, fejleszthetőségét értelmezi, ebben is tetten érhetünk csak rá jellemző, a hagyományban gyökerező elemeket. Maga az értel-

[22] Wang 2013; Hillman 2014.

mezés sokáig, bizonyos elemeiben máig a megszokott marxista-leninista eszközrendszerrel és szemlélettel történt és történik. Viszont ahogy a nyitás politikája egyre több tapasztalatot hoz, s Kína egyre több szempontból egyre szorosabb kapcsolatba kerül a világgal, egyre inkább van szüksége a korábbiaktól eltérő önreflexiókra. A megváltozó kínai pozíciók miatt mind fontosabbá vált énképüknek a világ számára való fogyaszthatóvá tétele.

Ebből itt bennünket csak az állam és a politikai szféra rendszere érdekel. Ezt elsősorban Eric X. Li egy tanulmánya[23] alapján vizsgáljuk meg, amelyet azért tartunk erre alkalmasnak, mert ezt – és a szerző lényegében ugyanezt a tartalmat közlő TED-előadását – olyan széles körben terjesztik (konferenciákon, nemzetközi szervezetek és vállalatok tanácskozásain, fórumokon), hogy bátran tekinthető a kormányzó elit gondolkodását reprezentáló magyarázatnak.

Li négy olyan jellegzetességéről beszél a kínai irányítási struktúrának, melyek szerinte versenyképessé teszik azt a világban: az önkorrekcióra való képességről, a meritokratikus szervezetről, a politikai vállalkozás és innováció támogatásáról és a legitimitásról.[24]

Az önkorrekcióra való képességet a történelemmel támasztja alá Li. Azt mondja, hogy ugyanaz a szervezet vezeti ma a világ élvonalába Kínát, amely annak idején győzött a polgárháborúban, amelynek nevéhez olyan tragédiák fűződnek, mint a „nagy ugrás" vagy a „kulturális forradalom", de ugyanez indította el a nyitás és reform politikáját, s menedzseli azt sikeresen máig is.

A meritokráciát talán a párt legfontosabb tulajdonságának tartja. A rendszer nem csak a pártra, s nem is csak a teljes államszervezetre terjed ki, hanem az élet legszélesebb területére, ahol csak az államnak valamilyen hatása van, így az oktatásra, az állami tulajdonú vállalatokra, társadalmi szervezetekre stb. A teljes rendszer karrierszintekre van osztva, mindenki összevethető mindenkivel, s ez megkönnyíti az átjárást az ágazatok és az intézmények között. Az egyes szinteknek nagyon részletesen kidolgozott feltételrendszerük van (míg a másik oldalról szintén nagyon részletesen kidolgozott velük járó juttatásrendjük), s természetesen működtetnek egy igen intenzív és átfogó értékelő, minősítő, képző és előléptető rendszert.

[23] Li 2013.

[24] Li alapvetően a pártról beszél. A párt kétségtelenül a politikai akarat hordozója, de a párt és az állam elválasztása sokszor nem könnyű. A mi szempontunkból az irányítási szervezet és szerkezet az érdekes, vagyis praktikus a pártot és az államot egy komplexumként kezelni.

Az alapeszme és a főbb elemek tetten érhetők a legrégebbi császári időktől kezdve.[25]

Li kiemeli a politikai és gazdasági innováció intézményrendszerét. Régi gyakorlat, hogy egy-egy új ötletet, reformjavaslatot először egy településen, majd néhány különböző adottságú településen, aztán egy-egy területen, esetleg egy-egy államigazgatási szinten próbálnak ki, mielőtt bevezetnék szélesebb körben. Sokszor ennek az az alapja, hogy egy-egy településen a helyi vezetők bevezetnek egy újítást, majd ezt megpróbálják promotálni. Őket hívja Li politikai vállalkozóknak.

A legitimitást a teljesítményben s az ezzel felhalmozott elismertségben jelöli meg Li. Ezek meglétét a közvélemény-kutatásokra s az általános közhangulatra, az aktuális vezetés tekintélyére alapozza.[26]

Feltűnő, hogy Li főképpen a hatékonysággal összefüggő, egyszersmind sok tekintetben a hagyományban gyökerező elemeket sorol fel (önkorrekció képessége, meritokrácia, innovációösztönző struktúrák), ráadásul olyanokat, melyeket a korábbi marxista-leninista irodalom nem emlegetett a kommunista pártok fontosabb megkülönböztető jegyei között.[27] Az énkép ugyanakkor jól érzékelhetően azt tartalmazza, hogy az állami-politikai szisztéma közel sem tökéletes.

Mint láttuk, az intézményrendszer működésében kitüntetett szerepük van a személyes viszonyoknak, az erős személyiségeknek, viszont hatékonyan működni csak a formális intézményeken, az adminisztráción keresztül tudnak. A történelmi fejlődés viszonylag korai szakaszában megjelent – kiterjedt és finoman szabályozott – „konfuciánus" kínai államszervezet hagyománya és gondolkodási kerete nagyon erős hatással van a modern kori fejleményekre is ebben a kultúrkörben. Azokban a „konfuciánus" országokban, amelyek demokratizálódtak – Japán, Dél-Korea, Taiwan –, megfigyelhető, hogy a demokratikus politikai piactér elég karakteresen

[25] Hasonló elvű besorolási rendszerek működnek a nagy kínai magánvállalatoknál is.

[26] A kínai berendezkedésről zajló érdekes „modell-viták" hasonló kérdéseket érintenek, s magasabb színvonalúak is Li megközelítésénél, de alapvetően teoretikus célzatúak. Legújabban lásd Bell 2015a; Nathan 2015; Bell 2015b.

[27] Ezen az alapon elképzelhető lenne az állam részéről tiszta konfuciánus diskurzus is, s erre vannak is elméleti kísérletek. Bell 2015a. Hogy miért őrizkednek ettől, arra nincs hivatalos magyarázat. Ironikus módon, mióta a kínai állam gyakorlatilag az egyetlen ütőképes letéteményese a „marxizmus-leninizmusnak", ezzel az eszközzel sokkal nagyobb szabadságot élvez, mint tenné ezt „konfuciánus", „nacionalista" vagy egyéb gondolati keretekben.

elválik a szűkebben vett állami adminisztrációtól, s a demokratikus felhatalmazásnak éppen az informális intézményeknek köszönhetően ezen a téren komoly korlátai vannak.

A kínai állam kiterjedt jelenlétének nagyon erős hatása van a tulajdonviszonyokra és a tulajdonjogokra. Ugyan az állam már megszűnt kizárólagos tulajdonos lenni, így is ez a legnagyobb tulajdonos (például földtulajdona csak neki van). De ez a legnagyobb megrendelő, a szabályozó, a közigazgatási hatóság, a szerződések őre és kikényszerítője, s a pártszervezeteken, szakszervezeteken, lakóhelyi képviseleteken és egyéb transzmissziós szíjakon keresztül gyakorlatilag a magánszektorban és a privát szféra jórészében is jelen van.

A másik oldalon Jiang Zemin „három képviselet" névre hallgató politikája beengedte a magánvállalkozókat a pártba. A lépés nem volt szimbolikus. Egy újonnan keletkezett, jelentős és növekvő anyagi és társadalmi befolyással bíró társadalmi csoport került be a „kormányzó koalícióba".[28] Ezzel az új társadalmi csoport alkuereje jelentősen megnőtt, míg a „koalíció" helyreállította a teljes társadalom reprezentációját.

Az eddigiekből is kiderült, hogy az élet minden területére kiterjedő állami fennhatóságot és gondoskodást nem a kommunisták honosították meg Kínában. Ennek megfelelően a demokratizálódás vagy az úgynevezett nyílt elérésű állam irányába való haladás fokmérőjéül az állam visszavonulását és az élet egyes területeinek a magánszerveződések irányába való megnyílását használni félrevezető lenne.

Azt minden bizonnyal jól ítélték meg – ha nem is ezen a nyomvonalon gondolták végig – a kínai rezsim éppen aktuális vezetői az elmúlt harminc évben, hogy a felzárkózás ugyan történhet tanulás útján,[29] de az nem követhető, hogy a legfejlettebbek szisztémáit átkopírozzák a sajátjukba.

> „…Fejlesztési politikák gyakran vallanak kudarcot, mert megpróbálják átültetni a nyitott elérésű rend elemeit – mint a verseny, a piacok, a demokrácia – közvetlenül a korlátozott elérésű rendekbe. Ezek a reformok azt a jövedelemteremtést fenyegetik, amely egyben tartja a társadalmat, és sokszor ellene szegülnek annak az alapvető logikának, melyen a társadalom szerveződik. Nem meglepő, hogy az elit tagjai és sokan az eliten kívül is ellenállnak, szabotálják és rombolják az ilyen reformokat a korlátozott elérésű társadalmakban, melyek nincsenek még rá készen".[30]

[28] D. North kifejezése.
[29] Amsden 1990.
[30] North – Wallis – Webb – Weingast 2007: 5.

A mindenkori kérdés így az aktuális egyensúly, a stabilitás. A felvázolt énkép alapján állítható, hogy a kínai állam legitimitása legfőbb bázisának a hatékonysága, az adaptív hatékonysága tartható. Ez nagyon különös jelenség, hiszen minden fontos eleme, a verseny, a decentralizáció, a tulajdonjogok, a csődök kezelése stb. egészen sajátos formákat kap Kínában. Az állam áthatósága miatt minden üzleti egységnek, az önfoglalkoztatóktól a multinacionális vállalatokig nemcsak a saját piacán és szabályozói környezetében, hanem az állami vertikum valamely pontján, vagy sokszor több pontján is helyt kell állnia, ahol az állam tervezőként, szakpolitika-formálóként, véleményezőként, értékelőként van jelen, s ehhez meg is vannak a legváltozatosabb eszközei. Megjegyzendő, hogy ez a szereplők számára nem kedvezőtlen körülmény, hanem hasznosítható gazdálkodási adottság.[31]

Ebben a felfogásban az állam elérhetőségét is praktikus némileg eltérő hangsúlyokkal figyelembe venni. A rendkívül kiterjedt, aprólékosan és finoman szabályozott állam nagyon hosszú idő alatt alakult ki, s – *mutatis mutandis* – nagyon hosszú ideje működik. Az alapvető és élő emberi és csoportattitűdök, informális intézmények ezzel szimbiózisban alakultak ki, működnek és változnak. Az persze nem zárható ki, hogy ez a fejlődési folyamat is a jövőben a privát szféra és a magánszerveződések kiterjedésébe fog torkollani, ennek azonban egyelőre nincs sok jele. Az utolsó évtizedben dokumentált erőteljesebb „individualizáció" a kínai társadalomban sem igazán az individuum alapú jogi, kulturális gondolkodáson s az ennek megfelelő igényeken, hanem egy önzőbb, profitmaximalizálóbb magatartáson alapul.[32]

Valószínűbb azonban, hogy az a rendkívül kiterjedt informális intézményrendszer, melyet vázlatosan jeleztünk, tartósan és nagyon gördülékenyen teszi elérhetővé és alakíthatóvá az állam szervezeti rendszerét, s ezzel hatékonnyá az egész mechanizmus működését. Ezzel a feltételezéssel azért muszáj élnünk, mert csak így tudjuk a magyarázatát adni annak, miért jön létre egyensúly az állam elérésének egy alacsonyabb szintjén – már legalábbis a szabad és hatékony szervezetalakítás szempontjából.

[31] Ennek széles, bár inkább élménybeszámoló jellegű irodalma van. Pl. Fishman 2008.

[32] Igazi magyarázata valószínűleg inkább a születésszabályozás következményeiben keresendő. Fong 2004.

A kínai kormányzó elit képe az államról és a saját államáról nagyrészt belső forrásokból táplálkozik. A számításba vehető külső eszmék (kommunista parancsuralom, fejlesztő állam, piacgazdaság) is nagyon erős alkalmazási folyamaton mentek és mennek keresztül. Nem egyszerűen a kínai állami elméleti hagyomány felhasználásáról és átválogatott elemeinek a szerkezetbe való beépítéséről van szó. A terjedelmes gyakorlati és elméleti hagyomány a legfontosabb közvetítőkön – a hétköznapi életen, az ügyintézésen, az oktatáson és a nevelésen – keresztül jellegzetes elvárásokat és hozzáállásokat eredményez az emberekben. Ha ez harmóniában van az állam éppen aktuális gyakorlatával, az az egyik fontos legitimáló és fenntarthatóságot biztosító tényező. Külső megítélése persze nem kézenfekvő.

Ahogy láttuk, nem egyszerűen stílusról vagy folklórelemek gazdag tárházáról van szó. Nem az etikett tér el, hanem a szerkezet. S az eltérő szerkezet sajátos tudású emberek tömegével együtt működik. Az állam – az informális intézményekkel együtt – teljesen elhatalmasodik a társadalmon, csekély helyet hagyva a magánszerveződéseknek. A magánszerveződések (vállalatok, kulturális tömörülések stb.) a legváltozatosabb módokon és eszközökkel kapcsolódnak az államhoz.

Ugyanez az állam képes volt a gyors növekedés elindítására és annak irányítására (igaz, viszonylag alacsony szinten), s a kialakuló válságok, sokkok kezelésére. Legitimitása legfeljebb véleményezhető, mivel nincsenek általános választások. Az állammal valamilyen kapcsolatban lévő szervezetek száma viszonylag nagy. A kiépített állam óriási és rendkívül tagolt. Bizonyos funkciók centralizáltak, rengeteg azonban nem. Az ügyek és az irányítási szintek összekapcsolása, a rendszer kezelése, javítása az államszervezet egyik alaptevékenysége. A tulajdonjogok rendszerének építése a reformok megindulása óta fokozatosan és nagy tempóban zajlik, biztonsága erősödik. Telve van ugyanakkor sajátos korlátozó elemekkel (föld állami tulajdona, vegyes vállalatok állami korlátozása stb.). Nemcsak a jogi, de a gazdasági építkezésére is jellemző, hogy számos saját, a hagyományból vagy a gyakorlatból vett ideát olvaszt a rendszerbe.

Feltételezhető legitimitásának és eddig tapasztalható fenntarthatóságának másik fontos tényezője következtetésünk szerint adaptív hatékonysága. Ez rendkívül összetett, teljes precizitással nem is magyarázható tulajdonság, melyet könnyebb utólag megállapítani, mint menet közben tetten érni.[33] A politikai innováció kapcsán mondottak is mutatják, hogy a kultúrában eredetileg bennfoglalt „kegyekért folyó verseny" kapitalista körülmények között átszervezhető részben az állam által ösztönzött és szabályozott tényleges versennyé,[34] mely alapja a hatékonyságnak.

Mindez azt jelenti, hogy bár a kínai állam kétségtelenül korlátozott elérésű, sajátosságaiból fakadó belső ösztönző rendje és hatékonysága olyan stabilitást és egyben olyan dinamikát kölcsönöz neki, amely hosszú távon is fejlődőképessé, s így feltételezhetően legitimmé teszi. Sajátosságához a benne foglalt előnyökön túl hátrányok is tartoznak (elsősorban a rendszerszerű korrupció), melyek nemcsak a bizonytalanságát fokozzák, hanem benne van a lehetősége az irányítási struktúra oly mértékű eltorzításának, hogy az felszámolhatja a hatékonyságát, összeomlasztva belső ösztönző rendjét.

Bibliográfia

AMSDEN, Alice H.

1989 *Asia's Next Giant: South Korea and Late Industrialization*. New York – Oxford, Oxford University Press.

BELL, Daniel

2015a. *The China Model: Political Meritocracy and the Limits of Democracy*. Princeton – Oxford, Princeton University Press.

2015b „Facts and Values: On China's Political System." *The National Interest*, 2015. november 17.

BOND, Michael Harris

1991 *Beyond the Chinese Face: Insights from Psychology*. Hong Kong, Oxford University Press.

[33] North 1990. Az adaptív hatékonyság jelenti „azokat a szabályokat, melyek alakítják egy gazdaság kibontakozásának útját az idők során." Jelenti továbbá „egy társadalom hajlandóságát tudásszerzésre és tanulásra, az innovációra, kockázatvállalásra és mindenféle kreativitásra, továbbá a problémák és az elakadások megoldására az idők során." North 1990: 80.

[34] Ugyanezt mutatja a japán, a dél-koreai, a taiwani, szingapúri, hongkongi, valamennyire a malajziai s újabban a vietnami példa is.

CROSSLEY, Pamela K.
1999 *A Translucent Mirror: History and Identity in Qing Imperial Ideology*. Berkeley – Los Angeles – London, University of California Press.
FISHMAN, Ted C.
2008 *Kína Zrt*. Budapest, Gondolat Kiadó.
FAN Ying
2002 „Questioning Guanxi: Definition, Classification and Implications." *International Business Review*, Vol. 11, 543–561.
HILLMAN, Ben
2014 *Patronage and Power: Local State Networks and Party-State Reselience in Rural China*. Stanford, Stanford University Press.
HO, David Yau-Fai
1976 „On the Concept of Face." *American Journal of Sociology*, Vol 81, No. 4, 867–884.
HU, Hsien Chin
1944 „The Chinese Concept of 'Face'." *American Anthropologist*, Vol. 46, No. 1, 45–64.
LI, Eric X.
2013 „The Life of the Party: The Post-Democratic Future Begins in China." *Foreign Affairs*, January-February 2013. URL: https://www.foreignaffairs.com/articles/china/2012-12-03/life-party (utolsó letöltés: 2016. márc. 14.).
LIN Yutang
1991 *Mi, kínaiak*. Budapest. Európa.
LU Xun
1961 „On 'Face'." In Lu Xun. *Selected Works*. Vol. 4. Beijing, Foreign Languages Press.
LUO, Yadong – HUANG, Ying – WANG, Stephanie Lu
2011 „Guanxi and Organizational Performance: A Meta-Analysis." *Management and Organization Review*, Vol. 8, No. 1, 139–172.
MARGOLIS, Howard
1982 *Selfishness, Altruism and Rationality: A Theory of Social Choice*. Cambridge – New York – Sidney, Cambridge University Press.
MILLER, H. Lyman
2000 „The Late Imperial Chinese State." In Shambaugh, David (ed.) 2000. *The Modern Chinese State*. New York, Cambridge University Press, 15–41.
NATHAN, Andrew J.
2015 „The Problem with the China Model." *China File*, 2015. november 5. URL: https://www.chinafile.com/reporting-opinion/viewpoint/problem-china-model (utolsó letöltés: 2016. márc. 3.)
NORTH, Douglass C.
1990 *Institutions, Institutional Change and Economic Performance*. Cambridge – New York – Port Chester – Melbourne – Sidney, Cambridge University Press.
NORTH, Douglass C. – WALLIs, John Joseph – WEBB, Steven B. – WEINGAST, Barry, R.
2007 *Limited Access Orders in the Developing World: A New Approach to the Problems of Development*. H. n., The World Bank.

QI, Xiaoying
2011 „Face: a Chinese Concept in a Global Sociology." *Journal of Sociology*, Vol. 47, 279–295.
SHAMBAUGH, David. (ed.)
2000 *The Modern Chinese State*. New York, Cambridge University Press.
VOGEL, Ezra F.
2011 *Deng Xiaoping and the Transformation of China*. Cambridge, Massachusetts – London. The Belknap Press of the Harvard University Press.
WANG Peng
2013 „The Increasing Threat of Chinese Organized Crime: National, Regional and International Perspectives." *The RUSI Journal*, Vol. 158, No. 4, 6–18.
2013 „The Rise of the Red Mafia in China: A Case Study of Organized Crime and Corruption in Chongqing." *Trends in Organized Crime*, Vol. 16, No. 1, 49–73.
WITTFOGEL, Karl August
1957 *Oriental Despotism: A Comparative Study in Total Power*. New Haven – London, Yale University Press.

VIABILITY AND TRADITION: CHINESE STATE TRADITIONS AS SOURCES OF LEGITIMACY AND EFFICIENCY

Thinking on China's state has mothered perhaps the longest and most complex history of the theory of state. Without associating any theoretical value with it, we can make it probable that the Chinese political literacy mirrors that fact even on its elementary level. First, we assess the informal institutions of the way of organization of China's state, the governing structures as the important element of identity. We don't propose to assess the formal institutional scheme, however, we review the pile of informal institutional elements that reticulate the organizational scheme which are the important factors of the function and often provoke totally different outcomes than the same organizations would do under different circumstances. After that we examine which level can be accessed in China's state, in other words, how large room it lets for the alignment of the people and how much does it lean on that. Major conclusions: The picture of the Chinese governing elite on the state and on the state of his own feeds upon mainly inner sources. Even exogenous ideas what may be taken into account (Communist dictatorship, development state, market economy) passed and pass across a very strong adaptation process. The wide practical and theoretical tradition effects typical expectations and attitudes in the society through the most important intermediaries, such as everyday life, administration, education and parenting. Yet the second important conclusion is the importance of the state's adaptive efficiency. All these mean that China's state apparently is a limited access one, but its incentive system arising from its characteristics, as well as its efficiency assigns such a dynamics and stability to it that make it capable of development for longer term, thus, presumably, legitimate.

A HAGYOMÁNYOS ÜZLETI KULTÚRA HATÁSA A KÍNAI MODERNIZÁCIÓRA WU XIAOBO KUTATÁSAI ALAPJÁN

Bánhidi Ferenc

I. Kína világtól való leszakadásának és az elmúlt harminc évben történt felemelkedésének okairól

A világ közgazdaság- és történettudománya évek óta küzd Kína közel negyven éve tartó felemelkedésének magyarázatával. Ez a felemelkedés parázs tudományos viták tárgya, többek között azért is, mert a korábbi ismereteink alapján nem tudtunk arról sem, hogy itt egyfajta a gazdaságtörténetből ismert helyreállítási periódusról lenne szó.

Angus Maddison angol történésznek és gazdaságstatisztikusnak az ezredforduló után megjelent munkái voltak azok, amelyek részletesen dokumentálva bizonyították, hogy Kína még a 19. század elején is az akkori világgazdaság meghatározó ereje volt.

Részesedés a világ GDP-jéből %-ban	1700	1820	1952	1978	2003
Kína	22,3	32,9	5,2	4,9	15,1
India	24,4	16,0	4,0	3,3	5,5
Japán	4,1	3,0	3,4	7,6	6,6
Nyugat-Európa	21,9	23,0	25,9	24,2	19,2
USA	0,1	1,8	27,5	21,6	20,6
Szovjetunió	4,4	5,4	9,2	9,0	3,8

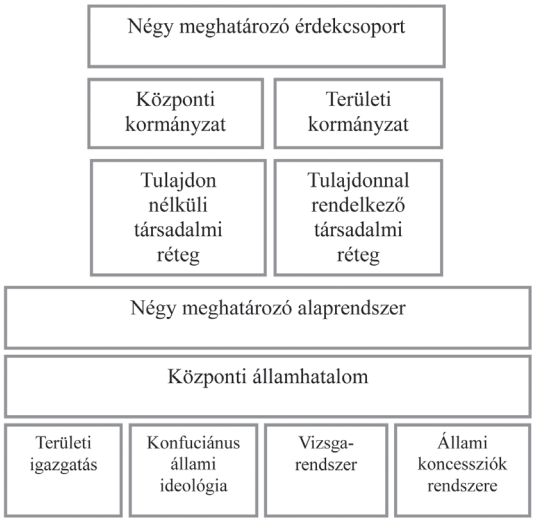
Forrás: Maddison 2007: 44.

A korábban uralkodó, de a nyugati történetírásban még ma is meghatározó felfogás szerint a szabadversenyes piacgazdaság gondolatát a hagyományos kínai kultúra, az uralkodó állami ideológia képtelen volt befogadni, s ez volt az oka annak, hogy elmaradt a gazdaság modernizációja, ezért Kína törvényszerűen szakadt le a világ fejlett részétől.

Wu Xiaobo kínai gazdaságtörténész, akinek könyvei hazájában nagyon népszerűek, de angol fordítás hiányában Nyugaton alig ismertek. Ő két oldalról is megkérdőjelezi a fenti állítást. Egyik könyvében – végigtekintve a kétezer éves kínai történelmen – kimutatja,[1] hogy a kínai állam közel se volt annyira piacellenes, mint ami a hivatalos állami ideológiából következett volna, több más munkájában pedig az elmúlt százötven évből hozott példák sokaságával bizonyítja,[2] hogy a sikeres kínai vállalkozások képesek alkalmazkodni az állam által diktált gyakran változó feltételekhez.

II. A hagyományos kínai gazdasági rendszer állandó elemei

A hagyományos kínai gazdasági rendszer Wu Xiaobo szerint négy meghatározó érdekcsoporttal és négy meghatározó alaprendszerrel írható le:



Forrás: Wu Xiaobo 2014b: 5–6.

[1] Wu 2012.
[2] Wu 2007, Wu 2014a.

Az egységes állam, egy erős központi hatalom megléte a hagyományos kínai világrend egy olyan alapeleme volt, amely meghatározta a gazdasági és politikai rendszer struktúráját és működését.

Tekintve Kína méreteit, a Kr. e. 221-ben megvalósult országegyesítés után elkerülhetetlen volt a központi és helyi kormányzatok elkülönülése, bár ezek egymás közötti viszonya, a centralizáció mértéke a történelem során rendszeresen hullámzott. Ismerték és elfogadták a magántulajdon intézményét, ugyanakkor egyes társadalmi csoportok, elsősorban a parasztság egy része nem rendelkezett önálló földtulajdonnal, bérelt földön termelt. Az arányok itt is változtak a történelem folyamán, a társadalmi nyomás hatására az állam időközönként a földek államosítására és földosztásra is rákényszerült.

A központi államhatalom az ország egységének biztosítására négy alaprendszert működtetett. Ezek érett formában nagyjából a császárság első évezredének végére alakultak ki, de korai formában már az első dinasztiák alatt is léteztek. A területi igazgatás egyes szintjei az idők folyamán változtak ugyan, de az jellemző maradt, hogy az alacsonyabb szintek hivatalnokait központilag választották és nevezték ki. Az ország kulturális és politikai egységének megőrzésében meghatározó szerepe volt a konfuciánus állami ideológiának, amely viszonylag korán, az időszámítás kezdete körül, már a Han-korban uralkodó pozícióba került. A vizsgarendszer célja a közigazgatás döntéshozóinak kiválasztása volt. Nagy erőfeszítéseket tettek az egységes országos rendszer pártatlanságának és nyitottságának biztosítására. Ennek a rendszernek a kiépítése viszonylag hosszabb időt igényelt, de a császárság első évezredének végére már ez is érett formában működött.

A fenti három alaprendszer között szoros kapcsolat volt, a területi igazgatási pozíciókat csak azok kaphatták meg, akik rendelkeztek a konfuciánus világnézet ismeretét garantáló vizsgafokozatokkal.

A gazdaságirányításban fontos szerepe volt az állami koncessziók rendszerének. A kulcstermékek, így elsősorban a só és a vas termelését és kereskedelmét az állam nem engedte át a magántulajdonon alapuló piaci vállalkozásoknak, hanem bizonyos feltételek (többek között az árak) meghatározásával monopol engedélyeket adott ki az ezekért jelentős díjakat fizető magánvállalkozóknak.

A koncessziós díjak egyes dinasztiák idején az állami költségvetés meghatározó bevételét adták, egyben biztosították az országos felvásárlási és értékesítési rendszer egységességét és stabilitását.

III. Gazdasági reformok az egységes kínai állam létrehozása, Kr. e. 221 előtt

Ebben az időszakban két iskola versengett egymással. Az első iskola magasra értékelte a kereskedelem szerepét az ország meggazdagodásában, a második iskola a mezőgazdaságot tekintette az erős ország alapjának. Mindkét iskolának volt lehetősége nézeteinek gyakorlati megvalósítására.

- ✧ Guan Zhong (Kr. e. 720–645), a tengerparti Qi állam főminisztere aktívan támogatta az ipart és a kereskedelmet, ezen belül a külkereskedelmet. Egységesítette és átláthatóvá tette az adórendszert. Ő vezette be a só, illetve vas termelésének és kereskedelmének koncessziós rendszerét.[3]
- ✧ Shang Yang (Kr. e. 390–338) az abban az időben még elmaradottnak számító Qin állam főminisztere a mezőgazdaságot preferálta, bevezette a földmagántulajdon rendszerét, amely ösztönözte a termelés bővülését. Az ipart és a kereskedelmet erősen megadóztatta, ezzel megteremtette a forrását annak az erős államnak, illetve hadseregnek, amely később képessé vált az ország egyesítésére. Ő vezette be azt a területi közigazgatási rendszert is, ahol a helyi hivatalnokok a központi hatalom kinevezettjei voltak, s elszakadtak a helyi érdekcsoportoktól.[4]

Wu Xiaobo ezt a két reformot két szélsőségként értékelte, a piacosító, az állam gazdaságösztönző szerepét hangsúlyozó, valamint a centralizáló, a gazdaságot állami oldalról megcsapoló későbbi reformok egyfajta korai előképének.

IV. Gazdasági reformok az egységes kínai állam létrehozása után

A középkori Kína a Tang-dinasztia úgynevezett Zhenguan (627–649) korszakára úgy vált az akkori világ legfejlettebb országává, hogy a birodalmat igen hatékony, kis létszámú közigazgatás működtette. Ebben nagy szerepe volt a Han- és Tang-dinasztia elején hozott intézkedéseknek.

[3] Wu 2014b: 13–27.
[4] Wu 2014b: 31–62.

Mindkét korszakra a decentralizáló, a kereskedelem és ipar számára nagy fejlődési lehetőséget biztosító reformok voltak jellemzők.

A Han-dinasztia Wen és Jing császárának időszaka (Kr. e. 180–141)[5]

Az országot erőszakos módszerekkel egyesítő, majd igazgató Qin-dinasztia után egyfajta szükségszerű ellenpontként a taoista nem-cselekvés elvén alapuló, kevesebb állami beavatkozást és decentralizációt támogató reformok következtek:

- ✧ teret adtak a magánipar és -kereskedelem fejlődésének;
- ✧ decentralizálták a közigazgatást;
- ✧ megengedték az arisztokrácia és a kereskedők együttműködését.

A Tang-dinasztia Zhenguan (627–649) korszaka[6]

A középkori világgazdaság egyik meghatározó országa volt a Kínai Birodalom:

- ✧ virágzott a külkereskedelem, a városi piacok és a luxusfogyasztás;
- ✧ a gazdag kereskedőcsaládok szabadon építhették kapcsolataikat a hivatalnokréteggel, nagy tere volt a piacbarát állami szabályozásnak;
- ✧ virágzott a földpiac, ennek aktív szerelője volt a befolyásos kereskedőréteg;
- ✧ fellendült a pénzpiac, széles körben használták a magas kamatozású kereskedelmi hiteleket.

A Ming- és Qing-dinasztia (1368–1911) időszaka[7]

Ennek a két dinasztiának az ideálja az egymástól elszigetelt faluközösségek hálózata volt:

[5] Wu 2014b: 47–50.
[6] Wu 2014b: 79–88.
[7] Wu 2014b: 117–138.

- ✧ megtiltották, majd korlátozták a külkereskedelmet;
- ✧ a kereskedőréteget egyfajta megtűrt csoportként kezelték, akiket mindenfajta eszközzel próbáltak távol tartani az államhatalomtól;
- ✧ centralizálták az állami döntéshozatalt, de tekintettel az apparátus kis létszámára és felkészületlenségére, lényegében minimalizálták az állam gazdaságösztönző szerepét;
- ✧ törekedtek az állami bevételek maximalizálására, ezért a nyereséges ágazatokat (só, tea, vas) magánüzemeltetésbe adták, de természetesen az állami monopólium megvédésével, ugyanakkor az állami bevételek nagy részét luxusfogyasztásra fordították.

V. A kínai állam történelmi öröksége a gazdaságban

1949-re a kínai gazdaság alig 150 év alatt jelentősen leszakadt a világ fejlett régióitól, ugyanakkor történelmi örökségében azonosíthatók voltak a piacgazdaság egyes elemei:

- ✧ Szemben a korábbi értékelésekkel, évszázados hagyományai voltak a magántulajdonnak, a föld- és pénzpiacoknak. Ezek intézményi háttere, garanciái nem álltak a fejlett országok szintjén, de léteztek, és széles körben használták őket.
- ✧ Egyes termékeknek (só, tea, vas stb.) létezett országos piaca és az azt támogató fizikai és intézményi infrastruktúra (állami koncessziók).
- ✧ Évszázados hagyománya és a társadalmi értékrendben kimagasló súlya volt az oktatásnak, az oktatott anyag tartalma ugyan a császárkor végére már messze elmaradt a modern gazdaság követelményeitől, de az oktatási rendszer már a leszakadás éveiben is próbált alkalmazkodni.
- ✧ Az állami tiltás és korlátozás ellenére szintén évszázados hagyományai voltak a nemzetközi kereskedelemnek, egyes termékek (porcelán, tea, selyem) évszázadokig piacvezetőnek számítottak. A császárkor végére kifejlődött egy nagy létszámú tengerentúli kínai közösség, amelynek komoly közvetítői potenciálja volt a nemzetközi kapcsolatokban.

A hagyományos kínai kultúrkörhöz tartozó Taiwan, Szingapúr és Hongkong gazdasági modernizációjának a hatvanas–hetvenes években elért si-

kerei már előrevetítették, hogy megfelelő politikai feltételek megléte esetén a kínai állam is képes lesz a fejlett országokhoz való gyors felzárkózásra.

VI. Az 1978 utáni gazdasági reformok történelmi gyökerei

A közgazdaságtudomány egyelőre adós maradt az 1978 utáni gazdasági reformok gyors sikerének magyarázatával. Figyelemre méltó, hogy ez a megállapítás igaz a Kínai Népköztársaságban élő és dolgozó tekintélyes kínai közgazdászok munkáira is. Wu Jingliant, a kínai közgazdászok *doyen*jét, aki a kínai gazdasági reformok történetéről a legismertebb angolra is lefordított munkát írta,[8] ebben talán az akadályozta elsősorban, hogy mint a nyolcvanas–kilencvenes években működő kínai kormányok tanácsadója, túlságosan „közel volt a tűzhöz", nem tudta kellő távolságtartással értékelni az eseményeket. Wu professzortól távol áll a kínai „nemzeti sajátosságok" túlhangsúlyozása, az ő magyarázatában a kínai gazdasági reformok története a piacgazdasági mechanizmusok fokozatos érvényesítésének története, amelyben a reformer államnak, illetve politikának meghatározó szerepe van. A másik pólust a szintén széles körben idézett Justin Yifu Lin professzor képviseli.[9] Szerinte „a kínai csodának" az a magyarázata, hogy a kínai kormány mindig a kellő időben és mindig kellő tartalommal hozta meg a szükséges döntéseket, így képes volt az ország komparatív előnyeinek maximális kihasználására.

A nemzeti hagyományokat lebecsülő vagy túlértékelő, illetve a reformer állam, a politikai vezetés szerepét hangsúlyozó nézetekkel szemben a kínai reformok sikerének leghitelesebb elemzését véleményem szerint Ronald Coase Nobel-díjas közgazdász adta, aki közvetlenül halála előtt fejezte be a reformok történetéről írott könyvét.[10] Ez a munka provokatív címe ellenére a Kínai Népköztársaságban is nagy elismertségnek és tekintélynek örvend, a kínai fordítást 2013-ben az év közgazdasági szakkönyvének választották. Coase elemzésének teljes körű bemutatása nem fér bele a jelen dolgozat kereteibe, ezért röviden csak a kapcsolódó megállapításait foglalom össze.

A kínai reformok nem egy központi politikai szinten tervezett, majd felülről lefelé végrehajtott program alapján valósultak meg. A nyolcvanas évek elején a kínai lakosság 70%-a vidéken, falun élt. Az először spon-

[8] Wu 2005.
[9] Lin – Cai – Lin 2003.
[10] Coase – Wang 2013.

tán helyi kezdeményezésként induló, kísérleti jelleggel terjeszteni kezdett földreform három év alatt lezajlott, és gyökeresen átalakította a vidéki lakosság életét. A földreform hatásai a mezőgazdaságon kívül a többi ágazatra is kiterjedtek, az évtized közepére az ipari termelés 30%-át adta a nem állami vidéki ipar, amely több tízmillió embert foglalkoztatott.

A városi reformok csak a kilencvenes évek elején indultak, amikor az akkori elsőszámú vezető erre megadta az engedélyt. Állami és pártfunkcionáriusok tízezrei kezdtek magánvállalkozásba. A területi párt- és állami vezetők kinevezésének és előremenetelének egyetlen kritériuma volt az adott körzet GDP-növekedése, ezért nemhogy akadályozták, hanem támogatták a hazai és külföldi magánbefektetők befektetéseit.

Visszatérve a saját elemzésemhez, a nyolcvanas–kilencvenes évek kínai gazdasági reformjai tipikus példái az úgynevezett deregulációnak, amikor az állam kivonulása után nem kormányzati eszközökkel hoznak létre egy új rendszert, hanem az spontán a meglévő potenciál, így a hagyományos üzleti kultúra alapján alakul ki. A kínai történelemben több példája is van az ilyen reformoknak (lásd a korábban bemutatott Wen és Jing császárt, vagy a Zhenguan korszakot).

A nyolcvanas vagy a kilencvenes évek elején a kínai politikai vezetést távolról sem a reformok iránti elkötelezettség jellemezte. Utat engedtek a népi kommunák felbontásának, illetve később a városi magánvállalkozások beindításának, de ez sokkal inkább lakossági nyomásra, mint megtervezett lépésként történt. Miután ezek a jelentős részben helyi szinten kezdeményezett és csupán a helyi vezetés által támogatott folyamatok rendkívül sikeresek voltak, már nem volt akadálya e kezdeményezések országos politikává emelésének.

A modern fejlődés- és intézményi közgazdaságtan nagy jelentőséget tulajdonít a gazdasági növekedés intézményi peremfeltételeinek.[11] Jogi garanciákon alapuló, átlátható gazdasági és társadalomirányítási rendszer hiányában nem lát esélyt sikeres gazdasági felzárkózásra. Kína egy mechanikus értékelés szerint nem teljesíti ezeket a követelményeket. A reformok explicit céljai között soha sem szerepelt a jogállam létrehozása, és az állam szerepe sem csökkent jelentősen, se a gazdasági, se a társadalomirányítási rendszerben.

Wu Xiaobo szerint az egységes állam, az erős központi hatalom olyan tabu a kínai világrendben, amelynek megőrzése érdekében hajlandók mind gazdasági, mind politikai áldozatokra. A közelmúlt kínai történelemében

[11] North 1981, Acemoglu – Robinson 2012.

számtalan példa van a túlzásba vitt decentralizáción alapuló gazdasági reformok kudarcára, ilyen volt az ötvenes évek végi nagy ugrás vagy a nyolcvanas évek vége, amikor a központi gazdaságirányítás képtelen volt kezelni az elszabadult beruházási és inflációs folyamatokat. A fenti rossz tapasztalatok miatt ma se a politikai döntéshozók, se a véleménymeghatározó csoportok körében nincs szándék a területi decentralizációra.

Hasonló az értékelés az állam közvetlen tulajdonlásból való kivonulásáról is. A politikai vezetés, de a közgazdasági szakma véleménye is az, hogy egy hatékonyan működő, érett állami szabályozási rendszer nélkül tömeges privatizáció esetén az államnak nem lennének eszközei akaratának érvényesítésére a gazdasági szférában. A kilencvenes évek végén például, ha hivatalosan nem is hívták privatizációnak, de tömegesen szervezték át az állami tulajdonú ipari vállalatokat. Miután abban az időben még nem létezett se parlament által elfogadott csődtörvény, se országos társadalombiztosítási rendszer, ez a vállalatátalakítási kampány óriási áldozatokkal járt. Az egyik oldalon a csődtörvény és fejlett vállalatértékelési módszerek hiányában egyes privilegizált társadalmi csoportok, sok esetben a korábbi vállalati vezetés jóval áron alul jutott hozzá az állami vagyonhoz. A másik oldalon a több tízmillió utcára került állami vállalati dolgozó kiszorult a munkaerőpiacról, és minimális szintű állami ellátásból volt kénytelen eltartani saját magát és a családját.

Azt a modern közgazdaságtudomány is elismeri, hogy az intézményi feltételek nem szakíthatók el attól, hogy a gazdaság milyen fejlődési szakaszban van. Véleményem szerint a közepesen fejlett Kína, a csak kialakulóban lévő vállalkozói csoportok ma még nem igénylik azt, hogy a fejlett gazdaságok intézményrendszerét alkalmazzák, az állami beavatkozások radikális leépítése egyelőre nem látszik időszerűnek. Ezt az értékelést azonban nem szabad statikusan kezelni. Ha a kínai politikai vezetés az állami szerepvállalást egy olyan tabunak tekinti, amin a jövőben nem lehetséges semmilyen változtatás, akkor ez a későbbi növekedés akadályává válhat.

VII. A kínai vállalatok alkalmazkodása az ország gazdasági rendszeréhez

Kína 2005-re ért abba a fejlődési szakaszba, amikor a magánvállalatok kezdtek meghatározó szereplőjévé válni a gazdaságnak, az elmúlt tíz év-

ben pedig létrejöttek azok a sikeres magáncégek is, amelyek a nemzetközi piacon is jelentős szerepet játszanak:

- ✧ 2004-ben 4,6 millió, 2013-ban már csupán 2,6 millió állami vállalat volt az országban. A másik oldalon 2013-ban 12 millió magáncég és 42 millió egyéni vállalkozás létezett. Egy tekintélyes nemzetközi elemző szerint 2013-ban a városi foglalkoztatás 2/3-a már a magántulajdonú cégeknél volt.[12]
- ✧ Gyakorlatilag az elmúlt évtizedben jöttek létre azok a sikeres magántulajdonú nagyvállalatok, amelyek otthon és külföldön is ismertek, és jól megkülönböztethető stratégiával rendelkeznek.
- ✧ Ezek a vállalatok több ágazatban a világpiacon piacvezetők, mint a háztartási gépeknél a Haier, az internetes kereskedelemben az Alibaba és a Tencent, vagy a távközlési eszközök piacán a Huawei és a Xiaomi. Szemben a közvélekedéssel, ezek a vállalatok a hazai piacaikon nem részesültek piacvédelemben, tíz évvel ezelőtt még eltörpültek a nemzetközi versenytársaikhoz képest (Samsung, Apple, eBay, Amazon, GE). Közös jellemzőjük az is, hogy nem rendelkeznek 20–30 évnél hosszabb előélettel.
- ✧ Érdekes megfigyelni ugyanakkor, hogy ilyen „nemzeti bajnokok" csak néhány kiemelt iparágban vannak, a legfejlettebb technológiákat, illetve hosszú kutatás-fejlesztési időt igénylő ágazatokban (autó- és repülőgépipar, gyógyszeripar) a nemzeti cégek részesedése elenyésző.

Edward Tse neves vállalati tanácsadó nemrég megjelent könyvében megkísérelte azonosítani a fent említett „nemzeti bajnokok" közös jellemzőit:[13]

- ✧ Kiemelte azt a kulturális örökséget, amellyel szinte minden említett cég azonosulni tud és akar. Konfuciusz szerint mindenkinek helyesen, az előírt társadalmi szerepének megfelelően kell viselkednie. Ebben a szemléletben minden cégnek a profitérdekeltségen túl felelősséget kell vállalnia a társadalom működésében is. A konfuciuszi felfogásban a társadalom működése nem nélkülözheti a beavatkozást, mert e nélkül nem biztosítható a szükséges stabilitás és harmónia.

[12] Lardy 2014.
[13] Tse 2015: 59–64.

A nagy kínai magáncégek jól láthatóan elfogadják az állami beavatkozást, mint a gazdaság működésének természetes velejáróját.

- ✧ A bajnokokra jellemző a hangsúlyozott nemzeti öntudat és büszkeség is, amely szintén kötődik a nemzeti közösség iránti felelősségvállalás gondolatához. Az, hogy az Alibaba már jóval megelőzte a korábbi világelső Amazont, vagy a Huawei lehagyta a korábbi világelső Ericssont, nemcsak a saját alkalmazottaiknak adott motivációt, hanem hatott az olyan „későn jövők" sikerére is, mint a Xiaomi.
- ✧ A bajnokok harmadik jellemzője a felfokozott ambíció és kockázatvállalási képesség. Az említett cégek nem elégszenek meg az eddigi piacaikkal, folyamatosan keresik az új piacra lépés lehetőségeit, akár új országok, akár új termékek vagy szolgáltatások vonatkozásában. Mivel a kínai cégek se a múltban, se a jövőben nem számolhattak stabil, kiszámítható állami szabályozási környezettel, rutinszerűen keresik az új lehetőségeket. Ennek az irányultságnak vannak előnyei, de a hosszú fejlesztési időt, komoly piacépítési tevékenységet igénylő ágazatokban (például autóipar) ennek látható hátrányai is vannak.

VIII. Záró gondolatok

A kínai politikai vezetés legfőbb célja a hetvenes évek közepe, a négy modernizáció meghirdetése óta az, hogy Kína újra foglalja el a méltó helyét a világban, újra a világ legfejlettebb állama legyen. Ez a célmeghatározás szakítást jelent a hagyományokkal, Kína ma már nem tekinti magát az emberi civilizáció középpontjának, fejlődését már nem önmagához, hanem a környező világhoz méri.

E cél elérése érdekében a hetvenes évek vége óta nagy utat tettek meg, elfogadták és jogszabályokba foglalták a magántulajdon támogatását, kinyitották az ország piacát a nemzetközi kereskedelem előtt, alkalmazták az ehhez szükséges nemzetközi jogszabályokat. A kínai reformok története a folyamatos alkalmazkodás története; ami megkülönbözteti ezt a folyamatot a világ más részein megvalósított folyamatoktól, az az, hogy hangsúlyozottan fokozatosan, lépésről lépésre, gyakran helyi kísérletek alapján valósul meg.

Ha csak a folyamatos alkalmazkodást tekintenénk a kínai reformok sikere egyetlen magyarázatának, akkor Kínát nem tudnánk megkülön-

böztetni a sikeres japán vagy dél-európai országoktól. A dolgozatunkban idézett szerzők, elsősorban a kiemelt forrásként használt Wu Xiaobo azt bizonyították, hogy Kína rendelkezik olyan kulturális hagyományokkal, az egyik oldalon a hatékonyan működő gazdaságszervező állam, a másik oldalon az innovatív, kockázatokra is hajlandó magánvállalkozások modelljével, amelyek meghatározó szerepet játszottak az eddigi fejlődésben, és ha a jövőben is megfelelően használják ezeket az erőforrásokat, biztosítékot jelentenek a további fejlődésre is.

Bibliográfia

ACEMOGLU, Daron – ROBINSON, James A.
2012 *Miért buknak el nemzetek?* Budapest, HVG Kiadó.
COASE, Ronald – WANG Ning
2013 *How China Became Capitalist*. New York, Palgrave Macmillan.
LARDY, Nicholas.
2014 *Markets over Mao. The Rise of Private Business in China*. Washington, Peterson Institute of International Economics.
LIN, Justin Yifu – CAI Fang – ZHOU Li
2003 *The China Miracle. Development Strategy and Economic Reform.* Hong Kong, The Chinese University Press.
MADDISON, Angus
2007 *Chinese Economic Performance in the Long Run*. Paris, OECD.
NORTH, Douglass C.
1981 *Structure and Change in Economic History*. New York – London, W.W. Norton & Company.
TSE, Edward
2015 *China's Disruptors.* New York, Penguin.
WU Xiaobo
2009 *Jidang sanshinian Zhongguo qiye 1978–2008*. [Izgatott harminc év. Kínai vállalatok 1978–2008.] Beijing, Zhongxin Chubanshe.
WU Xiaobo
2012 *Haodang lianqiannian Zhongguo qiye gongyuanqian, 7 shiji – 1869 nian.* [Impozáns kétezer év. Kínai vállalatok Kr. e. VII. század – 1869.] Beijing, Zhongxin Chubanshe.
2014a *Diedang yibainian Zhongguo qiye 1870–1977*. [Hullámzó száz év. Kínai vállalatok 1870–1977.] Beijing, Zhongxin Chubanshe.
2014b *Lijing jingji biange deshi.* [Gazdasági átalakítások történelmi tapasztalatai, mit nyertünk, illetve vesztettünk.] Hangzhou, Zhejiang Daxue Chubanshe.

THE EFFECTS OF TRADITIONAL BUSINESS CULTURE ON CHINESE MODERNIZATION, BASED ON THE RESEARCH OD WU XIAOBO

The economic and historical sciences have difficulties to provide a meaningful explanation for China's rise, which has already lasted for forty years. According to the previously prevailing argument, the rejection of free market economy by the traditional Chinese culture and by the dominant state ideology blocked economic modernization. As a consequence, starting from two hundred years ago, there has been a widening gap between China and the developed world.

Wu Xiaobo is an economic historian, whose books are very popular in China, but since the lack of English translation he is little known in the West. Wu questions the above statement from two angles. In a book covering the two thousand years of Chinese history, he demonstrates that the Chinese government was far not as anti-market as that would be followed from the official state ideology. In a number of other books he raises several examples from the last one hundred and fifty years of history of how successful Chinese companies were able to adapt to the changing conditions dictated by the government.

The paper concludes that the newly emerging Chinese companies follow a model that bears many elements of the traditional business culture, but because of their successes this model is worth studying.

A HAGYOMÁNYOS KÍNAI SZÍNHÁZ ÉS A KULTURÁLIS IDENTITÁS

Révész Ágota

Miért a hagyományos színházról beszélek, ha a kínai kulturális identitás igencsak komplex problémáját akarom bemutatni? Legelsősorban azért, mert – a sinológia mellett – ez a saját szakmám, azaz ismerem a nyugati értelemben vett színházi alkotó folyamatot és annak kontextusát. Másodsorban azért, mert az elmúlt években alkalmam nyílt rálátni számos kínai országos trendre és ezek nemzetközi vonatkozásaira, és úgy érzem, ezeket is segít megérteni, ha az ember közelebbről megnézi, mi történik a színház háza táján. Lehetne egyéb példát is hozni – az enyém éppen ez.

Érdemes egy kicsi történelmi kitekintéssel kezdeni, nem csupán a tradíció érdekében, hanem mert a mai diskurzus a kulturális identitásról valóban messzire nyúlik vissza. Nincs értelme itt hosszan beszélni az ópiumháborúkról, de annyit mindenképpen látnunk kell, hogy ebből az időszakból indul az azóta is uralkodó gondolkodási paradigma, vagyis az, hogy Kína bináris oppozícióban hozza létre saját identitását, azaz a Nyugathoz viszonyít, és vagy annál többnek, vagy annál kevesebbnek érzi magát.[1]

A helyzetet a 19. század folyamán tovább nehezítette a mandzsuellenes (Qing-dinasztia-ellenes) érzület, azaz a han kínaiaknak egyszerre két nagyon különböző irányban is meg kellett fogalmazniuk, hogy ők mihez képest „nem". A császárság bukása utáni rövid interregnumban nagyon intenzív kulturális identitáskeresés következett, ez azonban befejezetlen maradt. A Népköztársaság egy új énképet, a kommunista Kína képét igyekezett bevezetni, és hamarosan saját régi kultúrája ellen fordult. Ez a harc nemcsak a régi kultúra külsődleges jegyeit volt hivatott eltörölni,

[1] A jelen esszében a Nyugat mind Észak-Amerikát, mint Európát jelöli. Tisztában vagyok a túlzott egyszerűsítés veszélyeivel, de mentségemre szolgáljon, hogy kínai szövegekben szinte kivétel nélkül a *zhong-xi* (中－西) ellentétpárral találkozunk.

hanem egy teljes szokásbeli, mentális és érzelmi transzformációt követelt a társadalomtól. A ma perspektívájából lehet azt mondani, hogy ez természetesen nem sikerült, de a társadalom traumatizált lett, új énképe súlyos sérüléseket szenvedett, és ezek a sérülések kihatnak a mára is. Most, a kulturális forradalom kezdetének ötvenedik évfordulóján (2016. május 16.) a kínai közmédia mély hallgatásba burkolózott: a téma láthatólag még mindig nem tárgyalható nyilvánosan.

Amit ma látunk, az a kör négyszögesítése, vagy legalábbis a külvilág – megint csak mondjuk úgy, a nyugati világ – így látja ezt a folyamatot, amellyel a kommunista Kína visszatér saját tradícióihoz. Az 1978 utáni első évtized kellett ahhoz, hogy az ország nagyjából talpraálljon, majd elindult a gazdasági csoda gépezete, és máris az ezredfordulón járunk, amikor Kína már a globalizációval küzd, mindenki utazik és internetet használ – és mindeközben mégis csak meg kellene találni (vagy *ki* kellene találni?), hogy egy-egy ember, egy-egy közösség mivel önazonos. Konfuciusz ismét húzónév lett, még a Tiananmen térre is felkerült a szobra, igaz ugyan, hogy csak négy hónapra, mert a párt imázs-vitáiban vélhetőleg mégis a radikálisabb irány kerekedett felül.[2] Ez is mutatja, hogy a hagyományos kultúra van is meg nincs is; kell, de nem *úgy*.

A színházról

Hogyan kell hát a hagyományos színház? Ennek a művészeti ágnak is megtörtént a rehabilitációja, és szintén felemásan sikerült. Színházról beszélek, holott mondhatnék operát is vagy kínai operát, de egyik sem igaz, még a színház sem. Kínában *xiqu* volt, amely műfajt az európai kultúra nem ismeri, ezért a nevét sem tudjuk lefordítani. A *xiqu* egyesíti a drámát, abban az értelemben, hogy főszereplők köré szerveződő történetet mesél el, a megszemélyesített szereplők előadásában; az éneket, amely ária formában a történet leghangsúlyosabb pontjain a szereplők lelkiállapotát fejezi ki, tehát alapvetően lírai és leíró; valamint az erős vizuális megjelenést, amely tovább fokozza a drámai és vokális élményt. A *xiqu* egyes formáiban a komplex élmény érdekében a vizualitás bizonyos pontokon szinte egyeduralkodóvá válik, azaz önálló táncok és akrobatamutatványok formájában ölt testet. Igen, röviden összefoglalva, nagyjából úgy fest a do-

[2] A jelen kötetben Kusai Sándor tanulmánya foglalkozik részletesen ezzel a kérdéskörrel.

log, hogy ami Európában külön-külön előadóművészeti ágakként jelent meg, az Kínában össz-előadóművészet volt.

Története folyamán a *xiqu* művészeinek leginkább az volt a feladatuk, hogy valamely irányban elindulva egészen extrém, lehetőleg emberfeletti, de legalábbis soha addig nem látott mutatványokkal kápráztassák el a közönségüket. A legfontosabb, hogy Kínában a 20. század elejéig soha senkinek nem jutott eszébe, hogy ének- és tánctudás nélkül lépjen színpadra, ahogy az sem, hogy mindez élőzenei kíséret nélkül történjen.

A *xiqu* egyúttal a legfontosabb kapocs volt magas és pórias művészet között, vagyis egyszerre képviselt és képvisel topkultúrát és popkultúrát, sőt még népi kultúrát is. A Ming- és a Qing-dinasztiák alatt végig léteztek nyilvános, magán- és udvari színházak, valamint vándor színtársulatok. A magán- és az udvari színházakban a színészek gyakorlatilag magántulajdonban voltak, ugyanakkor itt magasabb volt a színvonal (egy-egy jó énekesért vagyonokat fizettek), és nagyobb a kísérletezés lehetősége, alkalmasint épp az írástudó-tulajdonos részéről. Ezek a kisebb társulatok jellemzően alkalomhoz kötődően (születésnap, illusztris vendég szórakoztatása) játszottak egy szűk, műértő, elit közönségnek, ami egyúttal azt is jelentette, hogy ezekre az alkalmakra rengeteg új darab készült.[3] Szintén folyamatosan megújuló repertoárjuk volt a nyilvános színházaknak, itt sokkal inkább a megélhetési kényszer okán. Itt nem művészet folyt, hanem biznisz, oda nyúltak, ami a legsikeresebbnek ígérkezett, beemelve az utcanyelvet és a legnépszerűbb dallamokat. Ami sláger lett, az gyorsan terjedt, *copyright* problémák nem merültek fel, így egy-egy ária vagy darabrészlet önálló életre kelt, és ezerféle verzióban jelent meg az ország különböző részein a társadalom bármely rétegében. Így jött létre az a mai gyakorlat, ami zavarba ejti a nyugati szemlélőt: a *xiqu* csak kis arányban jelenik meg teljes estés színházi előadások formájában, sokkal nagyobb hányadban vannak *best of* válogatások. De a *xiqu* áriák jelen vannak a tévés gálaműsorokban és tehetségkutatókban is, és természetesen a karaokéban, amelyhez az alapanyag DVD-s és online formában is tengernyi mennyiségben elérhető.

A jelen bevezetőnek nem történelmi elemzés a célja, csupán néhány alapvető különbségre próbálok rávilágítani. Egyrészt arra, hogy a most is uralkodó névhasználatok („kínai dráma", „kínai opera") rendkívül félrevezetőek, amennyiben a nyugati kultúrkörben szocializálódott olvasó általuk azt feltételezi, hogy emellett Kínában történelmileg volt még számos önálló,

[3] Shen 1998: 65.

erős előadóművészeti ág. Másrészt arra, hogy a *xiqu* összkínai jelenség volt, de a különböző területeken és a különböző társadalmi rétegekben nagyon eltérő formákban jelent meg, és egyúttal gyakorlatilag betöltötte a más kultúrákban a népdalnak és a néptáncnak járó pozíciókat is.

A színészről

Ha a *xiqu* ennyire központi szerepet játszott Kína kulturális életében, hogyan lehet, hogy színészeit mégsem becsülték? A színészek ugyanis a társadalom számkivetettjei voltak, és gyakorlatilag kasztszerű izolációban éltek, egymás között házasodva és családon belül adva át a szakmai tudást. A magánszínházak legtöbbször egyszerűen megvásárolták az ígéretes vagy már valamelyes tudással bíró gyerekeket, és maguk képezték őket tovább. A színész a státusza szerint szolga volt, és a fizikai színpadi jelenlét egészen a 20. század közepéig összakapcsolódott a prostitúcióval. A megvetettségből az egyetlen kitörési mód az volt, ha a színész valami olyan különleges produkciót (éneket, táncot, akrobatikát) mutatott fel, ami sztárrá avatta. Kis túlzással hasonlíthatnánk ezt a sikeres római gladiátorok sztárolásához, ahol az elismert magas teljesítmény a társadalmi pozíción nem változtatott. A színész jellemzően analfabéta volt,[4] a szerepeket fül után tanulta mesterétől, és mindig együtt a mozgással. Képzése végére volt egy szerepkészlete, amelyet karrierje végéig bővített. Az igazi nagy sztároktól a közönség néha kívánságműsor-szerűen rendelhetett, akár közvetlenül előadás előtt, ami egyúttal azt is jelentette, hogy a színésznek tökéletesen karban kellett tartania a teljes repertoárját, és szoros, jól működő munkakapcsolatban kellett lennie a zenekarral. Sztárok egyébként a zenészek között is adódtak, annak ellenére, hogy a *xiqu*ben a zene mindig az éneket és a színpadi játékot szolgálja, sosem önállósul.

A színészek a kevés sztár kivételével a mai napig szolga státuszban vannak, és a rendszer sajnos újratermeli magát. A tengerparti nagyvárosok színészképzőibe nem jelentkeznek a helyi, urbánus réteg fiataljai, mert a színészet lenézett, nehéz és rosszul fizető foglalkozás. Az elmaradott nyugati területekről jönnek inkább a gyerekek, akiknek otthon semmi

[4] A literátus vezető réteg mindent meg is tett annak érdekében, hogy ez így maradjon, hiszen a színészcsaládok leszármazottjai a történelem legtöbb időszakában ki voltak zárva a központi, írástudáson alapuló vizsgarendszerből, amely még az alsóbb rétegek számára is megnyitotta a lehetőséget a felemelkedésre.

reményük továbbtanulásra vagy bármilyen megélhetésre, és egyszerűen szakmát akarnak kapni a kezükbe, amellyel eltartják magukat és családjukat. Ennek érdekében hajlandóak a gyakran komoly fizikai megpróbáltatásokkal járó tanulásra, hogy a szórakozni vágyó vagyonos réteget megfelelő színvonalon tudják majd kiszolgálni. A különbségek gyakran akkorák, hogy számukra ez azt jelenti: idegen nyelven, idegen kultúrában kell helytállniuk. Ráadásul egy alsóbbrendűnek tartott kaszt tagjaként, hiszen Kínában a vidéki identitás élesen szembenáll a városival, és meghatározza az ember életét, lehetőségeit. A szegénysorból magát felküzdött színész energiáit sokáig az idegen közegbe való beilleszkedés és az egzisztenciateremtés köti le, és soha kísérletet sem fog tenni arra, hogy saját vidéki identitásából szólítsa meg a közönségét. A rendszer arra predesztinálja, hogy ne az innováció, hanem az alkalmazkodás irányába mozduljon – beszéljünk akár ideológiai, akár piaci alkalmazkodásról.

Mintaoperák

Az innovációhoz kapcsolódóan érdekes problematikát jelent a kulturális forradalom alatti mintaoperák ügye. Ezt a nyolc darabot – amelyek közül valójában csak öt „opera", mellettük van még két balett és egy szimfónia – elrettentő példaként szokták emlegetni. Jogos is az elutasítás, hiszen a fent már említett hallatlan kulturális sokszínűségből egyszerre forradalmi egyenpropaganda lett, még abból is csak nagyon szűköske. Ahogy a korabeli vicc mondta: „Nyolcszázmillió emberre jut nyolc darab."[5]

Az viszont kétségtelen, hogy Jiang Qing rájött, mekkora erő rejlik a színházban, és megpróbálta azt saját céljai érdekében „modernizálni". Ezek a darabok, amelyek dramaturgiájukat és mondanivalójukat tekintve mélyen színvonal alattiak, ének- és mozgástechnikailag művészi kihívást jelentenek, ezért a mai napig vissza-visszatérnek a repertoárokban. 2015 nyarán alkalmam volt látni az egyiket *(A Tigris-hegy bevétele)*, amelyen a közönség tombolva ünnepelte az énekeseket. A mintaoperák reneszánszát persze csak részben indokolja a művészi teljesítmény. Erős szerepet játszhat az is, hogy van egy generáció, amelynek sajnos – tetszik, nem tetszik – ez az öröksége. És a forradalmi kulturális identitás Kínában komoly tényező, amelyet nem lehet lesöpörni az asztalról azzal, hogy hiszen

[5] Ludden 2013: 133.

a vak is látja, hogy ez a diktatúra eszköze. Már nem az: már a kulturális narratíva számottevő része.

A közönség

Amíg azonban a *xiqu* művészei számára az értékek valamelyes átmentését – legalábbis a technikai tudás részbeni megőrzését – jelentette a félmaroknyi mintaopera, addig a közönség túlságosan is elszokott a hagyományos színháztól. Kiesett húsz év, és a *xiqu*höz nemcsak képzett színészek kellenek, hanem képzett szem és fül is. Egyrészt érteni kell a színpadi nyelvet, hiszen az sok esetben olyannyira kodifikált, hogy aki nem olvassa a jeleket, nem tudja követni a történést sem. Másrészt a közönség régebben minden apró változtatást észrevett és értékelt, vagyis állandó újításra ösztönözte a színészt, aki maga dolgozott szerepein egész szakmai karrierje alatt, akár évtizedeken keresztül csiszolgatva egy-egy szerepet. Értő közönség nélkül tehát nincs *xiqu* – és az értő közönség a kiesett gyakorlatilag húsz év alatt megszűnt.[6] Az utóbbi években próbál a kínai kultúrpolitika nagy erőkkel újra közönséget nevelni a hagyományos színház számára: az iskolákban kötelezővé tették a *xiqu*-oktatást, ami a gyakorlatban leginkább énekórákat jelent, valamint bizonyos *xiqu*-alapismereteket. A fentiekhez kapcsolódó jelenség, hogy az általános iskolákban a megkedveltetés érdekében sokszor a mintaoperákból tanítanak be részleteket. A tanárok arra hivatkoznak, hogy azoknak a nyelvezete mai és érthető, ami didaktikai szempontból akár védhető álláspont, de aligha elválasztható az ideológiai háttértől.

Örökségvédelem

A *xiqu* bevezetése az iskolai kurrikulumba egyúttal azt jelzi, hogy a kínai kultúrpolitika felismerte az örökségvédelem fontosságát. Rengeteg más területen is tetten érhető ez a folyamat, de a jelen tanulmányban maradnék a színház példájánál, ami ebben az esetben a kínai kulturális identitás egy további sajátos és nagyon lényeges szempontjára is rávilágít:

[6] Köszönettel tartozom Kalmár Évának, aki felhívta figyelmemet a közönség megszűnésének problémájára és arra, hogy a kérdéses időszak valójában lényegesen hosszabb volt, mint a kulturális forradalom tíz éve.

az összkínai és a helyi identitások különbségére. A különböző *xiqu*-fajták között ugyanis óriási eltérések vannak. Az „óriásit" nem európai szempontból értem, hanem a kínai helyi lakosság szempontjából, akik elsősorban a dallamvilág alapján, de mozgás- és jelmezkülönbségek mentén is biztonsággal azonosítják a saját és az „idegen" *xiqu*ket. A területi verziók száma sajnos nagyon lecsökkent, a nyolcvanas évek elején még 370 fölött voltak, ma azonban csupán 280 körülire becsülik őket, és 70 fölött van azoknak a társulatoknak a száma, amelyek egyedüli képviselői egy-egy *xiqu*nek.[7] Az egyes változatok a mai napig fontosak a helyi kulturális identitás szempontjából, és gyakran lehet hallani helyieket, akik állítják, hogy saját *xiqu*jük sokkal jobb, mint valamely országosan elismertebb változat. Természetesen az azonosuláshoz az is alapvetően hozzátartozik, hogy a hangzásvilág részeként a nyelv is egyedi, vagyis egy-egy kisebb terület *xiqu*jét máshol jó eséllyel egyáltalán nem értik meg. (A zenei megoldások erősen függnek is az adott nyelvtől, hiszen más-más strófaszerkezetet találunk, mások a rímek, a zenei hangsúlyok, és eltérő kötöttségek érvényesek arra is, mennyire kell figyelembe venni ezeket a zenei hangsúlyokat.)

Az iskolai *xiqu*-oktatás indulásakor ugyan megjelent a retorika szintjén, hogy minden régió a saját *xiqu*jével foglalkozzon, ellenben érezhetően kiemelt támogatást élvez a *jingju*, azaz a „pekingi opera".[8] Olyan területeken is (pl. Zhejiang vagy Jiangsu) a *jingju* jelenik meg az oktatásban, ahol a saját *xiqu*-fajta elismert és viszonylag jó karban van. Nagyon árulkodó az egyik zhejiangi általános iskolai *jingju*-rendezvény elnevezése: „A nemzet kvintesszenciájának kicsi hagyományőrzői" *(„Guocui xiao chuanren").*[9] A *jingju* mára tehát a „nemzet kvintesszenciája" lett, vagyis az összes többi *xiqu*-fajta között azt a kivételes szerepet tudhatja magának, hogy ő közvetíti a „néplelket". Először kerül kínai előadóművészeti forma abba a helyzetbe, hogy országos – vagy még pontosabban: nemzeti – üzenetet hordozzon, és egyúttal egy kulturális egységesítő szándék eszköze legyen.

[7] He 2014: 77.

[8] Érdekes szempont, hogy Kína utolsó dinasztiája, a mandzsu (tehát nem-kínai) Qing-dinasztia tette gyakorlatilag a legtöbbet a *jingju* országos branddé emelése érdekében: az eredetileg Anhui tartományból Pekingbe érkezett színtársulatok óriási népszerűségre tettek szert a mandzsu udvarban, így gyakorlatilag mandzsu szponzorációval jött létre az a *xiqu*-forma, amely ma Kína egyik országpromóciós eszköze.

[9] „Changxing xiangcun xiaoxue 'xiaojingban' qianshou Zhejiang jingjutuan" 2016.

De hadd hozzak egy másik példát, amely szintén erre a pozícióharcra világít rá. Hongkongban elképesztő befektetéssel épül a West Kowloon Cultural District, amelyben lesz egy Xiqu Centre is. 2013-ban élénk internetes vita bontakozott ki arról: miért is „Xiqu Centre" a központ angol neve? Ugyanis Hongkongban kantonit beszélnek, és ugyanazt a két kínai írásjegyet, amit a pekingi kormányhivatalnok *xiqu*nek olvas, Hongkongban megközelítőleg *hei kuk*nak ejtik.[10] Ráadásul a *xiqu* mint hangsor a kantoniban valami egészen csúnyát jelent. Vagyis egy teljesen ártalmatlannak tűnő, a hagyományos kultúrát érintő ügyről egy csapásra kiderült, hogy a rendkívül érzékeny napi politika része.[11] A Xiqu Centre pedig Xiqu Centre marad.

Mára már szinte minden magára valamit adó egyetem alapított egy *xiqu*-kutatóközpontot, ahol Kína történetében megint csak gyakorlatilag először tudományos igénnyel foglalkoznak a *xiqu*vel. Ez legtöbbször komparatív zenetörténet formájában történik, vagyis az egyes dallamok mint legerősebb markerek történetét kutatják, és ennek segítségével térképezik fel a különböző *xiqu*-formák egymásra hatását. Érezhetően arra a legerősebb azonban az igény, hogy a *xiqu* eredetét minél korábbra visszavezessék, a kutatások tehát szinte ősrégészeti dimenziókat kapnak. Arra is van törekvés, hogy igazolják: a *xiqu* már évszázadokkal ezelőtt erősen hatott az európai színházra, jelesül a *commedia dell'arté*ra – ami nem könnyen bizonyítható állítás.[12]

Hazai és nemzetközi szerep

A trend tehát az, hogy a *xiqu* reprezentatív nemzeti színházi formává váljék. Erősítse meg a kínai történetírás mai irányait, sugározzon egyszerre nemzeti egységet *(jingju)* és helyi sokszínűséget (helyi *xiqu*k), és adjon narratívákat egy nagyszerű, erkölcsös régi társadalomról, amelynek utódai méltón viszik tovább a tradíciót. Természetes: „Az örökség nem a múltról szól, hanem teljes mértékben a jelenről" – hangzott el nemrég egy konferencián.[13] A fentiekből is lassan talán látható, hogy Kína egységes

[10] Ennek semmi köze a hagyományos/egyszerűsített írásjegyek közötti eltéréshez.

[11] Chow 2013.

[12] Zhao 2015: 45.

[13] Tim Winter prezentációja a *Heritage as Aid and Diplomacy* című konferencián, Leiden, 2016. május 28.

nemzetállam minőségben, tudatos, szelektív kultúrpolitikával igyekszik meghatározni a *xiqu* helyét. Az egyébként szükséges és kívánatos rehabilitációs folyamatra egy rendkívül változékony ideológiai szűrő kerül, amely helyzetet tovább súlyosbítják a *xiqu* saját, belső gondjai: az elöregedő közönség, a piacképtelenség és az esztétikai értékválság.

A nemzeti jelentőség mellett cél az is, hogy a *xiqu* nemzetközileg jegyzett és elismert előadóművészet legyen. A sok kínai kulturális évad nagy társulatokat mozgató, látványos előadásokat visz világszerte. A válogatásnál alapvetően két szempont játszik szerepet: egyrészt van egy általános kép arról, hogy a külföldi közönség „mit szeret", másrészt valami elkápráztatóan technikás produkciót kell vinni.

A kontextus tehát alapvetően a Nyugattal való versengés, és a diskurzus a különböző *„going out"* technikáktól olykor egészen a „kulturális hidegháború" vélelmezéséig terjed. Mindezt egyedül az az össztársadalmi igény köti össze, hogy Kínáról pozitív kép alakuljon ki a külföld szemében – és szintén egységes a gondolkodás, hogy ennek eszköze elsősorban a kultúra lehet.

Két esettanulmány

Hadd álljon itt két sokatmondó történet, amely megvilágítja ennek az újfajta szerepvállalásnak a buktatóit.

Az első történet még 1998-ra megy vissza. A New York-i Lincoln Center megrendelésére a Shanghai-i Kunqu Operatársulat elkészített egy eredeti hosszúságú, azaz 20 órás *Peónia pavilon* előadást, amely a *kunqu* legismertebb darabja. A fiatal kínai rendezőnek, a Kínában, majd Amerikában tanult Chen Shizhengnek a Shanghai-i Kulturális Hivatal szabad kezet adott a produkció létrehozásában, és a *Peónia pavilon* csaknem egy éven keresztül próbált Shanghaiban azzal a reménnyel, hogy New York után még Ausztráliába és Európába is továbbutazik. Röviddel a turné kezdete előtt a Shanghai-i Kulturális Hivatal vezetője, Ma Bomin asszony (eredetileg maga is *jingju* színésznő) megnézte az egyik főpróbát, majd közölte, hogy a „feudális babonákkal, ostobasággal és pornográfiával szennyezett" előadás nem utazik sehová.[14]

Állítólag egy ágy alatti bili, az egyik szereplő „kőkemény szűzhártyájának" említése és hasonló dolgok miatt ítélte a kormányhivatal vállal-

[14] Faison 1998.

hatatlannak az előadást. Az igazán izgalmas azonban a néhány utólagos kommentár. Isabel Wong *kunqu*-kutató szerint „a Lincoln Center világossá tette, mit is gondol a »Másik« kultúrájáról, nevezetesen azt, hogy egy külföldi ország bármely kulturális terméke megvásárolható a saját (Lincoln Center) feltételei mellett", és ez „tudatlansággal súlyosbított kulturális felsőbbrendűségi érzést" tükröz.[15] A visszavágásra Samuel L. Leiter kerített sort az *Asian Theatre Journal* hasábjain: „Ez lehetett volna az eddigi egyik legizgalmasabb és leginformatívabb – akár forradalmi erejű – művészi együttműködés. De úgy tűnik, ahhoz, hogy művészet és politika között létrejöjjön a szerelem, az egyik partnernek némi Viagrára lett volna szüksége."[16]

A szerelemről nem tudok, de a produkció végül létrejött – egy évvel később egy szinte új stábbal, akik végül Amerikában próbálták le az előadást. A női főszereplő, Qian Yi (aki a Kínában készült produkcióból az egyetlen megmaradt színész) honlapján a következő szerepel: „…a Lincoln Center produkciója előtt a »Peónia pavilont« csak kisebb részleteiben mutatták be Kínában. A Lincoln Center produkciója eredményeként azonban számos részleges vagy teljes előadás született az utóbbi években."[17] A kezdeti inadekvát reakcióra, az idealizált *image* követelésére tehát egy másik inadekvát reakció született, amely a Nyugatot állítja be a kínai kultúra megmentőjének.

Az érzékeny és indulatokkal terhes közeget jól példázza a másik történet is. A Royal Shakespeare Company 2012-es *A Zhao-ház árvája* című előadásáról beszélünk, amelyet a híres Yuan-kori *zaju*ból dolgozott át James Fenton. A tizenhét szerepből összesen három mellékszerepet kaptak ázsiai (nem feltétlenül kínai) színészek. Itt elsősorban a brit kínai kolónia volt, akik igen éles hangon bírálták az RSC-t: „Csak a pénzünket akarják, de bennünket nem… a fehér felsőbbrendűségi érzéstől átitatva biztosítják saját kultúrájuk dominanciáját."[18]

Itt az RSC maga igyekezett érthető választ adni a vádakra: „»A Zhao-ház árvája«… csak az egyik a téli idényben a Swan Színházban bemutatott három darab közül, a másik kettő egy Puskin- és egy Brecht-adaptáció. A három darab különböző szerepeit ugyanazok a színészek játsszák kereszt-szereposztásban." A rendező Gregory Doran még hozzátette: „Annyi

[15] Wong 1998.
[16] Leiter 1998: v.
[17] Qian 2004 (?).
[18] Chen 2012.

színészt megnézek, ahányat csak tudok, és nem etnikai alapon választok, hanem hogy ki a legjobb a szerepre. Ezt csak így lehet." Majd még hozzátette: „Szóval ez bizony eléggé a savanyú a szőlő esete."[19] Talán mondanom sem kell, hogy a „savanyú a szőlő" csak olaj volt a tűzre, és a kínai kolónia az interneten apró ízekre szedte az RSC-t.

Diskurzus

Súlyos gondokra világítanak rá a fenti történetek. Egyrészt látható, hogy Kína rendkívül érzékeny a kulturális kisajátítás (*cultural appropriation*) és a tulajdonlás (*ownership*) kérdésére. A *guonan* narratíva, tehát a gyarmati sorba kényszerített és kisemmizett ország képe (a „százötven évnyi megaláztatás") most a kultúra terén jelentkezik. Másrészt kiformálódott a globális kulturális nagyhatalom képe is, amely már teljesen felkészült a kulturális irányadó szerepre, csak a többiek nem akarják beengedni a pályára. Egyszerre van jelen a kettő, hiszen a nyugatellenes érzület erősen összekapcsolja őket, még ha az énkép eltér is. Nem véletlen, hogy a jelen vezetés szemében ennyire felértékelődött a kultúra, hiszen a „globális kulturális elismertség letéteményese" szerepből komoly belpolitikai tőkét kovácsol.

Ugyanakkor nem hivatalosan arról is egyre több szó esik, hogy a komoly belső értékválsággal küzdő Kína nehezen birkózik a „Kína mint világmodell" szereppel. Szintén nehezen feloldható gondot jelent a hagyományos és az „újkínás" értékek ütközése, amelyet nem lehet elkerülni a hagyományos kultúra rehabilitációja során. Mindezeken túlmutatóan viszont jelen van egy nagyon erős paradigmaváltási igény, hogy Kína végre magára találjon, és leszámoljon a nyugati diskurzus hegemóniájával. A helyzet paradox voltát jelzi, hogy ez az élénk szellemi kaland a nyugati gondolati struktúrákban, döntő hányadban nyugati fogalmakat felhasználva zajlik.

Tanulságok

Számos adatot és esettanulmányt lehetne még sorolni, de egységesebb képet akkor sem kapunk. Kínában ma többféle identitás ütközik, és ezek bizony nagyon kemény harcok. A kínai nemzeti identitás megteremtésé-

[19] Trueman 2012.

hez jelenleg szinte létszükséglet a Nyugattal való szembeállítás, és a kormány számára a nemzeti narratíva a kínai egység fenntartásának hatékony eszköze. Holott az összkínai identitás nem teljesen magától értetődő dolog, fejlesztése sokszor a helyi identitások rovására történik, és érezhető benne a felülről vezérelt homogenizációs szándék. Ezen túl külön gond a városi és a vidéki identitás teljes elkülönülése, és arról még nem is beszéltünk, hogy a szigorúan szabályozott közösségi életben a nyilvános és a magánidentitás is gyakran ellentétbe kerül egymással.

A kulturális identitás egyébként is rendkívül összetett és érzékeny témáján belül gyakorlatilag csak a fenti kérdések mentén beszélhetünk a mai kínai kulturális identitásról – és sokkal inkább identitás*ok*ról, mintsem identitásról. Ezek az identitások erősen labilisak és helyzetfüggőek, az állandó változás és újrateremtés folyamatát élik meg. Ebben persze semmi meglepő nincs: az identitások mindig is nehéz egyeztetési (*negotiation*) folyamatokon keresztül alakulnak – ám Kínában ez most halmozottan jelentkezik, problémákat kelt, és még továbbiakat vetít előre. És hogy visszakanyarodjak kezdeti gondolatomhoz: a hagyományos kínai színház most nem az elmesélt történetekkel, hanem saját belső történéseivel engedi látni ezeket a gondokat.

Bibliográfia

„Changxing xiangcun xiaoxue 'xiaojingban' qianshou Zhejiang jingjutuan."
2016 *Zhejiang jiushiwo*, 2016. május 13. URL: http://zj.zjol.com.cn/news/340427.html (utolsó letöltés: 2016. június 9.).

CHEN, Anna
2012 „The Orphan of Zhao: RSC casts Asians as dogs and main in Chinese classic." *Madam Miaow Says*, 2012. október 17. URL:http://madammiaow.blogspot.de/2012/10/the-orphan-of-zhao-rsc-casts-asians-as.html (utolsó letöltés: 2016. február 25.).

CHOW, Vivienne
2013 „From *Xiqu* to *Shiqu*." *Culture Shock*, 2013. január 27. URL: http://www.viviennechow.com/2013/01/from-xiqu-to-eng-trans-lose.html (utolsó letöltés: 2016. június 11.).

FAISON, Seth
1998 „Shanghai Talks Fail; Opera Stuck in China" *New York Times*, 1998. június 25. URL: http://www.nytimes.com/1998/06/25/arts/shanghai-talks-fail-opera-stuck-in-china.html (utolsó letöltés: 2016. március 25.).

HE Feng
2014 „Difang xiqude shehui rentongdu yu shenmei jieshou yanjiu." *Hefei Xueyuan Xuebao (Shehui kexueban)*, Vo. 31, No. 4, 76–79.

LEITER, Samuel L.
1998 „From the Editor." *Asian Theatre Journal,* Vol. 16, No. 1, iii-vi.
LUDDEN, Yawen
2013 *China's Musical Revolution: From Beijing Opera to Yangbanxi*. (PhD dissertation.) Lexington, University of Kentucky.
QIAN Yi
2004 „The Peony Pavilion" *Qian Yi,* é. n. URL: http://www.qianyiarts.com/pr_peony.html (utolsó letöltés: 2016. május 31.).
SHEN, Grant
1998 „Acting in the Private Theatre of the Ming Dynasty." *Asian Theatre Journal,* Vol. 15, No. 1, 64–86.
TRUEMAN, Matt
2012 „Royal Shakespeare Company under fire for not casting enough Asian actors." *The Guardian,* 2012. október 19. URL: https://www.theguardian.com/stage/2012/oct/19/royal-shakespeare-company-asian-actors (utolsó letöltés: 2016. április 6.).
WONG, Isabel
1998 „The *Peony Pavilion*." *Journal of the Association for Chinese Music Research,* Vol. 11, 111.
ZHAO Xianjun
2015 „Qiantan Zhongguo xiqu zai duiwai chuanbo guochengzhongde kuawenhua zhang'ai." *Xiju zhijia,* Vol. 10, 45–46.

TRADITIONAL CHINESE THEATRE AND CULTURAL IDENTITY

Several cultural identities have found their ways of expression through traditional Chinese theatre *(xiqu)* recently. The essay touches upon the current state and problems of *xiqu,* its position in heritage protection institutions and the expectations it should meet in the arenas of society, politics and cultural diplomacy. Due to the narrowing pool of actors and a rapidly aging audience aesthetic innovation is a frequent concern – however, cultural identity is also a recurrent topic in contemporary Chinese discourse on theatre. The essay analyses briefly the conflicting forces as they can be discerned from the current developments of *xiqu*.

A MODERN KÍNAI LÍRA KLASSZIKUS POÉTIKAI ÖRÖKSÉGE – A KÍSÉRTŐ RÉGMÚLT ZHAI YONGMING VERSÉBEN

Csibra Zsuzsanna

A modern kínai költészet útkereséseit figyelemmel kísérő kínai teoretikusok a 20. század elejétől kezdve igyekeztek emlékeztetni az alkotókat arra, hogy miközben a lírai műfajok a modern világ elvárásainak megfelelően újulnak meg, az alkotók tartózkodjanak a nyugati minták egyszerű másolásától, és tartsák szem előtt „kínaiságukat". A gyakorlatban ez azt jelentette, hogy az irodalomkritikusok óva intették a költőket attól, hogy a modern nyugati költészeti irányelveket változtatások és értelmezési alternatívák nélkül átültessék a kínai közegbe, ezáltal a modern kínai költészetet a modern európai líra kínai nyelvű mellékágává silányítsák.[1] Új program volt születőben, amelynek eredményeként egy máig tartó folyamatban a kínai költők két, helyenként egybefonódó értékrendszer mentén tettek és tesznek kísérletet modern, posztmodern-kortárs alkotásaik életre hívására. A hagyomány követése ebben az összetett esetben már nemcsak azt jelenti, hogy elődeik mintáit újragondolva tegyenek egy lépést előre a korszerűség felé, hanem hogy ezt a lépést a modern nyugati líra irányába is megtegyék. Vagyis az alkotás ebben a tekintetben egy finom egyensúlyozás Nyugat és Kelet között, melyet az idegen eszmék és poétikai elvek megértésének vágya és a hazai közönségnek való megfelelés vágya egyaránt vezérel.[2] Jelen tanulmányban az egyensúlykeresés egyik aspektusát szeretnénk körüljárni, és bemutatni, miként változtatja modern verssé egy kortárs kínai költő a kínai szöveghagyomány klasszikus örökségét.

[1] Yeh 2008: 10.
[2] Yeh 2008: 15.

I. A klasszikus költészeti hagyomány textológiája

A klasszikus kínai költészet szöveghagyománya az egyes versek eredetét, származási helyét tekintve rendkívül összetett, heterogén jellegű. A legkülönbözőbb népköltészeti formákat egybegyűjtő dalgyűjtemények mellett találjuk az első műköltészeti alkotásokat, amelyek mintegy poétikai archetípusokként jelennek meg a kínai költészetet tudományként művelő későbbi írástudók verseiben. A szövegek tovább élését, betagozódását az írásbeli hagyományba nagyban megkönnyítette a rögzített formák megjelenése, melyek az aktuális korszak hivatalos nyelvhasználatának megfelelően valósultak meg. Az írott változat egyrészt a romlatlan megőrzést szolgálta, másrészt viszont a kínai írásrendszer jellegéből adódóan további jelentésrétegekkel gazdagította az évszázadok távlatából helyenként amúgy is nehezen megfejthető szövegeket. A tanulmányozható, megtanulható, továbbadható versszövegek a konfuciánus műveltségkultusznak köszönhetően az írott hagyomány részévé váltak, olyan vonatkozási pontokká, amelyek szövegtöredékek formájában vagy akár teljes egészükben későbbi alkotásokba ágyazódtak. A klasszikus költészet intertextuális jelenségeinek vizsgálata révén nyomon követhetővé válik, hogyan lesz egy önálló alkotás az irodalmi diskurzusban megrögzült jelentéssel bíró közléselemmé, költői kifejezésmódja pedig a lírai hagyományban elfogadott szimbolikus elemmé.[3]

A kínai költészet hagyományos értékszemléletének vizsgálata szintén a régmúltba vezet vissza. A lírai műfajok poétikai alapjainak kikristályosodása olyan normatív értékek mentén történt, amelyek a klasszikus szöveghagyomány egészére alapvető befolyást gyakoroltak. A lírai műfajok meghatározásai elsődlegesen tartalmi kritériumokat fogalmaztak meg, leírásai kitűnő példái a költészettel szemben támasztott elvárásoknak. Ezek alapján a versek az értékhagyományozás eszközeiként születtek, ősidőktől fogva egy adott közösség szemléletmódját, morális-társadalmi beállítottságát voltak hivatottak hangsúlyozni.[4]

[3] A *Dalok könyvé*ből származó idézetek a mindennapi kommunikáció részévé váltak. „Az ókor első felének történetével foglalkozó régi munkában, a *Zuozhuan*ban (Zuo Qiuming kommentárjai a *Tavasz és Ősz* című krónikához) a fejedelemségek egymással tárgyaló miniszterei ezekkel a dalokkal fejezik ki lépten–nyomon szándékaikat, véleményüket egy-egy adott kérdésben." Csongor 1967: 13.

[4] „(…) A feljebbvalók dal segítségével megváltoztathatják alattvalóikat, s az alattvalók dal segítségével megbírálhatják feletteseiket. Az a legfontosabb,

A Tang-kort (618–907) megelőző évszázadtól kezdve a versírás gyakorlatának kiterjedt szabályrendszer szabott kereteket, hangsúlyossá vált a versek nyelvi megformálása, a rímszótárak megjelenése pedig egyértelmű jele volt annak, hogy a morális tartalom kifejezése mellett kiemelt jelentőséget tulajdonítottak a formai tökéletességnek. A kötött versformák nyelvi panelek elkülönüléséhez vezettek, amelyek önálló költői képekként, toposzokként élték túl a költeményt, amelynek kontextusában eredetileg megszülettek. A klasszikus költemények kedvelt és gyakori témái, a tájleírások jól ismert elemei, az emberi kapcsolatok legelemibb megnyilvánulásai vagy éppen a világról alkotott bölcsességek a költészet építőelemeivé nőttek, melyek nemcsak egyetlen eredeti alkotás egy bizonyos szövegkörnyezetében voltak értelmezhetők, hanem számtalan variációban jelentek meg különböző alkotók hasonló hangvételű és témájú verseiben. A klasszikus költői képeket leíró kifejezések ily módon kialakuló tárháza a költészet kínai jegyeit, sajátos szemléletét hordozza, a szöveg összeforrott azzal a világlátással és életérzéssel, amely a klasszikus költészet esztétikai elveit formálta.

A Tang-kor lírai öröksége kiemelkedő jelentőségű a későbbi kínai költészet alakulását tekintve. Azon túl, hogy későbbi korokban a líra már sosem tudta teljesíteni az akkoriban kidolgozott magas elvárásokat, és hatalmas presztízsvesztést szenvedett el a prózai műfajokkal szemben, a Song-kortól kezdve még intenzívebb filológiai munka vette kezdetét az írott hagyomány megőrzése, feldolgozása és kommentálása terén. A Tang-kori költemények egy része nemcsak gyűjteményekben, hanem újrafeldolgozásokban is tovább élt, aktualizált olvasataik a szövegmegőrzés és hagyománytisztelet sajátosan kínai formájában maradtak az utókorra. A líra társadalmi jelentőségének jelentős visszaesésével egyre inkább két fő tendencia határozta meg a fennmaradó költészeti formák tartalmi jegyeit. Egyrészt a szórakoztató műfajok, mint például a *ci* előretörése figyelhető meg, ugyanakkor a versírás az írott hagyomány, a *wen* újraértelmezésének eszközévé vált: a Song-kori *yiwen weishi* jelmondat egyértelművé tette, mi a leginkább elvárt tartalom egy vers esetében.[5] A kínai költészet hagyományosan nagyra becsült műfajai, mint például a *shi*-versek elveszítették kiemelt pozíciójukat, műfaji

hogy a dal szép hangzású legyen, s ravaszul mondja el tanácsait. Így aki elmondja, bűn s büntetés nélkül marad, aki pedig meghallgatja, annak éppen elegendő ahhoz, hogy ügyelni kezdjen magatartására. Ezt nevezzük tehát dalnak (…)" Wei 1998.

[5] *Yiwen weishi* 以文为诗, azaz az írott hagyományt versbe foglalni.

kereteik elhomályosodtak, keveredtek más műfajok jegyeivel.[6] A verselés művészete azonban évszázadokon át megőrizte hagyományos arculatát, képi és gondolatvilága a kiforrott stíluseszménynek megfelelően az irodalmi kultúra része maradt. A klasszikus költészeti formák a kínai írásbeliség, a szó legnemesebb értelmében vett „írástudás" lenyomataiként őrződtek meg.

II. Költészet-koncepciók a 20. század második felének kínai irodalmában

A 20. század elején felerősödő kulturális reformmozgalom célkitűzéseinek egyike az irodalom megújítása mellett az irodalmi nyelv közérthetővé tétele volt. A klasszikus nyelvű írásművek, így az egész kínai szöveghagyomány befogadását nagymértékben megnehezítette arisztokratikus, a mindennapi nyelvhasználattól elszakadt stílusuk és nyelvezetük, ezért a nemzetinek vélt értékek átadásában elsődleges szerep jutott a nyelvi közvetítő csatornák korszerűsítésének, azaz a világos, a szélesebb közönség számára értelmezhető művek megalkotásának. A kínai irodalom és költészet modern kori kihívásainak legjelentősebbike épp az volt, hogy megfeleljen a világirodalmi tendenciáknak, bekapcsolódjék a nemzetközi, világirodalmi vérkeringésbe, miközben igyekezzék szem előtt tartani azt a kulturális meghatározottságot, amit a kínai kultúra évezredes tradíciója jelent.

A kínai költészet teoretikus megközelítésben két alapvető szemléletmódot ütköztet, amelyek dinamikus folytonossága határozta meg a modernhez való közelítés fő csapásirányát. A közösségi hangvételű költemények morális iránymutatásait kiegészítik az egyéni útkereséseket, életérzéseket, érzelmeket és tapasztalatokat megszólaltató művek, az egyén és közösség, elvárás és önmegvalósítás között feszülő ellentét textualizált valósága pedig különböző minőségű költészetet teremt. A normákhoz igazodó, a társadalmi szükségszerűség és hasznosság jegyében születő líra folytonosan újraértelmezi a közösségi tapasztalatot, a hagyományt teremti újjá, míg az egyéni törekvések kevésbé koordinált keretek között találhatnak adekvát kifejezési formát. A modern kínai irodalom és költészet programszerűen megfogalmazott újabb elveiben az egyetemességgel

[6] Su Shi művei között például igen nehéz megkülönböztetni a *shi* verseket a *yuefu* versektől, az irodalomtörténeti adatok szerint ez számára sem volt egyértelmű. Fuller 2001: 320.

szembeni kínaiság számonkérése valójában az alkotói folyamat különböző mértékű korlátozását jelentette, amelyben kifejezésre jutott a kínai irodalom és kultúra teoretikusainak tartózkodó hozzáállása a Nyugat irodalmi mozgalmaihoz, miközben az alkotók egy nagyobb csoportjában élt a vágy, hogy az idegen gondolatokat megemésztve jussanak el a maguk modern költészetkoncepciójáig. A kínai irodalmi tradíció hangsúlyozása polarizálta a modern költészetteremtő mozgalmat, felerősítette a kínaiság-egyetemesség dilemmáját, vagyis az európai irodalom modernségfogalmát a maga kontextusában elfogadni és követni egyet jelentett az alkotók „kínaiságának" háttérbe szorításával, a különbségek helyett az egyetemesen emberi értékekhez való közelítéssel. Ez utóbbi ugyan magasabb szintre emelte a kínai költészetben régtől fogva erőteljesen működő közösségtudatot, mivel azonban pontosan a nemzeti értékek ellenében vagy azokat áthidalva tette ezt, ellenérzéseket váltott ki a kínai nemzeti vonal támogatói részéről. A modern kínai költészet eszmei megalapozásának időszakát azonban a politikai propagandaköltészet ereje törte meg,[7] tehát az alkotó-alkotás, művészet-mű relációjában ismét az egyén feletti érdekek érvényesültek, a társadalmi hasznosság elve mindennél erősebbnek bizonyult, aktív, irányító, férfias szerepet osztva a lírai műfajoknak.

Az 1980-as évek új költészetképet hozott a politikai eszközként működő líra korszaka után. A *menglong* költők első generációja radikális választ adott az addigi irányelvekre, a „tettek" költészetét a „homályos", „ködös" fogalmakkal körülírható költészettel, a művészet passzivitásban rejlő erejével állították kontrasztba, a keretek közé szorítottság érzése helyett az autonóm alkotás szabadságát hirdették a költészet eszközeivel.[8] A vers ismét a poézis legősibb tartalmait idézte meg: a megbomlott egyensúlyt törekedett helyreállítani az egyoldalúan és túlzóan tettre kész világban. A dominánsan tudatos költői magatartás hagyományos értékrendjét a tudatalatti tartalmak módszeres feltárásával tompították. A kínai kultúra egész múltját és jelenét meghatározó patriarchális értékrend kiegészítő ellenpólusát a nőies, ösztönös oldal egyenrangú bemutatásában találták meg. A versírás klasszikusan tudatos és letisztult aktusában olyan erők koncentrálódnak, ame-

[7] Chen 1991: 146.

[8] A *menglong* 朦胧 költészet a kultúrpolitika korlátozó intézkedéseivel szemben fogalmazta meg kritikai észrevételeit, amelynek fő irányát leginkább a szubjektív realizmussal jellemezhetnénk. Orgánumuk, a *Jintian* 今天 1978–1980 között működött. A mozgalomhoz köthető költők közül többet a '89-es események után meghurcoltak.

lyek leginkább a normatív, szabályokat követő szemléletet erősítik, ezzel szemben a *menglong*-költők alkotáseszményében a szintén nagy múltra visszatekintő taoista tendenciák érvényesülnek. Ebben a tekintetben a modern költészet művészetfelfogása azt sugallja, hogy a határtalanság, a szabadság érzése bizonyos fokú elszigeteltséget is jelent, hiszen a szabadság élménye mint az alkotói folyamat legfontosabb aspektusa szükségszerűen együtt jár a magány és kirekesztettség érzésével. A *menglong* és poszt-*menglong* költészet egyik alapélménye tehát az egyén belső világának, mikrokozmoszának megismerése, és ennek a mikrokörnyezetnek egyetemes emberiként való megismertetése. A közösséggel, az aktuális történelmi és élethelyzettel szemben a belső folyamatokra fókuszált alkotás során olyan, a költészetnek jóval korábbról eredeztethető, taoista-buddhista alapokon nyugvó megközelítése kap erőre, amelyben az alkotó teljes személyiségével, adottságaival, jelenlétével vesz részt. Egész lénye, aktuális élethelyzete révén képes megnyitni olyan csatornákat, amelyek az olvasók számára is elérhetővé tesznek tapasztalatokat, élményeket, anélkül, hogy azok következményeit maguknak is el kellene szenvedniük. A költő személye, világlátása, sors- és szerepvállalása a lírai diskurzust a művészet magaslataiba emeli, az egyén helytállása végső soron azáltal tud közösségivé válni, hogy az alkotás folyamán szubjektív élményeit általános érvényűként tudja bemutatni és elfogadtatni. Ezt erősíti a modern kínai költészet egyik legjellemzőbb vonása, a nyelvhasználat közérthetősége, vagyis a hagyományos lírai elemek az aktuális interpretáció során új nyelvi formát kapnak, melyek összetett képi megjelenítésben írják le és tárják a mai olvasó elé a klasszikus hagyományból átmentett értékeket.

III. A klasszikus költészet interpretációja Zhai Yongming *A régmúlt időkben* című versében

A kortárs kínai líra egyik ikonikus képviselője Zhai Yongming költőnő,[9] aki az 1980-as években megjelent, *Nüren (Nők)* című verseskötetével keltette fel a figyelmet. A költeményeiben megjelenő „másik" oldal a nőiségben megélt világot jelképezi. Bár verseinek egyik olvasatában sajátos képi rendszerét, a tudattalan folyamatok hangsúlyozását a tudatossággal szemben a feminista irányvonal előretöréseként értelmezik, alábecsülnénk költészetének jelentőségét, ha csak a társadalmi kérdésekre kon-

[9] Zhai Yongming 翟永明 (1955–).

centrálva tennénk kísérletet a versszövegek megértésére.[10] Művészetében kiemelten hangsúlyos elem a saját szubjektív valóságában elmerülő, félelmeivel szembenéző ember megnyilatkozása, és ez az élethelyzet – bármilyen kényszerítő helyzetből adódik is az állapot, akár társadalmi-politikai meghatározottságból, akár pszichológiai megkötöttségből – kíméletlen önvizsgálatot eredményez. A léttel, a születéssel, a megélt valósággal és a kulturális adottságokkal való számvetéshez vezet, s ezekből a belső konfliktusokból bontakozik ki a modern ember lelki és fizikai tehervállalása, annak végigtekintése, hogy mennyiben képes helytállni azok között a körülmények között, amelyekbe születése folytán belekényszerült. Többnyire egyetemesen emberi problémák kerülnek felszínre, a felvetésekre adott válaszok azonban kulturálisan erőteljesen beágyazottak. Az elhallgatott és elhallgattatott másik oldalról csak úgy lehet beszélni, hogy közben az egyén borzongással és félelmekkel kíséri végig a legalapvetőbb felismeréseket, például azt, hogy nincs félelmetesebb az emberben szunnyadó sötét oldal démonjainál. A szembesülés sokszor tehát egészen mély lelki rétegeket érint, és olyan kulturális kérdéseket boncolgat, amelyek által a kínai társadalomra jellemző magatartásformákat is elemzi. Az egyén személyiségének különböző vonatkozásai kerülnek a virtuális boncasztalra, amelyek egyrészt az emberi kapcsolatok érzelmi oldalát tárják az olvasók elé például az anya-gyermek, férfi-nő kapcsolatok elemzése mentén, másrészt engednek felmerülni olyan kérdéseket is, amelyekben a jelen és a múlt értékeinek egymás mellé állításával, kontrasztjuk végletekig vitt felnagyításával kísérhetjük végig, honnan indultunk és hová jutottunk mi magunk vagy mi és a kultúránk szoros egymásrautaltságunkban.

Jelen tanulmányban Zhai Yongming *A régmúlt időkben* című versének azon aspektusát szándékozunk bemutatni,[11] amelyből kitűnik, hogy miként viszonyul egymáshoz a múlt és a jelen a költészet idő- és értékszemléletével leképezve. A vers egy sajátos időutazás, amely élményszeleteket vetít egymás mellé, egyet a megélt jelenből, egyet pedig az elképzelt régmúltból.[12] A költemény szerkezete alapján egy viszonylag egyszerű, retrospektív helyzetelemzést várhatnánk, amely azonban végül szétfeszíti a jelenlét kötöttségéből kilépő lírai én személyiségét is. A vers címe tökéletesen egyértelműsíti, hol a hangsúly, nem az összegző tudat jelene

[10] Li 2015: 74.

[11] A vers címe kínaiul: *Zai gudai* 在古代, a tanulmányban megjelenő versrészletek a szerző fordításai.

[12] Li 2015: 75.

határozza meg a versbéli én nézőpontját, hanem hagyja magát elragadni a múlthoz kötődő tapasztalatok által. Nem értékel, csak szembesít, egymás mellé helyez élethelyzeteket, amelyek a maguk természetes közegében jellemzik a férfi-nő társkapcsolatát alakító norma- és szokásrendet:

在古代 我只能这样	régmúlt időkben csak levelet írhattam volna
给你写信 并不知道	neked nem is sejtve
我们下一次	hogy legközelebb
会在哪里见面	hol láthatlak majd

Zhai Yongming verse a múlt és jelen közötti párbeszéd kommunikációs csatornájának is tekinthető. Költészetében visszatérő motívum az emberi kapcsolatokat átformáló, elektronikus kommunikáció bemutatása, szembeállítása a klasszikus kulturális értékekkel, amelyeket a kínai szöveghagyomány gazdag tárházából emel át új szövegkörnyezetbe. A régmúlthoz kapcsolt képekből illusztrációszerűen finom érzelmek sejlenek fel, amelyek leírását a költő a klasszikus költészetből ismert kifejezésekkel teszi archaikussá. A megnyugtató, harmóniát árasztó szakaszok közé betüremkedik a ma neurotikus-hisztérikus világa, a modern társadalom információéhsége csak a kéklő hegyek és a zöld víztükör meditatív látványában lel némi megnyugvást:[13]

现在 我往你的邮箱	Most meg csillagok miriádjaival
灌满了群星 它们都是五笔字形	ötvonásos szavakkal töltöm meg e-mail-fiókodat[14]
它们站起来 为你奔跑	Felkerekednek üldöznek téged
它们停泊在天上的某处	s hogy az ég melyik szegletében kötnek ki
我并不关心	nem is igazán érdekel.
在古代 青山严格地存在	Régen a kéklő hegyek rendíthetetlenül álltak
当绿水醉倒在他的脚下	zöld víztükör terült el mámorosan a lábaiknál

A klasszikus költészet tájleírása, expresszív bemutatása kulcsfontosságú lesz a vers egészének értelmezésében. A múlthoz kötődő asszociációk sorában a természeti képek ellensúlyaként előbukkannak az emberi világból szerzett benyomások is. Az evilági életben való érvényesülés és a spirituális fejlődés kemény feltételei és megpróbáltatásai naturalisztikus

[13] Tang 2016: 120.

[14] *Wubi zixing* 五笔字形, azaz ötvonásos írásjegy: a kínai karakterek vonásszám szerinti gépelési-beviteli módja.

képsorozatban ellensúlyozzák a hegyek mozdulatlanságát, és érzékeltetik a régmúlt embert próbáló körülményeit:

在古代 人们要写多少首诗？	Egykor hány verset kellett megírniuk
才能变成崂山道士 穿过墙	hogy taoisták legyenek a Lao-hegyen átjussanak a falon
穿过空气 再穿过一杯竹叶青	a levegőn és áttörhessék a bambuszbor zöldjét
抓住你 更多的时候	s hogy megragadjon téged gyakran
他们头破血流 倒地不起	véresre törték a fejüket, s nem keltek fel többet

A vers zárószakasza dolgozza el a két idősíkban futó költemény elvarratlan szálait. A vers visszatér a kiindulópontjához, a hajszolt hétköznapok fárasztó monotóniája az én-te múltban felismert kettősében oldódik fel, a költeményt nosztalgikus hangvételű sorok zárják:

在古代 我们并不这样	A régmúlt időkben minden más volt
我们只是并肩策马 走几十里地	Mérföldeket lovagoltunk egymás mellett
当耳环叮当作响 你微微一笑	Függőim csilingelő hangjára egy kicsit elmosolyodtál
低头间 我们又走了几十里地	lehajtott fejjel és mi tovább jártuk az utat

Zhai Yongming versének drámai hatását az időtávlatokban megragadott kulturális különbség és önazonosság egymásra rétegezésében ismerhetjük fel. A költő nemcsak példákat sorol a régmúltból, hanem megélt valóságként tárja azokat a mai olvasó elé. A klasszikus kultúrából ismert motívumok letisztult formában, hagyományos közegükből kiemelve kelnek életre a modern versben. A múlt és a jelen kultúrájából egyenrangú lehetőségekként mutat be alternatívákat, anélkül, hogy vitatná egyik vagy másik létjogosultságát. Az eltelt idő eltávolított ugyan a régi hagyománytól, a közös gyökerektől, de ez a tradíció bármikor előhívható, feleleveníthető, nem törlődött ki végérvényesen az utódok emlékezetéből. Ennek egyik biztosítéka épp a szöveghagyományban megőrzött kulturális vonatkozások, az ősöktől örökölt értékrendszer, az ember-természet-világ kölcsönhatásából születő világlátás. A modern ember új, sok tekintetben megváltozott körülményekkel kénytelen megküzdeni, melyhez szükség van hajlékonyságra és alkalmazkodó képességre. El kell fogadnia, hogy a hagyományban megőrzött értékek egy része már csak egy elképzelt világban működőképes. A jelenben interpretáljuk saját hagyományainkat, hogy megérthessük, megértessük azok lényegi vonásait. Zhai Yongming verse példa arra, hogyan lehet a múlt díszletei mögül a jelen emberéhez

szólni úgy, hogy ne érezze mesterkéltnek és stilizáltnak a régmúltból előhúzott képeket, és felismerje bennük azokat a jegyeket, amelyek az otthonosság érzetét erősítik a talajvesztettség helyett.

A klasszikus költészet szöveghagyományának megőrzése az intertextualitás különböző formáiban valósult meg. Az évszázadokon átívelő, módszeres filológiai rendszerezésnek köszönhetően hatalmas anyag vált hozzáférhetővé az utókor számára. A klasszikus nyelven írott műveket interpretáló szakirodalom és kommentárirodalom révén a megőrzött szövegek fenntartották élő kapcsolatukat a későbbi korok olvasóival. Folytonos újraértelmezéseik és ennek nyomán keletkező parafrázisok közvetítésével a klasszikus költemények stílusa, értékszemlélete, esztétikai elvei megőrződtek, mi több: folytonos viszonyítási alapot jelentettek a modern költészet születésének korszakában is.

Bibliográfia

CHEN Xiaomei

1991 „'Misunderstanding' Western Modernism. The Menglong Movement in Post-Mao China Representations." *Monumental Histories*, No. 35, Special Issue Summer, University of California Press, 143–163.

CSONGOR Barnabás

1967 „Előszó." In Csongor Barnabás – Tőkei Ferenc (vál., szerk.) *Klasszikus kínai költők*. Első kötet. Budapest, Európa, 7–37.

FULLER, Michael A.

2001 „Sung Dynasty Shih Poetry". In Mair, Victor H. (ed.) *A Columbia History of Chinese Literature*. New York, Columbia University Press, 337–370.

LI, Rong 李蓉

2015 „You xingbie de shige: Zhai Yongming 1990 niandai yilai de chuangzuo 有'性别'的诗歌:论翟永明1990年代以来的创作." [A nemiség versei: Zhai Yongming alkotásai a '90-es évektől.] *Journal of Central China Normal University (Humanities and Social Sciences)*, Vol 54, No. 3. Zhejiang, Jinhua, 74–82.

TANG, Chunlan 唐春兰

2016 Cong richang taoli, xiang gudian dunqu: Zhai Yongming jinnian shige chuangzuo de siweixiang 从日常逃离,向古典遁去:翟永明近年诗歌创作的思维向." [Menekülés a hétköznapokból a klasszikusokhoz: Zhai Yongming újabb költeményeinek gondolati iránya.] *Zuojia Pinglun* 作家评论, No. 2, China Academic Journal Electronic Publishing House, 119–121.

YEH, Michelle

2008 „'There Are no Camels in the Koran': What Is Modern about Modern Chinese Poetry?" In Lupke, Christopher (ed.) *New Perspectives on Contemporary Chinese Poetry*. New York, Palgrave Macmillan.

WEI Hong
1998 „Nagy bevezető". In Tőkei Ferenc (vál., ford.) *A kínai költészet elméletéből. Zhongguo wenlun xuan* 《中國文論選》. Budapest, Argumentum – MTA Orientalisztikai Munkaközösség.
Zhai Yongming shiji 翟永明诗集
1994 [Zhai Yongming versei] Chengdu, Chengdu Chubanshe.

CLASSICAL POETICAL HERITAGE IN MODERN CHINESE POETRY – THE HAUNTING PAST IN A POEM BY ZHAI YONGMING

Concepts of 20th century Chinese poetry have been defined by the strong tradition of classical Chinese poetry and by Western cultural influences in China. Translations and several interpretations of Western poetic patterns highlighted fundamental differences between modern European poetry and classical Chinese poetry, between modernity and tradition, Western values and Chinese rules. Reform of Chinese poetry appeared to be an inevitable cultural program for the literary elite. Theoretical approach of modern poetry has been bound to the initiatives of modern national literature, and Chinese literary criticism placed great emphasis on the realization of modern Chinese poetry that turned more attention to 'Chinese' rather than 'modern', and at the same time rejected all limited textual translations of Western thoughts. This paper focuses on the elements of classical poetry's heritage in modern Chinese poetry, and particularly attempts to discuss the process of interpretation which explains how classical values can survive in modern culture.

A TÖRTÉNELEM ÁRNYÉKA

Történelemről és identitásról egy sibe nyelvű kézirat példáján[1]

Sárközi Ildikó Gyöngyvér

I. Bevezetés

A sibék (kínaiul *xibozu* 锡伯族; sibéül *sibe uksura*)[2] a Kínai Népköztársaság hivatalosan számon tartott nemzeti kisebbségei közé tartoznak, lélekszámuk alig valamivel több, mint 190 000 főre tehető. Döntő többségük mindmáig „őshazájukban", Kína három északkeleti tartományában – Heilongjiangban (7608 fő), Jilinben (3113 fő) és Liaoningban (132 431 fő) – él elszórtan. Innen közel 5000 km távolságra, az északnyugat-kínai Xinjiang Ujgur Autonóm Területen belül, ugyancsak nagyobb lélekszámú közösségeik találhatók (34 399 fő).[3]

E két nagy csoport elszakadására 1764-ben, egy császári rendelet értelmében került sor. Akkor mintegy 1000 sibe katonát rendeltek határőrszolgálatra a Mandzsu Birodalom (1644–1911) északnyugati határvégeire, az Ili-folyó vidékére, a mai kínai–kazah határ mentére.[4] Az áttelepülő

[1] A tanulmány megírását az Ili Tanárképző Főiskola Kínai Sibe Nyelvi és Kulturális Kutatóintézet Kutatási Programja (Ili Shifan Xueyuan Zhongguo Xibo Yuyan Wenhua Yanjiu Zhongxin Kaifang Keti 伊犁师范学院中国锡伯语言文化研究中心开放课题) támogatta. A kutatási program száma: 2014YSXBZD01.

[2] Tanulmányomban a nem latin betűs írásrendszert használó nyelvek latin betűs átírásának megadásakor igyekeztem a lehető legkövetkezetesebb módon ragaszkodni az egységesítéshez. Ez a kínai nyelv esetén a nemzetközileg elfogadott átírási forma, a *pinyin*, míg a mandzsu/sibe nyelv esetén a Kínai Társadalomtudományi Akadémia által elfogadott átírási forma használatát jelentette. Eredeti írásrendszer szerinti változatokat csak ott közöltem, ahol azt – mások kutatásainak elősegítése miatt – fontosnak ítéltem meg.

[3] Az itt közölt adatokat a Daliani Nemzetiségi Intézet Északkeleti Nemzeti Kisebbségek Történeti és Kulturális Kutatóközpont bocsátotta rendelkezésemre.

[4] Wu – Zhao 2008: 61.

katonák és családjaik a mai Mongólián keresztül vezető utat valamivel több, mint egy év alatt tették meg; azok a sibék, akik ma a Xinjiang Ujgur Autonóm Terület vidékén élnek, voltaképpen valamennyien a 18. században áttelepített katonák leszármazottai.

A mára a „nagy nyugatra telepítés" néven ismertté vált esemény nagy jelentőséggel bír a sibe azonosságtudat alakulásának szemszögéből. A sibék északkeleten maradt csoportjai ugyanis a han kultúra erőteljes hatása, a Nyugat egyre intenzívebb befolyása és az idegen hatalmak expanziós törekvései miatt már az 1900-as évek elejére elfeledték nyelvüket és szokásaik jelentős részét.[5] Velük szemben a sibék Északnyugat-Kínában letelepedett csoportjai nemcsak a mandzsu/sibe nyelvet és írásrendszert,[6] hanem kultúrájuk „esszenciáját" is megőrizték.[7]

A sibék e sajátos földrajzi, demográfiai, nyelvészeti és kulturális jellemzői számos kérdést vetnek föl; így például azt, hogy az áthidalhatatlannak tűnő kulturális különbözőség befolyásolja-e, és ha igen, akkor *hogyan* a sibék két nagy csoportjának egymáshoz való viszonyulását? Továbbá: létezik-e, beszélhetünk-e egyáltalán *a* sibe identitásról, és ha igen, akkor *mi* az, aminek köszönhetően ez az identitás megformálódott? Ezek a kérdések pedig egyenesen a kínai nemzet konstruálásának folyamatára és a kínai nemzet „elképzelt közösségét"[8] alkotó etnikumok identitásának képlékenységére irányítják a figyelmet.

Tanulmányom középpontjában is a sibe identitás képlékenységének kérdése és azon túlmenően: az identitásformálás és a történelem-(re) konstruálás egybefonódásának problémaköre áll. A tanulmány első részében arra igyekszem magyarázatot adni, hogy e kérdések megválaszolásához miért tartom elengedhetetlennek a kulturális antropológia és a történettudomány mezsgyéjére helyezni kutatásaimat. Majd az ezt követő

[5] Vö. Shirokogoroff 1924: 14.

[6] A korábban mongol fennhatóság alatt élő sibék a Qing-dinasztiát megalapító mandzsuk ún. *nyolczászlós hadseregébe* sorozva mintegy „megörökölték" a mandzsu nyelvet és írásrendszert. Évszázadokkal később, 1947-ben, a Xinjiang Ujgur Autonóm Területen élő sibék egy nyelvújítási program keretében – a mandzsu nyelv és írásrendszer megreformálása révén – a sibe nyelvet hivatalosan is különbözővé tették a mandzsutól („Xibozu Jianshi"Bianxiezu – „Xibozu Jianshi" Xiudingben Bianxiezu 2008: 137).

[7] Az „esszencialista" néprajzi kutatások ide sorolnak minden olyan szokást, ami a sibék társadalmi érintkezését, hétköznapjait és ünnepeit rendszerbe foglalja (Sárközi 2016: 51).

[8] Anderson 1983.

fejezetben egy mandzsu/sibe nyelvű kézirat példáján keresztül tárgyalom a sibe történelem (re)konstruálhatóságának és a történelmi tudat „teremtésének" problematikáját.

II. A történelem nemzet- és identitásformáló ereje

A kínai nemzet megformálása a 20. század elején vált tisztán és pontosan megfogalmazott politikai programmá. Ez idő tájt Kínának számtalan sorsfordító változással kellett szembenéznie. Az országban szárazság, áradások, járványok pusztítottak, és ha ez mind nem lett volna elég: az utolsó császári dinasztia is a hanyatlás jeleit mutatta. A változás folyamatát a kor legmeghatározóbb ideológiája, a nacionalizmus vezérelte, amelynek képviselői a régi rendszer eltűnését és a kínai nemzeti egység megteremtését sürgették.[9] Ettől a célkitűzéstől pedig az 1949-ben hatalomra jutó Kínai Kommunista Párt sem tért el, és a Kínai Népköztársaság kikiáltása valójában csupán az első lépés volt a kínai nemzeti egység megteremtéséhez vezető „szocialista úton" – egy olyan úton, amelynek „építőkövei" Kína nemzeti kisebbségei lettek.

A kommunista rezsim, mint nemzetteremtő hatalom, már idejekorán felismerte azt, hogy a társadalom szociális problémái idővel nemzetiségi kérdéssé válhatnak. Olyan problémává, amely – Ľubomír Lipták szavaival élve – „komplex és drámai" hatást gyakorolhat a mindenkori társadalmi jelenre.[10] Így a Kínai Kommunista Párt hatalma legitimálásának kulcsát a sikeres etnopolitikában jelölte meg. A sikeres etnopolitika végrehajtásának pedig mindenekelőtt az volt a feltétele, hogy a hatalom képviselői tudják: a Kínai Népköztársaság határain belül hány etnikum is él valójában.

[9] Ez a folyamat valójában két nagy csoportot állított egymással szembe: az utolsó császári dinasztiát megalapító mandzsukat, akik akkor már közel 300 éve uralták Kínát, és a hanokat, akik a megújulás mérvadójaként a han kultúrát nevezték meg. Ennek a részben faji, részben kulturális-esszencialista megkülönböztetéseken alapuló ellentétnek a gyökerei egészen a mandzsu hatalom kiépítéséhez vezethetők vissza (vö. Meissner 2006, Hyer 2009). Ugyanakkor, a modern kínai nacionalista mozgalmak megértése – a folyamat gyökereinek kijelölésén túl – egy sokkal összetettebb kép megrajzolását igényli, hiszen a mandzsu-han ellentét újbóli kiélesedését és a mandzsuellenes mozgalmak menetét a Nyugatról Kínába áramló nacionalista elméletek formálták.

[10] Lipták 2000: 18.

Az etnikumok számának meghatározását szolgálta a Kínai Népköztársaság 1953–1954-ben levezényelt első hivatalos népszámlálása is. A népszámlálás azonban nem várt eredményt hozott: ekkor mintegy 400 nem han csoport identifikálta magát nemzetiségként – ún. *minzu*ként –, vélt vagy valós rokonsági kötelékeire alapozva. E szám kiigazítását – pontosabban fogalmazva: csökkentését – célozta meg a Kínai Kommunista Párt 1954-ben meghirdetett ún. *etnikus klasszifikációs programja* (*minzu shibie* 民族识别), amelynek eredményeként végül megszületett Kína ma hivatalosan számon tartott 55 nemzeti kisebbsége.[11]Az etnikumok nemzeti kisebbségi csoportokba sorolása pedig – elviekben – elhozta a nemzeti identitás életre hívásának lehetőségét is.

A hatalom szemszögéből a megkonstruált 55 nemzeti kisebbség társadalmi hovatartozás-tudatának alakítása egyetlen célt szolgált és szolgál mind a mai napig is: azt, hogy olyan odaadó és szolgálatkész nemzeti állampolgárokat hozzanak létre és reprodukáljanak,[12] akik számára kínai nemzeti identitásuk fontosabb etnikus identitásuknál. Kínában azonban – mint bármely más, önmagát multietnikus államként meghatározó nagyhatalom esetében – az entrópia és a félrecsúszás veszélye Damoklész kardjaként lebeg az etnikumok egymás közötti, illetve az etnikumok és az állam közötti viszonya fölött. A kérdés az, hogy honnan, milyen szempontból érdemes vagy *lehet* megközelíteni azt a legkülönfélébb identitásformák között fennálló kényes egyensúlyi viszonyt, amelyre a kínai nemzet „elképzelt közössége" épül.

II.1. Hagyomány, történelmi tudat és identitás

A nemzetek eredetének, „evolúciójának" és létének kérdése mind a mai napig számos vitára ad okot. Az „elképzelt közösségekre" irányuló kutatások azonban egyetértenek abban, hogy a közös múlt és vele együtt a közös emlékezet életre hívása a nemzetek kialakításának feltétele volt.[13] E folyamaton belül pedig nem lehet eléggé hangsúlyozni a *renani amnéziának* a nemzetek és nemzeti identitások formálásában betöltött fontos szerepét sem.

[11] Rees 2000: 17, Mullaney 2011: 3.
[12] V.ö. Appadurai 1995: 214–215.
[13] Vö. Altermatt 2000: 48.

Mindez két kulcsfontosságú fogalomra irányítja a figyelmet: a *hagyományra*[14] és a *modern történelmi tudatra*,[15] amely fogalmakon keresztül a történelem nemzetformáló ereje körvonalazhatóvá válik. E két entitás között ugyanis látszólag feloldhatatlan ellentét feszül: hiszen amíg a tudattalanul áramló élet hagyományként a folytonosság érzetét kelti a benne élők számára, addig a múltat utólag elbeszélő történetírás és „terméke", a történelmi tudat, szembeállítja a múltat a jelennel. Csakhogy – ahogyan arra Gyáni Gábor is felhívja a figyelmet – a hagyomány és a modern történelmi tudat között, a szembeötlő különbözőség ellenére is, kimutatható egyfajta párhuzam: a történetírás a történéseket ugyanis folytonossá teszi azzal, hogy ok-okozatiság rendje szerint beszél, ami miatt a történelmiesített múlt narratívája a (történelmi) hagyomány képzetét ölti magára. Ez a történelem pedig nem más, mint identitásteremtő szellemi konstrukció, amely – többek között – a nemzeti identifikáció eszköze.[16]

Ezen a ponton válik megragadhatóvá a kínai nemzet létéről alkotható elképzelések talán legsarkalatosabb pontja is: az etnikai és a nemzeti identitás különbözőségének kérdése – amennyiben az előbbit a hagyományban fogant (ún. *kollektív*) emlékezet[17] spontán megnyilvánulásának, az utóbbit pedig a már történelemmé vált múlt felidézésének, tudatos és programszerű vállalásának tekintjük.[18] A nemzet formálásának hátterében tehát – a sibék esetében is – azokra a történészekre érdemes irányítanunk a figyelmet, akiknek köszönhetően megkezdődött és napjainkban is zajlik a történelmi tudat konstruálása.

[14] A hagyomány olyan entitás, „amit a múltban alkottak, gyakoroltak vagy hittek, vagy amiről úgy véljük, hogy a múltban alkották, gyakorolták vagy hitték (…) amit abból a megfontolásból is el lehet fogadni, hogy ez az egyedüli olyan értelmes dolog, amiben hinni lehet, illetve amit csinálni érdemes." Gyáni 2010: 88, hivatkozott forrása: Edward Shils 1987: „A hagyomány". Bevezetés. In Hofer Tamás – Niedermüller Péter (szerk.): *Hagyomány és hagyományalkotás. Tanulmánygyűjtemény*. Budapest, MTA Néprajzi Kutatócsoport, 32.

[15] A modern történelmi tudat, ami kis túlzással a történészi munkálkodás terméke, egyszerre forrása és következménye a nemzeti identitásnak (Gyáni 2010: 18).

[16] Gyáni 2010: 94.

[17] A szakirodalom az emlékezet szociális dimenzióinak feltárását Maurice Halbwachs-ig vezeti vissza. Ő volt az, aki – Henri Louis Bergson és Émile Durkheim hatására – *Les cadres sociaux de la mémoire* (1925) című munkájában kidolgozta a kollektív emlékezet kortárs értelmezését. Elméletének lényege az emlékezet társadalmi meghatározottságának megfogalmazásában rejlik.

[18] Vö. Gyáni 2000: 85.

Amint azt fentebb már említettem, a „nagy nyugatra telepítés" eseménye döntő jelentőséggel bírt a sibék identitásának alakulására – olyannyira, hogy a sibék „őshazában" maradt csoportjai már a 20. század elejére elfeledték nyelvüket és szokásaik jelentős részét. Majd az utolsó császári dinasztia bukását követő kaotikus történések és az egymást váltó ideológiai-politikai hatalmak etnopolitikája lassanként sibe identitásuk teljes feladására, vagy még inkább elnyomására kényszerítette őket.[19] Így 1954-ben, amikor a sibék az elsőként elismert 38 *minzu* között felkerültek a nemzeti kisebbségek listájára,[20] az északkeleten élő sibék lélekszáma – arányaiban tekintve – igen kevés volt az áttelepített sibékéhez képest.

A hivatalos jelentések 1953-ban két nagy, sibék által lakott területet jelöltek meg: a Xinjiang Ujgur Autonóm Területet és Liaoning tartományt. Ekkor az egész ország területén mintegy 19 000 fő sibét tartottak számon; ebből körülbelül 6000-en éltek Liaoning tartományban, a fennmaradó lélekszám javarészt az áttelepített sibéket takarta. Sibék, természetesen, másutt is éltek, de számuk elenyésző volt az e két nagy tartományban élő sibékéhez képest: így például 1953-ban a jilini sibék lakosságszáma mindössze 360 fő volt.[21]

A sibék lélekszáma azonban ezt követően ugrásszerűen megnőtt: 1964-ben nagyjából 33 000, 1982-ben 83 000 és 1990-ben már mintegy 172 000 sibét tartottak nyilván a Kínai Népköztársaság határain belül.[22] Ezzel egyetemben változott a két nagy csoport lakosságszámának aránya is: amíg 1964-ben a sibék 51,48%-a a Xinjiang Ujgur Autonóm Területen és 45,24%-uk Liaoning tartományban élt, addig ez az arány 1982-re az előbbi tekintetében 32,72%-ra, az utóbbi esetén pedig 59,03%-ra módosult.[23]

A sibék esetében a fenti számarány megváltozásának okát egyrészt a kínai állam kisebbségi politikájában érdemes keresni. A háttérben olyan

[19] Vö. Yang 1995: 287.

[20] Az etnikus klasszifikációs program három nagy szakaszra bontható: az első szakaszban, 1950–1954 között 38, a második szakaszban, 1954–1965 között pedig újabb 16 nemzeti kisebbség lett felvéve hivatalosan a *minzu*k közé (Wu 2006: 47–48). Az utolsóként elismert nemzeti kisebbség regisztrációjára a kategorizációs munka harmadik szakaszában, 1978–1987 között, egészen pontosan 1979-ben került sor (Gladney 1988: 109).

[21] Tong – Bai – Ba 2010: 334.

[22] Yang 1995: 288.

[23] Yang – Zhang – Xiong 1988: 52.

kérdések bújhatnak meg, amelyek szoros összefüggésben állnak a kisebbségeket pozitív diszkriminációként érintő politikai jogokkal. Mégis, felmerül a kérdés: volt-e, és ha igen, akkor *mi* volt az emocionális háttere mindennek?

A válasz keresése egy olyan folyamatra irányítja a figyelmet, amelyet a nemzeti kisebbségek kategorizálásának *kiigazítás*aként lehet értelmezni. Az etnikus klasszifikációs programra vonatkozó szakirodalomból tudni lehet, hogy e folyamat során csupán az 1970–80-as években több millió ember kérte nemzetiségi hovatartozásának megváltoztatását. Közülük is igen nagy számban voltak Liaoning tartománybeli mandzsuk – és sibék is –, akiket az etnikus klasszifikációs program kezdetekor a hanok közé sorol(hat)tak.[24] A kiigazítás folyamatában az a Kínai Kommunista Párt által az 1950-es években meghirdetett országos program játszott döntő szerepet, amely a nemzeti kisebbségek ún. *rövid történetének* (*jianshi* 简史) megírására irányult. Ezen keresztül, mintegy mozaikszerűen (re) konstruálódott a kínai nemzeti történelem is.

Maga a program valójában nem volt más, mint a Kínai Kommunista Párt ideológusainak monumentális horderejű kísérlete a nemzeti kisebbségek identitásának alakítására. Csakhogy az identitás formálása – ahogyan érvelni fogok mellette – korántsem tekinthető az állam által felülről irányított, „egyirányú" folyamatnak. A sibék esetében ugyanis a sibe történelem folyamatos (re)konstrukciója egy olyan Janus-arcú jelenséggel járt együtt, amely csupán *részben*, vagy inkább *látszólag* szolgálta a kínai nemzeti identitás életre hívását. Ez egyben az ok is, ami miatt a sibe identitás legkülönfélébb formáinak és formálódásának kérdéséről csak a történelmi tudat változásának „lenyomatain" keresztül lehet teljességre törekvő képet alkotni. Ezen „lenyomatok" közé sorolható az a kézirat is, amiről a továbbiakban szólni fogok.

III. Egy kézirat története

Az Ili-folyó völgyébe áttelepített sibék már megérkezésük évében megkezdték településeik, a mai Chabucha'er Sibe Autonóm Járás nyolc falvának felépítését.[25] Ezekre a falvakra a sibék ma, az ott megőrződött kultu-

[24] Wu 2006: 50.

[25] Az egykori sibe katonai tábor 1954. március 25-én nyerte el a Chabucha'er Sibe Autonóm Járás nevet és rangot (Yu 2005: 162).

rális értékek miatt, történelmi örökségükként tekintenek. Annak idején, 2012-ben, résztvevő megfigyelésen alapuló, több helyszínű kulturális antropológiai terepmunkám is itt vette kezdetét.[26] Akkor, közel fél éven keresztül, a sibe Hūsihari nemzetséghez tartozó Hu Wenxiao 胡文孝 földműves családjának házában éltem. A Hūsiharik legelső őseként számon tartott Hūlang még 1764-ben, katonaként érkezett az Ili-folyó völgyébe.

A Hūsiharik családfája – vagyis az őseikről őrzött tárgyi tudás legfőbb hordozója és ezzel együtt identitásformáló emlékezetük támasza – még a „nagy proletár kulturális forradalom" (1966–1976) idején odalett.[27] Az elpusztított családfa rekonstrukcióját a nemzetségi tagok beleegyezésével 2012 januárjában kezdtem meg. A kutatásaim során lassanként körvonalazódott, hogy a Hūsihari nemzetségen belül az ősökkel kapcsolatos tudás nem egyenlően oszlik meg az egyes családok, illetve nemzetségi ágak, ágazatok között. Ezt a kérdést vizsgálva jutottam el a Hūsiharik egy ágazatához, azon belül is egy testvérpárhoz – Hu Linchanghoz 胡霖昌 és Hu Lingwenhez 胡灵文. Az ő nagyapjukat, Hu Liushant 胡刘善 gyógyítóként tisztelték a közösség körében; édesapjuk, Hu Xingfu 胡兴福 pedig ún. *lokális történetíróként* vált ismertté.

Én magam Hu Xingfuval már nem találkozhattam. A hagyatékát azonban – amelyet bőröndben őriznek – fia, Hu Lingwen megmutatta nekem. Ott, a bőröndben őrzött tárgyak között találtam rá a szóban forgó kéziratra is *(1–2. kép)*.[28]

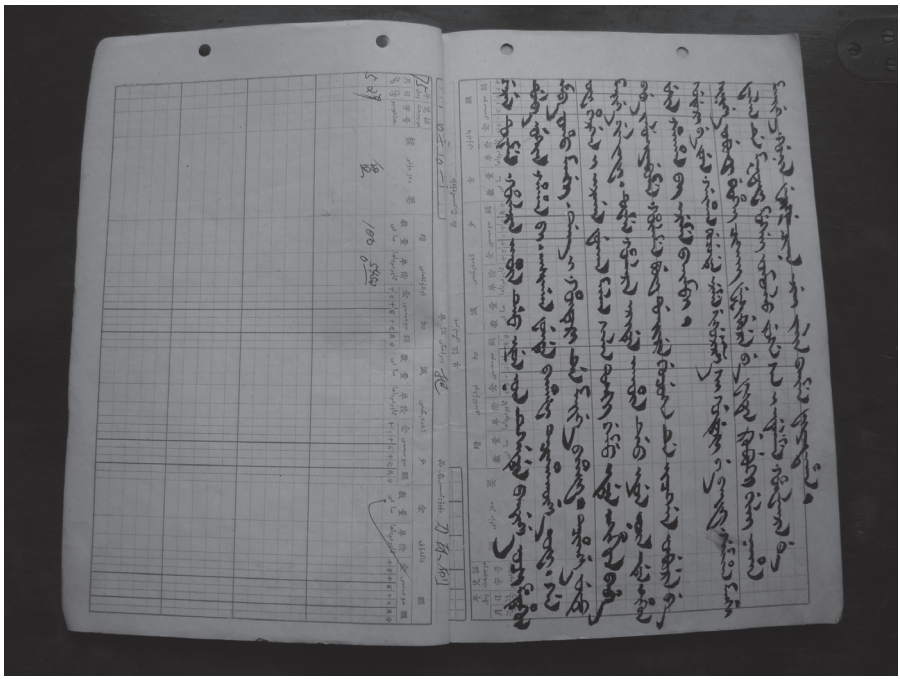
[26] A sibék egymástól elszakított két nagy csoportja körében összesen 33 hónapon keresztül folytattam terepmunkát, együttműködésben a Központi Nemzetiségi Egyetem, a Xinjiangi Tanárképző Egyetem, a Daliani Nemzetiségi Intézet, az Ili Tanárképző Főiskola és a Chabucha'er Sibe Autonóm Járási Kulturális Központ munkatársaival. Terepmunkáim a Magyar Állami Eötvös Ösztöndíj és a Campus Hungary Program támogatásával valósulhattak meg. Kutatásaimhoz intézményes hátteret a Pécsi Tudományegyetem Interdiszciplináris Doktori Iskola Néprajz- és Kulturális Antropológia Tudományok Programja biztosított.

[27] A sibék a családfaírás gyakorlatát a mandzsuktól vették át. A családfák a holtakra való megemlékezés sajátos anyagi hordozói, az emlékezet átadásának tárgyi eszközei voltak. Az 1764-es áttelepítés miatt a xinjiangi sibék áttelepülő őseiket tüntették fel első ősként az újonnan megkezdett családfáikon (Tongjia – Wen 2009: 145). A családfák legtöbbje azonban a „nagy proletár kulturális forradalom" idején odaveszett.

[28] A kéziratot dokumentálhattam, de az eredeti példányt mind a mai napig Hu Xingfu családja őrzi.



1. kép. Hu Xingfu hagyatéka. Chabucha'er, 2012. Saját felvétel



2. kép. A kézirat. Chabucha'er, 2012. Saját felvétel

III.1. A kézirat múltja

Az adott kéziratot Hu Xingfu 1977-ben vetette papírra A Mukdenből[29] az Ili határvidékre vonuló sibe ág szenvedéstörténete (sibéül Sibe uksura Mukden ci tucifi Ili dubei jecen de jobome suilaha suduri) címen. De hogyan érthető meg, min keresztül ragadható meg ennek a kéziratnak az identitásformáló jelentősége? Ez a kérdés csak akkor válaszolható meg, ha mindenek előtt megvizsgáljuk, hogy Hu Xingfu milyen forrásokra támaszkodva írta meg a kéziratot, illetve hogy az adott kézirat szolgálta, szolgálhatta-e a sibe történeti tudat konstruálását.

Ahogyan azt a kézirat címe is elárulja, a szerző, Hu Xingfu, az északkeletről az északnyugati határvidékre 1764-ben áttelepülő sibék történetét mutatja be, de mindezek mellett megpróbálja rekonstruálni

[29] A mai Liaoning tartománybeli Shenyang várost, a Mandzsu Birodalom egykori fővárosát, 1634-től nevezték hivatalosan Shengjingnek, mandzsu nevén Mukdennek.

nemzetségük, a Hūsiharik történetét is. Hu Xingfu fiainak elmondása szerint édesapjuk a Hūsiharik és a szomszédságaikban élő nemzetségek elbeszéléseit feljegyezve írta meg a szenvedéstörténetet. Csakhogy ezen a ponton újabb kérdések merülnek fel. Elsőként, hogy Hu Xingfu a kézirat megírásakor valóban csak ún. *oral history* forrásokra támaszkodott? Erre bizonyíték nincs, hiszen a kéziratban nincsenek hivatkozások. Másodsorban ugyancsak fel kell tenni a kérdést, hogy azok, akiknek elbeszéléseire alapozva Hu Xingfu papírra vetette a „nagy nyugatra telepítés", illetve nemzetségük történetét, hogyan, milyen formában őriz(het)ték meg a múltról őrzött tudásukat?

E két kérdés valójában sokkal szorosabban összefügg, semmint az első ránézésre tűnik. Az utóbbi kérdésre ugyanis a válasz a családfaírás évszázadokra visszatekintő hagyományában rejlik; a családfák történeti forrásként való felhasználásának kérdése pedig elvezet egészen a történelem (re)konstruálhatóságának és a történelmi tudat teremtésének problémaköréhez.

III.1.1. Források és forrásaik

A sibék családfaíró hagyománya több száz éves múltra tekint vissza. A célból ugyanis, hogy a mandzsuk nyolczászlós hadseregén belül szolgáló népcsoportok rangjukat igazolni tudják, és származástudatukat emlékezetben tartsák, a mandzsu írásrendszer kidolgozását követően a mandzsu császárok kifejezetten szorgalmazták a genealógiák szerkesztését. A ranglétrán való feljebb jutáshoz és egy adott tisztség öröklési jogának bizonyításához például már a 17. század első harmadától kezdve szükséges volt a származás igazolása.[30]

A családfák szerkesztésének gyakorlata pedig idővel a sibék körében is elterjedt. Ezek a családfák a nemzetségek nemzedékeit sorszámozták az első adatolható őstől kezdve, de az ősök nevei, a patrilineáris leszármazási vonal és az adott nemzetségek tagjai közötti kapcsolatok rendje mellett lejegyzésre került/kerülhetett még az adott nemzetségek története

[30] A vonatkozó dokumentumokból tudni lehet, hogy a nyolczászlós hadsereg szemrevételezésére minden harmadik évben sort kerítettek. Ha a fiúgyermekek elérték 16. vagy 18. életévüket, szolgálatra alkalmasnak tekintették őket. Ilyenkor valamennyiüknek regisztrálniuk kellett, etnikus hovatartozásuk és hivatali pozíciójuk megadásával (Xinjiang Shaoshu Minzu Gujiban – Beijing Shi Minwei Gujiban 2003: 3–4).

is. A családfák voltak tehát az ősökről őrzött tárgyi tudás legfőbb hordozói és ezzel együtt a sibék identitásformáló emlékezetének támaszai.

A családfákra jegyzett nemzetségtörténetek már a kezdetek kezdetén is forrásként szolgálták a sibe történészeket. Köztük azt a két sibe kádert is, akiket a Kínai Kommunista Párt az 1950-es évek második felében jelölt és képzett ki arra a feladatra, hogy – a fentebb már említett országos program keretében – megírják a sibe nemzetiség rövid történetét. Ők ketten – Ji Qing, a Chabucha'er Sibe Autonóm Járási Népi Kormányiroda egykori vezetője és Xiao Fu, egykori középiskolai történelemtanár – lettek a sibe történelem „hivatalos történetírói". Nekik köszönhetően lépésről lépésre (re)konstruálódott a sibe történelem, és munkájuk eredményeként látott napvilágot – ekkor még csak belső forrásanyagként – az *Összefoglaló a sibe nemzetiség rövid történetéről és krónikájáról* (*Xibozu jianshi jianzhi hebian* 锡伯族简史简志合编) című könyv is, 1963-ban.[31]

A kettejük kutatómunkájáról szóló beszámolók szerint[32] a történelem (re)konstruálása részben a nemzetségeken belül áthagyományozott történetek és a családfák felgyűjtése mentén folyt. A történetírói munka pedig már ebben a korai időszakban is a lokális elitek bevonásával zajlott, akiknek egy része „lokális történetíróként" vette ki a részét a sibék történelmének (re)konstruálásából. Így formálódott meg az a más társadalmi csoportoktól világosan el nem különíthető, térben nem lokalizálható, *inhomogén* csoport, amelyet leginkább „sibe tudáselitnek" lehetne nevezni. Hiszen nemcsak hogy ez a csoport birtokolta a legnagyobb tudást a sibék közös múltjáról, hanem egyszersmind ők maguk voltak e tudás konstruálói is.

A nemzetiségek történetének megírására irányuló programot azonban a „nagy proletár kulturális forradalom" idején felfüggesztették. Ráadásul, mivel akkor pusztulásra ítéltek minden, a rokonságelvű társadalmakhoz utolsó szálként fűződő tárgyi emléket, emlékezethordozót – mindent, ami az identitásformáló emlékezet támasza lehetett –, a családfák jelentős része is odalett.[33]A történelem (re)konstruálása csak a kulturális forradalom bukását követően folytatódhatott, amikor is az etnikus identitás felélesztésére tett kísérletek hullámként söpörtek végig egész Kínán – hol kisebb, hol nagyobb intenzitással szállva szembe az életre hívni kívánt kínai nemzeti identitással.

[31] Zhongguo Kexueyuan Minzu Yanjiusuo – Xinjiang Shaoshu Minzu Shehui Lishi Diaocha Zubian 1963.

[32] Lásd Na – Han 2010: 10–101.

[33] Valójában a családfák elpusztítása több hullámban zajlott. Erről bővebben lásd: Sárközi 2016: 78–79.

Mindezek fényében érthetővé válik, hogy Hu Xingfu miért a „nagy proletár kulturális forradalom" bukását követő évben írta meg kéziratát: történetírói tevékenysége része volt a felejtés elleni küzdelemnek. Mert, bár ma már igen nehéz rekonstruálni, hogy Hu Xingfu környezete hogyan, miben segít(h)ette a kézirat megszületését, egy valami bizonyosnak tekinthető: az, hogy a kéziratot leginkább a múlt lenyomataként közölt olyan történeti forrásnak érdemes tekinteni, amely retrospektív távlatban szól a múltról,[34] és amely az identitásteremtés érdekében konstruálódott.[35] E tekintetben pedig Hu Xingfu felejtés ellen vívott küzdelme messze átlépte annak a lokális térnek a határait, ahol ő maga élt – ám ennek belátásához a történetírás összefonódó szálait kell megpróbálnunk kibogozni.

III.1.2. A történetírás összefonódó szálai

A kézirat jelentőségének megértéséhez – egy kitekintés erejéig – vissza kell térnünk a fentiekben már részletezett folyamathoz, amelynek eredményeként mind több Északkelet-Kínában élő sibe kérvényezte a „gyökereihez" való visszatérést. Mint említettem, ennek a folyamatnak szerves részét képezte a sibe történelem rekonstruálása. Ezen belül is azoknak a „lokális történetíróknak" a befolyását kell hangsúlyozni, akik a történetírás „hivatalos" – majd később „tudományos" irányvonalát[36] – a sibék etnikus nacionalista törekvéseinek szolgálatába állították.

E törekvések legitimálásának kulcsa a „nagy nyugatra telepítés" eseménye lett, ami előbb a „gyökereiket" kereső sibék énképének sarkalatos pontjává, majd a lokális elitek Janus-arcú „nemzetépítő" törekvéseinek legfőbb legitimáló eszközévé lett – köszönhetően a történetírás legkülönfélébb formáit képviselő történetírók „összekacsintásának". A fordulat oka szoros párhuzamba állítható a Kínai Kommunista Párt etnopolitikájának az 1970-es évek végén bekövetkező változásaival. E változásoknak megfelelően a nemzeti kisebbségeknek csupán egyetlen lehetőségük maradt arra, hogy követeléseiknek a kommunista rezsim eleget tegyen: ha bizonyítják múltjuk és jelenbeli törekvéseik *hazaszerető* mivoltát.

[34] Vö. Gyáni 2010: 87.

[35] Vö. Gyáni 2000: 143.

[36] A sibe történetírás „tudományos" vonala a kulturális forradalom után bontakozott ki – ekkor kezdődött meg ugyanis a kínai és mandzsu nyelvű levéltári anyagok szisztematikus feldolgozása.

A sibe lokális elitek pedig hazaszeretetük megkérdőjelezhetetlen és legfőbb bizonyítékaként a nagy nyugatra telepítést mint a hazáért vállalt *mártíriumot* jelölték meg. Mindezt a Ji Qing és Xiao Fu munkássága nyomán megszülető, a „hivatalos történetírás kánonjává" lett, 1986-ban megjelent könyv, *A sibe nemzetiség rövid története* (*Xibozu jianshi* 锡伯族简史) is bizonyítja. A sibék „hivatalos történetét" tárgyaló 1963-as könyv újraszerkesztett, bővített változatában ugyanis a szerzők egy új, külön fejezetet szenteltek a nagy nyugatra telepítés történetének ismertetésére – ami tehát az 1963-as kiadásban még nem szerepelt. Ez a fejezet *A Qing-dinasztiabeli sibe nemzetiségnek az anyaországért hozott áldozata* (*Qing dai xibozu dui zuguo de gongxian* 清代锡伯族对祖国的贡献) címet kapta.[37]

A nagy nyugatra telepítés eseménye áll Hu Xingfu kéziratának középpontjában is – mint azt a kézirat címe mutatja. És éppen ez az a pont, ahol hangsúlyozni lehet és hangsúlyozni *kell* Hu Xingfu és a hozzá hasonló „lokális történetírók" jelentőségét. Hiszen emlékezzünk rá: Hu Xingfu kézirata 1977-ben íródott, és így már önmagában az a tény is kiemelkedően fontos, hogy a szerző a kéziratban a nyugatra telepítés „szenvedéstörténetéről" beszél. Ezzel tudniillik olyan jelentést tulajdonít a nagy nyugatra telepítés eseményének, amely jelentéssel a sibe tudáselit csak mintegy *tíz évvel később* ruházta fel a sibék múltját a „hivatalos történetírásban"!

Kapcsolatban állt, kapcsolatban állhatott-e Hu Xingfu a sibék történelmének (re)konstruálásában döntő szerepet játszó tudáselittel? Ismerhette-e a munkáikat? Vagy netán amazok meríthettek Hu Xingfu és a hozzá hasonló történetírók munkáiból? Ki volt kinek a forrása? Ezekre a kérdésekre éppen azért olyan nehéz felkutatni a válaszokat, mert a források közötti határvonalak – a történetírás összekuszálódó szálai miatt – mára átláthatatlanná váltak. A számtalan kérdés felmerülése mégsem von le semmit Hu Xingfu kéziratának jelentőségéből. Sőt, éppen arra hívja fel a figyelmet, hogy egy-egy ilyen kézirat felbukkanása adja a legjobb lehetőséget a történelmi tudatot „teremtő" történetírók egymásra hatásának vizsgálatához.

Mindez pedig – a sibék esetében – annak megértéséhez járulhat hozzá, hogy a nagy nyugatra telepítés miként vált olyan „normatív és formatív"[38] erővé, amely mind a mai napig utat mutat a sibék számára ahhoz, hogy megőrizzék sibe identitásukat – szemben a Kínai Kommunista Párt által életre hívni kívánt kínai nemzeti identitással.

[37] „Xibozu Jianshi" Bianxiezu 1986: 40–66.

[38] Assmann 2011: 38.

Hu Xingfu a kézirat előszavában arról ír, hogy ő maga csak egy egyszerű parasztember, aki fiatal korában nem járhatott iskolába. Csak felnőttként, a Kínai Kommunista Pártnak köszönhetően adódott lehetősége a tanulásra. Éppen ezért arra kéri az olvasókat, hogy legyenek elnézőek mindazokkal a hibákkal szemben, amelyeket a kézirat papírra vetésekor elkövetett. De mindeközben azt hangsúlyozza, hogy kéziratát történelmi műnek tekinti, és reményét fejezi ki a tekintetben, hogy munkájára annak valamennyi olvasója saját története forrásaként tekint majd.

Azt, hogy Hu Xingfu fentiekben megfogalmazott reménye megvalósul-e, majd a jövő dönti el. Mindenesetre azzal, hogy a Hu Xingfuhoz hasonló „lokális történetírók" munkái milyen nagy jelentőséggel bírnak a sibék számára, magam is szembesülhettem. Példaként hoznám fel 2013–2014-es terepmunkámat, amikor is a Chabucha'er Sibe Autonóm Járás Ötödik és Hatodik falva közötti vidéken éltem. A szemközti szomszédom egy köztiszteletben álló sibe öregember, Guo Yongchang 郭永昌 volt, akit az ottaniak csak Guo nagyapának hívnak.[39]

Akkor, szemközti szomszédként, több mint egy éven keresztül követhettem nyomon azt, hogy a lokális közösségen belül kik és miért keresik fel Guo nagyapa házát. Így például meglehetősen sokan voltak azok, akik a legkülönfélébb, a sibék történelméről szóló cikkről, tanulmányról, könyvről szerették volna kikérni a véleményét. Ezek az emberek nem kutatók voltak, hanem olyan *egyszerű*, *hétköznapi emberek*, akik – családfáik elvesztése miatt – saját családjuk, nemzetségük történetét szerették volna rekonstruálni. Guo nagyapától azt várták el, hogy megerősítse számukra az adott kiadványokban közölt adatok hitelességét. Guo nagyapa pedig mindig lankadatlan érdeklődéssel és kiváló kritikai érzékkel forgatta a fenti módon keze ügyébe kerülő történeti munkákat – függetlenül attól, hogy azok nyomtatásban napvilágot láttak-e vagy sem. Így tett Hu Xingfu kéziratával is, amelynek másolatát 2014-ben mutattam meg neki.

A kézirat sorait olvasva Guo nagyapa szívére vette az előszóban írtakat. A kézirat egészét lemásolta, hogy kijavíthassa az abban ejtett valamennyi helyesírási hibát, továbbá teljes hosszában elrecitálta azt – úgy, ahogyan az szokás volt a sibék körében, minden nagyra becsült történelmi és irodalmi mű esetén. És amikor utoljára, 2015-ben az adott közösségben jár-

[39] Guo nagyapa egyike volt a Kínai Kommunista Párt első kiképzett sibe kádereinek, aki „kiképzése" után ujgur tolmácsként dolgozott a Pártnak.

tam, a kézirat tartalma, hihetősége és jelentősége már vita tárgyát képezte a lokális történetírók körében.

IV. Befejezés

Mi a tanúsága mindennek?

Mindenek előtt is talán az, hogy a (társadalmi) jelent a történelembe vetett ember sorsán keresztül érdemes szemlélni, igyekezvén megtalálni a helyes arányt annak különféle identitásai között. Mert a sokféleség gyakorta egyetlen dologra szűkül le: a nemzeti vagy állami hovatartozás kérdésére[40] – ráadásul úgy, mintha e két identitásforma élesen elválasztható lenne.

Ahogyan azt a tanulmányomban igyekeztem érzékeltetni: sem az 1764-ben egymástól elválasztott két nagy sibe csoport, sem az individuumok identitásának formálására tett törekvések nem eredményeztek tisztán elkülöníthető identitásformákat. E tekintetben a központi kérdés valójában mindig az, hogy a szóban forgó személyek, csoportok stb. számára az éppen aktuális helyzetben mi (volt) a fontosabb: a kínai nemzethez vagy saját etnikumukhoz való tartozásuk? Az azonban egyértelműnek tűnik, hogy a történészek által teremtett modern történelmi tudat az identitás formálásának legfőbb „tárházává" lett. A történelmi tudatot tápláló források pedig – ahogyan azt ennek a kéziratnak a példája is mutatja – mind a mai napig a sibe közösségek érdeklődésének középpontjában állnak.

Az ilyen és ehhez hasonló források tartalmának és történetének – múltjának és jelenének – feltárása kapcsán pedig nem az a fontos, hogy hihető-e mindaz, amit bennük és általuk a sorok írói a múltról előadnak. Sokkal inkább annak megértésére kell törekedni, hogy a történelmi tudat és a személyes emlékezés, amelyek ezer, kibogozhatatlannak tűnő szálon kapaszkodnak egymásba, *hogyan* táplálják individuumok és csoportok önelképzelését – és ezen keresztül a nemzetek létét.

[40] Vö. Lipták 2000: 10.

Bibliográfia

ALTERMATT, Urs

2000 A *szarajevói jelzőtűz*: *etnonacionalizmus Európában*. Ford. Ódor László. Budapest, Osiris.

ANDERSON, Benedict

1983 *Imagined Communities*: *Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London, Verso.

APPADURAI, Arjun

1995 „The Production of Locality." In Fardon, Richard (ed.) *Counterworks*. *Managing the Diversity of Knowledge*. London – New York, Routledge, 204–225.

ASSMANN, Jan

2011 *Cultural Memory and Early Civilization*. *Writing, Remembrance, and Political Imagination*. Cambridge, Cambridge University Press.

GLADNEY, Dru C.

1988 „Clashed Civilizations? Muslim and Chinese Identitites in the PRC." In Gladney, Dru C. (ed.) *Making Majorities*. *Constituting the Nation in Japan, Korea, China, Malaysia, Fiji, Turkey and the United States*. Stanford, California, Stanford University Press, 106–131.

GYÁNI Gábor

2000 *Emlékezés, emlékezet és a történelem elbeszélése*. Budapest, Napvilág Kiadó.

2010 *Az elveszíthető múlt*. *A tapasztalat mint emlékezet és történelem*. Budapest, Nyitott Könyvműhely.

HYER, Eric

2009 „Sinocentricism and the National Question in China." In Carvalho, Susana – Gemenne, François (ed.) *Nations and their Histories*. *Constructions and Representations*. Houndmills, Basingstoke, Hampsire – New York, Palgrave Macmillan, 255–273.

LIPTÁK, Ľubomír

2000 *Száz évnél hosszabb évszázad*. Pozsony, Kalligram.

MEISSNER, Werner

2006 „China's Search for Cultural and National Identity from the Ninetheens Century to the Present." *China Perspectives*, Vol. 68. URL: http://chinaperspectives.revues.org/3103 (utolsó letöltés: 2013. április 2.).

MULLANEY, Thomas S.

2011 *Coming to Terms with the Nation*. *Ethnic Classification in Modern China*. Berkeley, Los Angeles – London, University of California Press.

NA Qiming 那启明 – HAN Qikun 韩启昆 (szerk.)

2010 *Zhongguo xiboren* 中国锡伯人. [A kínai sibe emberek.] Shenyang, Liaoning Minzu Chubanshe.

REES, Helen

2000 *Echoes of History*. *Naxi Music in Modern China*. Oxford – New York, Oxford University Press.

SÁRKÖZI Ildikó Gyöngyvér

2016 *A Mártírium homályából*. *Sibe ősök és hősök a nemzetépítés oltárán*. (PhD ér-

tekezés.) Pécs, Pécsi Tudományegyetem, Interdiszciplináris Doktori Iskola, Néprajz- és Kulturális Antropológia Tudományok Program.
SHIROKOGOROFF, S. M.
1924 *Social Organization of the Manchus. A Study of the Manchu Clan Organization.* Shanghai, Royal Asiatic Society.
TONG Jingfei 佟靖飞 – BAI Changyou 白长有 – BA Qinglin 巴清林
2010 *Tan gu lun jin hua xibo* 谈古论今话锡伯. [A sibék múltjának és jelenének megvitatása.] Changchun, Jilin Sheng Minsu Xuehui Xibozu Yiyao Wenhua Yichan Yanjiu Zhongxin, Jilin Sheng Changchun Shi Tong Shi Rendetang Xibozu Yiyao Wenhua Yanjiusuo.
TONGJIA Qingfu 佟加庆夫 – WEN Jian 文健
2009 *Xibozu feiwuzhi wenhua yichan daibiaozuo* 锡伯族非物质文化遗产代表作. [A sibe nemzetiség szellemi kulturális örökségének reprezentatív alkotásai.] Wulumuqi (Ürümcsi), Xinjiang Renmin Chubanshe.
WU Shimin 吴仕民
2006 *Zhongguo minzu lilun xinbian* 中国民族理论新.编 [A kínai etnikus teória újrakiadása]. Beijing, Zhongyang Minzu Daxue Chubanshe.
WU Yuanfeng 吴元丰 – ZHAO Zhiqiang 赵志强 (szerk.)
2008 „Xibozu xiqian gaishu 锡伯族西迁概述." [Nagy vonalakban a sibe nemzetiség nyugatra telepítéséről]. In Wu Yuanfeng 吴元丰 – Zhao Zhiqiang 赵志强 (szerk.): *Xibozu lishi tanjiu* 锡伯族历史探究. [A sibe nemzetiség történelmének vizsgálata.]. Shenyang, Liaoning Minzu Chubanshe, 58–72.
„Xibozu Jianshi" Bianxiezu „ 锡伯族简史"编写组 (szerk.)
1986 *Xibozu jianshi* 锡伯族简史. [A sibe nemzetiség rövid története.] Beijing, Minzu Chubanshe.
„Xibozu Jianshi" Bianxiezu„ 锡伯族简史"编写组 – „Xibozu Jianshi" Xiudingben Bianxiezu „锡伯族简史"修订本编写组 (szerk.)
2008 *Xibozu jianshi* 锡伯族简史. [A sibe nemzetiség rövid története.] Beijing, Minzu Chubanshe.
XINJIANG Shaoshuminzu Gujiban 新疆少数民族古籍办 – BEIJING Shi Minwei Gujiban北京市民委古籍办 (szerk.)
2003 *Shengjing yizhu Yili xibo ying xiang hong qi guanbing san dai ding ce* 盛京移驻伊犁锡伯营镶红旗官兵三代丁册. [A Shengjingből Ilibe települt sibe tábor keretes vörös zászlójába besorozott katonák három nemzedéket felölelő listája.] Wulumuqi (Ürümcsi), Xinjiang Renmin Chubanshe.
YANG Kuifu 杨魁孚 (szerk.)
1995 *Zhongguo shaoshu minzu renkou* 中国少数民族人口. [A kínai nemzeti kisebbségek lélekszáma.] Beijing, Zhongguo Renkou Chubanshe.
YANG Yixing 杨一星 – ZHANG Tianlu 张天路 – XIONG Yu 熊郁
1988 *Zhongguo shaohu minzu renkou yanjiu* 中国少数民族人口研究. [A kínai nemzeti kisebbségek lélekszámának vizsgálata.] Beijing, Minzu Chubanshe.
Yu Weicheng 于维诚
2005 *Xinjiang diming yu jianzhi yange* 新疆地名与建制沿革. [Xinjiang földrajzi nevei és a vidék kiépítésének folyamata.] Wulumuqi (Ürümcsi), Xinjiang Renmin Chubanshe.

ZHONGGUO Kexueyuan Minzu Yanjiusuo 中国科学院民族研究所 – XINJIANG Shaoshu Minzu Shehui Lishi Diaocha Zubian 新疆少数民族社会历史调查组编 (szerk.)
1963 *Xibozu jian shi jian zhi hebian* 锡伯族简史简志合编. [Összefoglaló a sibe nemzetiség rövid történetéről és krónikájáról.] Beijing, Zhongguo Kexueyuan Minzu Yanjiusuo.

THE SHADOW OF HISTORY: HISTORY AND IDENTITY ON THE EXAMPLE OF A SIBE MANUSCRIPT

The origin of nations and nation-states is a disputed question. Similarly, the „evolution" of both Chinese nation and the *New, Unified Multinational Chinese State* is still problematic. Additionally, the creation of Chinese identity within the boundaries of China *was* and *still is* a process laden with several contradictions. To understand this process, my main goal is to explore and illustrate the complex issues of identity and history on the example of a Sibe manuscript. I plan to explore the Sibe's strategies to (re)construct their history in order to sustain their identity under the rule of the Chinese Communist Party.

IDENTITÁS, HATALOM ÉS HAGYOMÁNY INDIÁBAN

Juhos Anna

I. Bevezetés

Egyesek két Indiáról beszélnek, élesen elválasztva a modern, szolgáltatási szektoron alapuló, 7,4%-os gazdasági növekedés Indiáját a hagyományokhoz húzó, tradicionális Indiától.[1] Jelen tanulmány azonban arra kívánja felhívni a figyelmet, hogy a 2014-ben az indiai parlament alsóházában, a Lok Sabhában többségi mandátumot szerző Bharatiya Janata Párt (a továbbiakban: BJP) ennek a két Indiának a képét igyekszik összefonni, új alternatívát kínálva az indiai identitás- és nemzetépítés terén. Mindez azonban – a hindu nacionalista ideológiai keret miatt – jelentős kritikák tárgyát képezi, és felveti azt a kérdést, hogy mi történik abban az esetben, ha a *New York Times* 1999-es cikkében „a világ legnagyobb demokráciájának" nevezett, jelenleg több mint 1,25 milliárd lakosú[2] India országképe ellentmondásba kerül a kormányzó párt hindu nacionalizmuson alapuló értékrendjével és ideológiájával.

A tanulmány középpontjában tehát az a problematika áll, hogy adott időszak adott indiai kormánya, esetlegesen külső és belső reformerek hatására, milyen identitást (át)formáló stratégiákkal igyekszik nemcsak a belpolitikát és identitást, hanem India regionális és globális külpolitikai céljait és országképét is formálni. Ezen kérdések megvizsgálására a BJP és az Indiai Nemzeti Kongresszus (a továbbiakban: INC) összehasonlításával, valamint esettanulmányként középosztály- és a diaszpórakapcsolatainak elemzésével kerül sor. A tanulmány konklúziója egyrészt az, hogy a jelenlegi indiai középosztály érdekérvényesítő képességének további erősödése és érdekeinek kikristályosodása szükséges az átfogó reformok véghezvi-

[1] 2014–15-ben az indiai GDP növekedése 72,4%-ban a szolgáltatási szektornak volt köszönhető. *Indian Budget* 2016: 106.

[2] *Indian Census Data* 2011.

teléhez. A középosztály jobboldali ideológiai támogatása egyértelműen a gazdasági fejlődés prioritásként való kezelésének tudható be. Másrészt, a jobboldali nemzetépítési törekvések negatív hatásait a nemzetközi közösség szekuláris Indiáról alkotott képének szempontjából felülírja India regionális ellensúlyozó szerepe. Ameddig a nyugati hatalmak Indiára mint megbízható szövetségesre tekintenek, mindez együtt fog járni egyfajta kompromisszumkészséggel is a belpolitikát illetően.

II. INC versus BJP? Polgári versus etnikai nacionalizmus?

Az indiai identitásformálás szempontjából fontos meghatározni a nemzeti identitás fogalmát India két legfontosabb nemzeti pártja, a szekuláris INC és a jobboldali BJP vonatkozásában. A két nagy indiai párt példája jól szemlélteti az indiai nemzet és identitás eltérő értelmezését egy vallásilag, nyelvileg, továbbá regionális, osztály- és kasztvonalak által tagolt országban.

Oliver Zimmer definícióját[3] alapul véve a nemzeti identitást jelen esetben egy olyan felülről lefelé tartó folyamatként és projektként értelmezzük, amely által a nemzetet folyamatosan újraalkotják. Ebben a folyamatban a kormánynak a különböző alkotmányos és jogi keretek biztosításával – vagy esetlegesen bizonyos jogosultságok megtagadásával – kiemelt, gyakran manipulatív szerepe van. Természetesen a fő kérdés mindig az, hogy az egyes kormányok által előirányzott nemzetképet – és az ahhoz kapcsolódó ideológiai hátteret – az állampolgárok milyen mértékben kérdőjelezik meg.[4]

További fontos kérdés, hogy a nemzetiség és a nemzethez tartozás maga, mind politikai, mind kulturális szinten hogyan intézményesült az idő folyamán. Ebből a szempontból az INC-BJP párhuzamhoz jól párosul a polgári-etnikai nacionalista megkülönböztetés. Előbbi értelmezésében a nemzeti identitás a területhez kapcsolódik és önkéntesnek tekinthető,

[3] Zimmer 2003: 173–174.

[4] Erre jó példa a Jawaharlal Nehru Egyetem 2016. februári diákrendezvénye a 2001-es parlamenti támadás vádjával kivégzett Afzal Guru és a kasmíri vezető, Maqbool Bhat ügyével kapcsolatban. A rendezvényen állítólag India-ellenes és Pakisztán-szimpatizáns nézeteket hangoztattak, aminek következtében rendőri beavatkozást követően számos résztvevőt felelősségre vontak. „JNU row…" 2016.

míg utóbbi esetében a hagyományok, a történelem, a kultúra és az etnikai származás domináns. A polgári vagy etnikai szemlélet iránti elkötelezettség ugyanakkor meghatározza nemcsak a nemzet tagjainak közösségét, hanem hatással van a források elosztására is. A polgári formát sokan inkluzív, szekuláris, liberális államokkal azonosítják, míg az etnikai identitás esetében főként az „illiberális", nem demokratikus nemzeteket említik példaként.

Ehhez kapcsolódva, Sridharan és Varshney szerint három fő tényező befolyásolja az indiai nemzeti identitást: a földrajz, a kultúra és a vallás. India esetében az előbbi kettő tényező keresztmetszetéből szekuláris nacionalista, utóbbi kettőből hindu nacionalista nemzetépítés és identitásformálás eredeztethető.[5] Az INC és a BJP politikájának összehasonlítása azonban nem egyszerűsíthető le csupán ezekre a kategóriákra, és a két párt stratégiájának összetettségét az alábbi kérdések mentén tovább tudjuk árnyalni.

Általános értelmezés szerint az INC nemzetépítésének alapját a független India első miniszterelnökének, Jawaharlal Nehrunak a nyugati gondolkodásba ágyazott, közös történelmi múlton alapuló, toleráns identitásfelfogása jelentette és jelenti. Az a feltételezés azonban, amely szerint a valláson, kaszton vagy nyelvi különbségeken alapuló identitás idővel meggyengül, bizonyos mértékben már az INC kormányzása alatt is megkérdőjeleződött. Erre utal többek között, hogy szükséges volt a kisebbségek jogainak biztosítása, az alkotmányba a diszkrimináció tilalmának belefoglalása, és a muszlimok, keresztények külön polgárjogi törvényeinek garantálása. Ugyanakkor a kormány a szekularizmus címszava alatt az állam semlegességét hirdette a vallások irányában. A multikulturalizmus gyenge lábakon állt, a polietnikus jogokat pedig azért volt szükséges biztosítani, hogy elejét vegyék a hindu többségnek kedvező kormányzás kritikájának. A nehrui politika időszakát a politikai realitások és a nacionalista retorika egyfajta kompromisszumával lehetne tehát jellemezni, amelyben a Sridharan és Varshney által felállított három tényezőből a vallás mégis jellemzően háttérben marad a kultúrához és földrajzhoz képest.

Mindazonáltal Adeney és Lall szerint már Indira Gandhi miniszterelnöksége (1966–1977, 1980–1984) alatt politikai célokra és mobilizálásra használták a vallást, amelyre az INC hatalmának meggyengülése adott alapot, ami aztán a bangladesi 1971-es beavatkozás és a punjabi Khalistan mozgalom tekintetében felerősödött. Adeney és Lall szerint azonban ez

[5] Sridharan, Varshney 2001: 225–226.

még csak kezdetlegesen mutatkozott meg az INC kormányzása és a párt ideológiai keretei miatt. Így a vallás és az etnikai nacionalizmus, továbbá a Sridharan-Varshney-féle értelmezés hármas prioritásából a vallási elem központisága csak az 1980-as évek második felétől és később a BJP hatalomra jutásával teljesedhetett ki.[6] Összességében tehát Adeney és Lall szerint a nehrui szemlélet a toleráncián alapult, míg a BJP ideológiai célja Savarkar *Hindutvá*jára építve egy egységes, kvázi pán-indiai etnikai, területi, kulturális és (a BJP által előtérbe hozott) vallási mátrixra épül.[7] Azonban azt állítani, hogy a Nehru-éra kizárólag a szekularizmus, míg a BJP-éra az etnikai, hindu szélsőséges nacionalizmus jegyében telt, mint ahogyan Indira Gandhi példájából is látszik, hibás következtetés lenne. Politikai tekintetben, a várakozásokkal ellentétben nem került sor ténylegesen radikális változásra a valláshoz való hozzáállást illetően, hiszen a BJP – a koalíciós politika következtében – mérsékelni kényszerült politikai agendáját. Továbbá sem az alkotmányt nem változtatta meg, sem egységes polgári törvénykönyv bevezetésére nem kerített sort.[8] Mindazonáltal, az Adeney és Lall érvelésében felvázolt különbségek megmutatkoznak az INC-BJP vonalon az indiai diaszpóracsoportok vizsgálatánál.

III. Országimázs és külső reformerek. Az indiai diaszpóra.

A nemzet és identitás vizsgálatához nélkülözhetetlen megvizsgálnunk a nemzethez tartozás és így a diaszpóracsoportokkal való kapcsolat kérdését is. Kína után India rendelkezik a második legnagyobb diaszpórával a világon, a külföldön élő indiaiak vagy indiai származású emberek száma hozzávetőlegesen 25–30 millióra tehető.[9] A diaszpórán belül két csoport

[6] Adeney – Lall 2005: 272.

[7] Adeney – Lall 2005: 272.

[8] Adeney – Lall 2005: 274. Természetesen egyéb, akár paramilitáris jobboldali szervezetek tevékenysége jelentős mértékben felerősödött, és a demokratikus értékrendre nézve igazi veszélyt jelent. Ezeknek a tárgyalása azonban nem tartozik a jelenlegi esszé keretébe, amely csak a pártpolitikai vonalon, a BJP és az INC szintjén kíván maradni.

[9] A diaszpórával való kapcsolattartás az indiai külügyminisztérium, azon belül is a Ministry of Indian Overseas Affairs feladata. Európában a legtöbben az Egyesült Királyságban élnek, ahol a helyi lakosság 6,72%-át adják. Észak-Amerikában a legtöbben Kanadában élnek, ahol a helyi lakosság 1,73%-át teszik ki, míg az USA-ban a lakosság 0,61%-a indiai. Ázsia összlakosságának (Indiát le-

különböztethető meg. Egyrészt az indiai származásúak (People of Indian Origin – PIO), valamint a nem Indiában élő indiaiak (Non-Resident Indian – NRI) kategóriája, akik indiai állampolgárok, Indiában fizetnek jövedelemadót, és tanulás vagy munkavállalás céljából hosszabb-rövidebb ideig (minimum 6 hónapig) külföldön élnek.[10]

Az INC esetében, a nehrui alapokon álló ország a területi és nem az etnikai állampolgárság szemléletét vette alapul.[11] Ezáltal az indiai állampolgárság elnyerése a megfelelő feltételek teljesítése mellett az Indiában töltött meghatározott idő elteltétől függött, mellőzve bármifajta etnikai nacionalista dimenziót. Ebből a szempontból a korábban olasz állampolgárságú Sonia Gandhi, az INC elnöke a legjobb példa az indiaiság szekuláris, területi és nem etnikai definíciójának képviseletére.

Mindazonáltal fontos azt is megjegyezni, hogy már Nehru ideje alatt egyértelművé vált a különbségtétel a régi és új, valamint a közeli és a távoli diaszpóracsoportok között. A szomszédságban élő indiaiak érdekében, 1950-ben ugyanis Nehru megállapodást kötött a pakisztáni miniszterelnökkel, Liaquat Ali Khannal az országaikban élő kisebbségek védelméről, továbbá igyekezett beavatkozni a Ceylonon élő indiaiak állampolgárságának – és így főként tulajdonjogának – érdekében. Ez tehát arra utal, hogy a dél-ázsiai diaszpórát illetően volt egyfajta etnikai dimenzió, főként a földrajzi közelség és az abból adódó társadalmi-politikai kapcsolatok ápolása miatt is. A szomszédságban élő diaszpóratagokat tehát politikailag nem lehetett elhanyagolni. Azonban azokkal a diaszpóracsoportokkal szem-

számítva) 0,36 százaléka indiai. A legtöbben az Egyesült Arab Emirátusokban élnek, ahol a helyi lakosság 38,21 százalékát teszik ki. Nem sokkal marad le Katar, ahol a lakosság 28,88 százaléka indiai, illetve Kuvait, ahol 27,28 százalék az indiaiak aránya a lakosságon belül.

[10] Az indiai diaszpóra szempontjából fontos megkülönböztetnünk az NRI (Non-Resident Indians), valamint a PIO (People of Indian Origin) kategóriákat. Előbbi azokra az indiaiakra utal, akik a függetlenség után mentek külföldre, utóbbi pedig azokra, akik a függetlenség előtt.

[11] Az indiai alkotmány 9. cikke szerint „no person shall be a citizen of India… if he has voluntarily acquired the citizenship of any foreign state." Azonban a Commonwealth államait nem tekintették a „foreign state" kategóriához tartozónak. Az 1955. évi *Citizenship Act* azonban megszüntette ezt a bizonytalanságot, és kimondta, hogy a kettős állampolgárságot eltörlik, viszont 2005 óta bevezették a PIO kártyákat és az Overseas Citizen of India kategóriát. Utóbbit India nem tekinti kettős állampolgárságnak, az Egyesült Királyság azonban ezzel ellentétes álláspontot van. Adeney – Lall 2005: 268.

ben, amelyek távolabb éltek, már a szekuláris, területi elvet alkalmazták.[12] Adeney és Lall szerint P. V. Narasimha Rao miniszterelnök (1991–1996) elutasítása az állampolgárságot illetően a nem-rezidens indiaiak irányában is egyértelmű jele annak, hogy az INC nem akart bizonyos határon túl menni.

Ismételt kitekintést nyújtva azonban Indira Gandhi korszakára, valamint előtérbe helyezve a vallási dimenziót, bizonyos diaszpóracsoportok indiai támogatása megnyilvánult már az INC korszakában is. Fő példaként kiemelendő a punjabi független szikh állam létrehozását célzó Khalistan mozgalom, 1985-ben az Air India 182-es járatának radikális szikh diaszpóratagok általi felrobbantása, valamint a tamilok támogatása a tamilok és szingalézek közötti Srí Lanka-i konfliktusban.[13] Fontos különbségtétel azonban, hogy míg utóbbi az INC politikájának része volt, és inkább játszottak benne szerepet a polgári nacionalizmussal azonosított értékek, addig a szikh mozgalom pontosan az INC politikájával szemben bontakozott ki.

A diaszpóraközösségek az idő folyamán nemcsak politikai mobilizálásuk, hanem gazdasági hozzájárulásuk miatt is egyre fontosabbá váltak, és jellemzően az Öböl-térségbeli indiai vendégmunkások hazautalásai miatt kiemelt figyelmet kaptak a kormányzó pártok részéről is. Ebből a szempontból fontos hangsúlyozni, hogy a hazautalások tekintetében India az első helyen állt 2014-ben, nagyjából 70,4 milliárd dollárral, amelyből csak a Szaúd-Arábiában dolgozó hozzávetőlegesen 3,5 millió indiai évi 10 milliárd dollárral vette ki a részét.[14] Fontos azonban itt is rámutatni a különbségre a régi diaszpóraközösségek vendégmunkásainak főként a szomszédos és az Öböl menti államokból való hazautalásai, valamint az új, képzett munkaerő befektetései között. Továbbá, nem szabad elfelejtenünk azt sem, hogy a többségében keralai, tamil vagy gujarati diaszpóraközösségek tőkerepatriálásai saját tagállamaikat célozzák meg, így jellemzően inkább tagállami és nem országos sikerekről beszélhetünk mind a politikai, mind pedig a gazdasági kapcsolatokat illetően. Ezzel összefüggésben a 2003-ban bevezetett éves diaszpórakonferenciák, a politikai jogok esetleges kiterjesztése, vagy az 1999. március 31-én beindított PIO kártyák mind a közvetlen külföldi működőtőke és technológiai fej-

[12] Adeney – Lall 2005: 270.
[13] Gunaratna 2003
[14] The World Bank 2015: 22.

lesztések Indiába vonzását célozzák meg.[15] A diaszpóraközösségek minél szélesebb körű meggyőzése a Narendra Modi miniszterelnök által 2014 szeptemberében meghirdetett „Make in India" kampány miatt is fontos, amelynek célja, hogy az ipar súlyát a gazdaságban a jelenlegi 16%-ról 25%-ra növeljék, és munkahelyeket teremtsenek az évi 12 millió új munkakeresőnek.

A mindkét párt esetében meghatározó gazdasági szempontok mellett fontos különbség azonban, hogy a hindu nacionalista BJP az INC-vel szemben anyagi és morális támogatást is elvár a külföldi diaszpóraközösségektől. A jelenkori India történetében továbbá kiemelten fontos szerepe van a politikai, gazdasági és ideológiai szálak összefonódása miatt az indiai diaszpóraszervezeteknek Amerikában. Így például az „American Hindus Against Defamation" (AHAD), vagy a Hindu Világtanács, a „Vishwa Hindu Parishad America" (VHPA) jelentős befolyásukkal és lobbitevékenységükkel hozzájárultak többek között az Indiáról szóló történelemkönyvek hindu nacionalista ideológiájú átírásához, vagy Wendy Doniger *The Hindus – An Alternative History* című könyvének indiai betiltásához, arra való tekintettel, hogy a könyv a hinduizmus helytelen reprezentációját adja. Ez a fajta külső beavatkozás a nemzetépítés és identitásformálás terén az etnikai nacionalizmus erősítését a BJP koalíciós keretein kívül, és ezáltal annál erőteljesebben valósítja meg.

Ebből a szempontból tehát meg kell kérdőjeleznünk azt a nézetet, amely szerint a diaszpóraközösségek csupán pozitív támogatói és hozzájárulói lehetnek az adott ország társadalmi, kulturális, politikai fejlődésének.[16] Shain nézeteivel szemben és Benedict Anderson koncepciójával összhangban értelmezve a diaszpórát tehát nem egy homogén, csakis

[15] 1999-ben a PIO kategóriába azok az indiaiak tartoztak a negyedik generációig bezárólag, akik külföldön éltek. Míg korábban a PIO kategóriába azok tartoztak bele, akik a függetlenség előtt hagyták el Indiát, az új értelmezés egyértelműen kizárta az indiai származású pakisztániakat és bangladesieket. A PIO kártya gazdasági, oktatási, anyagi és kulturális jogosultságokat és hosszú távú vízumkedvezményt biztosít kiváltójának. Mindazonáltal a politikai jogok jelentős mértékben korlátozva maradtak, és a kettős állampolgárságot csak bizonyos feltételekkel és bizonyos országokra nézve engedélyezték. Érdekes módon ebből kimaradtak a régió országai, és főként csak az USA, az Egyesült Királyság és olyan nyugati országok kapták meg az engedélyt, ahol az új diaszpóra gazdag tagjai jelentős potenciállal rendelkeztek az indiai gazdasághoz való hozzájárulás tekintetében. Adeney – Lall 2005: 277.

[16] Sheffer 1986, Shain 2002

hivatalos csatornákon (lobbi, választások) keresztül mobilizálható, és minden esetben progresszív közösségként kell értelmeznünk.[17] Ugyan figyelembe kell vennünk a szekuláris diaszpóraközösségek demokráciát támogató jellegét is, a jobboldali szervezetek széleskörű intézményesített bázisaival hatékonyabb csatornákat biztosítanak az etnikai nacionalista identitásépítésre, akár szélsőséges formában is. A diaszpórairodalom egy része teljes mértékben rámutat a diaszpórák által generálható biztonsági kockázatokra mind a vendéglátó ország *(„host country")*, mind az anyaország (*„home country"*) vonatkozásában.[18] Ebben a viszonylatban a diaszpóraközösségek egyrészt anyagi helyzetük és aktív politikai szerepvállalásuk, továbbá különféle legális/illegális szervezetekben való tagságuk, így akár az erőszakos indiai áttérítések finanszírozása révén is jelentős mértékben beavatkozhatnak és hatással lehetnek az országok belpolitikai turbulenciájára, változásaira, összességében nemzeti, politikai identitásformálásukra.[19]

IV. Országimázs és belső reformerek

A nemzetről alkotott felfogás és a nemzeti identitás azt is befolyásolhatja, hogy az adott ország hogyan látja regionális szerepét. Ebből a szempontból a Pakisztánnal való viszony kritikus pontnak tekinthető, hiszen sokak szerint a demokratikus, szekuláris India jellemzően a „bukott állam", „konfliktusokkal terhelt", „katonai irányítású" jelzőkkel illetett Pakisztánnal szemben határozza meg magát.[20] Az INC-vel összevetve a BJP vezette koalíciós időszakot radikálisabb külpolitikai irányvonallal szokták azonosítani. Modi a Dél-ázsiai Regionális Együttműködési Szövetség (SAARC[21]) vezetőinek – beleértve Nawaz Sharif pakisztáni miniszterelnököt is – beiktatási ceremóniájára való meghívásával azonban rácáfolt az előzetes várakozásokra. Az azóta eltelt időszakban pedig egyesek szerint újabb, pragmatikusabb lépéseket tett, ezt mutatja a decemberi találkozó Nawaz Shariffal Lahore-ban, vagy a pakisztáni küldöttség fogadása

[17] Shain 1998: 199.
[18] Ignatieff 2001
[19] Collier 2000, Duffield 2002.
[20] Khalid 2016
[21] South Asian Association for Regional Cooperation.

a pathankoti terrormerénylet kivizsgálására, amelyek bizonyos rugalmasságot mutatnak a továbbra is érzékeny indo-pakisztáni viszonyban.[22]

A demokrácia és a demokratikus értékrend terjesztése szintén felmerülhet akár az IBSA[23] csoport esetében, vagy a közvetlen szomszédságban is, de míg India kezdeményezései a Maldív-szigetek, Nepál vagy Bhután vonatkozásában enyhe próbálkozásokkal beindultak, általánosságban elmondható, hogy India jelentősen kihátrál például az Oroszországgal kapcsolatos kritikus vitákból, és a regionális kérdésekben és kezdeményezésekben inkább a reálpolitika, mintsem az INC és a BJP közötti ideológiai különbségek hatása figyelhető meg a külpolitikában.

Mindazonáltal, India korábbi miniszterelnöke, Mahmohan Singh doktrínájának ötödik alaptétele szerint India külpolitikáját nem csupán az ország érdeke, hanem az emberek számára fontos értékek is meghatározzák.[24] Ezeknek az értékeknek a formálásához és előtérbe helyezéséhez pedig a nemzetépítés és identitásformálás szempontjából nemcsak az indiai diaszpóracsoportok szerepét és pártviszonyát kell figyelembe vennünk, hanem kiemelt helyen kell kezelnünk az értelmiség és a középosztály szerepét is. Többek között Max Weber, Anthony Smith és Nancy Birdsall is hangsúlyozzák, hogy a középosztály mint a reformok kezdeményezője és támogatója a jó kormányzás biztosítéka, amely a kormányzat felé is számottevő lobbierővel rendelkezik politikai, pénzügyi, gazdasági befolyása és kapcsolatai révén.

A 2014-es általános választások jelentős mértékben alátámasztották és megerősítették a korábbi évek tendenciáját, mely szerint a BJP fő támogatói a városi középosztály fiatal tagjaiból kerültek ki. Ugyanúgy azonban, ahogy a kormány diaszpórakapcsolataiban is a gazdasági és politikai megfontolások játsszák a főszerepet, a széleskörű támogatottság mögött a középosztály gyors gazdasági növekedés iránti vágya húzódott meg. Figyelembe véve a számos törésvonal (kaszt, osztály, vallás, nem, régió, nyelv) mentén megosztott társadalmat és az országon belüli nagyfokú egyenlőtlenséget, a hindu egységre alapozó kampány jó hívószónak bizonyult a munkaképes korú lakosság körében. India esetében fontos megjegyezni, hogy ezen szavazói bázis igényeinek a kielégítése a legfon-

[22] „Pathankot attack probe…"

[23] India–Brazil–South Africa. India 2008 óta a Bali Demokrácia Fórum résztvevője, az ENSZ Demokrácia Alapjának egyik alapítója és jelentős hozzájárulója.

[24] Manmohan Doctrine, Ministry of External Affairs.

tosabb, hiszen az előrejelzések szerint India 2020-ra a világ legfiatalabb nemzetévé válhat 29 éves átlagéletkorral, míg 2026-ra a 15–59 év közötti munkaképes korosztály India lakosságának 64%-át fogja kitenni.[25]

A középosztály tényleges erejét illetően mindemellett azonban azt is meg kell jegyeznünk, hogy különböző statisztikák merőben eltérő adatokkal szolgálnak az indiai középosztály nagyságát illetően, nagyjából 50 és 300 millió közé becsülve azt. A *Foreign Affairs* legfrissebb statisztikája alapján, napi 10 dolláros küszöbbel számolva maximum 100 millió fősre tehető, megjegyezve ugyan, hogy a napi mediánjövedelem fejenként kevesebb, mint 5 dollár, így a napi 10 dolláros küszöb – s ezáltal a fenti becslés is – valószínűleg túl bizakodó.[26]

Míg azonban Birdsall jogosan állítja, hogy a középosztály felemelkedése jótékony hatással van a gazdaságra a fogyasztás és a stabilitás iránti igény miatt is, ahhoz, hogy a középosztály tagjai meghatározó politikai erőként használják kollektív erejüket és a közjó tényleges reformerei legyenek, legalább 30%-os lakossági arányt kéne elérniük, de ettől még jelentős mértékben távol maradhatnak a következő 20 évben is.[27] Birdsall érvelése továbbá kétségeket vet fel azzal kapcsolatban is, hogy a középosztály tagjai nem válhatnak-e a politikai instabilitást gerjesztő etnikai és vallási versengés támogatóivá, főleg, ha egy esetleges gazdasági sokk hatására veszélyeztetve érzik érdekeit.[28] Tekintettel az indiai középosztály pártpreferenciájára, érdekeik, elvárásaik és ideológiai elkötelezettségük, amennyiben a jobboldali tendenciát fenntartják, jelentős mértékben befolyásolhatja a belpolitika változásokat, hosszú távon akár külpolitikai szemléletváltáshoz is vezetve.

V. Konklúzió

Összességében látható, hogy a politikai gyakorlat, választási és gazdasági motiváció árnyalják a képet, és sok esetben felülírják a tisztán polgári vagy etnikai nacionalizmus elveit.[29] Megkülönböztethetünk egy-egy átfogóbb különbséget az INC és a BJP irányvonalát illetően, és felvázolhatjuk azt

[25] *Union Budget* 2015; Ernst & Young 2013.
[26] Birdsall 2016: 26.
[27] Birdsall 2016: 26, 29.
[28] Birdsall 2016: 26, 28, 31.
[29] Adeney – Lall 2005: 280.

a tendenciát, hogy a nemzeti identitás, amennyiben azt a szavazói preferenciákra és a választók által kinyilatkoztatott értékekre és ideológiákra vonatkoztatjuk, egyértelműen eltolódott a jobboldal támogatása irányába.

Mindazonáltal, tekintettel a tagállami, regionális, lokális szinten jelentkező vallási, nyelvi, kulturális sokszínűségre, ami az „indiaiság" alapját adja, valamint az identitás helyzetfüggő jellegére, továbbra is kérdéses, hogy lehet-e egyáltalán egységes indiai identitásról beszélni, és hosszú távon mennyiben lehet sikeres Modi BJP-jének hindu nacionalista vonala. Az indiai középosztály igényei és elvárásai, valamint a tőkeerős és politikai befolyással bíró indiai diaszpóracsoportok jelentős mértékben hatással lesznek a nemzetépítési folyamatokra, illetve a Sridharan és Varshney által felvázolt kultúra-vallás-földrajz hármasságon belüli prioritásrendszer alakulására. A figyelmet azonban hosszabb távon inkább a tagállami, helyi szervezetekre kell majd összpontosítani, hiszen a két külső és belső reformer csoport (a középosztály és a diaszpórák) által befolyásolt identitásformálás és nemzetépítés csak részben zajlik a pártok, akár az INC, akár a BJP látókörében. Az informális kapcsolatokon és csatornákon beindított tevékenységek azok, amelyek alulról felfelé építkezve indirekt módon átfogóbb és akár radikálisabb változást is elérhetnek hosszú távon.

Bibliográfia

ADENEY, Katharine – LALL, Marie
2005 „Attempts to Build a National Identity in India." *India Review*, Vol. 4, No. 3–4, 258–286.

„A Free and Prosperous India: Five Principles of Foreign Policy."
2013 Ministry of External Affairs, Government of India. 2013. november 5. URL: http://mea.gov.in/rajya-sabha.htm?dtl/22430/A+Free+and+Prosperous+India+Five+Principles+of+Foreign+Policy (utolsó letöltés: 2016. május 29.).

ANDERSON, Benedict
1998 „Long Distance Nationalism." In Anderson, B. *The Spectre of Comparisons. Nationalism, Southeast Asia and the World*. London, Verso, 58–76.

ANDERSON, Benedict
2006 *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, London: Verso.

BANERJEE, Chandrajit
2015 „A strong show amid varied challenges." *The Hindu,* 2015. május 22. URL: http://www.thehindu.com/business/a-strong-show-amid-varied-challenges/article7232215.ece (utolsó letöltés: 2016. május 29.).

BIRDSALL, Nancy
2016 „Middle-Class Heroes. The Best Guarantee of Good Governance." *Foreign Affairs*, 2016, March/April.
BIRLA, Kumar Mangalam
2015 „There is a palpable sense of hope." *The Hindu*, 2015. május 23. URL: http://www.thehindu.com/business/there-is-a-palpable-sense-of-hope-and-confidence/article7236292.ece (utolsó letöltés: 2016. május 29.)
COLLIER, Paul
2000 „Economic causes of civil conflict and their implications for policy." Washington, D.C., World Bank.
DHOOT, V. N.
2015 „Ghar ghar Modi, Bharat bhar Modi." *The Hindu*, 2015. május 21. URL: http://www.thehindu.com/business/ghar-ghar-modi-bharat-bhar-modi/article7228135.ece (utolsó letöltés: 2016. május 16.).
DUFFIELD, Mark
2002 *Global Governance and the New Wars*. London: Zed.
Economic Survey
2014–15 Volume I, Chapter 7. What to Make in India? Manufacturing or Services? URL: http://indiabudget.nic.in/es2014-15/echapter-vol1.pdf (utolsó letöltés: 2016. május 20.).
ERNST & YOUNG.
2013 „Reaping India's Promised Demographic Dividend – Industry in Driving Seat." URL: http://www.ey.com/Publication/vwLUAssets/EY-Government-and-Public-Sector-Reaping-Indias-demographic-dividend/$FILE/EY-Reaping-Indias-promised-demographic-dividend-industry-in-driving-seat.pdf (utolsó letöltés: 2016. május 2.).
IGNATIEFF, Michael
2001 „The Hate Stops Here." *Toronto Globe and Mail*, 2001. okt. 25.
Indian Budget
Chapter 7. URL: http://indiabudget.nic.in/es2014-15/echapvol2-07.pdf (utolsó letöltés: 2016. május 20.).
Indian Census Data
2011 URL: http://www.censusindia.gov.in/2011census/PCA/PCA_Highlights/pca_highlights_file/India/5Figures_at_glance.pdf (utolsó letöltés: 2016. április 29.).
„JNU row: What is the outrage all about?"
2016 *The Hindu*, 2016. május 21. URL: http://www.thehindu.com/specials/in-depth/jawaharlal-nehru-university-row-what-is-the-outrage-all-about/article8244872.ece (utolsó letöltés: 2016. május 31.).
KALA, Anant Vijay
2015 „5 Things that show Modi's Make in India campaign is working." *The Wall Street Journal*. 2015. augusztus 12. URL: http://blogs.wsj.com/briefly/2015/08/12/five-things-that-show-modis-make-in-india-campaign-is-working/ (utolsó letöltés: 2016. május 15.).

KHALID, Haroon
2016 „Why India needs Pakistan for Its Identity." *The Huffington Post*, 2016. február 8. URL: http://www.huffingtonpost.com/haroon-khalid/why-india-needs-pakistan-_b_9180070.html (utolsó letöltés: 2016. május 29.).
„Pathankot attack probe: What made Govt invite Pakistan, asks Parliamentary Panel."
2016 *The Indian Express*, május 4. URL: http://indianexpress.com/article/india/india-news-india/pathankot-attack-probe-parliamentary-panel-pakistan-help-2782934/ (utolsó letöltés: 2016. május 29.).
„PM Modi lands in Lahore on a surprise visit, meets Pak PM Nawaz Sharif."
2015 *The Indian Express*, 2015. december 25. URL: http://indianexpress.com/article/india/india-news-india/pm-modi-lands-in-lahore-on-a-surprise-visit-meets-pak-pm-nawaz-sharif/ (utolsó letöltés: 2016. május 29.).
SHEFFER, G. (ed.)
1986 *Modern Diasporas in World Politics*. London, Croom Helm.
SHAIN, Yossi
2002 „The Role of Diasporas in Conflict Perpetuation or Resolution." *SAIS Review*, Vol. 22, No. 2, 115–144.
SRIDHARAN, E. – VARSHNEY, Ashutosh
2001 „Toward Moderate Pluralism: Political Parties in India." In Diamond, Larry – Gunther, Richard (eds.) *Political Parties and Democracy*. Baltimore, MD, Johns Hopkins University Press, 225–226.
The World Bank
2015 „Migration and Remittances: Recent Developments and Outlook. Special Topic: Financing for Development." *Migration and Development Brief* 24. URL: http://siteresources.worldbank.org/INTPROSPECTS/Resources/334934-1288990760745/MigrationandDevelopmentBrief24.pdf (utolsó letöltés: 2016. május 1.).
Union Budget
2015 Economic Survey 2014–2015. Volume II, Chapter 9. Social Infrastructure, Employment and Human Development. URL: http://indiabudget.nic.in/es2014-15/echapter-vol2.pdf (utolsó letöltés: 2016. május 16.).
ZHONG, Raymond
2015 „A Peak at India's New GDP Numbers." *The Wall Street Journal*, 2015. április 17. URL: http://blogs.wsj.com/indiarealtime/2015/04/17/indias-new-gdp-numbers-a-peek-under-the-hood/ (utolsó letöltés: 2016. április 29.).
ZIMMER, Oliver
2003 „Boundary Mechanisms and Symbolic Resources: Towards a Process-oriented Approach to National Identity." *Nations and Nationalism*, Vol. 9, No. 2, 173–174.

The present analysis compares the ideas of civic and ethnic nationalism in the framework of the Indian National Congress' (INC) and the Bharatiya Janata Party's (BJP) identity and nation-building initiatives. Besides focusing on differences between the INC and the BJP, the analysis aims at highlighting that such top-down initiatives are also influenced by external (diaspora communities) and internal (middle classes) reformers. Therefore, a conclusion must be drawn in consideration of these reformer groups' bottom-up approaches as well, given their potentially stronger impact in the long run.

A „JÓ SZERENCSÉT" ÉS „BALSZERENCSÉT" HOZÓ BABONÁK HATÁSA INDIA GAZDASÁGI FEJLŐDÉSÉRE

S. Shobha Kiran[1]

I. Bevezetés

I.1. India – A 21. század leggyorsabban növekvő hatalma

2015 februárjának első heteiben a Világbank, a Nemzetközi Valutaalap és a Goldman Sachs közgazdászai által kiadott előrejelzések szerint India gazdasági növekedése egy vagy két éven belül akár még Kínáét is megelőzheti. Ez hamarabb bekövetkezett, mint várták. A 2015. február 9-én közzétett hivatalos adatok szerint 2014-ben India bruttó hazai terméke (GDP) 7,5%-kal nőtt, kicsit gyorsabban, mint amire a kínai gazdaság képes volt ugyanennyi idő alatt. Valóban, India kivételes helyet foglal el a feltörekvő piacok között. A gazdasági növekedés sebessége valószínűleg fokozódni fog. A fogyasztói árak esése, amely hátrányosan érintette a Brazíliához, Oroszországhoz és Dél-Afrikához hasonló nyersanyagexportőröket, jót tett Indiának, amely az általa felhasznált olaj 80%-át importálja. A fejlett gazdaságok nyugtalankodhatnak a világszerte csökkenő árak jelentette kockázat miatt, de az indiaiak örülnek, hogy a hazai infláció végre nem kétszámjegyű. Az infláció csökkenő veszélye miatt az Indiai Központi Bank megtehette, hogy 2015 januárjában 8%-ról 7,75%-ra csökkentse a kamatlábat. Az elkövetkező években további csökkentések is várhatóak. Az indiai gazdaság hosszú távú kilátásai egyre fényesebbé válnak, miközben a többi BRIC országé egyre borúsabbá.

India tehát gyorsan fejlődik, és az egyik legnagyobb ázsiai óriásnak számít. 2020-ra a leggyorsabban növekvő demokratikus gazdaság lesz,

[1] Szivák Júlia fordítása.

amely a legnagyobb munkaképes korú lakossággal rendelkezik. A *Forbes* magazin 2015-ös adatai szerint az Amerikai Egyesült Államok után Indiában dolgozik a második legtöbb természettudós, mérnök és orvos. India az információs technológia, űrkutatás, nukleáris és biotechnológia terén is az első öt ország között helyezkedik el. Az idei költségvetési évben a mezőgazdasági termelés mennyiségét tekintve India világelső, az ipari termelésben ötödik, a szolgáltatások terén pedig tizenötödik. A 2015-ös *Forbes Global 2000* összeállításában 47 indiai cég szerepelt. Mindennek ellenére India ennél többet is elérhetett volna, ha nem hátráltatnák az írástudatlansághoz, korrupcióhoz, babonákhoz és hagyományokhoz hasonló tényezők, és az emberekben volna hajlandóság a változásra. Sok tanult indiai is még mindig babonás, és különféle hiedelmeket követ. Ezek a babonák elsősorban mikroszinten hatnak az indiai gazdasági fejlődésre.

I.2. A babonák eredete és elterjedése Indiában

A szótári definíció szerint a babona hit valamely olyan jelenségben, amelyet sem észérvekkel, sem bizonyítékokkal nem lehet alátámasztani. Azt jelenti, hogy az ember vakon, ellenőrzés nélkül hisz valamiben. Az indiai társadalom gyors fejlődésének ellenére sok ember még mindig babonás, és erősen hisz ezekben a helyi hiedelmekben. A babonákat azért fogadják el továbbra is Indiában, mert azok általában a jövőre vonatkozóan adnak támpontot, legyen az akár jó vagy rossz. Annak ellenére, hogy az indiaiak próbálnak ezekre mint alaptalan feltevésekre gondolni, lelkük mélyén nem tudnak elszakadni a gyökereiktől, és még mindig hisznek bizonyos babonákban, vagy talán mindben. India mindig is a különböző vallások és mélyen átélt hitek szent földje volt. A vallás egy olyan hitrendszer, amely az egyént a láthatatlan „természetfeletti erő" nevében fegyelmezett életmódra bírja. Az idő előre haladtával az, hogy önjelölt szent emberek etikátlan módszerekkel igyekeznek meggazdagodni, iskolázatlan emberek kihasználásával visznek véghez csodákat a természetfeletti erőkre és hiedelmekre hivatkozva, ezeknek a babonás hiedelemrendszereknek a megerősödéséhez vezetett. Természettudományos korunk dacára napjainkra ezek a tévhitek a nagyvárosokba is beszivárogtak, ami igazán aggasztó. Egyfelől az indiaiak a tudomány segítségével az űrben manővereznek, másfelől a társadalom egyes tagjai még mindig sötétségben élnek. A legtöbb babonát nem erősítik meg a vallások, amint azt a Rádzsárám Móhan

Rójhoz hasonló társadalmi reformerek is jelezték. Ezek olyan – idővel már vakon követett – szokások, amelyek közül a legtöbb egy-egy helyen évszázadok alatt alakult ki, így falunként, törzsenként, régiónként változnak. Az indiai üzletemberek különösen babonásak, de közöttük is a hindí filmek producerei viszik a pálmát. De miért ilyen babonásak az üzletemberek és a vállalkozók? Stuart Vyse pszichológia professzor ezt így magyarázza:

> Az üzleti világban hatalmas a véletlenszerűség szerepe a piacokon, és az emberek különböző módokon igyekeznek megszerezni az irányítást az események fölött, még akkor is, ha ez nem lehetséges… Az öltözeted, amit aznap viselsz, a kávéd, amit iszol, mindezek nem tudják befolyásolni az üzlet sikerét, az emberek mégis követik ezeket a viselkedési módokat, hogy úgy érezzék, mindent megtettek a helyzet uralásáért.

Ez az idézet pontosan kifejezi az indiai üzletemberek hozzáállását a babonákhoz. A logikus gondolkozás hiányához vezető szegényes természettudományos ismeretek elsődleges szerepet töltenek be a hiedelmek fennmaradásában, ami független az emberek oktatási hátterétől. Ezenkívül bizonyos személyek a saját politikai vagy anyagi érdekeik szolgálatába állítva erősítik a babonákba vetett hitet. Ha valaki felemeli a szavát a babonák ellen, az célponttá válik, és fényes nappal is durva támadások érhetik. A jól ismert babona-, és boszorkányságellenes aktivista, Narendra Dhabolkar meggyilkolása Púnében ennek ékes példája. Ezek a hiedelmek nemcsak az egyén számára lehetnek halálosak, de a nemzet fejlődésére nézve is károsak, ugyanis a tudományos hozzáállás fejlődését gátolják, nem serkentik a polgárokat a kiválóság keresésére, és mindez a demográfiai osztalék csökkenéséhez vezethet.

I.3. A kutatás tárgya

A fentiek alapján a jelen tanulmány a következőkre fókuszál:

1. A babonákba vetett hit okai és következményei a tudományos korban;
2. A babonák hatása a gazdasági fejlődésre;
3. A kormány intézkedései az ésszerűtlen babonákba vetett hit csökkentése érdekében.

A jelen tanulmány kizárólag azokkal a valláshoz nem kötődő, az egyénre vagy a nemzetre nézve káros babonákkal foglalkozik, amelyek a 21. századi Indiában még mindig jelen vannak. A szakirodalom áttekintésére és saját élményekre alapozva ajánlok néhány személyes véleményen alapuló intézkedést is, amellyel napjaink Indiájában csökkenthető volna az ésszerűtlen babonákba vetett hit.

II. Jó szerencsét hozó babonák Indiában

Az indiaiak szerint vannak dolgok, amelyek jó szerencsét, és vannak, amelyek balszerencsét hoznak. Mindennek ellenére, a valóságban ezek a jó szerencsét hozó babonák néha bajba sodorják az egyént és akár a társadalom egészét is, valamint arra sincs garancia, hogy a balszerencsét hozó babonák elejét vennék a problémáknak. A továbbiakban néhány jó szerencsét hozó babonát mutatok be, a balszerencsét hozókat pedig a következő részben tárgyalom.

II.1. A bollywoodi filmek producerei és színészei minden filmjük bemutatása előtt meglátogatják Tirupati Báládzsí templomát

Erősen hisznek abban, hogy ennek következtében filmjük igazán sikeres lesz. Következésképp a hely aránytalanul népszerűvé vált, és a templom felügyelői csak nehezen tudják a látogatók megfelelő biztonságát garantálni. A statisztikák szerint naponta körülbelül ötvenezren látogatják meg a templomot.

II.2. A vőlegény és menyasszony horoszkópjának összevetése

Népszerű hiedelem, hogy ha a menyasszony és a vőlegény horoszkópja összeillik, akkor sikeres lesz a házasságuk. Mindennek ellenére felmerülnek kétségek azzal kapcsolatban, hogy az összeillő horoszkópok elegendő garanciát nyújtanak-e a párkapcsolat tartósságára.

II.3. Arany vásárlása Aksaja Tritíja szerencsét hozó napján

A szerencsét hozó napba vetett hit arra az ösztönre épít, amely tovább növeli a gazdagok kapzsiságát, a középosztály bizonytalanságát és a szegények kétségbeesését. Ha valaki ezen a napon vásárol aranyat, azzal elnyeri egy bizonyos isten vagy istenek kegyét, akik cserébe jóléttel jutalmazzák meg az illetőt. A gazdagok még többet akarnak felhalmozni, a szegények nem akarnak lemaradni, s rövid úton szeretnének kiszabadulni a nyomorból. A középosztály biztonságra vágyik. Ha az embernek nincs elég pénze ilyenkor, akkor az eladók nagyon kedvesek, és megengedik, hogy havi részletekre vásároljon. Nemcsak az arany- és ékszerkereskedők keresnek jól a szerencsébe vetett hiten és a jólét iránti vágyon, de a szupermarketek, autókereskedők, pénzügyi cégek és szinte mindenki, aki bármit is el akar adni, szintén talál valamilyen indokot, amiért az embereknek meg kellene vásárolniuk a terméküket. 2016-ban előre láthatólag 30%-kal fognak növekedni az eladások az előző évhez képest. Néhány évvel ezelőtt az Aksaja Tritíja még az ajándékozás napja volt. Napjainkra ez a szegények és gazdagok számára is az a nap, amikor muszáj fogyasztani annak érdekében, hogy egész évben részesülhessenek az isteni kegyben. Ez George Bush mondását idézheti föl, mely szerint „aki többet fogyaszt, többet is kap".

II.4. A plafonon vagy a falon tartózkodó gyík hangja szerencsét hoz

Ha egy fontos megbeszélés közben az ember a plafonon vagy a falon lévő gyík hangját meghallja, szerencsés napja lesz. A gyík által okozott zaj azt is jelzi, hogy az ember az igazságot hallja. Ez egy olyan vakhit, amelynek nincs semmiféle logikus alapja.

II.5. Felkelés után az embernek nem szabad a saját arcát a tükörben megpillantania

Ezt a gyakorlatot még a tanult emberek is évtizedek óta követik, és hihetetlen, hogy ha bárkivel rossz történik azon a napon, a család idősebb tagjai bizonyos rituálékba kezdenek, hogy megszüntessék a balszerencse hatását.

II.6. Puríban, a Dzsagannáth szekérünnep idején a szekér elé vetődő öngyilkosok

Indiában egészen a tizenkilencedik század közepéig nők ezreit égették el férjeik halotti máglyáján abban a hitben, hogy így követhetik őket a mennybe. Ezen kívül Észak- és Dél-Indiában is hajtottak végre emberáldozatokat különböző istenségek kiengesztelésére vagy kegyeik megnyerésére. Sok hasonló barbár babona létezett Indiában. Hasonlóképp Puríban, a Dzsagannáth templom szekérünnepének idején sok hívő szándékosan a kocsi kerekei elé veti magát. Az öngyilkosságot abba a babonába vetett hit alapján követik el, hogy így a mennybe juthatnak.

III. Balszerencsét hozó babonák Indiában

Az alábbiakban olyan balszerencsét hozó hiedelmeket fogok bemutatni, amelyeket őseink valamilyen logikus okból alkottak meg. A későbbiekben azonban illogikus történetek és szokások keletkeztek, amelyek különböző babonákhoz vezettek.

III.1. Tilos kimenni napfogyatkozás idején

Ha az ember napfogyatkozás idején a napba néz, az a retina égési sérüléséhez vagy „napfogyatkozási vaksághoz" vezethet. Erre a megfigyelésre alapozva őseink arra a következtetésre jutottak, hogy napfogyatkozás idején nem tanácsos elhagyni a házat. A történet, mely szerint a Ráhu bolygóval azonosított mitológiai lény feje takarja el ilyenkor a Napot, ehhez a hagyományhoz köthető. A legenda eredményeként azonban az emberek elkezdtek tartózkodni attól, hogy bármiféle, akár fontos és sürgős tevékenységet végezzenek ilyen napokon. A tőzsdei befektetők sem szeretnek új üzletet kötni a napfogyatkozások idején.

III.2. Kötelező tisztálkodni temetésen való részvétel után

Indiában őseink nem voltak beoltva hepatitisz, himlő és egyéb fertőző, halálos betegségek ellen. Így különböző rituálésorokat alkottak, amelye-

ket a temetési szertartás után kellett végrehajtani, hogy megakadályozzák a holttest által okozott fertőzések terjedését. Lassacskán az elhunyt lelkével kapcsolatos történetek is kapcsolódtak a szokáshoz. Mindazonáltal napjainkban már nem lenne muszáj az összes előírást követni.

III.3. Tilos vásárolni a sráddha (gyász) idején

A hinduizmus előírásainak megfelelően tilos meggyújtani a tűzhelyet az elhunyt házában a *sráddha* (halotti szertartás) végéig. Halálesetet követően a családtagok nem mehetnek templomba, gyújthatnak otthon lámpát vagy vásárolhatnak tizenöt napig. A babona szerint ez megóvja az elhunyt lelkét az elégéstől. Mindennek ellenére elképzelhető, hogy a szokás azért alakult ki, hogy az elhunyt családtagjai megpihenhessenek, és feldolgozhassák szerettük halálát. Ez a szokás azonban a cégbevételeket is érinti. Mivel ilyenkor balszerencsés bármit is vásárolni, a tartós fogyasztási cikkek, mint például televízió, hűtő, mosógép, gépkocsi eladásai csökkennek.

III.4. Bizonyos napokon, például kedden és csütörtökön tilos hajat mosni

A szokást, mely szerint bizonyos napokon, például kedden és csütörtökön tilos hajat mosni, néhányan régi víztakarékossági módszerekből eredeztetik. Amikor azonban ez a probléma már nem áll fönn, a szokást sem érdemes követni.

III.5. Tilos este söpörni

A fegyelem és a helyes viselkedés az indiai társadalom sarokköveit jelentik. Mindannyian találkoztunk már azzal a babonával, hogy naplemente után balszerencsés söprögetni. Őseink feltehetőleg azért takarítottak szívesebben fényes nappal, hogy ne söpörjenek ki valami fontosat. Sok más babonához hasonlóan, ennek is lassan kialakult a saját története.

III.6. A tulszí levelét tilos megrágni, egyben kell lenyelni

Széles körben elterjedt hit, hogy a tulszí növény (más néven szent bazsalikom) valójában Laksmí istennő földi megtestesülése, ezért tilos megrágni a levelét, egyben kell lenyelni. A gyakorlati megfontolás az, hogy az – amúgy egészséges – tulszílevél kis mennyiségben arzént is tartalmaz. Tehát ha az ember megrágja, az a fogak sárgás elszíneződéséhez vagy a fogzománc károsodásához vezethet. Lassan azonban kialakult az a történet, amelynek megfelelően még az egészen kis gyermekeknek sem szabad összemorzsolni a levelet.

A következőkben tekintsük át azokat a balszerencséhez kapcsolódó babonákat, amelyeket a legtöbben annak ellenére követnek, hogy a hátterükben nem fedezhető fel semmiféle tudományos magyarázat.

III.7. Ha az ember fontos találkozóra siet, de útközben lát egy özvegyet, lemondja a találkozót

Indiában régen nem bántak jól az özvegyekkel, akik ráadásul még elveszíthették otthonukat is, s nem vehettek részt szerencsét hozó eseményeken.

III.8. Ha az ember szombaton vásárol olajat, fémet vagy bőrt, az anyagi téren balszerencséhez vezet

Ennek megfelelően vidéki területeken szombatonként még az árusok és a kereskedők is igyekeznek eltántorítani a vevőket ezeknek a termékeknek a vásárlásától.

III.9. Ha a nő jobb vagy a férfi bal keze viszket, az nem jó jel

Ha egy nő jobb keze viszket, az nem jó jel: azt jelzi előre, hogy rossz hírt fog kapni. Ha a másik keze viszket, az jó jel. Azonban ha egy férfinek viszket a bal keze, az rossz jel, mert arra utal, hogy hamarosan sírni fog. Szerencsés azonban, ha a jobb keze viszket.

III.10. A talpukkal felfelé lehelyezett cipők családi viszályt okoznak

Elképzelhető, hogy őseink ezt a gyakorlatot azért kezdték el, hogy az embereket már gyermekkoruktól higiéniára és fegyelemre szoktassák.

III.11. „Guruk" által javasolt barbár szokások a boldog, békés és gazdag élet reményében

Egy példa: egy pszichiáternő megölte az idősebb fiát azért, hogy átömlesztheese vérét a fiatalabb fiába. Ezzel azt akarta elérni, hogy kisebb fia is ugyanolyan okos legyen, mint (immár halott) bátyja. Az apa, aki mindezt végignézte, szintén orvos volt. Mindez egy *szvámidzsí* (vallásos vezető) javaslatára történt.

III.12. Boszorkányság (vidéki területeken), szerencsébe vetett hit, állat- és madáráldozatok, menstruációs tabu, szent folyókban való megmártózás stb.

A híres Kumbha Mélá fesztivál során emberek milliói gyűlnek össze és igyekszenek megmártózni a Gangeszben a papok által előírt, jó szerencsét hozó időpontokban. 2015-ben nagyjából 120 millióan merültek meg. Mindeközben emberek százai esnek egymásra, és az ezt követő pánikban százak meg is halnak. Hasonlóképp a templomi ünnepek alatt országszerte gyakori, hogy az emberek eltaposssák egymást.

IV. Miért tartanak ki Indiában a babonák még a tudomány korában is?

A tudomány előre haladtával és az emberek öntudatra ébredésével sok babona már elvesztette korábbi népszerűségét, de sok olyan mélyen beágyazódott, hogy a tudományos fejlődés sem tudta meggyengíteni őket. Annak ellenére, hogy a legtöbben nem akarnak hinni bennük, azt sem merik megkockáztatni, hogy figyelmen kívül hagyják őket. Azoknak, akik vették a bátorságot, hogy semmibe vegyék a hiedelmeket, nehézségekkel kellett szembenézniük, így visszatértek a régi babonákhoz. Saját tapasz-

talatom és a szakirodalom alapján az alábbi okok magyarázzák a babonák jelenlétét a tudomány korában is:

IV.1. Az emberek nincsenek tisztában saját tudatlanságukkal

Az emberek többségükben – ideértve a tanultakat is – úgy hiszik, hogy végzetük és jövőjük az őseik által rájuk hagyományozott rituálék, hagyományok és gyakorlatok függvényében alakul. Nem mernek eltérni ezektől, ugyanis félnek az előre nem látott következményektől. A vidéki szegények attól félnek, hogy ha nem követik a rituálékat és hagyományokat, szerencsétlenségek következhetnek be, és e miatt a félelem miatt továbbra is ragaszkodnak a babonához. Vallásos családok a kezdetektől fogva arra tanítják gyermekeiket, hogy vakon imádkozzanak, anélkül, hogy tisztában lennének imáik jelentésével. Ez továbbra is így fog folytatódni generációkon keresztül, így világosan látható, hogy az emberek nem lesznek tisztában saját tudatlanságuk következményeivel.

IV.2. Az asztrológia nagy szerepe

India lakosságának nagy része meg van győződve arról, hogy az asztrológia segítségével bepillantást nyerhet a jövőbe. Még a tanult emberek is elhiszik az iskolázatlan csillagjósok jóslatait. Dél-Indiában továbbra is a menyasszony és vőlegény csillagjegyei a meghatározóak házasságkötéskor. Még Kéralá államban is, ahol az írástudók aránya magas, az asztrológiába és boszorkányságba vetett hit eléri a fanatizmus szintjét. Hasonlóképp befolyásos a tenyérjóslás, számmisztika, névmisztika, Vasztu stb. is. Az asztrológiára hagyatkozva az emberek meggondolatlan döntéseket hoznak, és fölösleges rituálékra pazarolják energiájukat és erőforrásaikat. Ezek a tékozló gyakorlatok komolyan hátráltatják a fejlődést.

IV.3. Istentől és a kiszámíthatatlan jövőtől való félelem

Az emberek híres templomokat látogatnak meg azért, hogy szerencsések legyenek a viharos és kiszámíthatatlan jövőben. A Tirupatiban található Vénkatésvara templomot naponta 30–60 ezer ember keresi fel. Órákat

vagy akár napokat is képesek várni, hogy néhány percre megpillanthassák az istenszobrot. Fáradságosan megkeresett pénzüket a templomi alapnak adományozzák. Naponta átlagosan 15 millió rúpiát ajánlanak föl ilyen módon. Hasonlóképp Vaisnó Dévi istennő hegyi szentélyét évente hétmillió zarándok keresi fel áldást, védelmet vagy csodákat keresve. Ajjappá istenség kéralái templomába évente körülbelül négymillióan látogatnak el. Az emberek abban reménykednek, hogy az istenszobrokhoz való fohászkodás által bűneik megbocsátást nyernek, és ebben, illetve a következő életben is jutalomban lesz részük. Ebben reménykedve hajtják végre a drága zarándoklatokat, és töltik meg a templomi kincstárakat pénzzel és egyéb értékekkel.

IV.4. A népesség folyamatos növekedése

A folyamatos népességnövekedés Indiában nehéz gazdasági környezetet hoz létre, amelynek a rossz oktatási rendszer és a nagy szegénység is részei. Ezek is ahhoz vezetnek, hogy más opció híján az emberek az irracionális babonákhoz fordulnak. A megfelelő oktatási rendszerre építő tudományos hozzáállás hiánya miatt az emberek a rituálékat fontosabbnak tartják, mint a spiritualitást. A nagy népesség nagy versenyt is jelent, és nagyobb türelmetlenséget is, aminek következtében az emberek ahelyett, hogy tudományos hozzáállással igyekeznének megoldani a problémákat, rituálékra támaszkodnak.

V. A babonák hatása a gazdasági fejlődésre mikroszinten

A babonák indirekt módon zavarják meg a gazdaság működését azzal, hogy uralják és irányítják az emberek agyát. Annak ellenére, hogy makroszinten ezeknek a hiedelmeknek nincs hátrányos hatásuk a gazdaságra nézve, végzetesen megmérgezik az emberek agyát és elnyomják a gondolkozás és cselekvés alapvető ösztönét. A szolgaság ideológiáját ültetik el, és megbénítják az akaraterőt és az elmét. A kaszt alapú szokások és értékek gazdasági diszkriminációhoz vezetnek. A babonák elnyomják az önállóságot és eltántorítják az embereket attól, hogy produktívan és alkotó módon éljenek. Ez csökkenti az emberek önértékelését, így hátráltatva őket az új kezdeményezések elindításában. Az embereket a *guruk* és

szádhuk indokolatlanul kizsákmányolják, és közben elveszítik az alapvető képességüket arra, hogy tudományosan cselekedjenek. Energiájukat, idejüket és pénzüket értelmetlen rituálékra és szertartásokra pazarolják, ami a civilizáció hanyatlásához vezet. Az, hogy erőforrásaikat haszontalan dolgokra használják, a társadalomra nézve is káros lehet. Néha a babonák a nők alacsonyabb rendűként való kezeléséhez vezetnek, mert bizonyos hiedelmek a nők társadalmi kirekesztését szorgalmazzák. Különösen erős a hátrányos helyzetű csoportokra kifejtett hatásuk, amelyek tagjai gyakran arra kényszerülnek, hogy egyébként is szűkös erőforrásaikat közösségi rituálékra fordítsák. Mindez akár még emberi életeket is követelhet, például a boszorkányság esetében. Narendra Dabholkar és Ramdas Athawle aktivistákat szélsőjobboldali elemek gyilkolták meg azért, amiért felemelték szavukat a babonák ellen. Ez az intolerancia egészségtelen növekedéséről is árulkodik.

A fenti tényezők sokak jogainak csorbításához és megszűnéséhez vezetnek. Az érinthetetlenség gyakorlata tovább él, például abban a formában, hogy az emberek nem alkalmaznak listába vett, hátrányos helyzetű kasztba tartozó személyt szakácsként. A szólásszabadsághoz való jog is csorbul azáltal, hogy a különösen beágyazódott babonák ellen felszólaló egyénnek sokak haragjával kell szembenéznie. A társadalmi bojkott jelei is felismerhetőek sok esetben. Ha az emberek nem követnek bizonyos szokásokat, és a tradíciótól eltérően akarnak viselkedni, a társadalom más tagjai bojkottálják őket, amitől frusztráltnak és elnyomottnak érzik magukat. Ezek a mikroszintű negatívumok a külföldi és belföldi befektetéseket is hátráltatják. Ezen kívül ezek a babonák néha még a döntéshozatal hátráltatását is okozhatják, ami bizonyos szinten a gazdasági fejlődést is lassítja.

VI. A kormány rendelkezései a babonákba vetett hit csökkentésére

VI.1. Jogi intézkedések

Törvény a drogokról és mágikus ellenszerekről (kifogásolható hirdetésekről), 1954

Ez a törvény megtiltja a varázsszerek, mint például amulettek vagy bizonyos betegségek ellen használható varázsigék forgalmazását. A rendelke-

zés 56 ilyen betegséget sorol fel, ezen kívül a csodaszerek és a csodakúrák értékesítését és reklámozását is tiltja.

Az indiai alkotmány 51/A (h) cikkelye

Előírja, hogy India állampolgárainak alkotmányos kötelessége a „tudományos mentalitás, humanizmus és a tudásvágy és reform szellemének fejlesztése".

A boszorkányüldözés megelőzéséről és betiltásáról szóló 1999-es törvény

A boszorkányüldözés betiltásáról szóló 1999-es jogszabály törvényen kívül helyezi ezt a gyakorlatot Bihár tagállamban. Dzshárkhand tagállam is átvette. Három hónapos börtönbüntetés jár annak, aki egy nőt boszorkánysággal vádol, hat hónapos pedig annak, aki bármilyen fizikai vagy lelki sérülést okoz neki. 20005-ben Cshattíszgarh tagállam is hasonló rendeletet fogadott el, amelynek értelmében hároméves börtönbüntetés jár annak, aki egy nőt boszorkánysággal vádol, ötéves pedig annak, aki bármilyen fizikai sérülést okoz neki. A rádzsaszthání nők elleni 2012-es támadásokról szóló törvény szintén foglalkozik a boszorkányüldözéssel. 2013 decemberében Orisszá tagállam elfogadta az orisszái boszorkányüldözés megelőzéséről szóló törvényt, amely legnagyobb büntetési tételként hét évet jelöl meg. Ugyanekkor fogadták el Mahárástrában a babonaellenes és feketemágia-ellenes törvényt.

VI.2. Fokozott erőfeszítések a vidéki területek iskolázottsági mutatóinak javítása érdekében

India megértette, hogy a legtöbb babona azért létezhet még mindig, mert hiányzik az emberek megfelelő tudományos műveltsége, és nincs meg a megfelelő párbeszéd a vidék és a városok között. Így az indiai kormány létrehozta a *kiegyensúlyozott regionális fejlesztési program*ot, amely a város és vidék között húzódó szakadék csökkentésére és a vidéki emberek számára álláslehetőségek létrehozására irányul. Külföldi befektetéseket is szorgalmaz a vidéki területeken annak érdekében, hogy nemzetközi szintű iskolák, kórházak, bevásárlóközpontok jöhessenek létre itt is. Ennek eredményeképp emelkedni fog az életszínvonal, és csökken a babonákba vetett hit.

VI.3. A technológia és közösségi média segítségével végrehajtott figyelemfelkeltő kampányok

A közösségi média fejlődésének hatására több emberhez jut el a babonákba vetett hit hátrányainak híre, ugyanis az információ könnyebben áramlik. Az indiai kormány különböző figyelemfelkeltő programokat kezdett a közösségi médiában, miután megértette, hogy milyen gyorsan juthat el így üzenete az India különböző sarkaiban élő állampolgáraihoz

VII. Személyes javaslataim a babonákba vetett hit káros hatásainak csökkentésére

Az indiai kormány az elmúlt évszázadban szakadatlanul a káros babonák eltörlésén munkálkodott. Személyesen a következő, gyermekkorom óta gyűjtött tapasztalatokon és megfigyeléseken alapuló javaslatokat tudom megfogalmazni ezzel kapcsolatban:

VII.1. A tudományos kíváncsiság szellemének népszerűsítése az emberek körében a racionális gondolkodás előmozdítása és az értékek felülvizsgálata érdekében

A tudományos kíváncsiság szellemét hangsúlyozva R. G. Ingersoll (1833–1899), a híres racionalista tudós ezt mondta:

> Az embernek gondolkodnia, minden érzékszervét használnia, vizsgálódnia és érvelnie kell. Az ember, aki nem képes gondolkozni, kevesebb az embernél; az ember, aki nem gondolkozik, önmaga árulója. Az ember, aki fél attól, hogy gondolkodjon, a babonák rabszolgája.

Ennek tükrében az indiaiak közül sokan a babonák rabszolgái, ugyanis félnek hiedelmeiket megkérdőjelezni és logikus, valamint racionális vizsgálatnak alávetni. Értelmetlen rítusok és ceremóniák végrehajtásától vallásosnak és áhítatosnak hiszik magukat. Nem tudnak saját tudatlanságukról. A változás érdekében minden szinten szükség van a tudományos kíváncsiság szellemének támogatására. Az embereket arra kell ösztönözni, hogy racionálisan gondolkozzanak és felülvizsgálják értékeiket. Arra kellene biztatni őket, hogy az értelmetlen és haszontalan értékeket elves-

sék, és helyettük értelmes értékeket kövessenek. A család idősebb tagjai gyermekkoruktól fogva erre kellene, hogy biztassák a fiatalokat, annak érdekében, hogy a következő generációkra ne hassanak a babonák.

VII.2. Írástudás helyett műveltséget

Nemcsak a szegény és iskolázatlan emberek, hanem az iskolázottak és közszereplők is gyakran láthatók babonák gyakorlása közben. Az Indiai Űrkutatási Szervezet vezetője minden egyes alkalommal elhelyezi a hamarosan fellövendő műhold makettjét Báladzsí lábánál a Tirupati templomban, ami babonás cselekedetként értelmezhető. Egy közszereplő ilyen jellegű megnyilvánulásai csak tovább fokozzák a babonák hatását. Mélyen meg vagyok róla győződve, hogy a hozzá hasonló emberek nem műveltek, hanem csupán írástudók. Az embereknek és a kormánynak az igazi oktatásra kellene koncentrálnia, amely majd a tudományos hozzáállás kialakulásához vezet.

VII.3. Az istenektől és a karmától való félelem legyőzése

Az indiaiak nagyon félnek az istenektől és a karmától. A karma koncepciója, vagyis az abba vetett hit, hogy a végzet mindenről gondoskodik, megakadályozza őket abban, hogy tudományosan gondolkodjanak és cselekedjenek. Ennek eredményeként az emberek lassan elfelejtenek erőfeszítést kifejteni céljaik elérése érdekében, aminek következtében nem lesznek sikeresek. Amint megtapasztalják a sikertelenséget, pánikba esnek és rituálékban, illetve vallásos cselekedetekben keresnek menedéket. Mindennek elkerülése érdekében a család idősebb tagjainak a tudományos érvelésre és az istenektől, illetve a karmától való félelem elhagyására kellene buzdítania a fiatalabb generációt. Arra kellene bátorítaniuk őket, hogy vállalják a felelősséget a saját tetteikért.

VIII. Konklúzió

Az előző fejezetek tényanyaga alapján világosan látszik, hogy a babonák komoly hatást fejtenek ki India lakosainak viselkedésére és lelkivilágára,

ami károsan érinti az ország gazdasági fejlődését. Így tehát nemcsak India kormányának, de az állampolgároknak is felelősségük, hogy folyamatosan törekedjenek a racionális gondolkodásmód meghonosítására ahelyett, hogy rituálékra és babonákra támaszkodnának. Az ártalmatlan, személyes babonák felé fordulhat az ember toleranciával, ugyanis ezeket lehet a színes helyi kultúra elemeinek tekinteni. Kutatások kimutatták, hogy a babonák minden emberi társadalomban megtalálhatók bizonyos mértékig, csupán szerepük és jelentőségük változó. A babonamentes gazdaság kialakítása tehát igen aktuális szükséglet.

Bibliográfia

ANANDAN, N.

2011 „Superstitions and Indians." *The Modern Rationalist*, 2011. július. URL: http://www.modernrationalist.com/2011/july/page08.html (utolsó letöltés: 2016. április 1.).

BAKSHI, Asmita

2015 „Ten news stories reveal 21st century India still stuck in superstition." 2015. július 21. URL: http://www.dailyo.in/variety/india-21st-century-faith-religion-supertition-godmen-witches-witchdoctors-black-magic-khap/story/1/5119.html (utolsó letöltés: 2015. július 25.).

„Business and Superstition."

2011 *Economic Times*, 2011. augusztus 26. URL: http://economictimes.indiatimes.com/magazines/corporate-dossier/businessmen-and-superstition/articleshow/9735921.cms (utolsó letöltés: 2011. augusztus 31.).

CAMERON, Kenneth Walter – EMERSON, Ralph Waldo.

1954 *Indian Superstition*. Hanover, N.H, Friends of the Dartmouth Library.

CHAUDHARY, Swetambara

2014 „15 Indian Superstitions and the Possible Logic Behind Them." *Scoopwhoop*, 2014. december 15. URL: http://www.scoopwhoop.com/inothernews/superstition-and-logic/ (utolsó letöltés: 2015. április 20.)

„How harmful are superstitions?"

2013 *The Hindu Newspaper*, 2013. szeptember 6. URL: http://www.thehindu.com/todays-paper/tp-in-school/how-harmful-are-superstitions/article5098036.ece (utolsó letöltés: 2013. szeptember 14.).

„Indian Beliefs and Superstitions."

2016 *Exemplore*, 2016. április 18. URL: https://exemplore.com/misc/India-Beliefs-and-Superstitions (utolsó letöltés: 2016. április 20.).

JAYAPALAN, N.

2001 *Problems of Indian Education*. Delhi, Atlantic.

KUMAR, G Pramod

2013 „Akshaya Tritiya and the great Indian superstition industry." *Business News of Firstpost*, 2013. május 14. URL: http://www.firstpost.com/business/

akshaya-tritiya-and-the-great-indian-superstition-industry-781471.html (utolsó letöltés: 2013. augusztus 10.).
MANASVI, Srivastav – ANURADHA, Kotnala
2015 „Psycho-Social Factors Contributing to Superstitious Behavior: Literature Review." *International Journal of Researc*h – Granthaalayah, Vol. 3, No. 5, 42–47.
OMAN, John Campbell
2005 *Cults, Customs and Superstitions of India. Being a Revised and Enlarged Edition of 'Indian Life, Religious and Social'.* Boston, Adamant Media Corporation.
PARIDA, Gurupada
1962 „Superstitions among students in India." *The Journal of Social Psychology*, Vol. 57, 3–10
„Superstition in India."
Wikipedia. URL: https://en.wikipedia.org/wiki/Superstition_in_India (utolsó letöltés: 2016. május 10.).
„Superstitions, Superstitious Beliefs and Their Effect. Theology Religion Essay."
2015 *UKEssays*, 2015. március 23. URL: https://www.ukessays.com/essays/theology/superstitions-superstitious-beliefs-and-their-effect-theology-religion-essay.php (utolsó letöltés: 2015. március 31.).
YADNYESHWAR, Nigale
2012 *Superstition: A Rational Disclosure*. Panaji, Lokbhumi Prakashan.

THE POWER OF 'GOOD LUCK' & 'BAD LUCK' SUPERSTITIONS ON ECONOMIC DEVELOPMENT IN INDIA

Even though India is fast progressing and lists as one of the top among the Asian giants, there are many people who are still superstitious at a micro level and have a strong faith in the local beliefs. Superstitions are deemed as pertinent in India because these, generally, hint at future occurrences and some of these beliefs and practices are centuries-old and are considered as part of the Indian traditions. According to the beliefs of Indians, there are some 'Good Luck' superstitions and 'Bad Luck' superstitions. However, these 'Good Luck' superstitions sometimes create troubles to individuals and/or the society as a whole and there is no guarantee that the 'Bad Luck' superstitions always solve problems. The Fear of God and Karma, increasingly turbulent and random future and the impatience created by the competition because of the continuous growth of the population are the main causes for the existence of these superstitions in India even in the scientific era. Thus for India, even though 'development' has been reaching sky heights at macro level, eradication of superstitions has been seen as paramount hurdle for attaining 'development' at the individual micro level. India, with its conventional beliefs and superstitions, resists the adoption of modern ways of living, and its results are the reduction of productivity of the people, delay in decision-making, decrease in investment and production levels. etc. The eradication measures taken by the Indian Government

from time to time cannot be successful unless these measures develop the rational mind-set among the people against superstitions and attack the grass-root origins of these beliefs. A Spirit of Enquiry should be created among the people to think and act rationally by discarding the senseless superstitions. It is the ultimate responsibility of not only the Government of India but also that of the citizens of India to strive for changing the mind-set towards rational thinking rather than depending on rituals and superstitious beliefs.

A HAGYOMÁNY RENESZÁNSZA A KORTÁRS INDONÉZ POLITIKÁBAN

Szakáli Máté

Délkelet-Ázsia jelenlegi országairól elmondható, hogy legalább egy közös jellemzővel rendelkeznek: egyikük sem homogén kulturális hagyományokon alapszik. A különböző, saját kultúrával és tradíciókkal bíró, akár saját nyelvet beszélő etnikumok tagjai változó összetételben és eltérő megosztottságban alkotják a társadalmakat, de nemzetállami keretek között.

A régió legnépesebb állama Indonézia, melynek társadalma az egyik legheterogénebb, legplurálisabb a világon. Mindazonáltal a 20. század legvégétől az indonéz politika és az ország kultúrái között új kapcsolat jött létre: szerte a szigetvilágban meghatározó jelenséggé vált az *adat*, azaz a hagyományok újjáéledése, valamint politikai instrumentalizációja. A politika és a kultúrák közötti új reláció lényegi eleme, hogy a vallás és a lokális tradíció a csoport-hovatartozás meghatározásának központi elemévé és egyben mobilizációs eszközzé vált. Ennek jelentőségét az adja, hogy a katonai diktatúra 1998. májusi bukását követően az indonéz lakosság politikai aktivitása szinte azonnal erősen megnövekedett. A diktatúra utolsó, 1997-es törvényhozási választásán például még csak az állam által engedélyezett három, míg az 1999-es első szabad választáson már negyvennyolc párt indult. A nem kormányzati szervezetek (NGO) becsült száma 1996 és 2000 között pedig a hétszeresére növekedett.[1]

Indonéziában az újonnan megtapasztalt politikai szabadság a helyi hagyományok és a részüket képező szokásjog reneszánszát is magával hozta, mivel azok mind a múltbéli sérelmek orvoslásának, mind az új rendszerben történő előnyös pozíció kivívásának eszközeivé váltak. A gazdasági teljesítmény romlása, valamint az indonéz állam tudatos adminisztratív,

[1] Hadiwinata 2003: 1.

politikai és pénzügyi decentralizációja, illetve az ennek következtében gyengülő központi kormányzat ugyanis lehetővé és egyben szükségessé is tette a politikai rend új alapjainak megtalálását.[2] Hagyományait pedig számos közösség alkalmas fundamentumnak tekintette. A hagyomány 1990-es évek végén végbemenő rohamtempójú átpolitizálódásának legszemléletesebb manifesztációja a Szigetvilág Őslakosainak Szövetsége (AMAN) elnevezésű lobbicsoport létrehozása volt. A Szövetség első, 1999. márciusi jakartai kongresszusán kijelentette: „Ha az állam nem ismer el bennünket, akkor mi az államot nem fogjuk elismerni".[3] Egy évvel korábban sem a szervezet létrejötte, sem a kijelentés elhangzása nem lett volna elképzelhető.

A hagyomány reneszánsza ugyanakkor nem csupán a helyi közösségek politikai érdekérvényesítésének lehetőségét rejti magában. Az ezredfordulón az egész szigetországon végigsöpört a számos különböző népcsoport között fellépő etnikai és vallási konfliktusok, illetve erőszakcselekmények sorozata (a főbb konfliktusok helyszínei: Dili, Walisongo, Maluku, Sambas, Sampit). A konfrontációsorozat a központi kormányzat ellenőrzése alatt álló területek egy részének függetlenedésével zárult (Kelet-Timor 2002-ben vált önálló állammá), más területek nagyfokú autonómiát kaptak (Aceh és Nyugat-Pápua tartományok).

Jelen tanulmány a hagyomány indonéziai reneszánszának összegző áttekintését végzi el, kitérve a jelenség történeti és társadalmi hátterének, kiváltó okainak és következményeinek ismertetésére, illetve a reneszánsz részét képező konfliktus és innováció mozzanatainak egy-egy példán keresztül történő szemléltetésére.

I. Az indonéz *adat*ról

Ma az indonéz közösségek szerveződési formái, vitarendezési módjai vagy akár jogosultságaik sem feltétlenül igazodnak az állami szabályozáshoz. A helyi hagyományok és szokásjog összessége, azaz az *adat* ugyanis ismét meghatározó társadalmi és politikai szerepre tett szert. Az évszázadok során kifejlődött *adat* az indonéz emberek életét a születéstől a halálig

[2] Davidson – Henley 2007: 14.

[3] Habár a kijelentés radikálisan hangzik, a szervezet második, 2003-ban tartott kongresszusán a részvételen alapuló civil társadalom létrehozását jelölték meg célként, nem pedig az állam dezintegrálását. Potter 2011: 125.

szabályozta, amíg a 20. században a gyarmatosítás részeként a formalizált európai jog jórészt fel nem váltotta. Az *adat* egy sor helyi szokást és hagyományt foglal magában, melyek csak az adott indonéz tájegységre jellemzőek. Az *adat* tartalma rugalmas, mivel a történelem során többnyire szájhagyománnyal öröklődött tovább, magában foglalva a lokális jogot, autoritást, a művészetet és normákat többek között a házasságra, a földhasználatra, a hagyományos házépítésre, az ünnepekre, rituálékra vonatkozóan. A mai modern politikai platformra átültetve jelentéstartalmát a különböző csoportok különböző helyeken eltérő módon definiálják (újra), de korábbi holisztikus jellegét egyre inkább visszanyeri.

A bányászat, a fakitermelés vagy egyéb „fejlesztések" ürügyén kisemmizett földművesek például már közvetlenül a diktatúra összeomlását követően mertek volt földjeikre tulajdonjogot vagy (tisztességesebb) kompenzációt követelni, de nem az állami, hanem a saját szokásjoguk alapján.[4] Az egyének mellett az etnikai alapú, a környezetvédő, a vallási, a kollektivista, de akár az idegenellenes szerveződések is hasznos eszközt találnak az *adat*ban érdektörekvéseik szélesebb társadalmi becsatornázásához vagy akár kormányzati támogatás megnyeréséhez.[5] Mindazonáltal politikai szempontból informalitása és íratlansága mellett a rend és stabilitás hozzá társított képzetének indonéz idealizálása miatt is könnyen manipulálható.

Az *adat* kortárs politikai felhasználását és a törekvéseket, hogy a regionális autonómia alapjává tegyék, az is elősegíti, hogy harmadik módosítása során az indonéz alkotmányba a következő homályosan megfogalmazott mondat is bekerült: „A hagyományos közösségek kulturális identitásait és jogait tiszteletben kell tartani a korok és civilizációk fejlődésével összhangban."[6]

II. A poszt-Suharto-éra: az indonéz reformkorszak kezdete

Az Indonéz Köztársaság 1945. augusztus 17-ei kikiáltása óta számos társadalmi, politikai és gazdasági transzformáción esett át. A legutóbbi átalakulás 1998-ban kezdődött, amikor az ázsiai pénzügyi válság a fennálló rendszer, a katonai diktatúra zavargásokkal kísért összeomlását eredmé-

[4] Davidson – Henley 2007: 13.
[5] Takano 2009: 81.
[6] Indonézia alkotmánya, 28I. cikkely, 3. paragrafus.

nyezte, teret engedve többek között a hagyomány reneszánsza felerősödésének.[7] A pénzügyi válság csak a közvetlen kiváltója volt Suharto elnök (1967–1998) bukásának. A belföldi ellenzéki csoportosulások már az évtized elejétől erősen aktivizálódtak, a rendszer nemzetközi reputációját pedig a Kelet-Timorban elkövetett emberi jogi jogsértések erodálták. Az 1998-as Suharto-ellenes belföldi közhangulat azzal a fogalommal ragadható meg a leginkább, amellyel a tüntetők követelései összegezhetőek: reform. A követelések érvényesülését Suharto májusi lemondása tette lehetővé, mivel az azt követően kialakult politikai vákuum nagy horderejű politikai, államigazgatási és gazdasági változásokat generált. A diktatúra bukása óta tartó időszakot ezért az indonézek a *Reformasi*, azaz a reform korszakaként definiálják.

A reformkorszakot megelőzően Suharto elnök Új Rend elnevezésű rendszerére (1966–1998) az egyszemélyi diktatúra mellett a nepotizmus, a korrupció, az erős központosítás, a hadsereg kettős – politikai és katonai – szerepvállalása, a fejlesztő autoritarizmus, az antikommunizmus és a jávai kultúrán alapuló nemzetegységesítő törekvés volt jellemző. Az elnök a hadseregre, a bürokráciára és a Golkar állampártra támaszkodva kormányzott, legitimitását pedig a rendszer utolsó éveire kifulladó gyors gazdasági növekedés adta.[8] Suharto az etnikai, nyelvi, kulturális és vallási sokszínűséget felülírva a világ egyik legközpontosítottabb államát hozta létre. A standardizáció jegyében a népcsoportok egyediségét reprezentáló, helyi tradíciókon alapuló intézményeket és lokális kormányzási rendszereket egész Indonéziában megszüntették, szervezeteiket betiltották, helyettük pedig egy homogenizált, nivellált, centralizmuson és hierarchián alapuló államszervezet jött létre, valamint a nemzeti identitást hangsúlyozandó nemzeti múzeumokat építettek, és emlékműveket emeltek.

[7] 1997. július másodikán a thaiföldi központi bank lebegtetni kezdte valutája, a baht árfolyamát, miután azt spekulatív támadások érték. A lépés tőkekivonáshoz vezetett, ami pénzügyi és gazdasági összeomlást idézett elő, s ez gyorsan átterjedt a régió más gazdaságaira is. A pénzügyi krízis fő okai a hibás árfolyampolitika, a belföldi hitelezés gyenge ellenőrzése, a folyószámla-deficitek, a pénzpiacok fejletlensége és a növekvő államadósság voltak. A válság következtében a GDP-növekedési ráták meredeken estek a térségben. A legsúlyosabban érintett országokban, így Indonéziában is, a Nemzetközi Valutaalap vezetésével költséges és politikailag megalázó kiigazítás vált szükségessé a washingtoni konszenzus jegyében. Major 2007.

[8] Balogh 2015: 349–355.

Az alkotmány értelmében Suharto helyét lemondását követően automatikusan alelnöke, a kiváló képességű technokrata értelmiségi, Jusuf Habibie (1998–1999) vette át. A döntéshozatalban addig mellőzött Habibie beiktatása után nehéz örökséggel szembesült. Még tartott az ázsiai pénzügyi válság. Az országot erőszakhullám öntötte el. A kínaiak ellen pogromok kezdődtek, a katonai és félkatonai szervezetek rendkívül kegyetlen háborút vívtak a kelet-timori függetlenségért küzdők és az indonéz diákok demokratikus mozgalmai ellen.[9] Habibie az általa kinevezett kabinetet fejlesztési reformkabinetnek nevezte, és ezzel összhangban fogadták el az 1945-ös alkotmány négy kiegészítését és az új törvényeket, melyekkel gyökeresen átalakították a törvényhozó, a végrehajtó és az igazságszolgáltató hatalmi ágakat. A reformisták 1998 után egy, az egyedi közösségek integrációján és az autonóm, decentralizált egységek koordinációján alapuló, plurális szerkezetű államberendezkedést kívántak létrehozni, mely szándékosan szöges ellentétben állt a Suharto-féle rendszerrel. Az ennek érdekében megkezdett reformok egyik legmesszemenőbb következményekkel járó és a lokális hagyományok reneszánsza szempontjából meghatározó fejleménye a ma is zajló decentralizáció folyamata volt.

III. Az indonéz állam decentralizálása

Figyelembe véve Indonézia méretét, földrajzi adottságait, társadalmi heterogenitását és fragmentáltságát, a decentralizáció a leghatékonyabb politikai eszköz az ország kormányzására. Ötmillió négyzetkilométernyi területen 17 ezer sziget található, amelyből csupán hatezer lakott, és a 255 milliós népesség eloszlása meglehetősen egyenlőtlen.[10] A domináns jávai

[9] Balogh 2015: 360.

[10] A holland gyarmatosítók által megkezdett, majd az indonéz vezetés által folytatott transzmigrációs program elsődleges célja éppen ezért a lakosság egy részének a sűrűn lakott területekről a gyér populációval rendelkező, fejletlen szigetekre való áttelepítése, azaz a népesség egyenletesebb elosztása és a kiaknázatlan természeti erőforrások feldolgozásához szükséges munkaerő megteremtése volt. Az indonézek döntő hányada a túlnépesedett Jáva sziget fölényének és az iszlám dominanciának a megerősítését látta a programban. A Világbank és az Ázsiai Fejlesztési Bank által támogatott projekt következtében a Reformasi korszak kezdetére a migránsok aránya már több régióban is meghaladta az őslakosokét. Szarka 2013: 85.

szociokulturális csoporton kívül körülbelül 300 etnikum él az országban. Az egyes szigetek közösségei gyakran saját evolúciós utat jártak be a földrajzi adottságokból és kapcsolattartási nehézségekből eredő szó szerinti elszigeteltség miatt. A legtöbb indonéz saját etnikai csoportjához tartozónak vallja magát, amelyet általában nyelve és származási helye határoz meg, például maduréz, szundanéz vagy batak. Gyakran egy szigeten belül is több népcsoport található, például Kalimantanon többek között dayakok, banjarézek, malájok és punanok. Az etnikai és kulturális sokszínűség a vallási pluralizmusból eredő életmódbeli eltérésekkel is kiegészül. Az indonéz állampolgároknak az állam által elismert hat vallás valamelyikét kell követniük, legalábbis hivatalosan. Az elismert vallások az iszlám, a protestantizmus, a katolicizmus, a buddhizmus, a hinduizmus és a konfucianizmus.

A diktatúra utáni demokratikus rendszerben (1998–) a radikális változtatás iránti társadalmi (és nemzetközi) igények miatt a hatalomgyakorlás teljesen megváltozott: Indonézia Ázsia egyik legdecentralizáltabb országává vált.[11] Jakarta a decentralizációt részben abban a reményben hajtotta végre, hogy ezzel egyúttal gátat szab az etnikai összetűzéseknek és a szeparatista mozgalmaknak is, habár, ahogy a tanulmányban később bemutatandó Sampit konfliktus is demonstrálja, ez nem sikerült. Az alsóbb kormányzati szintek (tartományok, kormányzóságok és városok, kerületek, falvak) önkormányzati autonómiáját a 2001-től hatályos 1999. évi 22. és az 1999. évi 25. törvények biztosítják, ezeket még Habibie elnöksége alatt, az IMF és a Világbank erős támogatása mellett fogadta el az indonéz törvényhozás. A törvények értelmében a központi és a területi szervezet közötti hatalom- és munkamegosztás érdekében széles körű gazdasági függetlenséggel és politikai jogokkal ruházták fel az át- vagy megalakított közigazgatási egységeket, gyengítve ezzel az elnöki hatalmat.

A legnagyobb önállósággal a kormányzósági és városi szint rendelkezik, ugyanis az 1999. évi 22. törvény értelmében saját területükön csak a saját törvényhozó testületük bír jogszabály-alkotási hatáskörrel. A törvénnyel a kormányzóságok hatáskörébe kerültek az olyan területek, mint az egészségügy, az oktatás, a kultúra, a nyersanyag-kitermelés, az ipar, a mezőgazdaság-fejlesztés, a környezetvédelem vagy a földkérdések.[12] Az önkormányzatok ezáltal tárgyalási és szerződéskötési jogosultságot is szereztek, amit a helyi politikai elitek (részben saját hasznuk maxima-

[11] Szarka 2013: 81.

[12] Seymour – Turner 2002: 38.

lizálására) igyekeznek minél teljesebben kihasználni. Ebben segíti őket, hogy miközben ismerik a helyi erőviszonyokat, és gazdasági téren kiterjedt kapcsolatrendszerrel rendelkeznek, a központi kormányzat politikájával is tisztában vannak, és saját érdekük szerint a helyi látásmódban interpretálják azt a lakosságnak, az *adat*ra való esetleges hivatkozással. Ők a jelenleg is zajló decentralizációt közigazgatási racionalizálásként és a gazdaság elemeinek átcsoportosításaként látják, a folyamatot tehát nem a politikai hatalom átadásaként értelmezik, hanem a kormányzati ügyek delegálásaként.[13]

Az 1999. évi 25. törvény értelmében az állami költségvetés mintegy negyedét a lokális kormányzatok kapják: ebből 10% a tartományoké, 90% pedig a kerületeké és a helyi önkormányzatoké. A források kétféle módon nyerhetők el: általános és speciális célú támogatás formájában. Míg előbbi felhasználásában a régiók teljesen szabad kezet kapnak, az utóbbiból finanszírozott projektek megvalósítását a központi kormányzat ellenőrzi.[14] A 2004-es kiegészítő rendelkezéseket tartalmazó decentralizációs törvény (2004. évi 33. törvény) alapján az erdő- és halgazdálkodásból, valamint a bányászatból származó nettó jövedelmek 80 százaléka, a kőolaj- és földgázvagyon kitermeléséből származó jövedelmek 15, illetve 30 százaléka szintén a helyi önkormányzatok kezében marad, akárcsak a tulajdon- és földadók 90 százaléka.[15] A szubnacionális szintű egységek ilyetén megnövekedett bevételeiért folyó hatalmi harchoz szintén instrumentalizálható az *adat*.

Mivel az alkotmány biztosítja az egyes tartományok jogállását, amelyek tehát saját törvényhozással és a központi forrásokon túl önálló bevételekkel is rendelkeznek, Indonézia regionalizált államnak tekinthető.[16] Ezen decentralizáció és szubszidiaritás a *Pancasila* indonéz államfilozófiával (elvei: egyistenhit, humanizmus, nemzeti egység, konszenzus, valamint szociális igazságosság) és a demokrácia követelményeivel ugyan összhangban van, ám az ország nemzetépítő törekvéseivel – egyes negatív velejárói miatt – nehezen egyeztethető össze. A helyi szintű új demokratikus intézmények létrehozása ugyanis nem volt problémamentes. A reformkorszak kezdetén a társadalmi igazságtalanságok gyakorisága, a fennálló jogrendszer gyengesége és a terjedő erőszak miatt a helyi ha-

[13] Szarka 2013: 90.
[14] Szarka 2013: 87-88.
[15] Ilmma – Wai-Poi 2014: 107.
[16] Szarka 2013: 85–86.

gyományokra számos helyen az egyetértés és az igazság forrásaiként tekintettek, erodálva ezzel a nemzeti identitást.

IV. A hagyomány reneszánszának további forrásai és jelentései

A központi kormányzat már a reformkor kezdetén a különféle eredetű etnikai és vallási csoportok teljes egyenjogúsítása mellett döntött. Az új vezetés határozott a kifejezett különbségtétel tiltásáról is az őslakosság *(pribumi)* és a később bevándoroltak (főleg kínai származásúak és belső migránsok) között. Ugyanakkor éppen a demokratizálódással és a társadalmi pluralizmus állami elismerésével párhuzamosan vált a modern indonéz állam etnikumainak egyik legfontosabb jellemzőjévé a tudatos identitáskeresés. A modernizáció – legalábbis a Suharto-éra helyi autoritásokat elpusztító, felülről kényszerített modernizáló törekvései – és a globalizáció csak tovább erősítette a jelenséget. Hiszen a globalizációnak világszerte az egyik jellegzetes kísérőjelensége a szubnacionális kultúrák megerősödése, és az etnikumok politizálódása. Az új indonéz államberendezkedés pedig ugyan a tartományokra hagyta a közösségépítést, és felhagyott a nemzeti homogenizációval, az immár nagyobb önállóságú közigazgatási egységekben élő kisebbségek továbbra is úgy érezték, hogy a felosztás még mindig nem a helyi „őslakosság", a *masyrakat adat* érdekeit szolgálja.

Melyek a hagyomány iránti felfokozott lelkesedés forrásai? Miért 1998-ban kezdődött meg a tradícionalizmus és őshonosság reneszánsza Indonéziában? Mivel magyarázható a mozgósítási képessége? A jelenség természete és okai négy fő tényezőre vezethetőek vissza. Az első tényező az Új Rend (1966–1998) jelentette elnyomás, a második a reformkorszak (1998–) nyújtotta lehetőségek. Ezeket fentebb röviden már áttekintettük.

A harmadik tényező a nemzetközi szervezetek jelentette inspiráció és támogatás. A globalizált kommunikáció és a technológiai fejlődés ugyanis lehetővé tette a 20. század utolsó évtizedeiben a politikai altruizmus jegyében szerveződött különböző nyugati NGO-knak, hogy az újonnan létrejövő indonéz szerveződésekkel partneri kapcsolatokat alakítsanak ki, és elősegítsék követeléseik politikai artikulációját.[17] Az őslakosok jogai, a kulturális sokszínűség vagy a környezetvédelem iránt elkötelezett nemzetközi szervezetek és hálózatok ezért számottevő motivációt jelentettek,

[17] Davidson – Henley 2007: 5–7.

és jelentékeny támogatást nyújtottak a szerveződő indonéz csoportosulásoknak, noha nemzetközi hatások nélkül is számos nem kormányzati szervezet alakult a szigetországban. Indonéziában elsősorban az őslakos népek jogainak védelmére és életmódjuk konzerválására szerveződtek csoportok. Az indonéz állam azonban követeléseiket elutasítja, mert álláspontja szerint már az egyes közösségek által magukra megkülönböztetésképpen használt „őslakos" kategória sem lenne alkalmazható, mivel majd' minden indonéz (kivéve az etnikai kínaiakat) őslakosnak tekinthető.[18]

A negyedik tényező, amely a hagyomány reneszánszához hozzájárul, az *adat* szerepe az indonéz politikai gondolkodásban. Ahogy az alábbiakban bemutatásra kerül, az *adat* fogalmának – az ismertetett jellemzői folytán – számos jelentéstartalma van. Modern kontextusban egyszerűen a közösségek által örökölt ősi gyakorlatokat és intézményeket jelenti, melyek a mai politikai kulcskérdésekben is hasznosíthatóak, illetve alkalmazhatóak.[19] Számos őshonos közösség és etnikai csoport ezért nyilvánosan, hangosan és olykor erőszakosan követeli a jogot arra, hogy az *adat* egyes elemeit saját területén alkalmazhassa.

A kortárs politikai kontextusban a konkrét mellett két elvontabb értelemben vett jelentése is van az *adat*nak. Az absztrakció első szintjén az *adat* jogok és kötelezettségek olyan rendszerére utal, amely a történelem, a föld és a jog hármasát sajátosan indonéz együttessé kapcsolja össze. A kapcsolat lényege, hogy a jog és jogok történelmi örökségek, nem pedig kormányzati konstrukciók, a jog legfontosabb tartománya pedig a földhasználat, amelyre jogosultságot a földterület történeti birtoklása teremt. Modern kontextusban a tradíció az absztrakció második szintjén inkább egy sor olyan ideálra utal, amelyeket az emberek helyesen vagy helytelenül, de a múlthoz kötnek. Ilyen ideálok a rend, az igazság, a harmónia, a közösség és a hitelesség.[20] Ezen eszményeket az egyének és csoportok változó arányban és változó őszinteséggel használják fel külön-

[18] „Indigenous Peoples in Indonesia."

[19] Davidson – Henley 2007: 3.

[20] A föld és annak használata minden agrártársadalomban elsődleges fontosságú kérdés, továbbá az indonéziai hagyományos kultúrákban is a lokális hitelesség és az időrendi elsőbbség a státusz és jogosultság jellemző kritériumai. Emellett a szolidaritás, az együttműködés és a stabilitás minden olyan törzsi és paraszti társadalomban bevett ideál, melyekben az állami joguralom gyenge vagy hiányzik, ezért az emberek biztonság és megélhetés tekintetében erősen függnek egymástól. Davidson – Henley 2007: 19.

böző célokra, például érdekérvényesítés, privilégiumok kivívása vagy más közösségek ellehetetlenítése.

A hagyománynak mindezen jelentéstartalmak mellett van reneszánsza Indonéziában. Noha helyi és regionális szinten ered, és alulról építkezik, nem független a globális változásoktól. Sőt, az indonéz jelenség egy globális tendenciába illeszkedik, melyben a kultúrát és a hagyományt a kollektív politikai identitás legitim kijelölőinek tartják.[21]

V. A hagyomány reneszánszának gyakorlati aspektusa

A hagyomány reneszánsza igazán az indonéz hétköznapokban mutatkozik meg, amint az aktivizmushoz, a tiltakozáshoz vagy az erőszakhoz társul.

Sulawesin például a földművesek a nemzeti parkok határait kérdőjelezik meg az *adat*ra hivatkozva. Balin a xenofóbia nyer teret, például azáltal, hogy korlátozzák a kívülállók földhöz jutását, vagy megkövetelik a hindu rituálékban való részvételt a falvakban letelepedőktől.[22] A hindu többségű szigeten a turizmust élénkítő projektek is heves tiltakozásokat váltanak ki, noha nem feltétlenül eredménnyel. Flores szigetén 2000-től újra bemutatják a ciklikus, évenkénti mezőgazdasági szertartásokat a keresztény hitre térés előtti időkből. Lombok és Nyugat-Szumátra falvaiban a reneszánsz például úgy nyilvánul meg, hogy jelenleg kevesebb nő foglal el vezető pozíciót, mint az Új Rend idején, és az NGO-k követelését a trend megfordítására az *adat*ra való hivatkozással utasítják el a férfi vezetők.[23] Nyugat-Pápuán az erdészeti cégek a kitermelésért cserébe manapság nem egyszer vetik alá magukat a helyi lakosok *adat*szankcióinak, ugyanakkor gyakran méltatlankodnak, amiért több fél is kompenzációt követel a vállalatoktól őslakos státuszára hivatkozva.[24] A kisebbségi jogok előtérbe helyezésének igénye a nyersanyag-kitermeléssel szemben, illetve az iszlám és a keresztény vallásgyakorlatokon résztvevők számának növekedése ugyanakkor országszerte megfigyelhető megnyilvánulásai a tradíciók felértékelődésének.

[21] Bubandt 2004: 13.
[22] Takano 2009: 81.
[23] Davidson – Henley 2007: 27.
[24] Moniaga, 2007: 284.

A hagyományok ekképpen ma számos funkciót töltenek be az indonézek életében: kulturális identitásképzés, iránytű a vallási újradefiniáláshoz, politikai és gazdasági erőforrás stb. Az alábbiakban egy konkrét eseten és egy tendencián keresztül világítok rá részletesebben a jelenség gyakorlati megnyilvánulására. Az első példa egy konfliktus, a második egy hagyomány megerősítése, illetve újjáélesztése.

V.1. Az indonéziai vallási-etnikai konfliktusok egy példája: Sampit, 2001

A decentralizáció politikai folyamatának és a vallás-hagyomány alapú csoportidentitás regionális formáinak újszerű relációja Indonéziában különösen erős intenzitással jelentkezik konfliktushelyzetben, ahogy ezt az 1998 májusa után az etnikai és vallási konfliktusok számában bekövetkező ugrásszerű növekedés mutatja.[25] Az ilyen konfliktusok forrásai és motivációi túl komplexek ahhoz, hogy néhány tényezőre leszűkíthetőek legyenek, de kifejlődésükben a hagyomány reneszánszának szerepe számottevő. Ráadásul az erőszak tovább is erősítheti a csoportok egységét és belső összetartását, amiben az *adat*-orientált és az etnikai civil szervezetek is közreműködhetnek.

John Bowen antropológus a reformkorszakot egyenesen az „irányítatlan káosz" kifejezéssel jellemezte.[26] Vannak ugyanis olyan indonéziai népcsoportok, melyek erőszakkal követelnek jogalapot hagyományaik egyes elemei alkalmazásának. A marginalizált etnikai közösségek önfeljogosítási tendenciája például a Közép-Kalimantan tartománybeli őslakos dayakok esetében véres konfrontációhoz vezetett a betelepült maduréz migránsokkal. A dayak egy összefoglaló, generikus elnevezés a Borneó szigetén élő, közös vonásokkal, de saját területtel, szokásokkal, törvényekkel, dialektusokkal rendelkező körülbelül 200 etnikai alcsoportra. A madurézek a Jávától északnyugatra található Madura szigetéről származó etnikum, amelynek az évtizedek alatt betelepült tagjai 2000-re a tartomány lakosságának már 21 százalékát tették ki, fokozatosan ellenőrzésük alá vonva a gazdaság egyes szektorait (ültetvények, bányászat, fakitermelés és szállítmányozás).[27] A migránsok jelenléte ennek következtében versenyhelyzetet te-

[25] Bubandt 2004: 14.
[26] Takano 2009: 80.
[27] „Indonesia Flashpoints: Kalimantan."

remtett a helyi közigazgatásban, a földhasználatban és a gazdaságban, ami komoly feszültségforrásnak bizonyult a dayakok számára.

Több véres előzmény után 2001 februárjában Indonézia legnagyobb fűrészáru-kikötőjében, Sampit városban tört ki az egész tartományra kiterjedő és egész éven át tartó erőszakhullám a támadó dayakok és a védekező madurézek között. A konfrontáció február 18-a éjjelén robbant ki, amikor egy dayak ház leégett. Elterjedt a pletyka, hogy egy maduréz gyújtotta fel a házat, ezért dayak bandák a környékbeli maduréz házak felégetésébe kezdtek, aminek során egy dayak és egy maduréz életét vesztette. A konfrontáció ezután új szintre lépett, és átterjedt a szomszédos városokra és régiókra. Összesen több száz maduréz vesztette életét, a dayakok az evakuálásra gyülekező madurézeket sem kímélték. Több áldozatot lefejeztek a dayakok kihaltnak hitt fejvadász rituáléira emlékeztető módon. Mivel a rendőrség képtelen volt fenntartani a közbiztonságot, rövid időn belül több mint százezer maduréz volt kénytelen elhagyni otthonát.[28] Végül a helyszínre vezényelt öt zászlóaljnyi katonának idővel sikerült korlátoznia a vérengzést, de erőszakos cselekmények még az év végéig szórványosan előfordultak.

A konfliktus kirobbanásához a dayak marginalizáltságérzés mellett a pozícióharc is hozzájárult. Rendőrségi jelentések szerint két tisztviselő robbantotta ki a mészárlást, amikor dayak bandákat béreltek fel erőszakos cselekményekre abban a reményben, hogy a közigazgatás átalakítása során etnikai konfliktus esetén nem fogják őket elbocsátani.[29] A decentralizáció során a helyi posztokért folytatott küzdelem közösségi erőszakhoz vezetett Ambon szigetén 1999 augusztusa után, továbbá Poso városban, Közép-Sulawesin 2000 májusában is.[30] A hasonló erőszakos összecsapások kirobbanása azonban nem redukálható csupán a lokális elit politikájára vagy a pozícióharcra. A szociális és strukturális egyenlőtlenségek, valamint a helyi kulturális motívumok és narratívák is komoly szerepet játszanak a konfliktusok újratermelődésében. A kulturális motívumok újjáéledése mindazonáltal többnyire békés formát ölt, mint az az alábbi tendenciában is tetten érhető.

[28] „Indonesia: The Violence in Central Kalimantan (Borneo)."
[29] Bubandt 2004: 15.
[30] Bubandt 2004: 15.

1998 után Indonézia-szerte újjáéledt a szultanátusok és a nem muszlim királyságok intézménye, elsősorban a helyi identitások szimbólumaként. Jelenleg 148 palota működik az országban.[31] Ezek státusza és funkciója eltérő, de megalakításuk rámutat, hogy az identitások gyors ütemű újradefiniálása, esetenként kitalálása főként a kerületi szinten jellemző. A köztársaság előtti államformák újraalapítása, még ha csak szimbolikus jellegű is, paradox jelenség, mivel a magának Indonéziának a létrejöttéhez vezető és a köztudatban élénken élő függetlenségi harc ugyanannyira irányult a feudalizmus, mint a gyarmatosítás ellen.[32] Azok a fejedelemségek, melyek túlélték a holland gyarmati államképződést, az 1950-es, 1960-as években kerültek megszüntetésre. Földjeiket felosztották, palotáikból múzeumok lettek.

Az egyetlen kivételt a yogyakartai Hamengkubuwono-dinasztia (1755–) jelentette, amely a függetlenségi harc (1945–1949) kivételesen elkötelezett támogatójaként megtarthatta hatalmát és földtulajdonát. Ma Yogyakarta az egyetlen régió Indonéziában, ahol még mindig alkotmányos monarchia az államforma, a szultán pedig 2012 óta a terület örökös kormányzója. Az Új Rend bukása után a szultánnak választáson kellett elnyernie a kormányzói tisztséget, de a négy éve elfogadott *Yogyakarta Speciális Terület törvény* az uralkodói és kormányzói tisztséget összekötötte.[33] Az akkori indonéz elnök, Susilo Bambang Yudhoyono (2004–2014) erősen ellenezte a törvény elfogadását, mert úgy vélte, a demokráciával és a köztársasággal összeegyeztethetetlen egy örökletes tisztség. A törvényt a helyiek túlnyomó többsége azonban támogatta, és a város Jáva sziget kulturális központjaként való elismeréseként értelmezte. Ez szintén a hagyomány és politika újjáéledő összefonódását érzékelteti, hiszen míg a monarchikus berendezkedés évszázados múltra tekint vissza Indonéziában, manapság pedig még divatba is jött, addig a köztársaság nyugati importtermék.

A Hamengkubuwono-dinasztia összes fennmaradó földterülete 1984-ben vált állami tulajdonná, az akkori szultán döntése nyomán. A 2012-es törvény egyik érdekes eleme ugyanakkor, hogy ezek most visszakerültek a mindenkori szultán és a trónörökös kezelésébe. Ezért az uralkodóház

[31] Rimadi Luqman 2013.
[32] Van Klinken 2007: 150.
[33] Van Klinken 2004.

számos területre jelentett be igényt szerte a régióban, illetve kereskedelmi és gazdasági projekteket irányzott elő rajtuk: bányanyitás, repülőtér-, plázaépítés stb. Azonban az intézmény és az uralkodó iránti mély tisztelet mellett is, mind a projektek, mind a területek visszaszolgáltatása komoly vitákat gerjeszt, és gyakran vezet elhúzódó pereskedéshez.[34]

A kontinuitás a többi monarchiának nem adatott meg a szigetországban, de az újraalapítás lehetősége igen, 1998 után. Ezzel a lehetőséggel számos helyen éltek is, bár a mai indonéz monarchák, megnevezésüktől függetlenül, jobbára kulturális szimbólumok. Esetleg a turizmus miatt gazdaságélénkítő szerepet töltenek be, de valódi politikai hatalommal nem rendelkeznek, és kénytelenek polgári munkát űzni. Lokális befolyással többnyire csak azok az uralkodók rendelkeznek, akik hivatalos kormányzati szerepet is betöltenek. Ilyen pozíció például a kerületi kormányzó *(bupati)*, mely tisztségre Sambas hercege, Ratu Winata Kusuma (2000–2008) is törekedett. Ahogy beiktatása után néhány évvel fogalmazott: „a szép ruha nem elég."[35]

Mindezek alapján, az egy kivételtől eltekintve, az újra beiktatott uralkodóházak vezetői csak „hétvégi monarchák". De akkor miért támogatja az intézményt a közvélemény? Milyen lényeges kulturális funkciót tölthet be egy csak a címében szultán szultán? Ternate sziget 48. szultánja, a politikailag aktív Mudaffar Sjah (1975–2015), saját uralkodói funkcióját a következőben összegezte 1999-ben: „A szultán tartja fent a helyi hagyományt. Ő védelmezi eredeti kultúránkat. Még mindig nem tudjuk, melyek a nemzeti értékeink. A *Pancasila* homályos és mindeddig hatástalan. Ezért az én feladatom a helyi vidék tradicionális értékeinek megőrzése."[36] Mudaffar Sjahra beiktatásával a címmel járó mágikus és kozmológiai hatalmat is ráruházták. A mindenkori szultán ugyanis a hagyományok szerint a társadalmi és kozmikus rend fenntartója, aki képes megakadályozni a sziget máig aktív, Gamalama nevű vulkánjának kitörését. Mudaffar Sjah ennek érdekében felélesztette a *kolokie* rituális gyakorlatát is, amely során szertartás keretében körülhajózta a kitörni készülő tűzhányót.[37]

A fejedelemségek felélesztése több formát is ölthet, azok történelmétől és az újjáalapítók szándékától függően. Mindenesetre többnyire csupán a monarchikus legitimitás szimbólumainak divatjáról beszélhetünk, nem a tény-

[34] Colbron 2016.
[35] Van Klinken 2007: 149.
[36] Bubandt 2004: 23.
[37] Kartomi 1993: 196.

leges politikai hatalom eltolódásáról, ám ez a tradíciók iránti nosztalgiát és elköteleződést nem igen befolyásolja.

VI. Konklúzió

Az indonéz társadalom hagyományok felé fordulása és a hagyomány átpolitizálódása, ezek következtében pedig a politika természetének változása a 20. század végén kezdődött Indonéziában, de lendületet igazán csak a rendszerváltással vett. A hagyomány reneszánszaként aposztrofálható, alulról építkező jelenség manapság az egyik leglátványosabb manifesztációja az indonéz nyilvánosság részvételének az 1999 utáni autonómia-rezsimben, melyben a nem szándékolt következmények ugyanolyan fontosnak bizonyultak, mint a tervezettek. Az autonómia a lokális (elsősorban földkérdéseket érintő ügyek) rendezésére ugyanis automatikusan megnövelte a lokális hagyományok, az *adat* szerepét, és kiterjesztette hasznosítási körét.

A hagyomány reneszánsza tehát nem azonos a hagyományőrzéssel. Inkább a tradicionalizmus különböző formáit jelöli, amelyeket neotradicionalizmusként lehetne összefoglalni. Maga az *adat* fogalma is több jelentéssel bír a modern politikai kontextusban. Részben a specifikus, helyben öröklődő tradíciók és szokások összessége, részben a történelem, a föld és a jog hármasát összekapcsoló összindonéz diskurzus, részben pedig politikai ideológia, amely a hitelességgel, a közösséggel, a renddel, az igazsággal azonosítja a koncepciót.[38]

Az *adat* a poszt-Suharto-érában ezért jelentős szimbolikus és retorikai jelentőségre tesz szert, miközben táplálja a politikai aktivitást, a jog- és érdekvédő szövetségek létrejöttét, a tradíciók felélesztését, a közösségek öndefinícióját, valamint eszközként szolgál az állami felügyelettel szemben, illetve a decentralizált hatalom megszerzésére és megtartására.[39]

Következésképpen a folyamat komoly dilemmával szembesíti Jakartát. Egyrészről a diktatúra bukása után megalakuló indonéz kormányok számára a belföldi és külföldi elvárások miatt fontos volt a Suharto-rendszertől való látványos távolságtartás és az államberendezkedést gyökeresen módosító reformok, például a decentralizáció végrehajtása. Másrészről viszont a központi kormányzat a potenciális veszélyek tu-

[38] Davidson – Henley 2007: 19.

[39] Von Benda-Beckmann 2001: 33.

datában a szubszidiaritás tekintetében igyekszik csökkenteni az alsóbb szintű közigazgatási egységek várakozásait.[40] A hagyomány és politika új kapcsolatából eredő, részint öngerjesztő folyamatok mindazonáltal a jelenlegi berendezkedés keretei között nehezebben kontrollálhatók. A hagyományok reneszánsza, vagy adott esetben fetisizálása, ezért a belátható jövőben is meghatározó tényező marad az indonéz állam és társadalom kapcsolatában.

Bibliográfia

BALOGH András
2015 *Bevezetés Délkelet-Ázsia történelmébe*. Budapest, ELTE Eötvös Kiadó.

BUBANDT, Nils
2004 „Towards a New Politics of Tradition? Decentralisation, Conflict, and Adat in Eastern Indonesia." *Antropologi Indonesia*, Special Volume, 11–30.

COLBRON, Cally
2016 „The Sultan of Development?" *InsideIndonesia.org*, Inside Indonesia 123, 2016. január–március. URL: http://www.insideindonesia.org/the-sultan-of-development (utolsó letöltés: 2016. május 24.).

DAVIDSON, Jamie S. – HENLEY, David
2007 „Introduction: Radical Conservatism – the Protean Politics of Adat." In Davidson, Jamie S. – Henley, David. (eds.) *The Revival of Tradition in Indonesian Politics. The Deployment of Adat from Colonialism to Indigenism*. Abingdon, Routledge, 1–50.

HADIWINATA, Bob S.
2003 *The Politics of NGOs in Indonesia: Developing Democracy and Managing a Movement*. New York, RoutledgeCurzon.

ILMMA, Amri – WAI-POI, Matthew
2014 „Patterns of Regional Poverty in the New Indonesia." In Hill, Hal (ed.) *Regional Dynamics in a Decentralized Indonesia*. Singapore, ISEAS Publishing, 98–135.

„Indigenous Peoples in Indonesia."
2016 Az International Work Group for Indigenous Affairs honlapja. URL: http://www.iwgia.org/regions/asia/indonesia (utolsó letöltés: 2016. május 20.).

„Indonesia Flashpoints: Kalimantan."
2004 *BBC.co.uk*, 2004. június 28. URL: http://news.bbc.co.uk/2/hi/asia-pacific/3811219.stm (utolsó letöltés: 2016. május 19.).

„Indonesia: The Violence in Central Kalimantan (Borneo)."
2001 *HRW.org*, 2001. február 28. URL: https://www.hrw.org/legacy/backgrounder/asia/borneo0228.htm (utolsó letöltés: 2016. május 25.).

[40] Bubandt 2004: 15.

„Indonézia alkotmánya."
1945 Az Indonéz Alkotmánybíróság honlapja. URL: http://www.mahkamahkonstitusi.go.id/public/content/profil/kedudukan/UUD_1945_Perubahan%204.pdf (utolsó letöltés: 2016. május 23.).

KARTOMI, Margaret
1993 „Revival of Feudal Music, Dance, and Ritual in the Former 'Spice Islands' of Ternate and Tidore." In Hooker, Virginia. (ed.) *Culture and Society in New Order Indonesia*. Kuala Lumpur, Oxford University Press, 185–210.

MAJOR András
2007 „Tíz év alatt talpra álltak az ázsiai kistigrisek." *Origo.hu*, 2007. július 7. URL: http://www.origo.hu/gazdasag/hirek/20070706-tiz-eve-volt-az-azsiai-penzugyi-valsag.html (utolsó letöltés: 2016. május 22.).

MONIAGA, Sandra
2007 „From Bumiputera to Masyarakat Adat: a Long and Confusing Journey." In Davidson, Jamie S. – Henley, David. (eds.) *The Revival of Tradition in Indonesian Politics – The Deployment of Adat from Colonialism to Indigenism*. Abingdon, Routledge, 275–295.

POTTER, Lesley
2011 „Oil Palm and Resistance in West Kalimantan, Indonesia." In Caouette, Dominique – Turner, Sarah (eds.) *Agrarian Angst and Rural Resistance in Contemporary Southeast Asia*. Abingdon, Routledge, 105–135.

RIMADI Luqman
2013 „Jokowi: Negara Mana yang Punya 148 Keraton? Hanya Indonesia." *Liputan6*, 2013. december 5. URL: http://news.liputan6.com/read/766026/jokowi-negara-mana-yang-punya-148-keraton-hanya-indonesia (utolsó letöltés: 2016. május 23.).

SEYMOUR, Richard – TURNER, Sarah
2002 „Otonomi Daerah. Indonesia's Decentralisation Experiment." *New Zealand Journal of Asian Studies*, Vol. 4, No. 2, 33–51.

SZARKA Evelin
2013 „»Egység a sokféleségben« A decentralizáció folyamata Indonéziában az »új rend« bukása után." *Tér és Társadalom*, Vol. 27, No 1, 81–96.

TAKANO, Sayaka
2009 „The Concept of Adat and Adat Revivalism in Post-Suharto Indonesia." *Nomos*, Vol. 24, 77–87.

VAN KLINKEN, Gerry
2004 „Return of the Sultans." *InsideIndonesia.org*, Inside Indonesia 78, 2004. április–június. URL: http://www.insideindonesia.org/return-of-the-sultans (utolsó letöltés: 2016. május 26.).
2007 „Return of the Sultans: the Communitarian Turn in Local Politics." In Davidson, Jamie S. – Henley, David. (eds.) *The Revival of Tradition in Indonesian Politics. The Deployment of Adat from Colonialism to Indigenism*. Abingdon, Routledge, 149–170.

VON BENDA-BECKMANN, Frans – VON BENDA-BECKMANN, Keebet
2001 „Recreating the Nagari: Decentralisation in West Sumatra." Max Planck Institute for Social Anthropology. *Working Paper* No. 31, 1–45.

RENASSIANCE OF TRADITION IN CONTEMPORARY INDONESIAN POLITICS

The Indonesian term *adat* means tradition, and carries connotation of harmony. However, since the resignation of dictator Suharto in 1998, it has abruptly become associated with protest and violence. Numerous indigenous communities and ethnic groups have publicly, loudly, and sometimes forcefully, demanded the right to implement elements of *adat* in their home territories. Contrary to expectations, democratization has facilitated this highly contested and mutable process linked to intensified political struggles and conflicts throughout the country. This paper examines the revival of *adat* in the Southeast Asian country's contemporary politics by identifying its origins, main features, and consequences, while representing examples of conflict and innovation as elements of the phenomenon.

A FEGYVERES ERŐK NEMZETÉPÍTÉSBEN BETÖLTÖTT SPECIÁLIS SZEREPE A FÜLÖP-SZIGETEKEN, A TÖRTÉNELMI TAPASZTALATOK TÜKRÉBEN

Klemensits Péter

Bevezetés

Délkelet-Ázsiában, csakúgy, mint a fejlődő világ többi országában, a nemzetépítés a kezdetektől az államhatalom egyik legfőbb feladatának számított, a folyamat azonban területenként eltérő módon és eredménnyel ment végbe. Némiképpen közös vonásnak tekinthető azonban a fegyveres erők – nem hagyományos értelemben vett – részvétele a nemzet egységének, fejlődésének támogatásában. Thaiföld, Indonézia és a Fülöp-szigetek esetében a függetlenség kivívását követően a haderő – az ország védelme mellett – aktív szerepet vállalt a nemzet gazdasági, infrastrukturális, szociális és kulturális fejlesztésében, vagyis a gyakorlati nemzetépítésben. A Fülöp-szigeteki Fegyveres Erők (FFE)[1] speciális szerepvállalása viszont egyedinek nevezhető abban a tekintetben, hogy – a többi országgal ellentétben – a politikai főhatalmat soha nem birtokolta a katonai vezetés, így nemzetépítő feladatait minden esetben a polgári kormányzat egyetértésével hajtotta végre. A katonai szerepvállalás az évtizedek alatt sokat változott, az utóbbi időben veszített jelentőségéből, mindazonáltal máig a nemzetépítés fülöp-szigeteki változatának speciális elemét alkotja.

Nemzetépítés a Fülöp-szigeteken

A nemzetépítés fogalma többféleképpen definiálható, alapvetően a nemzeti identitás megteremtését jelenti az államhatalom segítségével.[2] Mi-

[1] Armed Forces of the Philippines (AFP).

[2] A nemzetépítés és az államépítés fogalmának keveredésére gyakran még a tu-

vel a mai modern nemzetállamban a legitim hatalom a többség kezében összpontosul, a nemzetépítés egyúttal azt a folyamatot is jelenti, melynek során ez a többség kialakul.[3] Konstruktivista nézőpontból értelmezve, a nemzet építése egy „műszaki projekthez" hasonlítható, melynek során a politikai, gazdasági és társadalmi rendszer fejlesztése a cél.[4]

Különösen igaz ez a megállapítás Délkelet-Ázsia országaira, ahol a függetlenség kivívását követően a modernizáció, a fejlődés jelentette a kulcsszavakat, az erős állam létrehozásának eszménye mellett. A Fülöp-szigetek kivételes helyzetben volt a térség többi államához képest, hiszen elsőként viselt háborút a spanyol gyarmatosítók ellen, majd vált függetlenné, az Egyesült Államok nemzetépítést támogató politikájának köszönhetően.[5]

A régió országaival szemben azonban, kedvező pozíciója ellenére, a filippínó államnak számos problémával kellett szembenéznie a 20. század második felében, melyek gátolták a nemzetépítés sikerét. Mivel egy koraszülött és gyenge államról beszélhetünk, amely a politikai, vallási, etnikai és társadalmi megosztottságot és az abból fakadó problémákat a rendelkezésre álló forrásaival nehezen tudta kezelni,[6] az ország biztonságát garantáló haderőnek a kezdetektől meghatározó szerep jutott a nemzetépítés folyamatában.

A fegyveres erők és a nemzetépítés

A fülöp-szigeteki fegyveres erők rendeltetését vizsgálva, beszélhetünk hagyományos és nem hagyományos szerepekről. A hagyományos szerep – a világ többi országához hasonlóan – lényegében az állam és a nemzet szuverenitásának védelmét, valamint területi integritásának biztosítását jelenti, ahogy azt a nemzetvédelmi törvény is előírja.[7] A Fülöp-szigeteki Fegyveres Erők 1946 után folyamatosan kivették részüket a külső és belső

dományos művekben is találunk példát, noha a két fogalom jelentése eltérő. Előbbi a nemzeti identitás megteremtésére vonatkozik, míg utóbbi az állam intézményeinek és infrastruktúrájának a kialakítását jelenti. Részletesebben lásd: Stephenson 2005.

3 Mylonas 2013: 17.

4 Szporluk 1988: 164.

5 Hau 2005: 42–43.

6 Banlaoi 2004: 203.

7 „Executive Order No. 292." 1987.

ellenség elleni küzdelemből, és sikeresen védték meg a nemzetet minden, az állam létét fenyegető kihívással szemben.

A haderő nem hagyományos szerepvállalása az 1950-es évek elején kezdődött, a kommunista Hukbalahap (Népi Felszabadító Hadsereg) elleni küzdelem jegyében. A lázadás leverése érdekében Ramon Magsaysay elnök vezette be a „bal kéz/jobb kéz" megközelítést, melynek értelmében a hadsereg számos projektet indított az együttműködésre hajlandó felkelők életkörülményeinek javítása céljából (bal kéz), miközben az ellenállókkal szemben továbbra is erővel lépett fel (jobb kéz).[8] Ettől kezdve az ország fejlődésének elősegítése a gyakorlati infrastrukturális projektek révén szerves részét alkotta a fegyveres erők nemzetépítésben betöltött szerepvállalásának. Noha az évek során a haderő több civil állami intézmény szerepét is magára vette, Thaifölddel vagy Indonéziával szemben a legfelsőbb politikai hatalmat soha nem ragadta magához, fenntartva a társadalom és a politikai elit pozitív megítélését.

A nemzetépítés ezek után úgy is definiálható, mint a filippínó fegyveres erők által végzett minden olyan program, projekt vagy tevékenyég, amely nem csupán a nemzet túlélését, hanem annak fejlődését is biztosítja.[9]

A 20. század során a filippínó haderő a hagyományos és nem hagyományos szerepéből adódó feladatainak egyaránt megfelelt, és tény, hogy sokkal hatékonyabbnak bizonyult más civil államhatalmi szerveknél, s ez a megállapítás többnyire ma is igaz. Mindazonáltal az FFE, amely a hidegháború végén még a legkorszerűbb haderőnek számított a térségben, mára Délkelet-Ázsia leggyengébb katonai erejének minősül.[10] A három haderőnem közül a szárazföldi hadsereg a legerősebb (tíz gyalogoshadosztályt foglal magába), majd következik a haditengerészet és a légierő. Az erőfeszítések ellenére a katonai modernizáció és a hadseregfejlesztés források hiányában csupán lassan halad, ezért a külső és belső biztonsági kihívások mellett a nem hagyományos feladatok ellátása kétségtelenül komoly terhelést ró a haderőre.[11]

Ha a fegyveres erőknek a nemzetépítésben betöltött speciális szerepét a történelmi tapasztalatok fényében kívánjuk értelmezni, akkor öt kü-

[8] Acop 2012: 100–101.

[9] Acop 2006: 132.

[10] Storey 2007.

[11] Az FFE kötelékében jelenleg 125000 fő teljesít aktív katonai szolgálatot. A haderőreformról és a hadseregfejlesztésről részletesen lásd: Klemensits 2016: 13–22.

lönálló periódust kell megkülönböztetnünk: *1)* a forradalmak kora; *2)* az amerikai gyarmatosítás időszaka; *3)* a második világháború utáni évek; *4)* a Marcos-korszak; illetve *5)* az 1986-tól napjainkig terjedő időszak.[12]

A hadsereg és a nemzet születése

A filippínó fegyveres erők gyökerei a forradalmak korába nyúlnak vissza, a 19–20. század fordulójára. Önálló katonai erő nélkül az 1896-os Spanyolország elleni forradalom nem érhette volna el a célját, ezért 1898-ban a malolosi konvenció által életre hívott hadsereg a kezdetektől alapvető szerepet töltött be a nemzetépítésben. Az Egyesült Államok elleni háború (1898–1901) során a haderő a hagyományos szerepét szintén teljes mértékben ellátta, noha a függetlenség ekkor még nem valósulhatott meg.[13]

Az amerikai gyarmatosítás időszakában (1901–1946) jött létre a Filippínó Rendőrség, amely a gyakorlatban inkább csendőrségként funkcionált, majd egy az amerikaiak parancsnoksága alatt álló katonai szervezet, a Filippínó Felderítők született meg, mielőtt 1935-ben megalakult volna a Fülöp-szigetek Hadserege. A második világháború kezdetén a filippínó hadsereget beolvasztották a területen állomásozó távol-keleti amerikai haderő kötelékébe, aminek következtében 1942 tavaszán kivette a részét a Japán elleni vesztes hadműveletekből, majd pedig az ellenállás megszervezésén keresztül a szigetek 1944–45-ös felszabadításából is.[14] A háború végén Washington akaratának megfelelően a filippínó haderő szervezete teljes mértékben az amerikai mintát követte, és annak ellenére, hogy a külső ellenség elleni védelem volt a fő funkciója, a gyakorlatban a kommunistaellenes belbiztonsági alkalmazás kapott prioritást, aminek következtében a szárazföldi hadsereg vált a domináns haderőnemmé.[15]

A haderő nem hagyományos szerepének kezdete a háború utáni évekre (1946–1972) tehető, amikor a függetlenség megszerzését (1946. július 4.) követően a kommunista lázadás elleni küzdelem került a középpontba. A nemzetépítés fokozatosan új fázisba lépett, és a nemzeti fejlődés került az előtérbe, a hadsereg pedig egyre nagyobb részt vállalt a fejlesztési

[12] Acop 2006: 132.
[13] Acop 2006: 133–134.
[14] Zaide 1983: 287–307.
[15] Arugay 2012: 6.

projektekben.[16] Az 1947-ben megalakult Fülöp-szigeteki Fegyveres Erők Ramon Magsaysay elnök utasítására már 1951-ben alkalmazták a „bal kéz/jobb kéz" politikát, melynek hatására a Hukbalahap ellenállását rövidesen sikerült is megtörni.[17] A civil-katonai műveletek összehangolását a Nemzetvédelmi Minisztérium irányította, a centralizáció pedig nagymértékben járult hozzá az eredményességhez.[18] Az 1950-es évek közepére a katonai részvétel az infrastrukturális fejlesztésekben (utak, iskolák, kórházak, kormányzati létesítmények építése) már egyedülálló méreteket öltött, és kialakultak azok a nemzetépítő funkciók, amelyek két évtizeddel később, Marcos idején még markánsabban jelentkeztek.

A fegyveres erők speciális nemzetépítő feladatai a 20. század végén és a 21. század elején

1972-ben, a szükségállapot bevezetésekor a hadsereg nem hagyományos funkciói megváltoztak, tovább bővültek. Ferdinand Marcos uralma idején (1965–1986) az FFE korábban ismeretlen mértékű politikai befolyásra tett szert, aminek következtében újabb, nem katonai szerepeket vállalt magára. Marcos mindenekelőtt az ország fejlődését kívánta elérni, ezért az egyetlen hatékony állami szervezethez, a hadsereghez fordult, amelynek hatékonyságához nem férhetett kétség. Az 1969-től működő honvédelmi program[19] keretén belül a nemzetépítés új megfogalmazást nyert, a projektekből összesen több mint 246000 ember profitált.[20] A hadsereg műszaki alakulatai 1973 és 1981 között 1,33 milliárd *peso* értékben

[16] Kezdetben a háborús károk helyreállítása volt a legfőbb feladat, majd pedig az elmaradott régiók fejlesztése.

[17] A Hukbalahap lázadás 1946 és 1954 között érte el tetőpontját, Magsaysay pedig még védelmi miniszterként a CIA tanácsára döntött a hibrid stratégia kipróbálása mellett.

[18] A filippínó rendőrség hivatalosan ekkor lett az FFE része.

[19] A program fontos részét jelentették a Psyops vagyis a civil-katonai műveletek, továbbá az eredmények kiértékelése az érintettek perspektívájából. A hadsereg speciális szerepvállalását többnyire azzal indokolták, hogy a frontvonalban élők szívének és lelkének megnyerése, a hadsereg pozitív megítélésének megteremtése nélkülözhetetlen kritériuma a kölcsönös és eredményes nemzetépítésnek.

[20] Arugay 2012: 7.

hajtottak végre infrastrukturális fejlesztéseket.[21] Ennek eredményeként a kommunista Új Néphadsereg[22] felkelését sikerült visszaszorítani, továbbá Mindanaón a Moro Nemzeti Felszabadítási Front[23] elleni küzdelem is hozott eredményeket. A „bal kéz/jobb kéz" politikájának azonban pozitív és negatív oldalai is megjelentek, hiszen a fejlesztési projektek összességében nem bizonyultak tartósnak, miközben a haderő kizárólagos befolyása számos esetben jogsértéssel párosult, az emberi jogok pedig csorbát szenvedtek.[24]

A szükségállapot alatt (1972–1981) a fegyveres erők közvetlen civil politikai részvétele is megerősödött, hiszen aktív állományú katonatisztek kerültek korábban választás útján betöltött közigazgatási és kulcsfontosságú nemzetgazdasági, diplomáciai pozíciókba.[25] A választások lebonyolítása, az állami vállalatok irányítása egyúttal a korrupció terjedését és a katonai értékek háttérbe szorulását is elősegítette, és megalapozta azokat a későbbi nézeteket, melyek szerint – Délkelet-Ázsia más országaihoz hasonlóan – a fegyveres erők hatékony nemzetépítő funkciója egyúttal a legfőbb politikai hatalom megszerzését is szükségessé teszi.

Az 1986-os forradalom átalakította a haderő nem hagyományos szerepét, hiszen a nemzet fejlődését szolgáló tevékenysége mellett első alkalommal vett részt a politikai rendszerváltozásban, meghatározva az ország jövőbeli hatalmi kereteit.[26] Corazon Aquino elnöksége alatt (1986–1992), a lázadókkal való kiegyezés szellemében, folytatódott az FFE infrastrukturális és közösségfejlesztési tevékenysége, az Új Néphadsereggel történő kiegyezést követően pedig elsősorban a hadsereg felelt a kormányprogram végrehajtásáért a felkelők lakta területeken.[27] Mivel a hadsereg egyes csoportjai az alkotmányosnál nagyobb befolyást szerettek volna elérni, az

[21] Acop 2006: 138. 1981-es árfolyamon számítva ez megközelítően 10,506 milliárd amerikai dollárnak felel meg.

[22] A Kína támogatását bíró kommunista mozgalom 1969-ben jött létre, két évvel később pedig nyílt lázadást indított a filippínó állam ellen.

[23] A szeparatista szervezet 1972 óta folytatott fegyveres harcot a kormány ellen a muszlimok lakta országrész függetlensége érdekében.

[24] Arugay 2012: 7.

[25] Acop 2012: 102.

[26] Marcos az ellenzék választási győzelmét követően csupán akkor adta át a hatalmat, amikor az FFE a hadügyminiszter Juan Ponce Enrile Jr. és a vezérkari főnök Fabian Ver tábornok irányításával átállt a demokratikus erők oldalára.

[27] Acop 2012: 103.

Aquino-kabinet ellen több katonai puccskísérlet is történt, ezeket azonban a vezérkar hűségének köszönhetően minden esetben sikerült leverni.

Fidel Ramos elnök idején (1992–1996) a katonai lázadókkal, a kommunistákkal és a morókkal való kiegyezés politikája nyert prioritást, aminek következtében a hadsereg nem hagyományos szerepvállalása is megerősödött. Az 42/94-es elnöki utasítás szerint a hadsereg nemzetépítésben betöltött feladatai kiterjednek az alapvető szolgáltatások biztosítására, a gazdasági fejlesztési projektekben való részvételre, a katasztrófavédelemre és a környezeti károk megelőzésére is.[28] Az FFE modernizációja során az önálló filippínó rendőrség kikerült a hadsereg szervezeti kereteiből, miközben a biztonság megteremtése helyett a közösségfejlesztés (szegénység elleni küzdelem; egészségügy, oktatás fejlesztése) tett szert nagyobb jelentőségre.

A Joseph Estrada-kormányzat (1998–2001) nyílt háborút indított a Moro Nemzeti Felszabadítási Front ellen, de ezzel csupán a korábbi, tartós békére tett erőfeszítések eredményeit semmisítette meg, a pusztán katonai erő alkalmazása („jobb kéz") – ahogy a múltban – ezúttal sem járt sikerrel.

Estrada lemondását követően[29] az alelnök, Gloria Macapagal-Arroyo vette át az ország vezetését (2001–2010), ekkor a moro lázadók ellen megindított Bantay Laya hadművelet[30] keretén belül a békeépítés és a területfejlesztés újra a hadsereg elsődleges feladatává vált. Az eredmények elismeréseképpen a katonák a civil bürokráciában is jelentős pozíciókhoz jutottak, noha különösen a választások lebonyolításának tisztaságát tekintve a hadsereget számos kritika érte. 2007-ben létrejött a Nemzeti Fejlesztési Támogató Parancsnokság (NFTP),[31] melynek az irányításával a hadsereg törvényileg szabályozott módon vállalt részt a kormány fejlesztési projektjeiben, az egész ország területére kiterjedően, a korábbinál

[28] Ramos tábornok, az egykori vezérkari főnök a hadsereg nemzetépítő feladatait illetően a következőképpen fogalmazott: „… A Fegyveres Erőknek kritikus nemzetépítő funkciói vannak (…) A katonai egységek támogatják az egészségügyi, oktatási, béke és rend, valamint környezetvédelmi programokat hatalmas szigetcsoportunk legtávolabbi közösségeiben." Ramos 1993: 41–42.

[29] Miután a felhozott korrupciós vádak miatt indított *impeachment* eljárás során a haderő vezetése is megvonta tőle a bizalmát, Estrada a hivatalból való távozás mellett döntött.

[30] Szabadság Őre hadművelet.

[31] Elsősorban a hadsereg műszaki alakulatai tartoztak a parancsnokság alárendeltségébe.

sokkal szélesebb felhatalmazással. Valójában az FFE is egy „fejlesztési" intézménnyé vált, aminek hátterében az az elképzelés húzódik meg, hogy a terrorizmus elleni harc, illetve a lázadások megfékezése szempontjából a veszélyeztetett területek hatékony fejlesztése a legjobb orvosság.[32] A Nemzeti Belbiztonsági Terv pedig, a fejlesztési projektek mellett, a fegyveres erők katasztrófavédelmi szerepét is tovább erősítette. Összességében, 2005 és 2009 között az NFTP 531 iskolaépületet, 482 alsóbbrendű utat, 366 vízellátó rendszert és 9 hidat épített.[33]

Benigno Aquino elnök hivatalba lépését követően, 2010-től csökkent a filippínó haderő speciális, nem hagyományos szerepvállalása, habár továbbra is a lázadókkal való kiegyezés maradt a legfőbb politikai célkitűzés. 2012-ben közel 1800 különböző fejlesztési projekt teljesítése után az NFTP-t feloszlatták, a hadsereg azonban továbbra is szerepet vállalt a közösségfejlesztésben, különösen Mindanaón, a morókkal történő megállapodás aláírását követően.[34] Aquino elsősorban az FFE hagyományos szerepének a hangsúlyozását tartotta fontosnak, ezáltal pedig – Kínával szemben – az ország Dél-kínai-tengeri érdekeinek a védelmét. Az elnök a fegyveres erők modernizációja mellett is elkötelezte magát, a 2010-es Nemzeti Béke és Belbiztonsági Terv (Oplan Bayanihan)[35] részletesen foglalkozik a képességfejlesztéssel, noha a haderő szerepét illetően a nemzetépítés speciális feladataira is találunk benne utalást.

Konklúzió

Délkelet-Ázsia többi országához hasonlóan a nemzetépítés – a gyarmati múltnak köszönhetően – a Fülöp-szigeteken is a központi hatalom legfontosabb feladatai közé tartozott. Az állam gyengesége folytán azonban a nemzetépítés során a fegyveres erőkre központi szerep hárult, és kialakult egy speciális, nem hagyományos katonai szerepvállalás. Az FFE által végrehajtott, az ország fejlődését segítő projektek eredményessége ugyan megkérdőjelezhetetlen, de a történelem egyes periódusaiban ez a

[32] Arugay 2012: 13.
[33] Acop 2012: 105.
[34] 2014 tavaszán a kormány és a Moro Iszlám Felszabadítási Front (a Moro Nemzeti Felszabadítási Frontból kivált szakadár csoport) békemegállapodást kötött egymással, véget vetve két évtized elhúzódó tárgyalásainak.
[35] Közösségi Szellem műveleti terv.

haderő túlzott politikai, gazdasági befolyásával járt együtt. Hogy a fegyveres erők nem hagyományos szerepvállalása mennyiben értékelhető pozitívumként, azt nehéz eldönteni, ugyanakkor – a gyakorlati eredmények mellett – három tényezővel mindenképpen számolni kell. *1)* Minél nagyobb mértékben vesz részt a hadsereg a civil fejlesztési projektekben, vagyis szűkös forrásaiból minél többet áldoz a speciális feladatokra, annál kisebb mértékben lesz képes ellátni hagyományos, a nemzet védelmét szolgáló szerepét. *2)* Ezzel párhuzamosan a harcképessége, harci értéke is csökkenést mutat, amely szintén súlyos következményeket eredményezhet. *3)* Amint azt a tapasztalatok mutatják, a fejlesztési feladatok a katonai értékek háttérbe szorulását és a korrupció terjedését is okozhatják. Mindezeket figyelembe véve, az ország ideális fejlődése szempontjából a nemzetépítés kereteinek – benne a haderő szerepének – körültekintő definiálása, megreformálása nem tűr halasztást.

Bibliográfia

ACOP, Dencio S.

2006 „Assessing the Expanded Role of the Armed Forces of the Philippines in Nation-Building." *Asia–Pacific Social Science Review*, Vol. 6, No. 2, 131–152.

2012 „The Expanded Nontraditional Role of the AFP: A Reassessment." *PRISM* Vol. 3, No. 2, 99–114 URL: http://www.isn.ethz.ch/Digital-Library/Publications/Detail/?ots591=eb06339b-2726-928e-0216-1b3f15392dd8&lng=en&id=139227 (utolsó letöltés: 2016. május 3.).

ARUGAY, Aries A.

2012 „The Military along the Security-Development Frontier: Implications for Non-Traditional Security in the Philippines and Thailand." *NTS-Asia Research Paper*, No. 10, 1–23 URL: file:///C:/Users/klemensits.peter/Downloads/The_Military_Along_the_Security-Developm%20(2).pdf (utolsó letöltés: 2016. május 4.).

BANLAOI, Rommel C.

2004 „Globalization and Nation-Building in the Philippines: State Predicaments in Managing Society in the Midst of Diversity." In Sato, Yoichiro (ed.) *Growth and Governance in Asia*. Honolulu, Asia–Pacific Center for Security Studies.

„*Executive Order* No. 292."

1987 BOOK IV/Title VIII/Subtitle I/Chapter 1-National Defense Policies. *Official Gazette*. URL: http://www.gov.ph/1987/07/25/executive-order-no-292-book-ivtitle-viiisubtitle-ichapter-1-national-defense-policies/ (utolsó letöltés: 2016. május 4.).

HAU, Caroline S.
2005 „Rethinking History and Nation Building in the Philippines." In Wang, Gungwu Wang (ed.)
2005 *Nation Building: Five Southeast Asian Histories*. Singapore, Institute of Southeast Asian Studies.
KLEMENSITS Péter
2016 „Védelmi reform és hadseregfejlesztés a Fülöp-szigeteken." *Honvédségi Szemle*, Vol. 144, No. 2, 13–22.
MYLONAS, Harris
2013 *The politics of Nation Buildings: Making Co-Nationals, Refugees and Minorities*. New York, Cambridge University Press.
RAMOS, Fidel V.
1993. *A Call to Duty: Citizenship and Civil Responsibility in a Third World Democracy*. Manila, FOSE.
STEPHENSON, Carolyn
2005 „Nation Building" *Beyond Intractability*, January 2005. URL: http://www.beyondintractability.org/essay/nation-building (utolsó letöltés: 2016. május 4.).
STOREY, Ian
2007 „The Triborder Sea Area: Maritime Southeast Asia's Ungoverned Space." *The Jamestown Foundation*, 2007. október 24. URL: http://www.jamestown.org/single/?no_cache=1&tx_ttnews%5Btt_news%5D=4465#.VzCZ0ViLTIU (utolsó letöltés: 2016. május 4.).
SZPORLUK, Roman
1988 *Communism and Nationalism: Karl Marx versus Friedrich List*. New York, Oxford University Press.
ZAIDE, Gregorio F.
1983 „Training for Self-Government" In Zaide, Gregorio F. *Philippine History and Government*. Manila, The Modern Book Co.

THE SPECIAL ROLE OF THE ARMED FORCES OF THE PHILIPPINES IN NATION-BUILDING IN THE LIGHT OF THE HISTORICAL EXPERIENCES

For the independent Southeast-Asian countries nation-building became a fundamental issue after the Second World War, even if this process was to be achieved by different ways by countries and regions. In the Philippines from the end of the 19th century – simultaneously with the emerging idea of independence – the armed forces obtained leading role in the creation of national identity, then defending the newly independent state and securing the political-cultural development, in other words,

nation-building. However, during the years to come there were other special functions filled by the army, like supporting the economic, infrastructural, social, medical and cultural development of the country. From the 1990s this special role of the armed forces has decreased, but still, it has remained an elemental component of the Filipino nation-building to the present day.

NEMZETTUDAT ÉS REGIONÁLIS IDENTITÁSÉPÍTÉS AZ ASEAN KÖZÖSSÉGNÉL

Lukács József

I. Bevezetés

A délkelet-ázsiai államok ugyan már 1967-ben megalkották ASEAN[1] néven ismertté vált közösségüket, azonban ellentétben például az akkor már meglehetősen aktív Közös Piaccal, az előbbi sokáig többnyire csak egy névleges, saját küldetését kereső közösség volt. A helyzet csak a nyolcvanas években kezdett el változni, majd az ezredforduló előtti utolsó évben a közösség elérte a jelenlegi tíz tagállamot számláló összetételét. Mint arra a közösség elnevezése is utal, a tagállamok egy adott földrajzi térségben, tehát regionálisan behatárolható keretek között találhatóak. Ilyenformán ez feltehetően együtt járna azzal is, hogy egy földrajzilag jól behatárolható régió egyúttal a történelmi tradíciók, valamint kulturális hagyományok szintjén is bőségesen rendelkezik közös sajátosságokkal. Legalábbis a világ más régióiban meglévő különböző regionális szervezetek, illetve közösségek (EU, Mercosur, Arab Liga, Afrikai Unió stb.) erre engednek következtetni. Ám az ASEAN esetében mégsem beszélhetünk ilyen jellegű mélyebb közös kulturális gyökerekről, sem identitásról. Hogy miért nem, arra számos okot találhatunk. Délkelet-Ázsiában, azaz a tulajdonképpeni ASEAN-tagállamok közösségében párját ritkító változatosságot találunk vallási és politikai területen is. Jelen van itt a hinduizmus, a buddhizmus, a konfucianizmus, az iszlám és a kereszténység is (ez utóbbi főképp a Fülöp-szigeteken). Politikai berendezkedést illetően sem csekélyebb a „felhozatal". Van itt szultánság és monarchia, van egypártrendszerre épülő kommunista állam, van többpártrendszerű demokratikus berendezkedés, de a katonai diktatúra is megtalálható. Lényegében egyetlen stabil közös alap létezik: a földrajzi és regionális elhelyezkedés.

[1] Az Association of Southeast Asian Nations kezdőbetűiből létrehozott rövidítés.

II. Kulturális közösség, illetve egy regionális identitás háttere és alapja

Vegyük először a történelmi és kulturális alapokat, melyek egy közös regionális identitás kialakulásához nélkülözhetetlenek. A közös kulturális és történelmi tradíció vonatkozásában Európához képest nagyon komoly, szinte behozhatatlan „hátránnyal" indul az ASEAN. Délkelet-Ázsiában tulajdonképpen nincs is egységes kontinens.[2] Mindezen túl az általunk ismert és európai értelemben vett „kollektív történelem" is hiányzik. Az államok – vagyis a jelenlegi államok területén korábban létezett államalakulatok – közötti kapcsolatok sokkal visszafogottabbak voltak, mint az európai kontinensen. Ez különösen igaz kulturális vonatkozásban. A délkelet-ázsiai régió népei keveset érintkeztek egymással, legfeljebb közvetlen szomszédjaikkal tartottak laza kontaktust, de az is inkább gazdasági és kereskedelmi cserekapcsolatra korlátozódott, és legkevésbé a kulturális jellegű kapcsolatra. Manapság használt divatos kifejezéssel élve, csekély volt a köztük lévő „interaktivitás". Legalábbis, összehasonlítva ugyanezt az Európában tapasztalt elmúlt kétezer évvel, mindenképp így volt. Hiszen már a középkori Európában is a tehetősebb rétegek, valamint az uralkodó osztály rendszeresen igényelte a kontinens többi részén lévő fejlett és kifinomult kulturális „szolgáltatásokat" (irodalom, zene, festészet, építészet, színházkultúra), amelyek idővel már fokozatosan egyre tágabb társadalmi csoportokat is elértek. Indirekt módon bár, de ide tartozik az is, hogy az európai uralkodó osztályok is rendszeresen másik nemzetek előkelő (akár királyi) családjaiból házasodtak. Mindezek hozományaként az európai kontinensen viszonylag hamar és széleskörűen ismert, sőt egyenesen igényelt dolog lett a szűkebb nemzeten túlmutató „tágabb kontinens" kultúrája. A tehetősebb és befolyásosabb családoknál nemhogy hagyomány, de gyakorlatilag íratlan szabály volt, hogy az utódok egy bizonyos részét idegen országok intézményeibe küldték tanulni, olykor dolgozni is. Mindezek következtében az európai kultúra fogalma már huzamos ideje természetes és magától értetődő. Sem ez, sem az európai identitás nem igényel különösebb magyarázatot, s végképp nem önigazolást. Azok évszázados, sőt nem túlzás, évezredes történelmi alapokon már létrejöttek,

[2] Valójában a mára elterjedt Délkelet-Ázsia (tehát Southeast Asia) kifejezéssel is csak 1943-ban, a szövetségesek hadászati terveinél találkozhattunk elsőként. Gyakorlatilag ekkor született meg ez a földrajzi definíció.

mindezzel szerves részét és morális bázisát alkotva a modernkori európai szervezeteknek, sőt akár a sokat hangoztatott európai egységnek is.

A fentiekhez hasonló háttér és „interaktivitás" Délkelet-Ázsia történelmére egyáltalán nem jellemző. Amennyiben megvizsgáljuk a mai ASEAN tíz tagállamának történelmét, azonnal látható, hogy azok, valamint a területükön lévő jogelőd államok egymás közti kapcsolatai sokkal fejletlenebbek voltak. Ez részben betudható a hatalmas földrajzi távolságoknak, sőt a földrajzi akadályoknak is, ami gyakran természeti alapú izolációt jelentett. Másrészről annak igényét sem igazán találjuk, hogy például az indonéz szigetvilágban élő közösségek különösebben keresték volna a kapcsolatot a mai Thaiföld vagy akár Mianmar (Burma) területén élőkkel. Hasonlóan nem jellemző az sem, hogy a mai Fülöp-szigetek területén élt korábbi uralkodóházak a trónörökösöknek és hercegeknek a mai Vietnám vagy Kambodzsa királyi udvaraiból szerveztek volna házasságokat. Nem ismerték egymást, legfeljebb néhány utazó kereskedő elmondásaiból tájékozódhattak a tágabb régió távolabbi országairól. Kultúrájuk csak minimális, sok esetben semmilyen kapcsolatban nem állt egymással, azok többnyire önállóan, illetve csak a szűkebb szomszédok ismereteiből fejlődtek. Illetve, ha mégis tapasztalunk egy közös hatást, az a kínai eredetű közösségek (kereskedők, kézművesek) megjelenése Délkelet-Ázsiában. Ez valóban érezhető nyomot hagyott a régióban, azonban – ellentétben Európával – ez a folyamat itt „egyirányú" volt. Más jellegű jelentősebb külső kulturális hatások egészen az európai gyarmatosításig nem történtek. Ez alól legfeljebb a közvetlen szomszédok esetében vannak kivételek, de az ezen túlmutató kulturális kontaktus meglehetősen csekély. A mégis meglévő kivételekre jó példa a Khmer Birodalom öröksége, amelyet ugyan többnyire csak Kambodzsa vállal fel hivatalosan, de nyomai mégis fellelhetőek még másik három tagállamban is (Vietnámban, Laoszban és Thaiföld keleti részén).

Hasonlóképpen léteztek szoros kapcsolatok a mai Thaiföld (Sziám) és Laosz között is, ez esetben egyértelműen közös kulturális gyökereket is találunk. Számos más esetben, így különösen a „szigetállamok" esetében viszont olyan szintű diverzifikációt látunk, amely már a mai értelemben vett egységes nemzet, tehát nemzettudat kialakítását is próbára teszi. A mai Indonézia, Fülöp-szigetek vagy Malajzia esetében nagyon eltérő nyelvi-kulturális hátterű és hagyományokkal rendelkező népcsoportok élnek az országok területén, (számos esetben egymást sem értik meg, ezért valamely *lingua franca* használata szükséges), így az adott országok

energiáit elsősorban a nemzetépítés és a sajátos nemzeti tudat kiépítése köti le. A regionális kultúra terjesztése érthető okokból csakis a saját közös kulturális örökség és nemzeti identitástudat fejlesztése után lehetséges – természetesen nagyságrendekkel mögötte. Ebben olykor tetten érhetők a nacionalizmus nyomai is, azonban ez ilyen esetekben nemcsak hogy kivédhetetlen, de időnként a „megfelelő" mértékben támogatva még akár kedvező hatást is gyakorolhat.

III. A jelenkor kihívásai

A fentiekből is látszik, hogy kulturálisan, etnikailag és vallásilag mennyire rendkívül diverzifikált a régió – számos esetben még egy adott államon belül is –, miközben a gazdasági fejlettség színvonalában úgyszintén hatalmas szakadékok mutatkoznak. Sajátos, európai aspektusból nézve feloldhatatlannak tűnő kihívásokkal szembesülnek a tagállamok.

Mivel az ASEAN országok közötti tradíciók és kultúrák többnyire önállóan, a többitől elszigetelve fejlődtek, visszautalva a korábbi példára, nem léteztek az európai közös örökséghez hasonló „alapok" (Római Birodalom öröksége, Karoling reneszánsz, görög kulturális alapok és számos más példa). Ilyesmi hiányában eleve meglehetősen nehéz egy regionális kultúráról és identitásról beszélni az ASEAN esetében. Azt tehát elsősorban ki kell dolgozni. Ez viszont ilyen adottságokkal nagyon nehéz feladat lesz. Gondoljunk bele: a mintegy hatszázmilliós ASEAN népességének majdnem fele az iszlám vallás követője, körülbelül egynegyede keresztény, a másik egynegyed pedig a buddhizmus vagy egyéb vallás valamelyik ágához tartozik. Mindez természetesen kultúrájukra és identitásukra is kihat.

Külön érdekesség, hogy – a földrajzi széttagoltságon túl – mik azok a történelmi okok, amelyek következtében a délkelet-ázsiai államok tradíciói és kultúrája ilyen jelentős diverzifikációt mutat. A számos indok közül kiemelkedik egy valóban különleges – ez pedig nem más, mint magának az európai kultúrának az ASEAN régióra gyakorolt igen erős befolyása.

Az ASEAN tíz tagállamából kilenc az európai gyarmattartók közvetlen befolyása alatt állt, mégpedig egészen a közelmúltig. (Thaiföld, azaz „Sziám" az egyetlen, amelyik nem került direkt gyarmati függő sorba, azonban ezzel együtt is nagyon sok „nyugati" behatás érte az országot.)

A tagállamok népessége az elmúlt évszázadokban nagyon erős, különböző európai eredetű befolyásnak voltak kitéve: angolszász, latin, holland és francia befolyási övezetek jellemezték a térséget. A gyarmattartók a politikai és gazdasági dominanciájukat felhasználták a jogi és kulturális hagyományaik implantációjára is. Mindez nagyon erősen érződik a mai napig. Különbség legfeljebb abban van, hogy egyes tagállamok mennyire szándékoznak mindezt felvállalni, valamint ennek előnyös részét felhasználni – vagy éppen ellenkezőleg, inkább tagadni és a gyarmati nyomokat teljesen eltüntetni. Bárhogy is legyen, ez a faktor szintén csak tovább növelte a délkelet-ázsiai térség kulturális diverzitását.

Ezt a régiót a huszadik század második felében érte el a gyarmati uralomtól való függetlenedés hulláma. Ráadásul – mint annyi helyen a világon – itt is van példa arra, hogy olyan állam jött létre, amely a gyarmatosítást megelőzően a jelenlegi formában nem is létezett. A jelenlegi határok valójában a gyarmatbirodalom időszakában (vagy annak végén) alakultak ki, s bár a múlt század derekán kibontakozott függetlenségi mozgalmak nagy része katonailag sikeres volt, azonban megörökölték a gyarmatosítók által kidolgozott határokat. Ez gyakran olyan népcsoportok és kultúrák egy államalakulatba való tömörülését jelentette, amelyek korában sosem éltek egy államban. Élő példa erre Indonézia esete. Amikor a közös ASEAN identitás kerül szóba, a tagállamok képviselői többnyire maguk hívják fel arra a figyelmet, hogy alig több mint hatvan éve országaik még önálló kormányzat nélküli gyarmatok voltak. Következésképpen nemhogy a regionális kultúra és identitás kérdéseivel lennének elfoglalva, de sokkal inkább még a saját nemzeti kultúra és identitás meghatározása és kiépítése a prioritás. Arra is figyelemmel kell lenni, hogy a gyarmati sorból való kitörés időszakában – valamint közvetlenül az után – az új államok belső értékrendje is lényeges különbségeket mutatott. Sok esetben teljesen eltérő nézeteket vallottak a társadalmi egyenlőtlenségek, nemek közötti diszkrimináció, emberi jogok vagy akár a nemzeti kisebbségek kezelése ügyében. Többek között emiatt is történt, hogy az ASEAN kulturális közösség koncepciója több évtizedes késéssel, tulajdonképpen csak egyfajta kísérő vagy utógondolatként merült fel. Az is érdekes, hogy az első ilyen jellegű igazi, azaz hivatalos kezdeményezés a közösség egyetlen keresztény többségű országától, a Fülöp-szigetektől ered.

A korábban részletezett okokból talán jól látszik, hogy az ASEAN-tagállamok számos kormánya, illetve meghatározó politikusa is még kissé korainak tartja a regionális identitás ügyének tisztázását. Álláspontjuk szerint ilyesminek csak azt követően van értelme, hogy saját nemzetépítésük sikeresen és megnyugtatóan („meggyőzően") lezajlott. Figyelembe véve a tagállamok némelyikének változatos és erősen diverzifikált etnikai összetételét, már önmagában ez sem csekély feladat. Tekintettel kell lenni még arra a pszichikai tényezőre is, hogy mivel az államok többsége (Thaiföld kivételével mind) csak a közelmúltban szabadult a gyarmati függésből, így még nagyon is tart a nemzeti függetlenség újdonságának varázsa. Egy részben vagy egészben szupranacionális jelleget mutató regionális identitás akár visszatetszést is kelthet a lakosság széles rétegeiben. Hiszen láthatjuk, hogy az ASEAN egyik legfontosabb (és gyakran túlhangoztatott) pillére a szuverenitás megtartása. Ellentétben az EU-val, az ASEAN-ban fel sem merülhet bármilyen belső kényszerítő mechanizmus kidolgozása, a döntéshozatali rendszer alapja a teljes konszenzus és szuverén megvalósítás joga.

Ezzel egyidejűleg Délkelet-Ázsia egy rendkívüli alkalmazkodóképességgel rendelkező régió, amely mégis szívesen tanul mások sikereiből, valamint fejlődésük tapasztalataiból. Ez mára a kultúra és művészetek területén is kezd látható eredményeket hozni. Az önálló nemzetállami kultúrák fejlesztése mellett a legfejlettebb technológiák igénybevételével is megkezdődött az ASEAN egyéni civilizációinak kölcsönös bemutatása, nehézkesen és hosszas szervezőmunka után ugyan, de beindultak az irodalmi, zenei és más művészeti ágak közötti csereprogramok, közös kulturális projektek is. Határozottan érdekes ugyanakkor, hogy ezen a területen láthatóan másképp működik az ASEAN, mint a többi szervezeti tárgykör esetében. Jól megfigyelhető, hogy amíg a biztonságpolitikai vagy gazdaságpolitikai témakörök megvitatására a legmagasabb – államfői-miniszterelnöki – szinten szoktak összegyűlni az ASEAN vezetői, a kulturális és társadalompolitikai tárgykörök ügyében „legfeljebb" szakminiszteri, de többnyire inkább csak minisztériumi főosztályvezetői/szakértői szinteken[3] érintkeznek. Azon már el lehet gondolkodni, hogy vajon ennek talán még számos előnye is lehet, hiszen egyfajta – a régióban korábban nem

[3] ASEAN Senior Officials Meeting – ezek általában évente két alkalommal, a csúcstalálkozókat megelőzően vagy követően kerülnek megrendezésre.

jellemző – „alulról jövő kezdeményezés" irányába mozdul el a szervezőmunka. Érdemes lesz emiatt is figyelni a fejleményeket.

A korábban már említett fülöp-szigeteki felvetés is arra helyezte a hangsúlyt, hogy a közösségnek már igenis túl kell lépnie a politikusok, közgazdászok és üzletemberek szintjén. Tehát az ASEAN szervezetének egy olyan koncepciót is fel kell mutatnia, amely a széles tömegeket empatikus alapon tudja megérinteni, s így a korábban elhanyagolt területre, a lakosságok közötti cserekapcsolatokra is fókuszál. Ilyen megközelítéssel sokkal hatékonyabbá válhatnak a kulturális kommunikáción túl az oktatási, egészségügyi vagy környezeti jellegű kooperációk is. Nem volt könnyű, de végül is sokak – különösen Rodolfo C. Severino főtitkár – áldozatos munkájának köszönhetően a közösség azonosult ezzel a nézettel.

V. A szervezeti és döntéshozatali struktúra kialakítása

Az ASEAN közösség már a múlt század hetvenes éveiben megkezdte egy szupranacionális szervezeti struktúra kiépítését. Ennek mind a sebessége, mind a „látványossága" igen eltérő volt. Az egyik legnevezetesebb dátum vitathatatlanul 1981. május 9-e, amikor Jakartában megnyitották az ASEAN székházát, és itt fokozatosan megkezdődött a szervezet működtetéséhez szükséges személyi és szervezeti rendszer kiépítése.

Ennek során azonnal visszatükröződtek a közösség prioritásai. Miközben a biztonságpolitikai kérdések már az 1967-es megalapítástól fogva a szervezet kétségbevonhatatlan alappillérei közé tartoztak, majd a gazdasági és kereskedelmi témakörök is gyorsan (az 1970–80-as évek fordulójától) kiemelt figyelmet kaptak, a társadalmi, kulturális és közösségi identitástudat ügye igazából csak az ezredforduló után merült fel komolyabban. Addig számos tagállam befolyásos kormánytagja vélte úgy, hogy a közös identitástudat kiépítése legalábbis elhamarkodott, vagy egyáltalán nem is szükséges az ASEAN szintjén. Úgy vélték, hogy a kulturális vonatkozású tárgyköröket a nemzetállami keretek között kell tartani, mivel azok „kivitele" a közösségi platformra semmilyen kedvező hozadékkal nem járna. Megfigyelhető, hogy ez a nézet dominált a szervezet első három évtizede során. Az áttörés – már ha annak nevezhetjük – a fülöp-szigeteki kezdeményezést követően történt meg. 1999-ben (amikor Mianmar belépésével kialakult a ma ismert tíz tagállamos közösség) felvetették, hogy mind a gazdasági, de különösen a biztonságpolitikai együttműködés hatékonyságát is

jelentősen lehetne erősíteni, amennyiben az „emberi tényezőt is megtalálják", és az ASEAN szervezetileg képes lenne a közös kulturális alapok felfedésére, promóciójára, azok szélesebb körű tudatosítására. A tagállamok nem mindegyike lelkesedett eleinte az ötletért. A „kisebbek" egyértelműen tartottak a „nagyobbak" kulturális inváziójától. Ám végül is lassacskán ugyan, de kezdték belátni, hogy amennyiben az ASEAN szervezetét komoly és átfogó társadalmi tényezővé akarják kiépíteni, mégpedig olyanná, amely nemcsak szűk kormányzati rétegek, hanem a teljes hatszázmilliós népesség számára is jelent valamit, akkor nem lehet csak a szűken vett gazdasági és biztonságpolitikai témákra koncentrálni. Amennyiben a teljes lakosság megszólítása a cél, akkor megkerülhetetlen az igenis létező (bár csekély) közös kulturális gyökerek felfedése, és erre alapozva a regionális, illetve közösségi identitástudat megalkotása. Az egyik kérdés az, hogy képes-e a szervezet egyfajta regionális civilizációs örökség – tehát közös örökség – feldolgozására? Úgyszintén vitális kérdés az, hogy a már meglévő szervezeti funkciók számára milyen érdemi „hozzáadott értéket" jelent az, amennyiben sikerül széles körben elfogadtatni egy közös kulturális hátteret, s ezzel együtt általánosan elfogadtatni az „ASEAN identitást".

VI. Az ASEAN helye a világban – és a nemzetközi szervezetek között

Jelenleg, a 21. század első negyedében egy új világrend kialakulása megy végbe. Az úgynevezett fejlett nyugati országok és a hozzájuk köthető kultúrkör több évszázadig tartó – globálisan megfigyelhető – dominanciája megszűnőben van. Ez természetesen nem jelenti azt, hogy jelentőségük is megszűnne, azonban más régiók és kultúrák is egyre nagyobb befolyással bírnak a világ dolgainak alakulására. Kétségtelenül a Csendes-óceán ázsiai része, ezen belül kiemelten Kelet- és Délkelet-Ázsia az a régió, amely meghatározó szerephez jut a világ makroszintű folyamataiban. Egyre inkább ide tolódik el a világgazdaság centruma is. Mindez mára tény, azonban a *„soft power"* területén eddig mégis csak csekély eredményt mutattak fel. Talán nem is tartották ezt fontosnak, azonban az elmúlt fél évtizedben már érzékelhető az erre irányuló szándék. Ám amennyiben a világgazdaság centruma valóban a csendes-óceáni térségbe és ezen belül a kelet- és délkelet-ázsiai régióba kerül, akkor ez milyen mértékben erősítheti fel ennek a régiónak a kulturális exportját, valamint *soft power* alkalmazását?

Ismét szükséges figyelembe venni a lényegi különbségeket az európai és a kelet-délkelet-ázsiai adottságok között:

- ✧ Ázsiában nincsenek azonos erejű államok, mindegyik „tagállam" szélsőségesen eltérő erőt képvisel.
- ✧ Egy óriási hatalom dominanciája, a többi inkább „követő".
- ✧ Interakciók csekély volta a kultúrák között.

Délkelet-Ázsiában, tehát az ASEAN közösségében a valóságban minimálisak a közös történelmi hatások, az államok többnyire egymás hatásaitól függetlenül fejlődtek. Európai értelemben vett közös kulturális-történelmi örökség itt nem létezik. Igazából a délkelet-ázsiai régiónak sokáig nem is volt igénye arra, hogy közösségként kezeljék.

Van még egy jelentős különbség: Az „öreg kontinensen" előbb alakult ki a társadalmi-kulturális közösség s az európai identitástudat, majd ezt követte a biztonságpolitikai, illetve gazdasági integráció folyamata. Már a görög-római korszaktól létezett egy *de facto* közös kultúra, de a közös történelmi szálak még ennél is régebbre nyúlnak vissza. Délkelet-Ázsiában ilyen alig volt, tehát megint nem lehet „európai logikával" elemezni az ottani kulturális evolúciót. Emiatt ebben a régióban éppen fordított a folyamat; elsőként a gazdasági és biztonságpolitikai érdekek diktálták a közösség létrejövetelét, s majd ezek előre haladtával jöhet létre egy közös társadalmi-kulturális bázis.

Szintén aggodalommal tölti el az ASEAN-tagállamok vezetőit a külső befolyás kérdése. Látható, hogy a „globálisan domináns" kultúra mindig is erősen függött a gazdaságilag domináns nemzettől vagy régiótól (Európa, majd az Egyesült Államok példája). Kell ettől tartani? A *„soft-power"* a huszadik század egyik legnagyobb befolyású eszközévé vált, ám mára némely ASEAN-állam is létrehozott olyan háttéripart, amelyik képes lehet ennek szélesebb körű alkalmazására is. Ennek hatása a tagállamokon belül még nem tisztázott, azt majd a gyakorlat mutatja meg. Az viszont már egyértelmű, hogy a túlzott külső hatásoktól védeni akarják magukat. Ezzel kapcsolatosan világos *„de facto"* álláspontot képviselnek, melynek lényege: „az egyenlő távolság elve a kulturális nagyhatalmaktól", tehát egyfajta kiegyenlítő hatás gyakorlása bármelyik nagyhatalom túlzottan érvényesülni akaró kulturális dominanciája esetén. Nem fogják elviselni sem Hollywood, sem „Bollywood" túlzott térnyerését, de a kínai kultúra túlságosan erős beáramlása is kerülendő. Csakis egyforma mértékkel en-

gednék be a külső kulturális hatásokat, s az esetleges űrt – ha egyáltalán lesz ilyen – inkább kitöltik saját tagállami keretekkel és hagyományaik felelevenítésével.

VII. A koncepció intézményesítése

Amennyiben egy közösséget vagy szövetségi rendszert hatékonyan szándékoznak irányítani, akkor létfontosságú a megfelelő háttérintézmények és szervezetek létrehozása, valamint működtetése. Ez nem könnyű feladat, azonban bármilyen furcsa is, még mindig könnyebb, mint az áhított közös regionális identitástudatot megteremteni. Az egyiket létre lehet hozni a megfelelő rendeletekkel és finanszírozással, a másik viszont sokkal komplexebb feladat lesz. Ennek szükségét az ezredforduló időszakában felismerték, és igyekeztek is megteremteni a szervezeti kereteket.

Jelentős, de legalábbis látványos előrelépésnek 2003 során lehettünk tanúi, ekkor zajlott Balin a hatodik ASEAN, illetve A+3 csúcstalálkozó, s ekkor jött létre a II. bali konkordátum.[4] Ez három pillért határoz meg, esetünkben a harmadik érdemel figyelmet:

- ✧ biztonsági (biztonságpolitikai) kooperáció;
- ✧ gazdasági együttműködés;
- ✧ társadalmi-kulturális közösség

Ennek köszönhetően legfelsőbb, illetve szupranacionális szinten is hivatalossá vált a közös kulturális szálak promóciója. Ezzel együtt a délkelet-ázsiai akadémikusok által gyakran hangoztatott állítás is igaz, vagyis hogy a régióban már az európaiak érkezése előtt is nagyon fejlett társadalmak és kultúrák léteztek. Ez vitathatatlan, amelyre többek között kitűnő példa a Khmer Királyság (közismerten a mai Angkor Wat székhellyel). Azonban mindez a valóban gazdag és fejlett kulturális háttér általában csak egy lokációban érvényesült, a régió kultúrái közötti kölcsönhatások esetiek maradtak. Ezen akarnak változtatni az „új" délkelet-ázsiai koncepcióval, ami tulajdonképpen az ASEAN szükségszerű modernizációját is jelenti. Ez nagyon komplex és kihívásokkal tűzdelt folyamat lesz. Vizsgáljuk meg, melyek azok a szociológiai, kulturális tényezők, kihívások, kérdések, amelyekkel az ASEAN-nak foglalkoznia kell:

[4] *Declaration of ASEAN Concord II.* 2012.

- ✧ Az egyes nemzeti, illetve regionális érdekérvényesítési stratégiák különbségeit meghatározó kulturális körülmények, valamint a résztvevő nemzetek együttműködési hajlandósága, kompromisszumkészsége.
- ✧ Szándékukban áll-e a régió országainak a regionális kultúra közös jegyeinek felfedése, terjesztése, akár egy „kulturális brand" felépítése? Amennyiben igen, mi motiválja őket erre? Mennyire eltérő a résztvevő nemzetek szándéka, azaz kik azok, akik csak laza kulturális cserekapcsolatokban gondolkodnak, és kik azok, akik viszont valódi kulturális közösség szintjéig akarják fejleszteni az ASEAN régiót? A „gyengébb" tagállamok el fogják-e viselni az erősebb tagállamok hegemón, domináns attitűdjét?
- ✧ Helytálló-e a gyakorlatban is az a tétel, hogy egy ilyen környezetben a gazdaságilag (és politikailag) erősebb tagállamok eredményesebben érvényesítik érdekeiket, mint a kevesebb hatalommal bírók? Ez milyen hatással lesz az ASEAN, illetve a tágabb Kelet-Ázsia (tehát az A+3)[5] kulturális fejlődésére, cserekapcsolataira?
- ✧ Szükséges-e a kulturális közösség megteremtése az ASEAN modernizációjához, valamint a közösség kifelé történő határozottabb, egységesebb megjelenéséhez? Milyen külső (főképp nyugati) impulzusok hatnak az ASEAN régió kulturális törekvéseire? A közelmúltban a délkelet-ázsiai államok önként, saját akaratukból számottevő tapasztalatot, tudást, metodikát és nem utolsósorban kulturális terméket vettek át a világ nyugati szférájából. Ezt ők maguk is nyugati *„soft power"*-ként jellemzik, amely nemzetenként eltérő mértékben ugyan, de mégis meghatározta társadalmuk – ezen keresztül kultúrájuk – fejlődési menetét. Vezetőik „nyugati" iskolákba jártak, nyugati értékrendhez közeledtek, jogrendszerük és igazgatásuk egy része is a nyugati normák alapján íródott. Mindezek alapján azonnal adódik a kritikus kérdés: vajon teljesen önmaguktól – ha ez egyáltalán lehetséges – milyen irányba fejlesztik kultúrájukat?

[5] A vonatkozó szakirodalmak – főképp az angolszász – teljesen „csereszabatos" kifejezésként használja az East Asia és az ASEAN+3 kifejezést. Ez utóbbiba a tíz tagállamon túl még beleértendő Japán, Kína és Dél-Korea is.



A kép forrása az ASEAN hivatalos honlapjáról (www.asean.org)

E tanulmányban gyakran szerepel az Európával, illetve az EU-val történő összehasonlítás. Adódik a kérdés: mindazon túl, hogy érzékeltetni lehessen a különbségeket, mennyire szükségszerű ennek gyakori felemlegetése? Igényli ezt maga az ASEAN? Nos, ezzel kapcsolatban a legkézenfekvőbb saját magukat, tehát az ASEAN vezetőit idézni. Nem is tagadják, hogy szoros figyelemmel kísérik az európai integráció folyamatát, annak nehézségeit és sikereit. De a különbségekkel is tisztában vannak. Álláspontjuk egyszerű és világos: „Az ASEAN számára az EU nem modell, ám mégis inspiráció."[6]

Ebben az esetben hogyan fogalmazható meg a hőn áhított cél, tehát egy ASEAN identitás kialakítása? Ismételten egy egyszerű és világos definíció: *„Diversity is our identity"*. Ennél egyszerűbben és tömörebben aligha lehetne megfogalmazni a lényeget. Helytálló szlogen, amely széles körben képes inspiráló gondolatokat és empátiát kelteni. Azonban konkrét cselekedetekre is szükség lesz. Mik lehetnek ezek?

[6] Le Luong Minh ASEAN-főtitkár beszéde Londonban 2014. szeptember 11-én az Asia House rendezvényén.

Bárhogy is alakuljon az ASEAN jövője, azt mára felismerték, hogy a hatékony szervezeti működéshez szükséges lesz a közös kulturális alapok lefektetése, ezzel együtt a közös ASEAN tudat kialakítása. Ám tudjuk, mindez még csak annyit jelent, hogy elindultak a helyes irányba, ám megérkezni akkor fognak, amikor ezt már maguktól igénylik is. El kell kezdeniük egy olyan kölcsönös bizalmi tőke létrehozását, amely a későbbiekben jól megalapozza a központi szupranacionális szervezetek működését. Azok ne csak határozatokkal és dekrétumokkal érjenek el célt, hanem a tagállamok lakosainak szívéhez és tudatához legyenek képesek szólni.

Egyértelmű, hogy az ASEAN kulturális közösség sikerének a záloga egy új, proaktív magatartás. Ehhez létfontosságú a jövőbeni harmonikus és rendezett viszony, s főképp a mélyebb és gyakoribb interaktivitás. Az ezredforduló utáni években már konkrét javaslatok is felmerültek, mint például a szingapúri kormányzat részéről az, hogy az Eurovíziós Dalfesztivál mintájára rendezzenek hasonlót az ASEAN, illetve esetleg a tágabb ASEAN+3 közösségben. Erre ugyan még nem került sor, de számos más rendezvényre már igen. Ilyen volt többek között az Ifjúsági Kulturális Fórum, (ASEAN Youth Cultural Forum), a délkelet-ázsiai archeológiai konferencia, az ASEAN tradicionális textilek szimpóziuma, a tradicionális zenék összehasonlító műhelye vagy az ASEAN esztétikai műhelytalálkozó. A fejlődés tehát már konkrétumokban is megmutatkozik, de továbblépésre is van még hely bőven. Az említett rendezvények már nemcsak látványosak, de tartalmasak is voltak. Azonban ezek többsége még csak eseti rendezvény. Bár egyre gyakoribbak, de még kevés a rendszeressé tett (pl. évenként ismétlődő) program, a jövőben éppen ezt, tehát a rendszeres ismétlődést akarják lehetővé tenni.

IX. Az új szervezet – konklúziók

Az intézményi és rendszerszinten történő modernizáció az említett II. bali csúcstalálkozó következményeként végre megvalósult. Létrejött az ASEAN Committee on Culture and Information, hivatalos rövidítése ASEAN COCI. Eleinte azonban ez inkább szimbolikus szerepet töltött be, mostanra kezd túllépni ezen. Ahogy Dr. Surin Pitsuwan fogalmazott, a cél nem lehet más, mint hogy ez a szervezet legyen az ASEAN „emberi arca".[7]

[7] Dr. Surint Pitsuwan ASEAN-főtitkár nyilatkozata Bangkokban 2012. szeptember 5-én. Muqbil 2012.

A bizottságot valóban érdemi hatáskörökkel kell felruházni, valamint ehhez háttértámogatást kell biztosítani. Ehhez létfontosságú, hogy az ASEAN központban fel kell gyorsítani a közös programok támogatását, menedzselését, és valóban multinacionális szervezeti szintre kell emelni ezeket. Tehát túl kell lépni a még mindig jellemző bilaterális programokon, melyekre gyakorta csak utólag illesztik rá az ASEAN jelképet.

A COCI munkájának eredményei már kézzelfoghatóak. Legfőbb nem materiális eredménye az, hogy mindenki előtt egyértelművé tette, az ASEAN legfőbb szervei semmilyen körülmények között nem fognak kulturális „egységesítésre" törekedni. Éppen ellenkezőleg, az ASEAN kultúra és ASEAN identitás lényegét pontosan annak sokszínűsége és szinte végtelen változatossága adja. A cél nem az egybeolvasztás, hanem éppen a számtalan különböző kultúra és identitás megőrzése, támogatása. Az új elem az, hogy mindezt kívánatos lenne kölcsönösen be is mutatni és adaptációs kényszer nélkül terjeszteni a közösség keretein belül. Szintén a COCI hathatós támogatásával mára sikerült létrehozni valós intézményeket is. Van már ASEAN Alapítvány, létezik pár hónapja ASEAN Kulturális Központ,[8] és létrejött olyan fogalom is hogy „ASEAN-nap". Ez természetesen augusztus 8-a, amely az 1967-es alapításra utal. Sőt beindult az ASEAN TV is, bár még nem mindegyik tagállamban érhető el széleskörűen, de folyamatosan terjed.

Nagyon fontos, hogy az ASEAN továbbra is nyitott maradjon, és ne „ijedjen meg" a régióban megjelenő kulturális óriásoktól. A COCI szervezetének felelőssége lesz ez is, mint ahogyan az is, hogy a globalizációs hatásokat ne próbálják meg kizárni, sem elszigetelni (mint ahogy korábban erre kísérletet tettek), hanem sokkal inkább azt számukra kedvező módon a megfelelő irányba terelni, divatos kifejezéssel élve menedzselni.



A kép forrása az ASEAN hivatalos honlapjáról (www.asean.org)

[8] Bangkokban nyitották meg 2015 decemberében.

Bibliográfia

ACHARIYA, Amitav
2009 *Whose Ideas Matter? Agency and Power in Asian Regionalism*. Ithaca – London, Cornell University Press.
Declaration of ASEAN concord II
2012 *Declaration of ASEAN concord II (Bali Concord II)*. Asean.org, 2012. május 11. URL: http://asean.org/?static_post=declaration-of-asean-concord-ii-bali-concord-ii (utolsó letöltés: 2016. május 26.).
HILL, Hall
2009 „Political Realignement In Southeast Asia." *Far Eastern Economic Review*. April 2009, Vol. 172, No. 3, 8–15.
KISHORE Mahbubani
2008 *The New Asian Hemisphere: The Irresistible Shift of Global Power to the East*. Singapore, Singapore University.
KISSINGER, Henry
2007 *Diplomácia*. Budapest, Panem-Grafo.
MUQBIL, Imtiaz
2012 „Sec-Gen Surin: ASEAN Identity, Cultural Integration As Important As Economics to Avoid Conflict." *Travel Impact Newswire,* 2012. szeptember 5. URL: http://www.global-economic-symposium.org/knowledgebase/The-Dimensions-of-Integration-in-ASEAN/virtual-library/sec-gen-surin-asean-identity-cultural-integration-as-important-as-economics-to-avoid-conflict/at_download/file (utolsó letöltés: 2016. május 27.).
RÓNAHÁTI Cecilia
2010 *Nagyhatalmi stratégiák összecsapása Délkelet-Ázsiában. Doktori értekezés*. Budapest, ELTE BTK.
SEVERINO, Rodolfo C.
2006 *Southeast Asia in Search of an ASEAN Community*. Singapore, Institute of Southeast Asian Studies.
ZHENG, Xiwen
2010 „Main Feature and Develpoment Trends of The International Situation in 2010." *Foreign Affairs Journal,* Winter 2010, Vol. 98, 15–27.

CULTURE BUILDING AND REGIONAL IDENTITY IN THE ASEAN COMMUNITY

Compared with the cultural background of Europe, Southeast Asia completely lacks the common historical roots. Geographically apart and isolated from each other, Southeast Asians never had the wide range of socio-cultural, economical and political interactions that Europe has constantly experienced within the continent. The region is widely divided regarding historical background, cultural heritage, as well as religion. Thus the ASEAN region faces specific challenges, since it practically

lacks the base of a common heritage which is fundamental for Europe (Greco-Roman civilization, the Caroling Renaissance, etc.). However, we have repeatedly witnessed that Southeast Asia is blessed with an extraordinary sense of adaptability, still eager to learn from others successes, and not shy to use proven practices. The world's economic center is shifting towards the East, signaling a new era for ASEAN as well. Until recently, cultural interactions within the wider ASEAN region were negligible or even nonexistent. This is changing swiftly as well, and more remarkably, the will to enhance a wider range of cultural exchange within ASEAN is becoming tangible. ASEAN has started to focus on socio-cultural ties. Reform formally began with the declaration of "The Bali Concord II", which was endorsed at the 2003 ASEAN Summit, where the three pillars of ASEAN were established. Finally this included the Socio-Cultural Community (ASCC). At the same time, we must also acknowledge the fact that even before the arrival of Western powers (thus their cultural influx), the region already embraced highly advanced individual civilizations, regardless of its huge diversity. Cultural formulation of the world was mostly the domain of the economically advanced countries or regions, as shown by the case of Europe or the USA. ASEAN clearly indicated that they would rather promote their own culture and identity. Vast challenges still remain to be solved, such as differences among the strategies of member states' cultural policies; lack of correspondence between validation of national interests and regional benefits. It is still unclear if ASEAN intends to build its own distinguished cultural "brand", and if it is the case, will they also present it globally? Some member states are interested in a deeper cooperation, others are still opposed to it. And taking into account the serious differences within ASEAN, are the poorer nations willing to accept the cultural domination of the wealthier?

JAPÁN IDENTITÁSKERESÉSI TÖREKVÉSEI A GLOBALIZÁCIÓ KONTEXTUSÁBAN[1]

Hidasi Judit

I. Honnan táplálkozik Japán önazonosság-tudata?

A sziget-szindróma: Japánt 6852 kisebb-nagyobb szigetből álló sajátos szigetvilág alkotja a Csendes-óceán ázsiai partjánál, amely nemcsak geográfiai helyzetét jelöli ki, hanem lakóinak tudatát is alapvetően befolyásolja. Önmeghatározása szerint Japán viszonya Ázsiához bizonyos fokig olyan, mint Nagy-Britanniáé Európához: mint ahogy az angolok sem tekintik önmagukat Európa részének, a japánok sem gondolják önmagukat Ázsia egy országának. A japánok természetesen nagyon is tudatában vannak Ázsia létezésének, de önmagukat nem Ázsia részének, hanem inkább egy attól elkülönülő sajátos világnak tartják: azaz Japánnak.[2]

A japán különállástudatot a sziget-szindrómán kívül és mellett számos meggyőződés is táplálta, amelyek koronként felerősödtek, elhalványultak, majd újra erőre kaptak, de egymást kölcsönösen támogatva mind a mai napig meghatározó erővel bírnak az önazonosság-tudat formálásában. Ezek az alábbiak:

- ✧ nemzeti-kulturális „különállástudat";
- ✧ a történelmi múltból táplálkozó „legyőzhetetlenség-tudat";
- ✧ a gazdasági teljesítményből fakadó „No. 1-tudat";
- ✧ a társadalmi kohézión alapuló „kikezdhetetlenség-tudat";
- ✧ a technológiai szuperhatalom-tudat.

A *nemzeti-kulturális különállástudat* gyökereit kutatva a szálak a sajátos eredetmítoszhoz vezetnek, amelyet a japán nemzeti vallás, a *sin-*

[1] A tanulmány a szerző több korábbi cikkének és előadásának részbeni felhasználásával készült.

[2] Inoguchi 1995.

toizmus is támogat. Az etnikai hovatartozást övező homály eloszlatására történő – jórészt külhoni tudósok által kezdeményezett – kísérletek sorozatos megfeneklése mindezidáig nem engedte az eredet kérdésének tudományos tisztázását. Az 1970-as években felerősödő *Nihonjin-ron* elméletként elhíresült viták kulminációját jelentették a japán nyelv eredetének a tisztázatlanságát és egyszersmind tisztázhatatlanságát is legitimáló elképzelések, a japán nyelv mint szellemi produkció teljesen sajátos, más nyelvekétől eltérő jellegének a hangoztatása.[3] Ezek a mítoszok[4] csak erősítették és ébren tartották azt a „különállástudatot", amely Japán csodaszámba menő gazdasági felemelkedésének a magyarázataként a japánok számára is szívesen fogadott önigazolásként szolgált. Márpedig erre a nemzeti „sajátosságtudat"-erősítésre nagyon is szükség volt, hiszen ez egyfajta elégtételt jelentett a japánoknak a nemzetet ért történelmi kudarcért, amit számukra a második világháborúban elszenvedett vereség jelentett.

A japán nép közel 2500 éves történelme során ugyanis egyetlen egyszer sem szenvedett háborús vereséget: Japán egészen 1945-ig szilárdan hitt legyőzhetetlenségében – amit az addig elért hadi sikerei is rendre visszaigazoltak –, egészen a háború végjátékáig, aminek a Hiroshimára és Nagasakira ledobott atombombák pusztítása vetett véget. Japán ekkor összeomlott – nemcsak hadi és gazdasági, hanem társadalom-lélektani értelemben is. A vereség szégyenét a társadalom mind a mai időkig nem dolgozta fel maradéktalanul: még mindig gyakran illetik magukat önmagukról szólva a „mi, a háborút vesztett ország" kifejezéssel.

A megrendült önbizalmat a japán nép minden erejével igyekezett visszanyerni. A bizonyítási késztetés azonban a hadszíntérről áttevődött a *gazdaság* területére. A japán gazdaság és társadalom szinte hihetetlen gyorsasággal talpra állt, és pár évtizeden belül olyan gazdasági növekedést produkált, amelynek az elemzők a csodájára jártak. A csoda annál is inkább látványos volt, mert a felfutás egyrészt rendkívül rövid időszak alatt zajlott le, másrészt egy ásványi kincsekben és természeti erőforrásokban kifejezetten szegény ország nyújtott olyan gazdasági teljesítményt, amely a világ vezető gazdaságai közé emelte. Harmadrészt a gazdasági felemelkedés olyan technológiai fejlődéssel párosult, amely önmagában is páratlan minőségi eredményeket produkált. Az 1980-as évekre Japán lett a „bezzeg-ország", ahová a világ minden részéből özönlöttek az elemzők és

[3] Tsunoda 1978a; 1978b.
[4] Miller 1982.

megfigyelők, hogy eltanulják a japánok titkát.[5] A japán menedzsment és annak alkalmazási technikái a világ üzleti képzőhelyeinek kötelező stúdiumává léptek elő.[6] A japán oktatási rendszer – amelyet társadalomkutatók a siker egyik kulcsának sejtettek – az egyik nemzetközileg leginkább elemzett területté lépett elő.[7] De már akkoriban is sokakban felmerültek a kétségek, hogy ez a felfokozott teljesítmény-hajszolás vajon meddig folytatható. Az, hogy a társadalom milyen nagy árat fizetett ezekért a sikerekért, csak a későbbi évtizedekben vált világossá.[8]

A gazdaság 1989-ben érkezett el a csúcspontra: a japán tőzsdén a Nikkei index elérte a 38915-ös értéket. A látványos növekedés azonban az úgynevezett „buborék" kipattanása után megtorpant. Sok helyi elemző némi keserűséggel „elveszett évtizednek" nevezte ezt az 1990-es évektől kezdődő, hosszan elhúzódó recessziós időszakot. A külvilág szemében az 1990-es években Japán még őrizte nimbuszát: a japán autók, a japán kamerák, a japán elektrotechnikai termékek és – általában szinte bármely ipari termékre vonatkoztatva – a japán minőség jelentette a csúcsot, japán termék birtokosának lenni presztízst jelentett világszerte. Ez volt az az időszak, amikor a japán nyelv és kultúra iránti érdeklődés dinamikája is megugrott – világszerte erőteljesen megnövekedett az érdeklődés a japán stúdiumok iránt.

Japánban a '90-es években elindult recesszió azonban folytatódott, és a 21. század fordulójára az elbizonytalanodás, a gazdasági és társadalmi problémák halmozódása és a politikai korrupciós botrányok szaporodása a közhangulat romlásához vezetett. A fukuyamai értelemben vett „társadalmi tőke"[9] zsugorodásának lehettünk tanúi, annak összes klasszikus tünetével. A japán társadalom felfokozott várakozásokkal tekintett a 21. század elé. A lakosság azt remélte, hogy az új évezred beköszöntével és 2001 áprilisában az új Koizumi-kormány hivatalba lépésével a dolgok a helyükre kerülnek, hogy a recesszió véget ér és a gazdaság új lendületet kap, hogy a korrupció csökken, és hogy a társadalmi feszültségek megoldódnak.

A *recesszió* azonban hosszabbnak és mélyebbnek bizonyult, mint hitték, és számos súlyos következménnyel járt: az ingatlanpiac összeomlott, a banki kölcsönök bedőltek, kialakult a *„bad loans"* azaz *„non-perfoming*

5 Vogel 1979.
6 Morita 1986.
7 Hidasi 1993.
8 Hidasi 2003.
9 Fukuyama 2000.

loans" megjelenésével fémjelzett pénzügyi krízis, és jelentkeztek azok a szerkezeti problémák, amelyek menthetetlenül elvezettek a foglalkoztatási filozófia és gyakorlat átalakulásához. Megjelent a munkanélküliség, kiderültek a társadalombiztosítási rendszer hiányosságai, és a bankkonszolidációs kísérletek ellenére nyilvánvalóvá váltak a privatizációs kényszerek. Ez a gazdasági recesszió a mélypontját 2003-ban érte el, amit a Nikkei index 7600 pontra történő süllyedése jelzett.

A munkavállalók közül sokan érezték úgy, hogy a hosszú évtizedek önfeláldozó életvitele, a megfeszített munka – amelynek gyümölcseit az anyagi felemelkedés és a kialakulóban lévő jólét jelentette – hiábavaló erőfeszítésnek bizonyult. A megingott egzisztenciális biztonság az alkalmazotti réteget az elbizonytalanodás és útkeresés állapotába taszította. Az emberek az értékválság miatt bizonytalanná váltak, hitük és bizalmuk a hagyományos életmodellekben megingott, ami menthetetlenül a társadalmi és munkamorál lazulásába torkollott.

II. A társadalmi válság kialakulásának okai

Az egyik lehetséges ok az a feszültség, amelyet a Japán gazdasági felemelkedéséből adódó életforma-változás idézett elő. A társadalmi tudat nem tudta követni az anyagi gyarapodást. A családok az 1990-es évektől ugyan kényelmesebb lakásokban, házakban kezdtek élni, de elvesztették a lakóhelyi, szomszédi közösségek emberi kapcsolatokra, együttműködésre alapuló összetartását és biztonságát. A hatalmas toronyházak lakói sokszor még látásból is alig ismerik egymást. Az elidegenedés és az emberi kapcsolatok kiüresedése elmagányosítja a családokat és az embereket. Az új évezredre számos, hagyományosan japánnak tartott érték – kollektivizmus, önfeláldozás, önfegyelem, lojalitás stb. – a változás jeleit mutatta. Kutatók felmérése szerint egy sor, a japán kultúrához kötődő sztereotípia megdőlni látszik.[10] Az új generáció már nem vallja magáénak azokat az értékeket, amelyek az idáig a japán társadalom és kultúra sajátosságát jelentették, és amelyek egyúttal koherenciáját is adták. A csoportszellem helyett az individualista értékek nyernek egyre nagyobb teret.

Azt a gazdasági biztonságot, amelyet korábban a nők számára csak a házassági kapcsolat nyújthatott, egyre több nő saját maga is elő tudja teremteni. A házasság intézménye alól tehát kicsúszott az eddig legszi-

[10] Matsumoto 2002.

lárdabb kötőanyag – a gazdasági biztonság. Sok fiatal nő eleve nem kíván ilyen kockázatot vállalni: inkább marad odahaza továbbra is a szülői házban, éli a maga életét, így keresményének jó részét önmagára költheti. Míg korábban a társadalmi megítélés szankcionálta az egyedülálló nőket, manapság egyre liberálisabb a hozzáállás.[11]

Az értékrendben bekövetkező változásokban a generációs elválasztó vonalak majdhogynem tisztán meghúzhatók. Nem a társadalom egészében, hanem a társadalom egy rétegében, mégpedig a fiatalok körében indult el a változás, ami azt eredményezte, hogy akár ugyanazon a családon belül is gyökeresen ellentétes viselkedésminták figyelhetők meg. Például a cégért önmagát és családja érdekeit feláldozó szorgos apa és sem tanulni, sem dolgozni nem akaró fia (*NEET = Not in education, employment or training* generáció); a családért otthonában szorgoskodó anya és a minden keresetét önmagára költő, gondtalanul élő lánya.[12] Kiderült, hogy a munkájának élő alkalmazotti életpálya a felnövő generáció többségének többé nem vonzó perspektíva. A fiatalabb nemzedék különböző módokon törekszik életvitelében és szemléletében a hagyományos modell helyett valamilyen más szerepet kialakítani. Sokan pótcselekvésekbe menekülnek.

III. A fiatalok kommunikációs deficitje

A megváltozott viselkedésminták hátterében a társadalomkutatók a családi életvitelben bekövetkezett változásokat sejtik: a felgyorsult életvitel miatt nincs idő tényleges együttlétre és beszélgetésre. A kommunikációs szocializáció gyengébb, mint a korábbi generációknál: a gyermekek javarészt egykeként nevelkednek, és az otthoni kommunikáció – a munkahelyi kötelezettségeik miatt a családi életvitelben érdemben részt venni kevéssé képes apák elfoglaltsága miatt – jószerével csak az anyával való interakcióra szorítkozik.

Égető társadalmi probléma például a serdülő életkortól jelentkező *hikikomori* jelenség, ami hivatalosan közel egymillió, a valóságban akár két-hárommillió fiatalt is érint: a fiatal ezekben az esetekben évekig, de akár évtizedekig sem kommunikálni, sem érintkezni nem hajlandó csa-

[11] Hidasi 2005.
[12] Kingston 2004.

ládi környezetével és a külvilággal. Úgy vonul ki a társadalomból, hogy önmagát bezárja.[13]

A digitalizáció elterjedésével a társak közötti érintkezés áttevődött az élő beszédről a gépi érintkezésre. A külföldi kortársakhoz képest sokkal gyengébb kommunikációs készségek – ami különösen a nemzetköziesedés és globalizáció kontextusában szembetűnő – nemcsak az idegen nyelven, hanem az anyanyelven történő érintkezésben is megmutatkoznak. Japán iskolapéldája a belterjes netezésnek – és ez különösen igaz az élő kommunikáció helyett az interneten történő kapcsolattartást preferáló fiatalabb nemzedék esetében. Ennek csak egyik oka az idegennyelvtudás hiánya: a közhiedelemmel ellentétben ugyanis a fiatal japán nemzedék általánosságban nem rendelkezik olyan idegen nyelvi ismeretekkel, ezen belül angollal sem, amely lehetővé tenné az érdemi kommunikációt akár csak a befogadás szintjén is – hogy a produkciós szintről ne is beszéljünk. A valós ok azonban társadalmi eredetű. A fiatal japán közösségi portálokat használók java része iskolapéldája az orwelli attitűdnek: magányossá, elszigeteltté válnak, még kevesebbet találkoznak vagy kommunikálnak ismerőseikkel, barátaikkal, családjukkal, mint addig, és bezárkóznak egy virtuális világba. Az ismerősi kör átalakul: az élő emberi kapcsolatok helyét átveszi a virtuális világban kialakított közösség – amelynek tagjaival jószerivel soha nem is találkoznak, és akikkel a való világtól eltávolodott mesterséges világban érintkeznek.

Egy másik, sajátos levezető szelep a virtuális világteremtés.[14] Ennek léteznek Japánban tárgyiasult formái is: ilyen az *otaku* kultúra és egy egész erre épülő *otaku* ipar, amikor is a való élettől eltávolodott fantáziaszerepekben és kosztümökben pózolva az érintettek – sokszor csak időlegesen, de – megszabadulnak a társadalmi kötöttségektől. De hasonló funkciókat tölthetnek be az internetes közösségi portálok is, ahol egyfajta álidentitást felvéve bárki megnyilvánulhat tetszése szerint társadalmi kötelezettségektől mentesen, hiszen álnéven vagy egy fantáziaszerepben olyasmit is elmondhat, leírhat, kibeszélhet, amit egyébként nem tehetne meg. Vagyis a digitális kultúra szinte kínálja magát erre a fajta önkifejezésre – amivel gazdagon élnek is a japán felhasználók. Azaz a digitalizáció egyfajta sajátos „kommunikációs szelepként" is működik – amire minden jel szerint nagy társadalmi igény van.

[13] Hidasi 2012.
[14] Hidasi – Varga 2014.

Vagyis az a fajta társadalmi kohézió, amely Japánt egészen az 1990-es évekig jellemezte, és amely azt jelentette, hogy a japán társadalom döntő hányada (83%) önmagát a konszolidált középosztályhoz tartozónak vallotta, mély ütéseket és sebeket kapott, a társadalmi tudat önazonossága és magabiztossága megrendült. Manapság a japán társadalom a két évtizeddel ezelőttihez képest sokkal heterogénebb, sokkal változatosabb képet mutat: az egy kaptafára működő, de ugyanakkor kiszámítható életpályamodellek világát egy számos bizonytalansági tényezővel terhelt, a modern kihívásoknak történő megfelelési kényszerektől sújtott életviteli diverzitás váltotta föl.

IV. A technológiába vetett bizalom megrendülése

A társadalmi elbizonytalanodás légkörében újabb sokként érte Japánt a 2011 márciusában bekövetkezett hármas természeti katasztrófa: a földrengés, a cunami és az azt követő nukleáris sugárzás. Mint ismeretes, a második világháború végjátékában a Hiroshima és Nagaszaki ellen bevetett amerikai atomtámadás százezrek életét követelte. Tehát ha valahol, akkor Japánban testközelből érzékelték és ismerték a nukleáris sugárzás pusztító erejét. Ugyanakkor a gazdasági és környezeti megfontolások (a nukleáris a legolcsóbb és a környezetet legkevésbé szennyező energia) érvényesülését megtámogatta a tudóstársadalom és az ipari lobbi magabiztossága azt illetően, hogy a technológia immár olyan fejlettségi szintre ért, amely védelmet jelenthet a szigetországban prognosztizálható és időről időre ténylegesen bekövetkező természeti katasztrófák ellen. Ez a meggyőződés lehetett az alapja annak a 2010-es japán bejelentésnek is, hogy 2030-ig újabb tizennégy hasonló erőművet kívánnak üzembe helyezni az országban. Nos, ezt a tervet nyilvánvalóan felülírta a fukushimai baleset: a 2011. március 11-én a történelmi léptékben is rendkívül erősnek minősülő, a Richter-skála szerint 9,1-es fokozatú földrengést magát a fukushimai erőmű valóban sértetlenül „túlélte", de nem így az azt követő példátlanul hatalmas cunamit – amelynek az ereje iszonyatos rombolást végzett, és végül nukleáris katasztrófát okozott. Az eleinte kezelhetőnek vélt sérülések az erőműben olyan horderejűeknek bizonyultak, hogy nemcsak a szigetországot, hanem a tágabb környezetet és az ökovilágot is maradandó módon károsították. A nukleáris szivárgás hosszú távú hatásai még messze nem feltártak, és a folyamat megnyugtató módon még nem zárult le.

Ez a katasztrófa – a közvetlenül jelentkező hatalmas emberi, anyagi, infrastrukturális és környezeti károkon felül – számos olyan folyamatot indított el Japánban és a világban is, amelyeknek a hatásai messze túlmutatnak a baleseten magán. A katasztrófa körülményeit és következményeit illető információközlés akadozását, elodázását és helyenként „visszatartását" mind a belföldi japán, mind pedig a külföldi közvélemény jogosan tette kritika tárgyává. Ez nagyfokú bizalomdeficithez vezetett mind a japán kormány, mind pedig a szakmai hatóságok kommunikációja irányában – ami az amúgy is elgyötört lakosság bizonytalanságérzetét tovább fokozta. Japán lakosságát – annak ellenére, hogy a természeti katasztrófákon szocializálódtak, a természeti katasztrófákkal együtt élnek, és hogy a természeti katasztrófák kezelésében a világ talán legedzettebb népének számítanak – a fukushimai katasztrófasorozat igen mélyen megrázta. Ezt a világ kevéssé érzékelte – hiszen a megrendítő károk és pusztítások látványos jelenetei mellett a híradások egy nagyon fegyelmezett, érzelmeit kordában tartó lakosság képét közvetítették. Hatalmas csalódást jelentett a japán társadalmi tudat számára az, hogy a fejlett japán technológia kudarcot vallott. Ez nemcsak az őket ért kár miatt érintette fájdalmasan őket, hanem azért is, mert egyfajta presztízsveszteségként élték ezt meg: a világ technológiailag legfejlettebbnek tudott országának nem sikerült felülemelkednie a baleseten. A hivatalos kommunikáció fokozatosan hitelét vesztette: a lakosság bizalma a kormány, a tudósvilág és az ipari körök iránt egyre csökkent. A japánok jó része visszamenőlegesen is úgy érzi, hogy félretájékoztatták őket: nem kaptak kellő mennyiségű és mélységű információt arról, hogy milyen veszélyekkel járnak az atomerőművek, és hogy ténylegesen milyen következményekkel járhatnak egyes természeti katasztrófák.

A katasztrófa – mint általában a tragédiák – ráébresztette a lakosságot a társadalmi összefogás, a családi kapcsolatok és a civil szerveződések fontosságára és jelentőségére. Ez különösen élesen jelentkező probléma abban a Japánban, ahol az utóbbi egy-két évtizedben a valaha kollektivista értékrendben élő társadalom egyre inkább az individualizálódás, az elidegenedés irányába tart. A társadalmi krízis elhatalmasodó szellemében ez a katasztrófa bizonyos fokig a társadalmi megújulás katalizátoraként is hat – amennyiben sokakat az emberi értékek újragondolására és visszarendezésére serkent.

A sikerekhez szokott Japán tehát küszködik a társadalmi megújulás és a nemzetközi szerepkeresés nagyon is összetett kihívásaival. Ebben a kontextusban előlépett egy új terület – igaz, hogy az úgynevezett könnyű műfaj köréből –, amely Japánt ismét a nemzetközi figyelem középpontjába emelte. Ha ugyanis felütünk manapság egy értelmező szótárt a világ kultúrnyelveinek bármelyikén, akkor azt tapasztaljuk, hogy számos japán szó és terminus jelent meg az utóbbi évtizedekben a szócikkek között. A történelem és hagyományok szókincséhez sorolható *kamikaze, harakiri, kimono, sumo, ikebana* és *geisha* mellett egyre több japán szó és fogalom iktatódott be a nemzetközi terminológiába az életmód és a populáris kultúra területéről, úgymint *tatami, futon, anime, manga, karaoke*. Nem is beszélve az étkezési kultúra olyan – már-már világszerte ismertté vált – elemeiről, mint a *sake, sushi, sashimi* vagy *wasabi*, hogy csak a magyar közbeszédben is elterjedtté vált fogalmakat emeljük ki. A jelenség azt tükrözi, hogy a japán kultúrának egy új vetülete indult el világhódító útjára: a japán popkultúra és a gasztronómia az utóbbi évtizedekben nagy népszerűséget és elismerést vívott ki magának világszerte – így Magyarországon is. Az animációs filmek piacát uralják a japán termékek; a lakásenteriőrök elengedhetetlen kellékeivé váltak a japán tárgyak; és a nemzetközi kulinária immár megkerülhetetlen részei lettek a japán ínyencségek is, csak Budapesten vagy egy tucat japán étterem és gyorsbüfé kínálja a magyar ízlésvilágtól ugyan távoli, ámde annál egzotikusabb étkeit.

Erre a trendre csak ráerősít az, hogy általánosságban véve a japán populáris kultúra – az animációs filmek, a manga regények, a sajátos japán enteriőrdesign, a japán *haute couture* – mind többeket hódít meg: nem véletlenül vált a 21. század egyik jól bevált szlogenjévé a *„Cool Japan"*. Minden, ami Japánból jön, legyen az öltözködés, kozmetikum, építészet, zene, gasztronómia vagy design – drága, elegáns és divatos. Vagyis talán nem túlzás kijelenteni, hogy Japán a globalizációhoz manapság már nem annyira ipari termékei, hanem életforma-kultúrájának a terjedése révén járul hozzá. Meglehet, hogy ennek a japán gazdaság és társadalom szereplői nem egyöntetűen örülnek, de a folyamat kézzel fogható, és egyelőre feltartóztathatatlannak tűnik.

VI. Korrekciós törekvések

A korábban egyszer már miniszterelnökként szerepelt Abe Shinzo, az LDP (Liberális Demokrata Párt) elnöke 2012 decemberében fényes győzelem kíséretében foglalta el ismét a miniszterelnöki széket. Ezt elsősorban – a nacionalista színezetű külpolitikai irányvonal ígérete mellett – a gazdaság élénkítését célzó gazdaságpolitikai programjának köszönhette. Ez alapjában három pillérre támaszkodik: fiskális reform – ami 2013-ban el is indult; a monetáris politika máig zajló átalakítása; és végül a strukturális gazdasági reformok.[15] Ez utóbbinak egyik fontos eleme a *womenomics* politikája, ami tulajdonképpen nem más, mint a női munkaerő, azaz a női potenciál beemelése a gazdaságot élénkítő folyamatokba. Ezt a programot – a japán hagyományok ismeretében – nem kis megütközéssel fogadta a japán társadalom és a japán munkaadók világa. Ugyanakkor a lépés nem volt előzmények nélküli, elemzők ugyanis már korábban is rámutattak arra, hogy a nők munkavállalása fontosabb növekedési tényező a modern világgazdaságban, mint a technológiai forradalom vagy Kína felemelkedése.[16] Az utóbbi időben a lányok már az iskolában is jobban teljesítenek a fiúknál, és a fejlett országokban nagyobb arányban jutnak be a felsőoktatásba. Ennek fényében nem csoda, hogy a munkaerőpiacon is felzárkóznak, sőt átveszik a vezető szerepet a gyengébbik nem képviselői. Nemcsak alkalmazottként állják meg a helyüket, hanem a vállalkozók között is egyre több sikeres nőt találunk. Számos elemző egyetért abban, hogy a nők, azaz a női munkavállalók jelentik a növekedés egyik forrását századunkban.[17] Vezető befektetési bankok, mint a Goldman Sachs, kezdték el használni a *„womenomics"* kifejezést, utalva arra, hogy a nők jelentik a növekedés egyik motorját. Kathy Matsui, a japán helyzetet talán legalaposabban ismerő stratégiai elemző már 1999-től foglalkozik a női munkaerőhelyzet vizsgálatával Japánban, és a gazdasági stagnálásból történő kitörés egyik forrásának jelölte meg a férfi és női foglalkoztatás között tátongó szakadék *(gender employment gap)* megszüntetését.[18] Előrevetítései szerint amennyiben sikerülne a női és férfi foglalkoztatás azonos arányát elérni, akkor ez a japán gazdaságban 13%-os GDP-növekedést

[15] Muraközy 2016.
[16] Zimbardo 2015.
[17] Shipman – Kay 2009.
[18] matsui 2014.

jelenthetne. Emellett a vállalati teljesítmények javulását is eredményezné a nagyobb női részarány a vezetői posztokon.

Nos, lehet hogy az elemzői előrejelzések hatására, de feltételezésem szerint inkább annak a felismerésnek köszönhetően, hogy a hazai női munkaerő hadrendbe állítása társadalmilag még mindig kevesebb ellenállásba ütközik, mint a hiányzó munkaerő migránsokkal történő pótlása, Abe miniszterelnök ennek a sokak által kétkedéssel fogadott programnak a meghirdetésére (vö. az ENSZ-közgyűlésen 2013 szeptemberében, illetve a Világgazdasági Fórumon 2014 januárjában tartott beszéde) és könyörtelen megvalósítására szánta el magát. A helyzet ugyanis súlyos, méghozzá több ok miatt: a hanyatló születésszámok (a gyerekszámoknak a fenntarthatóságot jelentő páronkénti 2,10-ről 1,25-re történt esése), a szigorú bevándorlási korlátok és a csökkenő és elöregedő népesség együttes hatásai nemcsak a gazdaság élénkítését, hanem már-már a szinten tartását is hátráltató tényezők.

Japánban egyébként az úgynevezett *gender gap index*, azaz a nemek egyenlőtlen esélyeiből és lehetőségeiből adódó eltérési mutató a fejlett világ országai között az egyik legmagasabb. A Világgazdasági Fórum éves jelentéséből kiderül, hogy a vizsgált 145 ország között a nemi egyenlőség tekintetében Japán a 101. helyen áll, azaz gyakorlatilag az utolsó harmadban végzett.[19]

Japánban abból a négy fő indikátorból, amelynek alapján a helyezést meghatározzák (egészség, oktatás, gazdaság/munkavállalás, közéleti/politikai szerepvállalás) kettő esetében nincs probléma: az egészségügyi ellátás és az egészségi mutatók tekintetében a nők nem diszkrimináltak. Ugyanez elmondható az oktatásról is: a japán lányok jól teljesítenek, és férfitársaiknál nagyobb számban vesznek részt felsőfokú képzésben. A probléma a két másik mutató tekintetében jelentkezik: a női munkavállalás arányaiban, a fizetési különbségekben; valamint a politikai-közéleti szerepvállalásban.

Az Abe miniszterelnök által meghirdetett *womenomics* akcióterv több pontból áll. Célkitűzés, hogy minél több nőt buzdítsanak

- ✧ általánosságban munkavállalásra;
- ✧ arra, hogy gyermekszülés után se adja fel munkáját;
- ✧ hogy törekedjék magasabb posztok elvállalására.

[19] *Global Gender Gap Report* 2015.

Elvárás, hogy a munkahelyek, vállalatok, a magánszektor – feladva az előítéleteket és legyőzve a bizonytalansági-kiszámíthatatlansági faktor megnövekedésétől való félelmet – legyen kész

- ✧ a nők foglalkoztatására;
- ✧ a női munkavállalók arányának növelésére magasabb pozíciókban is.

A japán *womenomics* politika sajátosságát az adja, hogy ez egy *top-down stratégia*. Azaz nem civil vagy alulról jött kezdeményezés hatására nőne a női foglalkoztatás – mint ahogyan ez a fejlett nyugati demokráciákban lezajlott –, hanem a gazdaság és a társadalom felülről jövő, kvóta jellegű utasításokat követve, kénytelen-kelletlen lát hozzá a megvalósításhoz. A stratégia elemei a következők:

- ✧ A 25 és 44 év közötti korosztályból a női munkavállalás arányát 2020-ig 73%-ra kell emelni (a 2012-es 68%-ról).
- ✧ A vezetői posztokon a nők számarányát 10%-ról 30%-ra kell emelni 2020-ig.
- ✧ Az óvodák-bölcsődék befogadó kapacitását 2017-re 400 ezerrel tervezik növelni: a végső cél az, hogy ne legyen senki várólistán az óvodai helyekért. Ennek érdekében különféle könnyítéseket léptetnek életbe az óvodai férőhelyek növelése érdekében: friss személyzet munkába állítása, körzetenként állami földterületek, illetve ingatlanok biztosítása, valamint munkahelyi-üzemi óvodák-bölcsődék létrehozása.
- ✧ Növelik az iskolai napközik férőhelyeit is.
- ✧ A magánszférától elvárják – adatszolgáltatási kötelezettség mellett – a női vezetők számának emelését, és minden vállalatnál elvárás, hogy legalább egy felső vezető legyen nő.
- ✧ Kormányoldalról adó- és családtámogatási kedvezményekkel támogatják a női munkavállalás elősegítését.
- ✧ Növelik a kormányzati szférában alkalmazott nők számát.
- ✧ Ezen belül is növelik a magas kormányzati tisztségekben dolgozó nők számát.
- ✧ 2014 áprilisától a kormány a gyermekgondozási segélyt az első 6 hónapban az addigi családi jövedelem 50%-áról 67%-ra emelte; a második 6 hónapban maradt az 50%.

- ✧ Biztatják az apákat arra, hogy vegyék igénybe a gyest, és kívánatos, hogy ez az arány a 2011-ben regisztrált 2,6%-ról 2020-ig 13%-ra emelkedjék.
- ✧ Átdolgozzák az adószabályokat a családi kedvezmények vonatkozásában.
- ✧ Lazítják a bevándorlási korlátozásokat, amelyek eddig megakadályozták azt, hogy külföldi ápolókat, gyermek- vagy idősfelügyelőket alkalmazzanak a japán családok; a szabályozás még kidolgozás alatt van.

Mint látható, a kormányzati szabályozásoknak és intézkedéseknek se szeri, se száma: valamennyi terv és irányszám nagyon ambiciózus határidőt jelöl meg. A *womenomics* program megvalósítása ellenében ható tényezők és érvek is kétségtelenül számosak:

- ✧ A hagyományos nemi szerepekhez kötődő társadalmi elvárás ezt a folyamatot nem támogatja.
- ✧ A munkahelyeken uralkodó férfidominancia és tekintélyelvűség feladására nem szívesen vállalkoznak a hagyományokhoz mereven ragaszkodó munkaadók.
- ✧ A legfontosabb ellenérv azonban az, hogy a nők aktívabb munkavállalói szerepvállalásával még tovább csökkenhet a születések száma. Erre az érvre társadalomkutatók ellenérvként azoknak a fejlett országoknak a példáját hozzák fel (Dánia, Svédország, Egyesült Államok stb.), ahol a termékenység annak ellenére magas, hogy a nők munkavállalási aránya is magas – ellentétben azokkal az országokkal, ahol a nők jelentékeny hányada nem dolgozik (Dél-Korea, Olaszország stb.), és mégis kiugróan alacsony a születések száma. Vagyis a korreláció nem úgy működik, ahogy a józan észmenetet követve azt elvárnánk.

A japán közembereket meghallgatva és megkérdezve sokan szkeptikusak a *womenomics* politikájának kimenetét illetően. Azt még elképzelhetőnek tartják, hogy a kormányhivatalokban, az állami szférában határidőre teljesíteni tudják és fogják a megjelölt kvótákat és irányszámokat. A privát szférában azonban ez a központosított intézkedéscsomag aligha tud magának hiánytalanul utat törni – megbukik a munkaadók szándékos körülményeskedésein, adminisztratív akadályok állításán. Azt ugyanis

a kutatói-elemzői kimutatások ellenére sem sikerült még a munkaadók körében elfogadtatni, hogy a nők fokozottabb munkába állításával maguk a vállalatok is ténylegesen profitálhatnának.

Szükség lenne a nők tudati-lelki hozzáállásának is a formálására. Ebben a nevelési folyamatban az iskoláknak és a médiának lenne nagy szerepe. Az önbizalom hiánya, a saját képességek alábecsülése és a meghurcolástól való félelem sok nőt visszatart attól, hogy felvállalja a küzdelmet és a harcot azokért a jogokért és lehetőségekért, amelyek képességeik, tudásuk és kvalifikációik alapján megilletnék őket.

Végül fel kell hagyni a politikai közéletben azokkal a megnyilvánulásokkal, amelyek a nőket diszkvalifikálnák, s amelyek a nőkre nézve diszkriminatívak. Az olyan bekiabálások női parlamenti képviselők interpellációjánál, hogy „ideje már férjhez menni" vagy „szülne inkább gyereket", se nem méltóak, se nem jogosak egy demokratikusnak aposztrofált társadalomban. Ezen ugyancsak változtatni kell – hiszen az ilyen hozzáállás a közvéleményt és közhangulatot jelentékenyen befolyásoló erővel bír.

A lecke tehát fel van adva – kérdés, hogy mikor és milyen mélységben sikerül a tervezett feladatokat végrehajtani. Ketyeg ugyanis az időbomba: újabb politikai választások 2017-re várhatók. Ha addig nem sikerülne eredményeket elérni a *womenomics* programban, akkor félő, hogy egy esetleges kormányváltásnak maga a program is áldozatává válik.

VII. A nagy bizonyítási lehetőség

A japán közvélemény, amely a korábbi évtizedekben a sorozatos sikerekhez volt szokva – legyen az gazdasági teljesítmény, *high-tech* csodakütyük, beruházások, létesítmények – szinte ki van éhezve a kiválóságot igazoló és a nemzeti büszkeséget erősítő újabb mutatványokra.

Ezek egyike az úgynevezett Skytree (Tōkyō Sukaitsurī 東京スカイツリ), ami tulajdonképpen egy adótorony, amelyet 2012 májusában nyitottak meg a nagyközönségnek Tokió Sumida nevű városrészében. Az időzítés nem véletlen: a 2011 márciusi fukushimai katasztrófa után bizonyítani kellett a technikai és technológiai világszínvonalat. 634 méteres magasságával ez a legmagasabb mesterséges alkotás Japánban, egyben a világ legmagasabb szabadon álló tornya (és második legmagasabb épülete) is. A 333 méteres Tokyo Tower ugyanis már nem elég magas a digitális földi adások sugárzására, amióta számos új felhőkarcolót építettek Tokió központjában.

Egy másik technológiai csúcsteljesítmény a 2016 márciusában felavatott új Shinkansen szuperexpressz vonal, amely Tokióból az északon fekvő Hokkaido szigeti Hakodatéba 4 óra 2 perc alatt teszi meg az utat. Ennek az új vonalnak a már-már futurisztikusan berendezett fülkebelsők és szupermodern enteriőrök mellett a fő attrakciója az, hogy a vonalnak egy jelentékeny szakasza a Honshú főszigetet a Hokkaidótól elválasztó Seikan-szorosban, vagyis ily módon közel 60 kilométeren át tenger alatti alagútban halad – ami egyelőre világcsúcs. Noha a vonal további tökéletesítéséhez még fejlesztések szükségeltetnek, de azért ezzel a hokkaidóiak régi vágya teljesült.

De az igazi nagy kihívás a 2020. évi olimpia, hivatalos nevén a XXXII. nyári olimpiai játékok megrendezése lesz Tokióban. A város a 2011-es fukushimai földrengés és szökőár ellenére (vagy talán éppen amiatt) 2012. február 13-án hivatalosan is benyújtotta pályázatát, amit végül el is nyert. Japánban ezt egyöntetűen kitörő örömmel fogadták – mind a kormánykörök, mind a közvélemény. Noha Tokió már rendezett korábban is (1964-ben) olimpiát, amelynek a sikere nagyban hozzájárult a japán imázs erősítéséhez, de ennek a 2020-as rendezési jognak a jelentősége társadalomlélektani szempontból óriási: egy bizalmában csalódott, egy erejében megingott és egy társadalmilag megrendült ország előtt ismét olyan cél lebeg, amely hatalmas áldozatok és erőfeszítések árán ugyan, de mégis katalizátorként hathat a társadalmi összefogás, a társadalmi együttműködés és a nemzeti önbecsülés helyreállítása szempontjából. A japánok úgy érzik, hogy a világ szemében visszanyerték a tekintélyüket, az ország képességeibe és lehetőségeibe vetett bizalmat, aminek maximálisan meg is kívánnak felelni: a felkészülés rengeteg munkahelyet teremt, felelősséggel jár, és tömegeket tart izgalomban. A japán kormány és nép az olimpiai játékokra mint az országimázs-építés egyik felülmúlhatatlan eszközére tekint. A kormány egyik kevésbé hangoztatott, azonban mélyen nagyon is remélt várakozása pedig a nemzeti identitásra, a nemzeti kohézió erősödésére gyakorolt pozitív hatásra irányul. Így legyen!

VIII. Összefoglalás

Japán méltán lehet büszke történelmileg példátlanul rövid idő alatt elért technológiai és gazdasági sikereire. Ugyanakkor szembesülnie kell számos olyan kihívással, amelyektől további boldogulása függ. Ezek egyike

a társadalmi válságra adandó hatékony válasz: a megváltozott társadalmi viselkedésminták, a fiatal generáció által kikövetelt értékátrendeződések átírják a hagyományosnak és kizárólagosnak tartott normákat.

Japánnak le kell számolnia azzal az utópiával, hogy a gazdasági növekedés folyamatos és töretlen, hogy a teljesítmények tovább fokozhatók, és az emberi teljesítőképesség vég nélkül növelhető. Az emberi teljesítőképességnek a további fokozása csak a társadalmi és emberi kapcsolatokat érintő áldozatok révén lehetséges, ami nem biztos, hogy megtérülő stratégia – elég csak a fiatal korosztály körében érzékelhető viselkedési anomáliákra gondolni.

Lassacskán fel kell adnia Japánnak azt a meggyőződést is, hogy minden kizárólag az akaraton és igyekvésen múlik. A kisember meg volt győződve arról, hogy gyarapodása megállíthatatlan, hogy az anyagi jólétnek csak a képzelet szab határt, és a fejlődés útjában nem áll semmi. Már nem elég az „akarni és csinálni kell, és akkor sikerülni fog" szemlélet. Ma már a világ sokkal bonyolultabb annál, semmint hogy puszta akarattal lehetne a tudást és tehetséget, innovációt és kreativitást pótolni. Nyilván számos területen, elsősorban az egyéni képességek fejlődése terén, az akaratnak továbbra is megmarad a maga kitüntetett szerepe, de a mozgástér kitágult – a megméretés paraméterei nem érik be többé a belterjes fejlődéssel. Lépni kell az oktatás és a tudományos fejlesztés területén az új – nemzetközi – igényeknek megfelelően.

Japán egyre kevésbé vonhatja ki magát a globalizáció alól. Nemcsak Japán nem nyílt meg kellőképpen, azaz stagnált e vonatkozásban, hanem ezzel egyidejűleg más, kisebb és ezért mozgékonyabb, dinamikusabb országok (Szingapúr, Finnország stb.) erőteljesen előre haladtak. Ezen azonban Japánnak saját jól felfogott érdeke miatt változtatnia kell, hogyha továbbra is egyik vezető tagja akar maradni a nemzetközi közösségnek.

Újabb hatalmas kihívást jelent Japán számára a nagy szomszéd, Kína előretörése. Kína gazdasági felemelkedése, a kínai társadalom dinamizmusa és nem utolsósorban Kína nemzetközi pozíciójának erősödése az erőviszonyok átrendeződését jelenti nemcsak a régióban, hanem a nemzetközi színtéren is. Mind szakmai, mind pedig társadalomlélektani szempontból hatalmas csapásnak élte meg Japán Kína előretörését a világgazdaságban: miután évtizedekig Japán stabilan tartotta második helyezését az USA mögött a GDP tekintetében, 2010-ben bekövetkezett az a „szégyen", hogy Kína leelőzte, és ezzel a harmadik helyre szorította vissza Japánt.

Mindehhez járulnak továbbá olyan – ugyancsak halaszthatatlan intézkedést igénylő – társadalmi jellegű problémák, amelyek kezelése azért sürgető, mert minél jobban elodázzák őket, annál nehezebbé válik a megoldásuk mind anyagilag, mind szervezetileg. Ezek közé sorolandó a növekvő munkanélküliség és a foglalkoztatáspolitika átalakításának a kérdése, a rohamosan öregedő társadalom, illetve az egészségügyi ellátás és társadalombiztosítás ehhez kapcsolódó reformja, a csökkenő gyerekszám, ami a foglalkoztatáspolitikát és társadalombiztosítás problémáját alapjaiban érinti, és végül, de nem utolsósorban, az oktatás kérdése. Ez utóbbiak a társadalmi hangulat meghatározó elemei, és nem alábecsülendők, hiszen a társadalom életerejének mozgatói. Mindez már-már kezelhetetlenül sok és bonyolult feladat, amelyek mielőbbi megoldása sürgető feladat. Azonban kölcsönös összefüggésük és egymásra hatásuk okán egymást erősítő és gyengítő funkciójuk a korábbiaknál élesebben vált nyilvánvalóvá, és ez ma már a társadalmi tudat szintjén is lecsapódik. A társadalom felelősen gondolkodó része aggódva figyeli az események alakulását, és mind a médianyilvánosságot, mind a civil szerveződések csatornáit igénybe véve egyre erőteljesebben ad hangot véleményének és igényeinek.

Japán az elmúlt két évtizedben annyi kihívással szembesült és annyi, a társadalmi tudatot alapjaiban megrázó és érintő változáson ment át, mint sok más ország egy évszázad alatt. A japán identitástudatot és a társadalmi önbizalmat negatívan érintő gazdasági recesszió, a társadalmi értékek átrendeződése, a kormány iránti bizalmi deficit kialakulása, valamint a tudomány és technológia megbízhatóságába vetett bizalom megrendülése hatalmas erőpróbát jelentett az egész népnek. Ezeknek a feldolgozásától, illetve sikeres kezelésétől függ Japán mielőbbi önmagára találása.

Bibliográfia

„Closing the Gender Gap in Japan."
2014 World Economic Forum in collaboration with McKinsey & Company, June 2014. URL: http://www.weforum.org/reports/closing-gender-gap-japan (utolsó letöltés: 2016. május 10.).

FUKUYAMA, Francis
2000 *A Nagy Szétbomlás.* Budapest, Európa.

Gender Equality Bureau Cabinet Office
2015 „Male leaders efforts to promote women's active role in Japan." URL: http://www.gender.go.jp/english_contents/mge/declaration/pdf/women_active_role.pdf (utolsó letöltés: 2016. május 10.).

Global Gender Gap Report 2015
2016 World Economic Forum. URL: http://reports.weforum.org/global-gender-gap-report-2015 (utolsó letöltés: 2016. május 10.).
HIDASI Judit
1993 A japán értékrendszer és oktatás tanulságai Magyarország számára. *BGF Szakmai Füzetek*, 1, 41–66.
1998 *Na és, hogy tetszik Japán?* Budapest, Terebess Kiadó.
2003 *Vissza Japánba*. Budapest, Terebess Kiadó.
2005 Gender Role Changes in Japan. In: Eschbach-Szabo, V. et al. (Hrsg.) *Aktuelle Arbeiten and Vorträge an der Fakultät für Kulturwissenschaften der Universität Tübingen*, Bd. 1. Tübingen, Universität Tübingen, 79–94.
2009 Sushi, wasabi és más japonicumok. *Economica*, 1, 64–68.
2012 Virtuális világteremtés Japánban. *Korunk*, III. folyam, december, Kolozsvár, 3–11.
HIDASI Judit – VARGA Szabolcs
2014 Japán identitáskeresési kísérletei és a digitális kommunikáció. *Médiakutató*, XV. 1. 7–22.
INOGUCHI, Takashi.
1995 Distant Neighbors? Japan and Asia. *Current History*, Vol. 94, No. 595, 392–396.
JSH
(Japán Statisztikai Hivatal) honlapja. URL: http://www.stat.go.jp/english/
KINGSTON, Jeff
2004. *Japan's Quiet Transformation: Social change and civil society in the twenty-first century*. London, Routledge Curzon.
MATSUI, Kathy et al.
2014 „Womenomics 4.0: Time to Walk the Talk." *Goldman Sachs*, May 30, 2014. URL: http://www.goldmansachs.com/our-thinking/investing-in-women/womenomics4-folder/womenomics4-time-to-talk-thetalk (utolsó letöltés: 2016. május 10.).
MATSUMOTO, David
2002. *The New Japan – Debunking Seven Stereotypes*. Yarmouth, ME, Intercultural Press.
MILLER, Roy Andrew
1982 *Japan's Modern Myth: The Language and Beyond*. New York – Tokyo, Weatherhill.
MORITA, Akio
1986 *Made in Japan*. Tokyo, Asahi Shinbunsha.
MURAKÖZY László
2016 *A japán rejtély: Útteremtő csodák és végzetes zsákutcák*. Budapest, Akadémiai Kiadó.
TSUNODA, Tadanobu
1978a *Nihonjin no Noo*. Tokyo, Taishuukan Shoten.
1978b The Left Cerebral Hemisphere of the Brain and the Japanese Language, *Japan Foundation Newsletter*, Vol. 6 (April-May 1978), No. 1, 3–7.

VOGEL, Ezra F.
1979 *Japan as No.1. Lessons for America.* Cambridge, MS, Harvard University Press.

JAPAN'S QUEST FOR IDENTITY IN THE CONTEXT OF GLOBALIZATION

Japan used to be a success story and a model to follow for many countries of the world until the 90's of the 20th century. Its massive economic progress – often labeled as the Japanese miracle – and its technological achievements have significantly contributed to the strengthening of the country's image and identity. The society and the people have hardly regained their full confidence and self-assurance – vastly shattered by WW II – when a series of shocks have hit in: the burst of the economic bubble, the long-standing recession, violence problems (domestically and in schools), socio-psychological deviances (*hikikomori,* NEED, *o-taku* culture), natural disasters, etc. All these have had a serious impact on the identity formation of the current Japanese society. Japan is eager and committed to redefine and restructure its former solid societal identity in order to reestablish its status as a formative player in the political and economic field of East Asia and for that matter of the world. The study relies on first-hand experiences and studies in Japan as well as on relevant literature of the topic.

MODERNIZÁCIÓ TRADÍCIÓVAL – A JAPÁN PÉLDA

Farkas Ildikó

Japánban a Meiji-kor (1868–1912) a több mint 200 éves elzárkózás után a 19. század második felében megindult modernizálódás korszaka volt, amelynek sikeressége eredményeként Japán az első (és sokáig az egyetlen) „nem-nyugati" országként a 19. század végére „felzárkózott" a nyugati nagyhatalmak mellé.[1] Azt, hogy a 19. századi, Meiji-kori modernizáció nem pusztán a szerencsés véletlenek kedvező együttállásának köszönhető, igazolja Japán II. világháború utáni – megint csak nagyon gyors – fejlődése (mondhatni, modernizációjának újabb fejezete), amelynek számos eleme a Meiji-kori jól bevált stratégiát követve lett az 1960-as évekbeli „japán csoda" összetevője.

A közvélekedés szerint (és sokáig a szakirodalom szerint is) Japán sikerességének kulcsa, hogy „ügyesen" átvette („leutánozta") a nyugati modellt. Ennek azonban ellentmondott, hogy mindeközben szemmel látható volt Japán különbözősége a Nyugattól, nemcsak kultúrájában (a hagyományos kultúra megtartott elemeiben), szokásaiban, értékrendszerében, hanem a társadalom szerkezetében, a gazdaság működtetésében és a politikai rendszerben is. Majd a 20. század második felében jöttek a „kistigrisek": több kelet-ázsiai állam indult gazdasági, majd társadalmi és politikai fejlődésnek is, szintén részben a nyugati modernizáció útját követve, részben attól jelentősen különböző módon. Mindez már elég bizonyítékot nyújtott arra, hogy valóban létezik a modernizáció nem nyugati útja, amit már Japán fejlődése kapcsán is emlegetni kezdtek. Mára már világos, hogy ezen államok nem egyszerűen lemásolták a „nyugati modellt", hanem saját viszonyrendszerükkel, társadalmi és kulturális hagyományaikkal valósították meg a modern kapitalista fejlődést, amelynek ezzel egy új formáját mutatják. Mára már egyértelműen beszélhetünk az ázsiai kapi-

[1] Farkas 2013.

talizmus létéről, amiben, megkockáztatom, Japán példája kimondva vagy kimondatlanul, beismerve vagy tagadva, nagy szerepet játszott a térségben. Jelen írás ebből a példából kíván kiemelni egy nagyon fontos elemet: a kulturális hagyomány jelentőségét, „felhasználásának" mozzanatát a modern japán állam arculatának megformálásában (1868).

A szakirodalom ma már nagyjából egyetért abban, hogy a japán modernizációt elsősorban Japán belső viszonyai tették lehetővé és sikeressé, valamint, hogy a modernizáció belső feltételei már a nyugatiak érkezése előtt jelen voltak Japánban.[2] A kutatás így a japán belső fejlődés, a modernizáció előzményeire terelődött, és az Edo-kor (1600–1868) összetettebb képét rajzolták fel, hangsúlyozták a polgárosodást, a gazdasági folyamatok fejlettségét, az általános műveltség és a jogfelfogás magas szintjét, a kulturális élet gazdagságát.[3] Kiemelték – többek között – az egységes belső piac megteremtését, a pénzgazdálkodás elterjedését, az egyre növekvő urbanizációt, fejlett kommunikációs rendszert (úthálózat, postaszolgálat), széles körű olvasni tudást (a teljes férfinépesség majdnem fele!).[4] A szamurájok mint kiváltságos réteg elszegényedése és velük szemben az alacsony presztízsű kereskedő réteg gazdagodása, a városi létforma elterjedése bizonyos polgárosodás megindulását eredményezte. A külpolitikai elzárkózás közepette a gazdasági és társadalmi változások szellemi és intellektuális változásokat eredményeztek, az élénk intellektuális életben új eszmék és viták jelentek meg a japán történelemről, a császár szerepéről, a japán identitásról.[5] Ez adta később, a 19. század második felében az ideológiai hátteret a politikai változásokhoz, amelyet ugyan a külső erő kényszerített ki (1853-ban a nyugatiak az ország megnyitására kényszerítették a külföldtől addig elzárkózó Japánt), de addigra már megvoltak az átalakulás belső feltételei is. Az új irányzatok terjedéséhez hozzájárult a korszakban zajló változások hatása, a városlakó polgárság gazdasági és kulturális megerősödése és a szamurájok „polgárosodása", amely jelentős részben a kultúra területén ment végbe.[6] Mondhatjuk, Japán belső viszonyaival készen állt a modernizálódásra, amit azonban a korszak szigorú politikai és társadalmi rendszere akadályozott. A változás legitimációjá-

[2] Nakane – Ōishi 1990, Bellah 1985; Bellah 2003.
[3] Bellah 1985: 11–12.
[4] Dore 1967: 291–295.
[5] Bellah 1985: 11–12.
[6] Ikegami 1997, Ikegami 2005.

hoz új narratívára volt szükség – ezt teremtették meg az Edo-kor szellemi irányzatai, köztük főként a *kokugaku*.

A folytonosságot jelenti, hogy az Edo-kori Japán számos elemét tartalmazta a modernizálódás lehetőségének, a Meiji-kori pedig számos elemét megtartotta az előző kor(ok)nak.[7] Ez persze azt is jelentheti, hogy a feudalizmusból a modernitásba lépő Meiji-kori Japán társadalmában és szellemiségében talán nem is modernizálódott teljes mértékben, legalábbis nem a „nyugati modell" szerint, hiszen az egyének életfelfogása és a társadalmi viszonyrendszer nem változott.[8] Bár Japánban lezajlott a modernizáció, indusztrializációval és urbanizációval, ugyanakkor a társadalmi szerkezetet a mezőgazdaságban továbbra is a paraszti családi gazdaságok, az iparban pedig a családi vállalkozások uralták, csakúgy, mint az Edo-korban. A hagyományos társadalom alapját a patriarkális családrendszer *(ie)* képezte, amely az egyén érdekét alárendeli a közösség, azaz a család érdekének, és a harmónia fenntartásának a csoporton belül. Ez a konfuciánus alapú szellemiség és társadalmi berendezkedés nem változott a modernizációval, sőt a létrejövő új nagyvállalatok is erre a mintára épültek fel. (A mai japán munkáltatói és vállalatfelépítési rendszer mind a mai napig őriz ebből a hagyományból.) Japánban a modernizmusban is a hagyományos társadalomszerveződés van érvényben,[9] amelyben hangsúlyos a kollektivizmus, a csoportszolidaritás, a társadalmi és a személyes viszonyok hierarchikus szerkezete. Azaz a japán modernizáció már kezdetétől a nyugati modelltől eltérő képet mutatott.

A Meiji-állam a főként „felülről" végrehajtott modernizáció és az irányított kettős – gazdasági-ipari és társadalmi-politikai – „forradalom" során a nyugati modellt követte, és modern intézményrendszerrel rendelkező nemzetállamot alakított ki. Ugyanakkor a nemzetállam alapját képező japán identitás és kulturális örökség az előző Edo-korban formá-

[7] Ide kapcsolható Bitō Masahide történész „folytonosság-elmélete", amely alapvető fordulatot jelentett a Meiji-korszak megítélésében azzal, hogy bizonyította: a szamurájok kezdték és vitték véghez a Meiji átalakítást, nem a burzsoázia. Ez többek között azt is jelentette, hogy a szamuráj réteg a modernizáció társadalmi átalakítási folyamatában ugyan megszűnt mint réteg, de hagyománya, értékrendje, filozófiája és életszemlélete tovább élt és jelentős szerepet játszott Japán modern kori identitásában is. Bitō 1985.

[8] Fukutake 1989.

[9] Nakane 1972.

lódott meg a kulturális hagyomány különböző elemeiből.[10] A *kokugaku*[11] az Edo-korban, a 18–19. században, a még elzárt országban kibontakozó kulturális mozgalom volt, amely az ősi japán nyelv, irodalom, mitológia, történelem és politikai ideológia újrafelfedezésével, tanulmányozásával, felelevenítésével és helyenként újrateremtésével meghatározta a japán kultúrát, a nemzeti jelleget, ezzel megkülönböztette azt a kínai (és minden más) kultúrától és néptől. A Meiji-kori tudósok a *kokugaku* által megjelenített koncepcióból építkezhettek egy modern nemzetállam és nacionalizmus kialakításához, amely tehát nem egyszerűen csak a nyugati modell Japánra való alkalmazása volt, és nem is pusztán csak eszközként szolgált a modernizáció folyamán, hanem a közösség kulturális identitásának már létező (premodern) koncepcióját használta fel.[12] A Meiji-kori elit rendelkezésére tehát széles körben ismert kulturális anyag állt, amelynek segítségével egy fragmentált etnikai közösségből egységes modern államot tudtak konstruálni.[13]

Az utóbbi években a társadalomtudományok terén (főként angolszász nyelvterületen, de újabban már Japánban is) megjelentek olyan, főként posztmodern hátterű munkák, amelyek a kitalált tradíciók elmélete[14] alapján úgy értelmezik a Meiji-kori Japánt, hogy az teljességgel a modernitás jegyeit mutatja, és nem a japán hagyományokra épült, hanem a modern nemzetállam kialakítása érdekében megkonstruált elemekre, azaz kitalált tradíciókra.[15] Több munka[16] is azt hangsúlyozza, hogy a hagyományosnak tekintett kultúra és jellegzetességek számos eleme valójában nem a japán tradíciókat jelenítette meg, hanem a modern nemzetállam és nemzettudat – a modernizáció részeként lezajlott – megteremtésének „teremtett tradíciója" volt.

Ez a felfogás véleményem szerint nem veszi figyelembe ezen kitalált-nak nevezett tradíciók történetiségét, és az elemzésekből nagyrészt hiányzik a történeti kontextus. Japán modernizációját nemcsak a modernizáció

[10] Burns 2003, Wachutka 2012.

[11] Harootunian 1988, Teeuwen 2006, McNally 2005, Burns 2003, Watanabe 2012, Nosco_1990, Flueckiger 2010, Burns 2003, Wachutka 2012. Magyar nyelven olvasható: Farkas 2012, Szabó 2011.

[12] Duara 1996.

[13] Smith 1991: 105.

[14] Az elmélet főként Eric Hobsbawm nevéhez fűződik. Hobsbawm 1983.

[15] Farkas 2014.

[16] Vlastos 1998, Kinzley 1991, Ichikawa 2000, Hardacre 1986, Hardacre 1989.

folyamata és globális jellegzetességei határozták meg, hanem a japán történeti kontextus is. A „kitalált tradíciók" vizsgálata a meghatározó ökológiai, történeti és kulturális tényezők figyelembe vétele nélkül félrevezető, sőt hamis eredményekre vezethet – több jeles kutató (főként történész) is figyelmeztet a történeti kontextus és elemzés hiányának veszélyeire.[17] Fontos leszögezni azt is, hogy a „kitalált" jelző félrevezető lehet.[18] A modern nemzetépítés „kitalált tradíciói" nem minden valóságalapot nélkülöző vagy hamis képzeteket megjelenítő ideák voltak, azaz nem tarthatók teljességgel kitaláltnak. Ahhoz ugyanis, hogy egy közösség számára elfogadhatóak és azonosulásra alkalmasak lehessenek, illeszkedniük kellett az adott közösség kollektív emlékezetének eseményeihez és személyiségeihez, a közös múlt elemeihez, a kulturális meghatározottsághoz, az adott társadalom életét szabályozó normákhoz és szokásokhoz – és így tovább. A „kitalált tradíciók" tehát soha nem teljesen kitaláltak, hiszen ahhoz, hogy a közösség elfogadja és magáénak érezze ezeket a hagyományokat, összhangban kell lenniük a közösség generációkon átívelő tapasztalataival és emlékeivel.[19] A „kitalált tradíció" terminus tehát inkább válogatását, szelektálását, hangsúlyozását, megerősítését és intézményesítését jelenti létező vagy régi hagyományoknak, mintsem teljességgel új vagy kitalált elemek hagyománnyá emelését (noha tagadhatatlan, hogy a nemzeti mitológiákban találhatunk valóban konstruált elemeket). Ennek a folyamatnak a célja egyértelműen a társadalmi, kulturális, szellemi stabilitás megőrzése, különösen traumatikus változásokkal teli időszakokban.[20] A japán nemzeti identitás kialakításáról folyó diskurzus nem különbözött más hasonló diskurzusoktól, az a történelmi örökség viszont, amelyre épült, és az a kultúra, amely ezt meghatározta, kifejezetten egyedi volt: a japán kulturális örökség.[21] Ennek egyik legfontosabb kora újkori összegzője, megalkotója a *kokugaku* volt, amelynek a későbbi történések számára egyik legjelentősebb tevékenységeként a *sintó* mitológia és panteon megformálását tarthatjuk számon. A *kokugaku* tudósok újrafogalmazták a *sintó*t, így gyakorlatilag mindaz, amit ma ősi japán, *sintó* hagyománynak tekintünk, nagyrészt az Edo-kori *kokugaku* tudósok munkásságának

[17] A *Mirror of Modernity* kötet recenziói: Smith 2000, Ambaras 1999, Waswo 2005, Notehelfer 1999.
[18] Burgess 2010.
[19] Notehelfer 1999: 436.
[20] Riegel 2000: 75.
[21] Burgess 2010.

az eredménye. A 17. századtól *sintó* teoretikusok sora bizonygatta a *sintó* „eredeti japán" jellegét, és szorgalmazta tanulmányozását az „idegen hatásokkal" (buddhizmus, konfucianizmus) szemben. A konfuciánus etikát a *sintó* vallási hagyományával próbálták ötvözni,[22] a japán teremtésmítoszokat a kínai mítoszokkal egyenértékűnek tartva. Szintén már a 17. században írtak arról, hogy a japán tudósoknak saját népük történelmével és kultúrájával kellene foglalkozniuk, az idegen kultúrák helyett a saját kultúrájuk nagyságát kellene felfedezniük és hirdetniük. A japán „nagyságot", sőt a Kína feletti felsőbbrendűséget bizonygatták azzal, hogy mivel Japánban (Kínával szemben) egyetlen császári dinasztia uralkodik „az idők kezdete óta", ez nyilvánvalóan a japán császári család isteni származása miatt van. A Japánt – és a világot – teremtő istenek saját leszármazottjukat küldték a földre a védelmük alatt álló nép vezetésére – Japán tehát az istenek földje.[23] Ez a tétel lett az alapja a különleges japán kultúra teóriájának, minden más kultúrától való különbözőségének. Az „eredeti japán jelleg" kutatásában a *sintó*t az idegen hatásoktól mentes japán örökség megtestesítőjének látták.[24] Az „ősi gondolkodás", az ősi értékek egyik legfontosabb eleme a *kókokusugi*, azaz a császári uralom alapelve (császárközpontú ország elve) lett. Motoori Norinaga *Kojiki*-interpretációja az „isteni korszak" leírásával – amely tartalmazta a Japán-szigetek és a japán nép teremtését, az istenek tetteit, köztük az első japán uralkodó, a Napistennő unokájának földre szállását – évszázadokra kanonizálta a japán eredetmítoszt, megfogalmazva benne a japánok „egyediségét" és felsőbbrendűségét.[25]

A *kokugaku* által bevezetett új diskurzus alakította ki az új felfogást Japánról mint egységről, a japánságról mint közösségről, és mindez megelőzte a nyugati nemzetfogalom megjelenését Japánban a 19. század folyamán. Ezt akár az *„inventing tradition"* folyamataként is lehet értelmezni, és az ezzel megvalósult *„imaginig community"* („a közösség elképzelése") még a *modernizáció előtt* lezajlott Japánban, és nem azután, annak eredményeként, hanem éppen annak elősegítőjeként. A *kokugaku*ról írott új, jelentős és új szemléletű munkák a *kokugaku*t már a japán kulturális (nemzeti) identitás kialakításában játszott szerepe kapcsán vizsgálják.[26]

[22] Earhart 1982: 140.
[23] Earl 1964: 45.
[24] Nosco 1990: 8.
[25] Flueckiger 2011: 155, 173, Nosco 1990: 160–203.
[26] Burns 2003, Wachutka 2012.

A késő Edo-kori *kokugaku* különböző irányzatai a korai Meiji-korban is tovább éltek. A késői *kokugaku* írók jelentős szerepet játszottak a Bakumatsu (1853–1868) és a korai Meiji-kori vallási életben, nagy hatást gyakorolva a *sintó* papságra és a kormány politikájának alakulására.[27] Japán feltételezett tiszta és jellegzetesen „ősi japán" minőségének újjáélesztése az új kormányzat politikájának spirituális alapját jelentette; mindez később egy egységes nemzeti ideológia megteremtésének a vezérelve lett. A modern japán állam nemzeti ideológiájának kialakításában a legfontosabb az állami *sintó* és a császárkultusz témája volt. Mint láttuk, a kitalált tradícióknak bele kell illeszkedniük a közösség történelmi tapasztalatainak és kollektív memóriájának rendszerébe ahhoz, hogy a közösség elfogadja és internalizálja azokat.[28] A Meiji-korban a köznép a többség számára alig ismert *sintó* mítoszokat és a császárkultuszt azért tudta könnyen magáévá tenni, mert ezek az újítások a valamikori japán élet részének tűntek.[29]

Az 1868-as katonai puccs során Satsuma és Chōshu tartományokból származó fiatal szamurájok, néhány udvari nemessel szövetkezve, átvették a hatalmat, és a feudális uralom eltörlésével új, császári alapú központosított civil kormányzatot hoztak létre.[30] Az első, legfontosabb teendő a császár és az új rendszer legitimitásának megalapozása lett, amely így azt a puccsot is törvényessé tette, amellyel mindezt megteremtették.[31] 1867 decemberében a Tokugawák ellen „lázadó" szövetség csoportja elrendezte a császár számára, hogy kiadjon egy császári rendeletet a *sógun*átus eltörléséről. A császári leirat a közvetlen császári uralom helyreállítására szólított fel, úgy, ahogyan az a mitikus első császár, Jimmu idején volt.[32] 1868. január 3-án kihirdették *A császári uralom restaurálásáról* szóló rendeletet, amellyel az új korszakot meghirdették, és amely tartalmazta a restauráció alapját: minden változtatás Jimmu, az első császár államalapítását követi.[33] Ez a tétel kifejezetten a *kokugaku* erős hatását mutatja a korai Meiji időkben. A legitimáció érdekében a császári mítoszhoz fordultak, amelynek narratívája egyszerű, de meggyőző volt: a Napistennő alapította a császári dinasztiát még a mitikus időkben, saját unokáját, Ninigit küldte

[27] Hardacre 1986: 35.
[28] Burgess 2010.
[29] Kinzley 1991: xv-xvi.
[30] Breen – Teeuwen 2010: 109.
[31] Breen – Teeuwen 2010: 110.
[32] Breen – Teeuwen 2010: 21–31.
[33] Wachutka 2013: 11.

a földre, hogy a nevében uralkodjon Japán földje és népe felett, és az ő leszármazottja volt Jimmu, az első emberként trónra lépő uralkodó. Így minden következő császár Jimmunak, ezáltal magának a Napistennőnek a leszármazottja volt. Ez a narratíva legfőképpen Motoori Norinaga és Aizawa Seishisai[34] műveiből származott, de az 1868-as váltással a modern nemzetállam megalkotásához alkalmazták.[35] 1868. április 6-án az új kormányzat programját ünnepélyes vallási ceremónia keretében hirdették ki, amely az akkor 16 éves Mutsuhito császárt az isteni eredetű ős, Jimmu szent felhatalmazásával erősítette meg politikai uralmában. Az ötpontos program ugyanakkor a modernizálást és a változásokat jelentette be, köztük a külföld felé való nyitást, amivel sok *kokugakusa* nem értett egyet, és kilépett az állami szolgálatból, illetve a tanácsadói körből. Az ókori császári uralom restaurációja (ráadásul egy archaikus vallási szemlélettel) és a modern világba való beilleszkedés a külföld felé való nyitással egyidejű, de nehezen összeegyeztethető célja volt az új államnak. A két alapvető célkitűzést a *kokutai*, a „nemzeti egység" fogalmával lehetett harmonizálni,[36] amely szintén az Edo-kori *kokugaku* és a *Mitogaku*[37] teoretikusai által kidolgozott elmélet volt.

A restauráció vezetői tehát együttműködtek *kokugaku* tudósokkal, hogy kidolgozzák a császári hatalom autonómiáját és felsőbbségét. Iwakura Tomomi fiatal udvari nemes, a változások egyik fő vezetője szoros kapcsolatban volt *sintó* teoretikusokkal és vezető *kokugaku* személyekkel.[38] Ezek az emberek fontos pozíciókba kerültek a restauráció idején, amikor elvileg a 8. századi struktúrát állították helyre, és megalkották az Istenségek Hivatalát. Ők hozták 1868-ban azokat a rendeleteket, amelyekkel a

[34] Harootunian 1989: 189, Webb 1965: 167–192.

[35] Breen – Teeuwen 2010: 109–111.

[36] Wachutka 2013: 20.

[37] Mito tartományban az Edo-kor neokonfuciánus tudományosságának központja volt, ahol szintén megjelent a japán császárság isteni eredete és annak ezáltal megkérdőjelezhetetlen legitimitása, a japán nép egyediségének a koncepciója, és vele az a nézet, hogy törekedni kell a császárt megillető tisztelet „helyreállítására". Konfuciánus, *sintó* és egyéb elemekből alakult ki egy másik kulcskoncepció is: a *kokutai* (nemzettest) fogalma Japán különleges egységét jelölte a császár által vezetett nép egy testként való megjelenítésével, így jelentése magában foglalta a nemzeti egység, nemzeti identitás, nemzeti lényeg értelmezéseket is. Webb 1965: 167–192, Beasley 1985: 50–53, Jansen 1985: 3–20, Wakabayashi 1999; Bary – Tsunoda – Keene 2001: 90–93.

[38] Wachutka 2013: 13.

*sintó*t megpróbálták elválasztani a buddhizmustól, hogy az immár „tisztán" az Amaterasu napistennőt a középpontba állító kultusz legyen.[39]

Többségük csak néhány évig állt a kormányzat szolgálatában, emiatt a szakirodalom egy része szerepüket a Meiji-kormányzat számára csak a legitimáció megszerzésében látja: a *sintó* téziseivel lehetett a császári uralom ideológiáját törvényesíteni, és ezzel az intézményi változások szükségességét megindokolni és támogatni. Ráadásul a *kokugaku* követői között szép számmal akadtak, akik az 1868-as „restaurációt" követő években csalódtak a változások jellegében és következményeiben, és visszavonultak a közélettől. Ugyanakkor sok *kokugakusha* aktívan részt vett a Meiji állam kiépítésében, fontos pozíciókat töltöttek be a kormányzat hivatalaiban és a minisztériumokban. Jelentőségük azonban a korai legitimáción túlmutat: a *kokugaku* koncepciója a császári rendszer kettős, vallásos és uralmi jellegének egységéről *(saisei icchi)* a Japán császári állam *(teikoku)* alapeszméje és intézményes kerete lett.[40]

Az új rendszer azon az alapelven jött létre, hogy a rítusok és a politika egy *(saisei icchi)*. A császár egyrészt mint legfőbb *sintó* pap, a legfőbb állami szertartásokat és rituálékat *(sai)* mutatja be, másrészt pedig uralkodóként a kormányzatot, a politikát *(sei)* irányítja.[41] A Meiji-kor elején a közvetlen császári uralom restaurálása a rituáléknak és a politikának az ókori császári rendszerben meglévő egységét állította helyre, amelyet a feudális *sógun*i rendszer évszázadokra elválasztott. Ez a jellegzetessége a modern japán államnak nem látható más modern nemzetállamok esetében, és nem érthető és értelmezhető a *kokugaku* tudományos és ideológiai munkásságának ismerete nélkül.[42] Hozzátehetjük ehhez, hogy nemcsak a *kokugaku*, hanem a Mito iskola is a *saisei icchi*t tekintette alapelvének, így ez az ideológia széles támogatást élvezett a különböző csoportok részéről, amelyek az új japán nemzetállamot és annak ideológiai alapját megalkották.

Az első rendelkezések egyértelműen a *sintó* előtérbe helyezésére irányultak. 1868 márciusában minden szentély papját az újonnan, de ősi mintára alakított Istenségek Hivatala *(Jingikan)* alá rendelték. Ez lett a szentélyek igazgatásáért felelős szerv. A következő hetekben a szentélyeket elválasztották a buddhizmustól, a szentélyekből kiiktatták a buddhista papokat, istenségeket, épületeket és szertartásokat – ezzel a *sintó* fizikailag

[39] Breen – Teeuwen 2010: 64.
[40] Wachutka 2013: 10.
[41] Wachutka 2013: 10.
[42] Breen – Teeuwen 2010.

és intézményesítetten is elkülönült a buddhizmustól.[43] Az új *sintó* a császár személyét láthatóvá tette, aki így a nemzeti egység központja lehetett. A vezetők olyan tekintélyes személyiséget akartak faragni a császárból, aki távol tartja magát a politikai csatározásoktól, ugyanakkor a legmagasabb hivatalok esetében kizárólagos kinevezési jogosítványokkal rendelkezik, emellett a köznép körében is nagy tiszteletnek örvend. Ennek jegyében a kormány felújította a császári család *sintó* szentélyeit, újjáélesztette a szertartásokat, sőt új szentélyekkel is gazdagította a *tennō* (császár) személyéhez kötődő vallási hagyományokat. Ezek a szentélyek fontos jelképei lettek a császárok isteni származásának, az istenek földjének tartott japán egyedülálló örökségének, s annak, hogy egykoron a *kami*k (istenek) szentesítették az új rendszer hatalmát.[44]

Az új kormányzat a szentélyekben látta a lehetőségét annak, hogy az új állam formájáról, a császárról és a császári alattvalók szerepéről tájékoztassa a népességet. Gyakorlatilag a szentélyek új Meiji-kultusza a konfuciánus eredetű őstisztelet egyik formája lett. A nemzet őseinek tiszteletével olyan közösséget lehetett formálni, amely közös múlttal rendelkezik. Ennek érdekében a szentélyek szerepét újraértelmezték mint az állam hőseiről való megemlékezés színtereit. A szentélyek állami felügyelet alá kerültek, és állami szertartásokat mutattak be, amelyeket egységesítettek, és a császár helyi reprezentálását jelentették. Ezekkel a szertartásokkal az egység érzetét kívánták az emberekben erősíteni, úgy, ahogyan a család egysége megnyilvánul a családi oltárok előtti szertartásokban. Ennek eredményeként a *sintó* határozott körvonalakat kapott – első ízben a történetében. A szentélyekről szólt, a császárról és Japánról, élesen elkülönülve a buddhizmustól.[45] Lényege szerint az isteni származású, töretlen vonalú császári család őrizte meg az állam és a vallás egységét a japán történelem során.[46]

Az új hatalom fontos ideológiai deklarációi tehát olyan lényeges tételeket tartalmaztak, amelyek nagyrészt a *kokugaku* tanításból származtak. A császárközpontú állam eszméje, a császár isteni eredete, a *sintó* egyrészt mint nemzeti és államvallás, másrészt mint nemzeti ideológia, a *kokutai* (nemzeti egység) eszméje, a japán kultúra és nép egyedisége (sőt, felsőbbrendűsége) mind olyan ideológiai elemek voltak, amelyek jórészt

[43] Tamura 2000: 156–158.
[44] Totman 2006: 407–408.
[45] Breen – Teeuwen 2010: 21–31.
[46] Earhart 1982: 152.

a *kokugaku* keretei között formálódtak meg. Mindez a *kokugaku* vitathatatlan hatását mutatja a modern nemzettudat kialakulására, és ebben egyértelmű és világos folytonosságot mutat a feudálisnak tartott Edo-kor és a modernizációt megvalósító Meiji-kor között.[47]

Az 1860–1870-es években Japán igyekezett mindent átvenni a Nyugattól (beleértve az eszméket, a kulturális áramlatokat, művészeti stílusokat), ekkor a közszférában háttérbe szorult a japán hagyomány. Az 1880-as évektől viszont egyre jobban érvényesült a „nyugati technológia, japán szellem" jelszó, melynek értelmében Japánnak meg kellene őrizni nemzeti kultúráját és szellemiségét. Ebben a törekvésben nagy szerepet játszott a *kokugaku* szellemisége, amely az 1870-es évektől inkább a magánszférában, illetve a félhivatalos kulturális *(kokugaku)* társaságok keretében maradt fenn, majd a túlzottan „nyugatosító" irányzat hanyatlása után az 1880-as évektől újra a politika alakítói közé emelkedett a nemzeti jelleg megőrzésének gondolata jegyében. Az 1880-as években felerősödött a japán hagyományok jelentőségének tudata, és az új, modern japán nemzetállam legfontosabb téziseit megfogalmazó dokumentumokban *(Alkotmány, Császári leirat az oktatásról, Császári udvari törvény)*, az oktatási rendszerben, valamint a nyelvi reformban ismét láthatjuk a *kokugaku* hatását. A modern japán állam legnagyobb „teremtett tradíciója" azonban továbbra is a *sintó* köré csoportosuló kérdéskör volt.

A vallás nyugati koncepciójára hivatkozva állították nemcsak *sintó* teoretikusok, hanem a nyugati műveltség hívei és buddhista papok is, hogy a *sintó* nem vallás, soha nem is volt az, és nem is kellene annak tartani. A szentélyek nem vallásos helyszínek, hanem rituálék helyszínei, és az ezeken való részvétel nem hit kérdése, hanem a nemzetet alapító hősök iránti tisztelet kifejezése. Széles körben osztották azt a nézetet, hogy a *sintó*t nem olyan valláskén kellene meghatározni, mint a buddhizmus vagy a kereszténység, hanem sokkal inkább etikai tanítások és rituális gyakorlatok összességeként, amely meghaladja a vallás kereteit.[48] 1880-ban a belügyminisztérium módosította valláspolitikáját: a *sintó*t és a szentélyeket „nem-vallásosnak" minősítette. Ez az érvelés a kormányzat számára lehetővé tette, hogy a vallásszabadságot (amelyet nyugati nyomásra ki kellett nyilvánítani, végül az alkotmányban 1889-ben ko-

[47] Wachutka 2013.
[48] Breen – Teeuwen 2010: 118.

difikálták)[49] kombinálja a hivatalos szentélykultusszal.[50] A szentélyeket rituális intézményekként *(sairei)* határozták meg, amelyek csak a császári kultuszhoz tartozó rituálékat tartották meg. A szekta vagy be nem sorolt szentélyekhez kötődő *sintó*t pedig vallásként ismerték el.[51] Ezzel a logikával, hogy a szentélyek nem vallást képviselnek, a kormányzat az alkotmányos vallásszabadságon kívül helyezte a szentély *sintó*t, és a kötelező szentélylátogatás folytatódhatott, hiszen nem sértette a vallásszabadságot.[52] A szentélyben tiszteletüket tevők jó része egyáltalán nem találta ezt a gyakorlatot *sintó*nak.[53] Mindezekből az szűrhető le, hogy a Meiji-kori *sintó* nem tekinthető államvallásnak, hiszen nem is vallásként definiálták, és a kortárs népesség sem annak tekintette. Sokkal inkább állami vagy nemzeti ideológia lehet a megfelelőbb elnevezés. A kereszténység vagy a buddhizmus „csak" vallás, míg a *sintó* többet jelent annál: politika, moralitás, vallás, és mindezek kombinációja az Istenek Útja *(kaminagara no michi)*, a japánok „nemzeti útja".[54] Ez ismét olyan értelmezés, amelyet a *kokugaku* tudósok fogalmaztak meg már a 18. század folyamán. A *sintó* a japán „nemzeti lélek" megnyilvánulása, a japán kulturális identitás és a nyugattól való különbözőség kifejezése.

Az *Oktatási leirat* (1890), az *Alkotmány* (1889) és a *Császári udvari törvény* (1889), a modern Japán arculatát meghatározó dokumentumok, mind ezt a kulturális hagyományt hangsúlyozták. A Meiji-kori vezetők célja nem a „nyugati dolgok importálása" volt, hanem a „nyugati típusú termelés" meghonosítása Japánban, a sajátos japán kulturális hagyomány megtartásával. A *kokugaku* szellemiségben felnőtt Meiji-kori értelmiség és politikai elit számára a „nemzetépítés" folyamatában a *kokugaku* ellensúlyt képezhetett a nyomasztó mértékű nyugatosítással szemben, és meghatározó volt a hangsúlyos japán identitás megfogalmazásában.

Az 1868-as Meiji-átalakulás után a modern ideológusok a *kokugaku* terminológiáját és fogalmait használták fel arra, hogy létrehozzák Japán és a császári uralom új ideológiáját, Japán identitását, amely mind Ázsiától, mind a Nyugattól megkülönböztette az országot. Mindezt ősi japán

[49] A Meidzsi alkotmány 28. cikkelye kimondta a vallásszabadságot, elválasztotta egymástól az államot és a vallást. Isomae 210: 246.
[50] Breen – Teeuwen 2010: 21–31.
[51] Breen – Teeuwen 2010: 21–31.
[52] Isomae 210: 246–247.
[53] Breen – Teeuwen 2010: 32.
[54] Isomae 2010: 249.

hagyományként tálalták, noha nagyrészt átértelmezett és újrafogalmazott hagyomány *(„invented tradition")*[55] volt, amely a japán császári mitológiából, az abszolút uralkodó nyugatiaktól átvett fogalmából és a konfuciánus etikából származott, és minden archaikus jellege ellenére tulajdonképpen egy modern nemzettudatot, sőt egy egyre erősebb nacionalizmust jelenített meg. Nem restaurációról volt szó – noha a császári uralom „visszaállítását" hangsúlyozták –, hanem egy új hatalmi mechanizmusról, amelyben az új politikai-gazdasági elit a császárra hivatkozva kormányzott. Ez a császárközpontú egységes nemzet *(kokutai)* jelent meg az oktatásban, az államvallás eszmeiségében, a politikai ideológiában, a propagandában; nemzedékek nőttek fel ezen egészen 1945-ig.[56]

Ugyanakkor látni kell, hogy ez az *„inventing tradition"* nem egy modern kori jelenség volt, hanem a már a kora újkorban lezajlott folyamat modern kori következménye. A nyugati viszonyokat átvevő ország vezető rétege egy már létező átértelmezést és újrafogalmazást hasznosított, amikor a *kokugaku* eszmerendszeréből alkotta meg a modern állam saját, szilárd identitását, örökségét, hagyományait, ideológiáját. Egy létező történeti és kulturális örökségnek (a japán tradícióknak) válogatott, hangsúlyozott elemeit láthatjuk ebben a folyamatban, amelyeket a hatalom – a modern nemzetállam megteremtése, megszilárdítása, erősítése érdekében – kiválogatott, majd igazán lényeges különbségként a nem hangsúlyozott hagyományokhoz képest: intézményesített. Ez a folyamat valóban tudatos volt, de nem idegen, „kitalált", hanem „felújított" japán tradíciókon alapult. Természetesen a japán hagyományok között nemcsak a *kokugaku* volt nagy hatással a modern állam kiépítésekor, hanem a Mito iskola és a konfucianizmus is, és egy nagyobb ívű elemzésben ezeknek is hangsúlyos helyet kell kapniuk. Jelen írás a *kokugaku*ra koncentrált, mert míg a konfucianizmus Kelet-Ázsia közös kulturális hagyománya, addig a *kokugaku* valóban a japán nemzeti kultúrát képviseli. Ennek segítségével, saját kulturális hagyományára építve tudta a modernizációt „nem-nyugati" módon véghezvinni, és ezzel elsőként mutatta fel a lehetőségét egy „nem-nyugati" modernitásnak, egy, a nyugatitól különböző fejlődési modell létének.

[55] Hardacre 1989: 42–58.
[56] Earhart 1982: 156.

Bibliográfia

AMBARAS, David R.
1999 „Mirror of modernity. Review." *H-Japan*, September, 1999. H-Net Reviews. URL: https://www.h-net.org/reviews/showrev.php?id=3406 (utolsó letöltés: 2014. május 30.).
BARY, Wm. Theodore de – TSUNODA Ryusaku – KEENE, Donald (eds.)
2001 *Sources of Japanese Tradition. II*. New York.
BEASLEY, William G.
1985 *The Modern History of Japan*. London, Weidenfeld and Nicolson.
BELLAH, Robert Neelly
2003 *Imagining Japan. The Japanese Tradition and its Modern Interpretation*. Berkeley and Los Angeles, University of California Press.
BELLAH, Robert Neelly
1985 *Tokugawa Religion. The Cultural Roots of Modern Japan*. New York – London, Free Press.
BITŌ Masahide
1985 „Bushi and the Meiji Restoration." In Bitō Masahide (ed.) *The Samurai*. (Acta Asiatica 49.) Tokyo, Tohogakkai, 78–96.
BREEN, John – TEEUWEN, Mark.
2010 *A New History of Shinto*. New York, Wiley-Blackwell.
BURGESS, Chris
2010 „The 'Illusion' of Homogeneous Japan and National Character: Discourse as a Tool to Transcend the 'Myth' vs. 'Reality' Binary." *The Asia-Pacific Journal*, Volume 8, Issue 9, Number 1. URL: http://japanfocus.org/-chris-burgess/3310 (utolsó letöltés: 2016. május 22.).
BURNS, Susan L.
2003 *Before the Nation: Kokugaku and the Imagining of Community in Early Modern Japan*. Durham, Duke University Press.
DORE, Ronald
1967 *Education in Tokugawa Japan*. Berkeley and Los Angeles, University of California Press.
DUARA, Prasenjit
1996 *Rescuing History from the Nation*. Chicago, University of Chicago Press.
EARHART, H. Byron
1982 *Japanese Religion: Unity and Diversity*. Belmont, California, Wadsworth.
EARL, David Magarey
1964 *Emperor and Nation in Japan; Political Thinkers of the Tokugawa Period*. Seattle.
FARKAS Ildikó
2012 „Kokugaku: Kulturális irányzat és politikai mozgalom". In Berényi Iván – Géra Eleonóra – Richly Gábor (szerk.) *„Taníts minket úgy számlálni napjainkat..." Tanulmányok a 70 éves Kósa László tiszteletére*. Budapest, ELTE Eötvös Kiadó, 149–165.

2013 „Japán modernizációjának előzményeihez." *Világtörténet*, Vol. 35, No. 2–3, 165–195.
2014 „Kitalált, felújított vagy valódi hagyományok? Gondolatok a japán modernizáció kérdésköréhez." *Távol-keleti Tanulmányok*, Vol. 4, No. 1–2, 79–98.
FLUECKIGER, Peter
2010 *Imagining Harmony: Poetry, Empathy, and Community in Mid-Tokugawa Confucianism and Nativism*. Stanford, Stanford University Press.
FUKUTAKE Tadashi
1989 *The Japanese Social Structure – Its Evolution in the Modern Century*. Tokyo, University of Tokyo Press.
HARDACRE, Helen
1986 „Creating State Shintō: The Great Promulgation Campaign and the New Religions." *Journal of Japanese Studies*, Vol. 12, No. 1, 29–63.
1989 *Shintō and the State 1868–1988*. Princeton, Princeton University Press.
HAROOTUNIAN, Harry D.
1988 *Things Seen and Unseen: Discourse and Ideology in Tokugawa Nativism*. Chicago, University of Chicago Press.
HOBSBAWM, Eric
1983 Inventing Traditions." In Hobsbawm, Eric – Ranger, Terence (eds.) *The Invention of Tradition*. Cambridge, Cambridge University Press, 1–14.
ICHIKAWA Midori
2000 *Invented Tradition in Shinto: A New Construction of the Emperor as a God of the State*. Bloomington, Indiana University.
IKEGAMI Eiko
1997 *Taming of the Samurai. Honorific Individualism and the Making of Modern Japan*. Cambridge, MA, Harvard University Press.
2005 *Bonds of Civility. Aesthetic Networks and the Political Origins of Japanese Culture*. Cambridge, Cambridge University Press.
ISOMAE Junichi
2010 *Japanese Mytholohgy. Hermeneutics on Scripture*. London, Equinox.
JANSEN Marius B.
1985 „Meiji Ishin: The political Context." In Nagai, Michio –Urrutia, Miguel (eds.) *Meiji Ishin: Restoration and Revolution*. Tokyo, The United Nations University, 3–20.
KINZLEY, W. Dean
1991 *Industrial Harmony in Modern Japan: The Invention of a Tradition*. London, Routledge.
MCNALLY, Mark
2005 *Proving the Way: Conflict and Practice in the History of Japanese Nativism*. Harvard University Asia Center.
NAKANE Chie
1972 *Japanese Society*. Berkeley, University of California Press.
NAKANE Chie – SHINZABURO Ōishi
1990 *Tokugawa Japan. The Social and Economic Antecedents of Modern Japan*. Tokyo, University of Tokyo Press.

NOSCO, Peter
1990 *Remembering Paradise. Nativism and Nostalgia in Eighteenth.Century Japan.* Cambridge, Massachusetts – London, Harvard University Press.
NOTEHELFER, F. G.
1999 „Mirror of modernity. Review." *Journal of Japanese Studies,* Vol. 25, No. 2, 432–438.
RIEGEL, Klaus-Georg
2000 „Inventing Asian traditions." *Development and Society,* Vol. 29, No. 1, June, 75–96.
SMITH, Kerry
2000 „Mirror of modernity. Review." *Social History,* Vol. 25. No. 1, 119–121.
SMITH, Anthony D.
1991 *National Identity.* Reno, University of Nevada Press.
SZABÓ Balázs
2011 „Motoori Norinaga: Naobi no mitama. Bevezető és fordítás." *Vallástudományi Szemle,* Vol. 3, 149–168.
TAMURA Yoshiro
2000 *Japanese Buddhism: A Cultural History.* Tokyo, Kosei.
TEEUWEN, Mark
2006 „Kokugaku vs. Nativism." *Monumenta Nipponica,* Vol. 61, No. 2. 227–242.
TOTMAN, Conrad
2006 *Japán története*. Budapest, Osiris.
VLASTOS, Stephen (ed.)
1998 *Mirror of Modernity: Invented Traditions of Modern Japan*. Berkeley and Los Angeles, University of California Press.
WACHUTKA, Michael
2013 *Kokugaku in Meiji-period Japan. The Modern Transformation of „National Learnig" and the Formation of Scholarly Societies.* Leiden – Boston, Global Oriental.
WAKABAYASHI, Bob Tadashi
1999 *Anti-Foreignism and Western Learning in Early-Modern Japan: The New Theses of 1825*. (Harvard East Asian Monographs 126.) Cambridge, MA, Harvard University Press.
WASWO, Ann
2005 „Mirror of modernity. Review." *Monumenta Nipponica,* Vol. 54, No. 1, 133–135.
WATANABE Hiroshi
2012 *A History of Japanese Political Thought.* Tokyo, International House of Japan.
WEBB, Herschel
1965 „The Development of an Orthodox Attitude Toward the Imperial Constitution in the Nineteenth Century." In Jansen, Marius B. (ed.) *Changing Japanese Attitudes Toward Modernization.* Princeton, Princeton University Press, 167–192.

MODERNISATION WITH TRADITION: THE CASE OF JAPAN

Japanese modernization – or the foundation for it – had started before the Westerners arrived in Japan (1853) and had influence on its development. The nation and state building process of the modernization process of the Meiji period (1868–1912) followed the Western model, but the basement (Japanese cultural traditions) on which it was built had been made in the Edo period (1600–1868). *Kokugaku* of the Edo period (in the still closed country) can be seen as a key factor of defining Japanese cultural (and national) identity in the 18th and early 19th century. *Kokugaku* focused on Japanese classics, on exploring, studying and reviving (or even inventing) ancient Japanese language, literature, myths, history and also political ideology. "Japanese culture" as such was distinguished from Chinese (and all other) cultures, "Japanese identity" was thus defined. Meiji scholars used *kokugaku* conceptions of Japan to construct a modern state and nationalism that was not simply derived from Western models, but was built on Japanese cultural tradition. This way, Japan created the "non-Western way of modernization", which presumably provided a pattern for other East Asian countries to follow ("Asian capitalism").

SMART POWER A JAPÁN JOGRENDSZERBEN A NEMZETALKOTÁS ÉS A NEMZETKÖZI KAPCSOLATOK TERÉN: ALTERNATÍV VITARENDEZÉSI MÓDOK

Vadász Fruzsina

I. Bevezetés és súlyponti kérdések

A jelen kötet alapjául szolgáló konferencia központi kérdésként vetette fel, hogy miként tudják a kelet-ázsiai térség államai önmagukat meghatározni, hogyan tudják a saját kultúrájukban, nemzetkonstrukciós aspektusaikban rejlő elemeket *puha erő*ként alkalmazni, miközben a folyamatos modernizációs és piaci folyamatok kihívásainak is eleget kell tenniük. A tudomány és az ENSZ irányelvei a nemzetalkotó tényezők közé sorolják az azonos nyelvet, közös történelmet, azonos kultúrát,[1] az azonos intézményrendszert, a közös hagyományokat, a közös identitást és a közös állampolgárságot,[2] a polgári rend és a kormányzati funkciók megteremtését a biztonság, politikai reformok, gazdasági újjáépítés és a jogi intézmények erősítése által.[3]

A jelen tanulmány a közös hagyományokon alapuló japán szokásjogi normákat, a mai jogrendszer speciálisan japán eljárásjogi megoldásait, az alternatív vitarendezési módokat, az ezekhez tartozó értékrendet és magát a japán társadalmat veszi górcső alá. A tanulmány központi témája, hogy az előbb említett kulturálisan japán eljárásjogi megoldás mennyiben válhat az ország *smart power* eszközévé mind a belső problémák kezelése, mind a nemzetközi kapcsolatok terén.

A *smart power* a nemzetközi kapcsolatok elméletének egy fiatal, Joseph Nye-hoz köthető fogalma.[4] A *smart power* annak a lehetősége, hogy a kato-

[1] Bauer 2011.
[2] Stephenson 2005.
[3] Pan 2003.
[4] „Smart power is the ability to combine hard and soft power into a successful strategy" (Joseph Nye).

nai és gazdasági hatalomgyakorlást takaró *hard power*t és a kulturális diplomácia eszközeként szolgáló *soft power*t egy sikeres és eredményes stratégia formájában kombináljuk.[5] Mivel a jog és a jogi kultúra a *hard power* és a *soft power* határmezsgyéjén mozog, a jog ugyanúgy lehet a szigorú hatalomgyakorlás eszköze, mint ahogy a jogi kultúra a nemzet lelkivilágát tükröző, követendő szépségként érvényesülő *puha tényező*. A dolgozat súlyponti kérdése, hogy a bemutatott vitarendezési szemléletmód mennyire lehet szimpatikus, eredményes és követendő példa a nemzetközi kapcsolatokban, a nemzetközi viták megoldása szempontjából, illetve hogy miért is számít nemzetformáló tényezőnek a tárgyalt eljárásjogi megoldás.

A jelen tanulmány a japán szavak latin betűs átírásához a Hepburn-átírást használja.

II. A nemzetépítő tényezők problémás területei most és a hagyományos nemzetépítő tényezők régen: a japán családok társadalmi problémái a 20–21. században, illetve a tradicionális japán családi struktúra- és normarendszer szembenállása

A legnagyobb szembenállást és problémagócpontot az okozza, hogy a Meiji-restauráció (1868) által kezdeményezett fejlődés nyomán nyugatosodott ipari kapitalista Japán a mostani Heisei időszakban több súlyos gazdasági-társadalmi problémával néz szembe.

Mivel a hagyományos Japán társadalmi struktúra egyik legfontosabb nemzetépítő tényezőjeként a családrendszer szolgált, a családokat érintő legfontosabb öt társadalmi probléma[6] a nemzetépítő tényezőket érintő destruktív hatásoknak könyvelhető el.

1993–2003 között a hagyományosan családcentrikus Japánban a válások aránya 43%-kal ugrott meg, a házasságoknak pedig több mint a 20%-a válással végződik. Az egyedülálló édesanyák épp hogy a szegénységi küszöb felett élnek – 1998 óta 28%-kal nőtt az egyedülálló anyából és gyerekéből álló háztartások száma (1,22 millió), az egyszülős háztartások átlagos jövedelme 2,13 millió jen volt 2011-ben, ami a nemzeti átlag 38%-a, és épp hogy a szegénységi küszöb felettinek számított; az egyedülálló anyukák 41%-a keresett kevesebbet a szegénységi küszöbnél. A Nemzeti Nemi Egyenlőség Tanács 1999-re összeállított publikációja alapján minden hete-

[5] Nye 2011.

[6] Kingston 2011.

dik nő jelentett családon belüli erőszakot követő orvosi beavatkozást, a nők 5%-a tapasztalt életveszélyes bántalmazást. A gyermekbántalmazásokról az első 1990-es adatgyűjtéskor 1101 esetet regisztráltak, ez a szám pedig 2007–2008-ra 40 ezerre nőtt. Az édesapákat az öngyilkosság problémája érinti,[7] 2011-ben Japánt csak a poszt-szocialista országok múlták felül az öngyilkossági világranglistán az iparosodott országok közül. Jelentős az a 2007-es büntetőjogi jogeset, aminek a vádlottja és elítéltje egy olyan, a férjét meggyilkoló feleség volt, akit a férje a házasság során rendszeresen bántalmazott; a vádlottat végül 15 év börtönre ítélte a bíróság, a férj irányából jövő erőszaktevést még enyhítő körülménynek sem tudták be.[8]

A modernizáció előtti hagyományos Japán legfontosabb nemzetalkotó tényezői a *wa*, az *ie* és a *kazoku*, tehát a *társadalmi harmónia*, az *otthon* és a *család* korabeli társadalmi koncepciói voltak. A *társadalmi harmónia* jelentése az egymásnak állandóan engedményt tevő, kompromisszumot kötő, egymás igényei felé hajlékony emberek társadalmi interakcióinak udvarias követése.

A nemzetalkotó tényezők tekintetében az a legnagyobb változás, illetve különbség, hogy a mai családok az iparosodás hatására magcsaládokká váltak, míg a Meiji-időszakig a hagyományos japán családok az *ie* intézményéhez köthető nagycsaládi struktúrákba ágyazódtak bele *(1. kép)*.

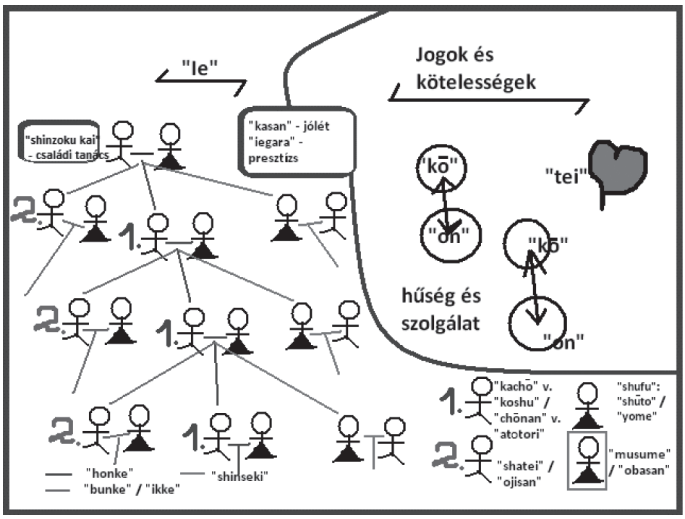
Takeyoshi Kawashima (1909–1992) szerint a „japán családi strukturális és normarendszer egy strukturális értelemben patriarchális, normatív értelemben feudális emberi közösség".[9] Az *ie* a család kezében lévő anyagi vagyontárgyak *(kasan)* és a család presztízsének, társadalmi osztályának *(iegara)* az összessége, jelenti az otthont, de a vérségi kapcsolatok összességét, az intézményesült státuszok és szerepek készletét is, melyet az alakító tagok kötelessége és joga (*kō* és *on*) irányában definiáltak.

Az *ie* intézményén belül a családfő hatalma a családon belüli összes döntésre kiterjedt, a család pedig megkülönböztette az elsőszülött örökös jogait és kötelességeit a másod-, illetve harmadszülött fiúétól, és a női szerepeket is erősen szabályozta a háziasszonyok közül az anyós és a feleség, illetve a családfő lánya(i) oldalán, ráadásul a nagybácsi(k) és a nagynéni(k) szerepe, jogai-kötelességei is meg voltak szabva. A családon

[7] Az a férfi pedig, aki az alacsonyabb jövedelmet vagy társadalmi presztízst hozó munka(hely), vagy a nyugdíjba vonulás miatt a családja szempontjából haszontalannak érzi magát, hajlamos öngyilkosságba menekülni.

[8] Hongo 2008.

[9] Nagai – Bennett 1953: 239–250.



1. kép. Az ie-rendszer sematikus ábrája. A szerző rajza

belül megkülönböztették az elsőszülött fiúk alapján továbbörökítendő fő családi ágat az egyéb családi ágaktól és a családfő lányai által kötött egyéb rokoni szálaktól.

A *családi irányvonal* a családfő által lett meghatározva, és a családon belüli problémákat, konfliktusokat is a családon belül, a *családi tanács* összeülése révén, a nyilvánosság kizárásával oldották meg. Ezáltal a probléma internalizálódott, a problémás felek nem szégyenültek meg, a problémát a család érdekei szerint kezelték, azonban mindez megengedte a diszkriminációt és a kegyetlenkedéseket a férfiérdekek szolgálatában.[10] Ezek a beidegződések nevezhetőek a mai családügyi problémák okainak is.

A hagyományos japán szokásjogi morál és a mai modern jogrendszer közötti értékrendbeli kollúzió abban is keresendő, hogy az iparosodás, demokratizálódás, nyugatosodás hatására a nagycsaládokat felváltották a magcsaládok, a családi tanács helyébe a nyugati szisztémákat követő, de a japán hagyományokat is tükröző, a családoktól független családjogi bírósági rendszer lépett, a jelenlegi írott materiális jog a családfői hatalom helyett a nemek és szülői szerepek egyenlőségét, az emberek szabad önrendelkezését támogatja.

[10] Kitaoji 1971, Dhappu 2000, Cooper – Masuoka – Kawamura 1962, Tanaka 1996.

III. Különleges jogi megoldás a nemzetalkotó tényezők területén: a *conciliation-first* jogelv

A *társadalmi harmónia* és a *családi tanács* intézménye alapján a hagyományos japán gondolkodás szerint a problémák az érintett kisközösség szintjén tartva, egymásnak engedményeket adó résztvevők kompromisszumai során oldandók meg. Ez az elem került a nyugatosodás, az iparosodás és a nyugati típusú jogrend fokozatos bejövetelekor értékrendbeli kollízióba. Az írott, a felek problémáitól független materiális jog, mely egyre több egyenlőséget biztosított a nőknek, megvonta a hatalmat a családfőtől, egyre több önrendelkezést biztosított a gyermekeknek, a *családi tanács*tól független bírósági rendszer bevezetése és az 1946–1947-es alkotmánnyal bejövő, a japán kultúrával ellentétes precedensjogi megoldások mind olyan értékrendbeli ellentéteket szültek, amelyeket valamilyen módon át kellett hidalni.

Az alcímben is szereplő *conciliation-first* jogelv volt az a kompromisszumos megoldás, amely a különbözőségek ellenére a három hagyományos japán nemzetalkotó tényezőnek is megfelelt. Jogalapja az 1939-es *Személyes ügyek békéltetésének törvénye (Jinji chōtei hō)* és az 1947-es *Otthoni eljárási törvény (Kaji Shimpan Hō)*, amelyek előírták, hogy minden „jogi vitát" egy békéltető testületi eljárásnak kell alávetni,[11] amivel elérték, hogy a családjogi eseteket különleges módon zárt ajtók mögött, az írott anyagi jogtól kicsit elvonatkoztatva, attól függetlenül oldják meg.

Ennek a jogelvnek az elemzéséről Tamié L. Bryant írásai[12] adnak részletes leírást. A békéltető bizottság jellemzője, hogy csupán egy karrierbíróból és kettő békéltető biztosból áll, akik közül legalább egy nő. A békéltető biztosok az eljárás aktív résztvevői, a bíró szerepe inkább csak moderátori. Az eljárás a felek személyes döntésén alapul, az eljárás során hozott döntésben és a vita lefolyásában a peres felek és a békéltető biztosok értékrendje érvényesül. Ennek az előnye, hogy az anyagi jogi előírások helyett a felek érdekei és a felek érdekeihez alkalmazkodó eljárásjogi pro-

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

[12] Bryant 1984.

cedúra érvényesül az eljárás során. Az eljárásnak jelentős hátrányai is vannak, ugyanis a házastársak között a válást vagy annak vonatkozó dolgait érintő kérdésekben felmerülő véleményeltérés, illetve a megegyezés hiánya a válás akadályát jelenti, és az eljárás logikája magában hordozza a manipulatív pszichológia alkalmazását, a legfontosabb megtárgyalandó kérdések mellőzését, a további elégedetlenséget.

IV. Az alternatív vitarendezési módok (ADR[M]) a japán jogrendszerben

A nemzetépítő tényezők kulturális elemzésének tanulsága, hogy a japánok hagyományosan a problémáikat nem kiteregetve, hanem saját maguk között oldják meg, és nem az *igazságos*, hanem a *harmonikus*, az egymásnak kompromisszumokat tevő vitarendezést részesítik előnyben. A *harmóniára* törekvő és *arcmegőrző* Japánra a jogi peres eljárások hiánya és a precedensjogi hagyományok nélkülözése a jellemző,[13] az ennek megfelelő vitarendezési módszerek a japán kultúrkincs részét képezik.

A modern japán ADR-rendszer[14] 1922 óta működik,[15] létrejöttét a *tradicionalista* (Kawashima), a *revizionista* (Haley), a *racionalista* és az *informalista* jogelmélet elemzi.[16] Az első a japán hagyományok, a konfucianizmus és a *társadalmi harmónia* koncepciójának továbbélését, a második pedig a japán jogi intézményrendszer korlátait, a bírók és a hatékony kikényszerítés hiányát emeli ki. A harmadik a magas bírósági költségeken, a hosszú eljárási időn és a bírósági eljárásnak csak az egyik félnek kedvező és előre meg nem jósolható végkifejletén alapuló számításokat veszi figyelembe, a negyedik azon japán beidegződéseket veszi alapul, amely az írott jogot az emberi elnyomás és a társadalmi feszültségek elterjesztőjeként bélyegzi meg, és az alternatív vitarendezési módokat az ezek alól kiskaput nyújtó segédeszközként értelmezi.

A hagyományos és a modern japán alternatív vitarendezési módok hét csoportja a *hanashiai*, *jidan*, *assen*, *chōtei*, *wakai*, *chusai*, *rōdō shinpan*. Az

[13] „Japan, the non-litigious society" (Katja Funken); „The Japanese rarely go to court" (Harald Baum). Funken 2003, Fenzel 2011.

[14] ADR(M) = „Alternative Dispute Resolution (Methods)", vagyis alternatív vitarendezés(i módok).

[15] Yasui 2016.

[16] Funken 2003.

első három a hagyományos vitarendezési mód volt, melyek a vita eszkalálódási szintjét követően egyre komolyabb informális vitarendezési megoldásokat nyújtottak a vitás feleknek. A második négy a mai eljárásjogban megtalálható vitarendezési mód: a *chōtei* a békéltetésnek, a *wakai* a bírósági kompromisszumkötésnek, a *chusai* a döntőbíráskodásnak/döntnöki vitarendezésnek, a *rōdō shinpan* a munkajogi nem-peres eljárásoknak felel meg.

Különlegessége az ADR-jogtörténetnek és az ADR-eljárásjognak Japánban, hogy a jog nem önmagáért, hanem bizonyos szabályozandó problématerületek, jogi tárgyak köré tömörülve alakult ki. A *chusai* eljárásokat az eljárások jogtárgya szerint kell megkülönböztetni: építőipari döntőbíráskodás, környezetvédelmi döntőbíráskodás, munkaügyi döntőbíráskodás és kereskedelmi döntőbíráskodás. A japán ADR-jog és annak a jogi intézményrendszere a polgárjog történetébe beágyazódva, a polgárjog egyéb jogtárgyterületei köré tömörülve alakult ki, külön törvényeket és intézményi struktúrákat kialakítva a tengerentúli hajózás, a munkaügy, a belső kereskedelem, a sportügy vagy – a fukushimai tragédiát követően – a nukleáris károsodás területén. Japán mindezt a nemzetközi elvárásoknak megfelelően alakítja, a 2003-as döntőbíráskodási törvény (2003/138. törvény) az ENSZ nemzetközi kereskedelmi UNICITRAL modelljogán alapulva jött létre, hogy kompatibilissé tegye a japán jogot a nemzetközivel.[17]

Hasonlóan ahhoz, hogy a modern japán ADR-jog tehát nem önmagáért, hanem az aktuálisan szabályozandó jogi tárgyhoz alkalmazkodva jött létre, a japán ADR eljárásjog is alkalmazkodik a jogeset körülményeihez, feltételeihez, különleges adottságaihoz *(2. kép)*.

Az alternatív vitarendezési módok a bírósági tárgyalásokkal szemben a vita rendezésének kreatívabb koordinálási lehetőségét biztosítják, ami lehet akár a hivatalos bírósági peres eljárásoktól független, a felek személyiségéhez közelebb álló eljárás, vagy lehet a bírósági peres eljárás része is, illetve bírósági keretek között végzett nem-peres eljárás. Ha a bíró úgy ítéli meg, a peres eljárást megszakíthatja, vagy az eljárás közepén beilleszthet egy mediációs[18] eljárást. A vitás feleknek lehetőségük van befolyásolni, meghatározni az eljárás menetét, amivel az eljárás a feleket együttműködésre készteti. A bizonyítékok felsorolásának eljárási szakasza is több

[17] Aya 2016; Furuta – Tsukamoto – Mori – Tomotsune 2006.

[18] Mediáció = „közvetítés", az alternatív vitarendezési módok személyesebb eljárásainak az összefoglaló neve.

„Chōtei”	„Wakai”	„Chusai”
((1)) → a „peres” felek maguk kezdeményezik az eljárást, vagy a bíró rendeli el egy klasszikus peres eljárás során → „békéltető bizottság”: egy karrierbíró és min. 2 békéltető biztos → nem nyilvános → ha a felek nem tudnak megállapodni, döntés nem születik → a megállapodás jogerős	((1)) → „ – „egyezség a bíróságon” → a vita önkéntes rendezése (egyezség) a bíróságon, mely alapja egy szerződéses megállapodás a felek között → általában a bíró kezdeményezi, javasolja egy bírósági peres tárgyalás során, de a vitás felek is folyamodhatnak hozzá függőben lévő peres eljárás nélkül is → maga a „wakai” eljárás bizalmas, nem nyilvános → ha a felek nem tudnak megállapodni, a vita visszaterelődik peres eljárásra → érvényes, mint egy jogerős ítélet → mediáció és peres eljárás kombinációja	((1)) → 2 kategóriája: 1.) döntőbíráskodás kettő japán fél között; 2.) döntőbíráskodás egy japán és egy nem-japán fél között → a japán döntőbíráskodási rendszer és eljárásjog másként és másként „viselkedik” az építőipari döntőbíráskodás, a környezetvédelmi döntőbíráskodás, a munkaügyi döntőbíráskodás és kereskedelmi döntőbíráskodás esetén (szektorális differenciálódás) → a vita elején a felek meghatározzák, hogy milyen „bíróságot” hatalmazzanak fel a vita rendezésére, megegyeznek a döntőbíró(k) kinevezésében, meghatározhatják a találkozók metodikáját → a vita rendezése ezek után a döntőbírók diszkréciójához tartozik
((2)) → **támogatja a kapcsolatok folytatását** → **megengedi, hogy a vita speciális körülményeit is figyelembe vegyék** → **sokkal informáltabb megoldást lehet vele elérni** → **a „chotei” egyezség kreatívabb, mint egy hagyományos peres eljárásnál hozott döntés**	((2)) → **habár az eljárás során nem az „igazságos” megoldásra törekednek, mégis sokkal inkább találkozik mindkét fél érdekeivel és életvezetési igényével, mint egy bírósági ítélet** → **mindkét fél kikötéseket tesz és kompromisszumot köt, és ezáltal minkét fél valamilyen szinten nyertessé és vesztessé is válik egyszerre** → **a vita során hozott végső döntés végrehajtásában mindkét fél sokkal inkább kooperatív** → **az egyezség meggyőző ereje és véglegessége gyakran nagyobb, mint a mediáció vagy a privát tárgyalás során**	((2)) → **~ = „döntés a közepén”** → **az eljárás során az egyezségre jutást , az egyezség meghozatalát egy harmadikként bevont fél (döntőbíró) hozza meg, emiatt a japánok ugyan nem kedvelik, de** → **a döntőbíráskodás egy széles körű ellsmertséget szerzett a nemzetközi üzleti tranzakciók során japán és nem-japán felek között**

2. kép. Három japán alternatív vitarendezési mód eljárásjogi procedúrája (1) és eljárásjogi előnye (2):

lehetőséget biztosít az eljárás személyre szabásában, a vita különleges körülményeinek megismerésében. Ezen eljárások nem a *győztes-vesztes* végeredményt támogatják, hanem a mindkét fél számára megfelelő megoldást, az eljárás nem hagy maga után *legyőző-legyőzött* szájízt, amivel a felek közti emberi kapcsolatok tönkremennének. Az eljárások nagyrészt zárt ajtók mögött zajlanak. A mediációs vitarendezések sikeresek és népszerűek Japánban, 2004-ben 484 081 mediációs eset zajlott le, aminek 74,4%-a sikeresen oldódott meg, egy-egy eset átlagosan 2,2 hónapos lefutási idővel bírt. Mindez nyugati szemmel is hatékony vitarendezési potenciálnak felel meg. A mediáció sikerességével ellentétben a belföldi kereskedelmi döntőbíráskodásnak alig van társadalmi támogatottsága, a japán jogrendszer kb. 100 esetet regisztrál évente.[19] Ennek az az oka, hogy amíg a japánok a magánélethez tartozó vitákat magánúton hajlandóak megoldani, a vállalati és nagyvállalati szintű problémákat – bízva az erős vállalati vezetésben és a képzett vállalati jogászokban – inkább bírósági peres eljárások során oldják meg.

[19] Furuta –Tsukamoto – Mori – Tomotsune 2006.

V. A japán ADR-jog és a külföld: a japán ADR-jog összehasonlítása más országok jogrendszerével, az ADR-jog szerepe a nemzetközi kapcsolatokban, illetve Japán nemzetközi kapcsolataiban

Japánban az ADR-jog kedveltségének oka, illetve az, amiért ez az eljárásjogi megoldás eszköznek nevezhető a nemzetépítés terén, az, hogy a nyugatosodott jogot a hagyományos japán kultúrával összeegyeztethetővé teszi. Belföldön az ADR-jognak a hagyományos szokásjogi morál és a nyugatosodott jogerkölcs közötti értékrend-kollízió kibékítésében *smart power* funkciója van. A jelen fejezet azt vizsgálja, hogy a japán ADR-jogi karakterisztika mennyiben adhat újat más országok jogrendszerének, mennyiben és hogyan járulhat hozzá a nemzetközi kapcsolatokhoz.

A munkajog, általános jog és a döntnöki vitarendezési jog területén a jelen tanulmány a japán ADR-jogot és polgári jogot az USA, Kína és Németország jogrendszerével hasonlítja össze.

A japán munkajog jellemzője, hogy az ügyek – karakterisztikájuknak és szükségleteiknek megfelelően – más-más fórumokon intézhetők, és az ügyvéd szerepe csak másodlagos a munkavállalóval szemben. A munkavállalók egyéni szerződéssel kapcsolatos munkajogi vitáit a bíróságokon vagy a munkajogi bírósági rendszerben lehet megoldani. A munkavállalók törvénnyel kapcsolatos munkajogi vitáit a kormányzati közigazgatási szervek kezelik a bíróságokon vagy a munkajogi bírósági rendszeren belül. Az egyéni munkavállalók kollektív szerződéssel kapcsolatos munkajogi vitáit a szakszervezetek tárgyalásai által a bíróságokon vagy a munkajogi bíróságokon lehet megoldani. Mediációt a közigazgatási munkaügyi szervek és a munkajogi bíróság alkalmaznak, hogy engedélyezzék a mediált egyezséget a munkavállalók egyéni munkajoga számára.

Az amerikai rendszer a japánéhoz hasonlóan rugalmas, azonban az amerikai jogkultúra ragaszkodik az ügyvédek, jogtanácsosok[20] alkalmazásához, ami a munkavállaló háttérbe szorulásához vezethet. A munkavállalók egyéni szerződéssel kapcsolatos munkajogi vitái a bíróságokon rendeződnek. A munkavállalók törvénnyel kapcsolatos munkajogi vitáit a kormányzati közigazgatási szervek kezelik. Az egyéni munkavállalók kollektív szerződéssel kapcsolatos munkajogi vitáit a szakszervezetek nemkormányzati munkajogi döntnöki vitarendezés keretében rendezik. A bíróságok a munkavállalók számára megengedik a döntnöki vitarendezési fórum helyettesítését a bírósági fórummal a törvényi és szerződéses jogok

[20] A szakirodalom a „legal counsel" kifejezést alkalmazza.

esetén. Lehetőség van a kormányzati és nem-kormányzati fórumok használatára attól függően, hogy szerződéses vagy törvényi eredetű a vita.

Kínában a munkavállalók számára a vitarendezés nem olyan rugalmas, mint Japánban vagy az USA-ban, az ország kormányzati berendezkedésének megfelelően minden kormányzati szinten dől el. Legyen szó akár a munkavállalók egyéni szerződéssel kapcsolatos munkajogi vitáiról, a munkavállalók törvénnyel kapcsolatos munkajogi vitáiról, vagy az egyéni munkavállalók kollektív szerződéssel kapcsolatos munkajogi vitáiról, minden esetet túlnyomórészt munkaügyi döntnöki vitarendezéssel oldanak meg a kormányzati közigazgatási szerveken belül, korlátozott bírósághoz való hozzáféréssel.[21]

Németországban az ADR-jog liberális karakterisztikájú, az ADR-jogot a polgári és kereskedelmi ügyek terén alkalmazzák, azonban hosszú ideig törvényi rendelkezés nem foglalkozott kifejezetten a mediációval. A mediáció jelentése a német jogfelfogás szerint *egy magánjellegű eljárás egy harmadik fél bevonásával*, a mediáció jogalapja egy önálló és különálló szerződés a felek és a mediátor között, a szerződés tartalmazza az eljárásrendet, a költségeket és a tevékenységek korlátait, elévülését, ha a mediáció meghiúsulna. A mediátor címét sem védte hosszú ideig a német jog, és a felek feladata volt, hogy egy megfelelő mediátort válasszanak maguknak állami segítségnyújtás nélkül. Az egyéni bíróknak lehetőségük volt arra, hogy önszorgalomból és személyes motiváció alapján állami támogatással tréningeken vehessenek részt, és képzett mediátorokká válhassanak. A mediáció liberális és autonóm megközelítése 2008 óta változott meg a *2008/52/EK irányelv* hatására, aminek az eredménye a 2013-as *Mediationsgesezt*[22] lett, a német ADR-jog azonban még gyerekcipőben jár, releváns változásról nem beszélhetünk.[23]

E példák alapján a japán ADR-jog nemcsak a hagyományaival és kultúrájával jár elől a bemutatott országokkal szemben, hanem rugalmasságával és probléma-, illetve vitásfél-orientáltságával is: nem a jogrendszer elemeit, intézményi struktúráját helyezi előtérbe, hanem a vitás fél személyes szükségleteit a vita hatékony rendezése érdekében.

Az ügy minőségét tekintve a japánok hajlandósága változó, hogy milyen esetben fordulnak alternatív vitarendezési módhoz és mikor jogi peres eljáráshoz. Magánjogi vitákban az ADR-hajlandóság, míg belső kereskedelmi

[21] Brown 2013.

[22] „Mediationsgesetz" = *Mediációs törvény*.

[23] Dietrich 2015.

viták esetén a jogi peres eljárási hajlandóság a magasabb. A nemzetközi kereskedelmi vitáknál az ADR-hajlandóság magasabb a jogi peres eljárásokénál.

Japán a nemzetközi ADR-jog területén aktív, mind a multilaterális nemzetközi szerződések, mind a bilaterális kapcsolatok területén. A *Protocol on Arbitration Clause (Treaty No. 3, 1928)* ratifikációjával és jogerőre emelkedésével kezdődő nemzetközi ADR-jogtörténet összes számottevő nemzetközi multilaterális szerződésének és nemzetközi szervezetének az aláíró fele, tagja.[24]

A bilaterális nemzetközi ADR-jog területén Japán kapcsolata az USA-val sikertörténetnek számít. Az 1858-ban kezdődő, de mérvadó módon 1952 óta elindult USA–Japán kereskedelmi kapcsolatok jogszabályi és intézményi struktúrája kiterjedt és kiforrott képet mutat.[25] Ezen kapcsolatok nemcsak a kiterjedt jogszabályi és intézményi struktúra miatt mutatnak egy bejáratott mechanizmust, hanem azon szokások, íratlan szabályok, a kiforrott bilaterális nemzetközi jogkultúra összessége miatt is, amely a kapcsolatok vitarendezését hatékonnyá teszi. Itt egy pluralista társadalom áll egy homogén társadalommal szemben, ahol az egyik fél jogkultúrája a precedensjogot és az ügyvédeket helyezi előtérbe, míg a másik hagyományosan elutasítja ezeket. E kulturális különbségek áthidalásához nyújt a tárgyalt nemzetközi bilaterális ADR-jog rugalmas megoldást, mivel mindkét fél azt teszi bele a kapcsolatokba, ami neki fontos. Az eseteket amerikai jogi intézményi keretek között, amerikai ügyvédek bevonásával és a japán alternatív vitarendezési hagyományokat, elveket[26] követve

[24] A nemzetközi ADR-jog jelentősebb multilaterális szerződései, illetve nemzetközi szervezetei*: Protocol on Arbitration Clause (Treaty No. 3, 1928); Convention on the Execution of Foreign Arbitral Awards" (Treaty No. 11, 1952); New York Convention on the Recognition and Enforcement of Foreign Arbitral Awards (Treaty No. 10, 1961); Convention on the Settlement of Investment Disputes between States and Nationals of Other States (Treaty no. 10, 1967);* United Nations Commission on International Trade Law (UNICITRAL, 1976).

[25] Az USA–Japán kereskedelmi kapcsolatok főbb mérföldkövei: 1858: *Treaty of Amity and Commerce between the United States and Japan;* 1952: *Japan-American Trade Arbitration Agreement of Sept. 16. 1952 (→ Japanese Commercial Arbitration Association, American Arbitration Association);* 1953: *Treaty of Friendship, Commerce and Navigation between Japan and the United States;* 1975: *Rules of Conciliation and Arbitration of the International Chamber of Commerce;* 1976: United Nations Commission on International Trade Law (UNICITRAL).

[26] A japán *gyōsei shidō* adminisztratív iránymutatások és a *madoguchi* (= jegypénztárablak/ügyfélszolgálati ablak – e szerint mindkét fél kinevez egy-egy szóvivőt a vita élére, aki a saját szervezetet képviseli a vita során) elv követése.

oldják meg. A felek kölcsönösen segítséget nyújtanak egymásnak az eljárás előkészítésében, az ügyet megfelelő érzékenységgel, a kölcsönös jóakarat alapelvét követve kezelik, a vita során a kölcsönösen elfogadható kompromisszumra törekednek. A mediátor erénye a személyes integritás és a gyakorlati tapasztalat, nem a jogszabályok alapos ismerete. Ezáltal az eljárás kevésbé komplex és költséges, mint a bírósági eljárás, nincsenek olyan eljárási-nyomozati terhek és korlátok, mint a bírósági eljárásnál, az eset érzékenysége *relatív magán*, nem vonja be a nagyközönséget és a nyilvánosságot, az eljárás a felek társadalmi tiszteletét megőrzi.[27]

VI. Befejezés és összegzés

A hagyományos Japán legfőbb nemzetépítő értékei az állandóan kompromisszumra hajló *társadalmi harmónia*, a szigorú, férfi- és szülőközpontú szabályrendszerre épülő *otthon* és *család*, továbbá a zárt ajtók mögött zajló diszkrecionális vitarendezés voltak, amelyek az utóbbi pár évszázadban a modernizáció során jelentős támadásokkal, illetve átalakulással néznek szembe. Az 1946–1947-es alkotmány által egyre erőteljesebb *common-law* befolyás a precedensjoggal ellentétben álló japán társadalom- és jogkultúra számára jelentős értékrendbeli kollíziót okoz.

Ahogy az a második és a harmadik részben kifejtésre került, Japánban az alternatív vitarendezési módok nem csupán a nemzeti kultúra részét képezik, hanem a nemzeti kultúra és az identitás megőrzésének elengedhetetlenül fontos eszközeként is funkcionálnak egy olyan időszakban, amikor a hagyományos kulturális értékek és a modernizáció közti ellentét hatására az identitásmegőrzés, illetve identitásátörökítés nagyon is aktuális probléma. Az 1939-es *Személyes ügyek békéltetésének törvénye* által előírt békéltető testületi eljárás a legtipikusabb példája annak, hogy egy ADR-eljárás a nemzeti identitásmegőrzés, illetve identitásátörökítés egyik hatékony *smart power* eszköze.

A negyedik részben ismertetett alternatív vitarendezési módok potenciálja éppen abban rejlik, hogy képesek az áthidaló kompromisszumos problémakezelésre, és képesek arra is, hogy a kulturális különbségeket a probléma igényeihez alkalmazkodva hidalják át, rendezve a problémás vitákat is. Ennek az aspektusait az ötödik rész mutatta be egy polgárjo-

[27] Seki 1985.

gi összehasonlítás és az USA–Japán nemzetközi kereskedelmi bilaterális ADR-jog rövid ismertetése során.

A japán alternatív vitarendezési módok legnagyobb előnye a rugalmasság és az alkalmazkodóképesség. Egy japán ADR-eljárást bírósági peres eljárástól függetlenül vagy abba beleágyazva is le lehet folytatni. Egy japán ADR-eljárásnak nincsen szigorúan megszabott eljárásrendje, a vitás feleknek lehetőségük van az eljárás vagy a bizonyítékok felsorolási rendjének önálló meghatározására. Egy japán ADR-eljárás nem a *nyertes-vesztes* végeredményre törekszik, hanem a mindenki számára kölcsönösen megfelelő kompromisszumos megoldásra, ahol a felek nem haragban válnak el egymástól.

A dolgozat súlyponti kérdésére, hogy a bemutatott vitarendezési szemléletmód mennyire lehet szimpatikus, eredményes és követendő példa a nemzetközi kapcsolatokban, a nemzetközi viták megoldása szempontjából, a dolgozat végén pozitív, megerősítő a válasz. A japán ADR-jogszemlélet és -jogkultúra nemcsak a belső értékrendi különbségekből, hanem két ország értékrendi különbségeiből eredő feszültségeket is képes a felek számára megfelelő módon kezelni, amire a dolgozat konkrét példával is szolgált, az USA–Japán nemzetközi kereskedelmi bilaterális ADR-jog sikertörténetével.

Bibliográfia

BAUER Tamás

2011 „Nemzet és Nation." *Élet és Irodalom*, LV. évf. 19. sz., 2011. május 13. URL: http://www.es.hu/bauer_tamas;nemzet_es_nation;2011-05-11.html (utolsó letöltés: 2016. május 7.).

BROWN, Ronald C.

2013 *Comperative Alternative Dispute Resolution for Individual Labor Disputes in Japan, China and the United States: Lessons from Asia?* Labour Law Resarch Network Inaugural Conference, Pompeiu Fabra University, Barcelona, June, 13–15, 2013.

BRYANT, Tamié L.

1984 „Marital Dissolution in Japan: Legal Obstacles and Their Impact." In Fujikura, Koichiro (ed.): *Japanese Law and Legal Theory*. Vol. 17.00, 1984.

COOPER MASUOKA, Edna – MASUOKA, Jitsuichi – KAWAMURA, Nozomu

1962 „Role Conflicts in the Modern Japanese Family." *Social Forces*, Oct. 1962, Fisk University.

DHAPPU, Anita B.
2000 „The Japanese Family: An Institutional Logic for Japanese Corporate Networks and Japanese Management." *The Academy of Management Review*, Vol. 25, No. 2 (Apr. 2000), 409–415.
DIETRICH, Frank
2015 „Myth and Legal Reality of Alternative dispute Resolution in Japan – A Conperative Analisis." *Hitotsubashi Journal of Law and Politics*, Vol. 43 (2015), 49–73.
FENZEL, Birgit
2011 „Debating the Japanese Approach to Dispute Resolution." An interview with Harald Baum from the Japan Unit at the Max Planck Institute for Comparative and International Private Law. *Max Planck Research Vol. 2, No. 11*, Culture & Society, Private Law.
FUNKEN, Katja
2003 *Alternative Dispute Resolution in Japan*. Institute of International Law, University of Munich, School of Law.
FURUTA, Yoshimasa – TSUKAMOTO, Hideo – Mori – TOMOTSUNE, Anderson.
2006 „Japan enters a new era." *Asia Law & Practice, ADR in Asia: Solutions for Business*, 120–126.
HONGO, Jun
2008 „Mihashi case throws light on domestic violence." *The Japan Times*, 2008. április 11. URL: http://www.japantimes.co.jp/news/2008/04/11/national/mihashi-case-throws-light-on-domestic-violence/#.Vfm5PdLtmko (utolsó letöltés: 2016. május 7.).
KINGSTON, Jeff
2011 „Chapter 4: Families at Risk." In Kingston, Jeff (ed.) *Contemporary Japan History. Politics and Social Change since the 1980s*. Wiley-Blackwell Publishing.
KITAOJI, Hironobu
1971 „The Structure of the Japanese Family." *American Anthropologist, New Series*, Vol. 73, No. 5 (Oct. 1971), 1036–1053.
NAGAI, Michio – BENNETT, John W.
1953 „A Summary and Analysis of 'The Familial Structure of Japanese Society' by Takeyoshi Kawashima." *Southwestern Journal of Anthropology*, Vol. 9, No. 2 (Summer 1953), 239–250.
NYE, Joseph
2011 „Smart Power." *The Huffington Post*. URL: http://www.huffingtonpost.com/joseph-nye/smart-power_b_74725.html (utolsó letöltés: 2016. május 7.).
PAN, Esther
2003 „UNITED NATIONS: Nation-Building." *Council on Foreign Relations*, October 2, 2003. URL: http://www.cfr.org/international-organizations-and-alliances/united-nations-nation-building/p7755 (utolsó letöltés: 2016. május 7.).
SEKI, Hoken S.
1985 „Effective Dispute Resolution in United States-Japan Commercial Transactions." *Northwestern Journal of International Law & Business* (Volume 6, Issue 4 Winter 1985), 979–1009.

STEPHENSON, Carolyn
2005 „Nation Building." *Beyond Intractability*, January 2005. URL: http://www.beyondintractability.org/essay/nation-building (utolsó letöltés: 2016. május 7.).
TANAKA, Hideo. 1996. „Legal Equality among Family Members in Japan: The Impact of the Japanese Constitution of 1946 on the Traditional Family System." Fujikura, Koichiro (ed.) *Japanese Law and Legal Theory*. New York, New York University Press.
YASUI, Aya. 2016. Alternative Dispute Resolution System in Japan. IADC Meeting, 2016. július 9–14. URL: http://www.iadcmeetings.mobi/assets/1/7/18.2_-_Yasui-_ADR_System_in_Japan.pdf (utolsó letöltés: 2016. május 7.).

SMART POWER IN THE JAPANESE LEGAL SYSTEM IN THE FIELDS OF NATION-BUILDING AND INTERNATIONAL RELATIONS: ALTERNATIVE DISPUTE RESOLUTION METHODS

Traditional Japanese society had been affected by the traditional Japanese family system of the *ie*, the traditional family-structure of the *kazoku* and the concept of *social harmony* until the Meiji Restoration. They could be considered as three of the most meaningful nation-building factors of society. The social-normative problems of contemporary Japan, among others, are coming from the value collision between Western-style legal order or family structure introduced from the outside, and the traditional Japanese customary law of the families and society.

For the solution or bridging of this collision the *conciliation-first* principle has been created in Japanese procedural law of family matters; the *Personal Conciliation Act (Jinji chōtei hō)* of 1939 has served as the legal basis for that. Traditional Japanese customary law, as well as modern procedural law has been characterized by the frequent use of the alternative dispute resolution methods that belong to the cultural heritage of Japanese society, and that could serve as a model for the Western style legal systems, too. The topics of this paper are the main Japanese nation-building factors and the *conciliation-first* principle of the procedural law, and the special Japanese alternative dispute resolution methods that belong to the customs of the Japanese nation. The aim of this paper is to introduce the mentioned dispute resolution methods, and to find out the answer for the following question: can these dispute settlement methods serve as *smart power* facilities of the Japanese nation in the national and the international level?

A JAPÁN CSÁSZÁRI CSALÁD SZEREPE ÉS ANNAK VÁLTOZÁSAI A MAI JAPÁNBAN[1]

Umemura Yuko

I. A császár szerepe az állami ügyekben

Talán nem túlzás, ha azt mondjuk, hogy a japán császárság egyedülálló, akár a rendszerét nézzük, akár azt, hogy a világon az egyik legősibb monarchia, hiszen a dinasztia egyszer sem szakadt meg. A második világháború azonban fordulópont volt, helyzete akkor nagyot változott. Mégis, a császár, még ebben a globalizált világban is, nagy befolyással bír mint államfő, az ország szimbóluma.

Most a jelenlegi szerepéről szeretnék átfogó képet vázolni: miként változott az utóbbi időben, hogyan viszonyul hozzá a japán nemzet, hogyan fogadja el? Illetve bemutatom a hagyomány tovább örökítésével kapcsolatos kérdéseket, problémákat. Először is, tisztázzuk a szerepét, politikai hatáskörét.

A második világháború előtt a japán császárt élő istenségként tisztelték, tényleges politikai hatalommal rendelkezett, és mivel ezt a katonaság is kihasználta, eléggé negatív kép élt róla.[2] A háború után az új alkotmány megőrizte a császárság intézményét, szerepét pedig úgy határozta meg, mint Japán szimbóluma és államfője. Politikai hatalommal ugyan már nem rendelkezik, de mivel Japánban nagy tiszteletben tartják a hagyományokat és a formalitást, a császár az ország szimbólumaként fontos szerepet tölt be a japánok életében.

Feladatai közé tartoznak olyan mindennapos, az államot érintő ügyek, mint az országgyűlés megnyitása, a miniszterelnök és a miniszterek kinevezése, a törvények kihirdetése, a diplomáciai egyezmények ratifikálása, a külföldi nagykövetek fogadása és búcsúztatása, a japán nagykövetek

[1] A jelen cikk konferenciaelőadásnak készült, s inkább összefoglaló jellegű írásnak tekintendő, mint részletes kutatási eredmények közlésének.

[2] Saji 2004: 160–165.

megbízólevelének átadása vagy a fontos külföldi személyeknek tartott audiencia. Baráti célú látogatások külföldre, nagy nemzetközi események megnyitása. Az olimpia vagy a világkiállítás Japánban elképzelhetetlen anélkül, hogy a császár nyissa meg. Szintén fontos, hogy természeti katasztrófák helyszínére ellátogasson, és szavaival bátorítsa és vigasztalja a károsultakat.

Mivel a császár szimbolikus személy, ezen ügyek nagy része pusztán formalitás, és valójában a császárnak nincs jogköre megtagadni a miniszterek kinevezését vagy például egy szerződést visszaküldeni az országgyűléshez. A politikával kapcsolatos cselekedeteit többnyire a kormány hagyja jóvá.

Ugyanakkor egészen más jelentése van annak, ha a császár megy el egy, a baráti kapcsolatok ápolását célzó külföldi látogatásra, mint ha egy politikus tenné. A külföldi vendégek tiszteletére adott díszvacsorán tartott üdvözlő beszédét is nagy figyelem kíséri, bel- és külföldön egyaránt. Természetesen ezen beszédeknek a vázlatait is a mindenkori kormányokkal közösen írják, mégis, a császár szavai nagyobb súllyal bírnak, mint egy politikusé.[3]

II. A császári család hagyományőrző tevékenysége

A császári családnak a hagyományok ápolásában szintén fontos szerepe van, és ezer szálakkal kötődik a sintóhoz is. A számtalan istenség tiszteletén alapuló animista jellegű sintó legősibb istene Amaterasu, és a császári családot az ő leszármazottjának tartják. A nagy sintó szentélyek is szoros kapcsolatot ápolnak a császári családdal. Például az Ise szentélyben hagyományosan fontos vallási szerepet töltenek be a császári család azon női tagjai, akik házasodásuk révén lemondtak császári címükről. Hasonló az az eset, amikor az Izumo szentély papja a császári hercegnővel kötött házasságot.

A japán császári ház ügyeivel egy udvari hivatal foglalkozik, amelynek honlapján szerepelnek a fontosabb szertartások. Ez 2016-ban évszakhoz kötődő 26 vallásos eseményt sorol fel, mint például sintó rítusok, imádságok. Ilyen a *Niiname-sai*, vagy a *Saitan-sai* is.

[3] A Császári Udvari Hivatal (Kunaicho) honlapján többek között az a beszéd is olvasható, amely a császári pár magyarországi látogatásának alkalmából megrendezett díszvacsorán hangzott el.

A *Niiname-sai* alkalmával a császár a palota területén lévő egyik szentélyben, a *Shinka-den*ben, az év új rizstermését felajánlja a császári család őseinek és a többi istenségnek, majd maga is fogyaszt a rizsből. Az újévi ceremóniák alkalmával, mint a *Shiho-hai* és a *Saitan-sai*, a császár a bőséges termésért (rizs, árpa, köles, japán köles és bab) és a nemzet védelméért imádkozik a négy égtáj istenségeihez. Ez talán hasonlítható a magyar kenyérszentelés hagyományához. Egy év során több ilyen, évszakokhoz kötődő hagyományokkal és szokásokkal kapcsolatos vallásos szertartást tartanak, bár igaz, ezeknek a többségét az emberek nem láthatják.

Vannak továbbá a japánok mindennapjaiban mélyen gyökerező rituálék is. Például a császári palota területén van egy pici rizsföld. A császár maga is részt vesz az ültetésben, az aratásban, a munka egy részét személyesen végzi el. A megtermesztett rizst a császár sintó áldozati ajándéknak ajánlja fel, majd maga is fogyaszt belőle, illetve fontos külföldi vendégeket is megkínál vele.

Michiko császárné a szintén hagyományos japán selyemszövés egyik folyamatában vesz részt. Selyemhernyókat tart, eteti őket, összegyűjti a gubókat, és legombolyítja azokat. Az elkészült selyemszálból például asztalterítőt szőnek, majd miután ezt is felajánlották a sintó oltáron, magas rangú külföldi vendégeknek adják ajándékba. Ezek a rítusok a mindennapi élethez nélkülözhetetlen mezőgazdasági munkát szimbolizálják. Azzal, hogy maga a császár is részt vesz ezekben, a nemzettel való egységét érezteti.

Szintén újévkor tartják meg az udvari *tanka*-versenyt *(utakai hajime)*. A japán versformák közül Magyarországon leginkább talán a *haiku*t ismerik. Van azonban egy régebbi korszakból fennmaradt és igen közkedvelt versforma, a *tanka*, azaz rövid vers, amely 5-7-5-7-7 morás sorok váltakozásából, vagyis 31 morából áll. A *tanka* először egy, a Nara-korban összeállított versgyűjteményben, a *Manyoshu*ban indult virágzásnak. Népszerűsége a mai napig töretlen, és sokan írnak verset ebben a formában.

Talán kicsit ünnepélyesen hangzik, hogy Japánban az újév első eseményeihez, cselekvéseihez odatesszük azt a szót, hogy „első" (mint az első szentélylátogatás, *hatsumoude*, vagy az első kalligráfia írása, *kakizome*). Az udvari *tanka*-verseny az év első közös versolvasásának indítását jelenti. A császári család tagjai szintén részt vesznek a versköltésben.

A verseny témáját minden évben egy előre meghatározott *kandzsi* adja, és a császári család tagjai is ehhez a *kandzsi*hoz igazodva írják meg saját verseiket. Évente körülbelül húszezer vers érkezik be az egész országból.

Ezek közül a legjobbakat a császári udvar rendezvényén is felolvassák. A 2016. évi esemény témája az ember volt. A császár és a császárné versei a következők:

A harcok során
oly sokan vesztek oda,
és a sziget most
mégis burjánzó zölden
simul az óceánba.[4]

Ezt a verset egy háborús helyszínre tett látogatás ihlette, ahol a császár a hősi halottak lelki békéjéért imádkozott. A császárné verse így hangzik:

Alkony-vörösben
szálló repülőt nézve
fiatal korom
utazásai derengenek fel.[5]

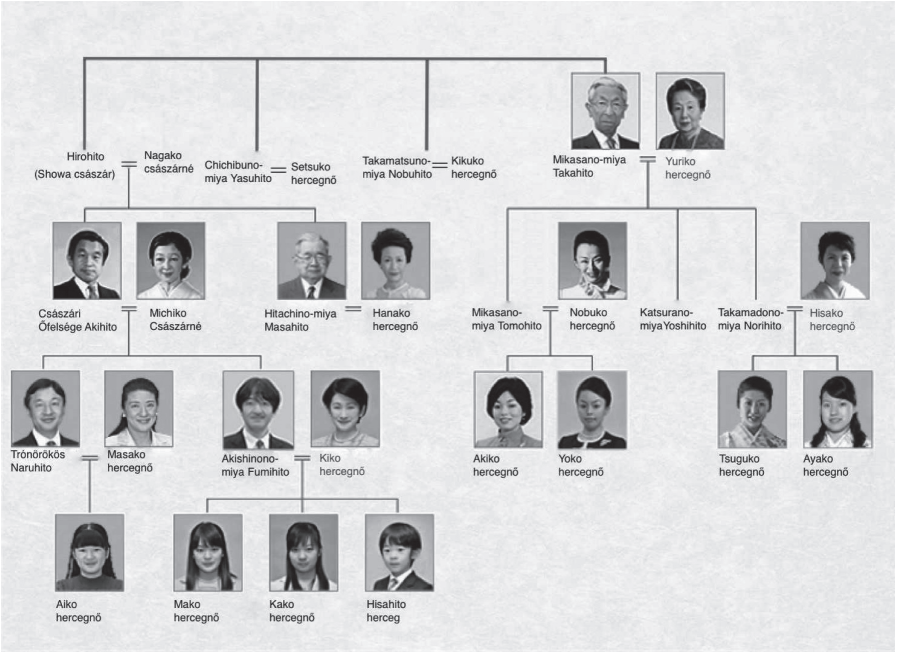
Ezt az összejövetelt a TV is közvetíti, s utána a meghívott vendégeket hagyományos japán ételekkel kínálják a császári palotában. Nagy figyelem kíséri ezeket az eseményeket, amelyekben az egyszerű polgárok is részt vesznek.

A császár kiállításokra, hangversenyekre, sportrendezvényekre is szívesen ellátogat. Ezeket az eseményeket, amelyeket a császár is megtisztel jelenlétével, *tenran*nak hívják, és a hírekbe is bekerülnek. A császári család többi tagja is nagy rajongói és művelői a művészeteknek. Michiko császárné például zongorázik, és néha japán és külföldi művészekkel játszik együtt. A trónörökös pedig zenekarban brácsázik. A sportokban is otthonosan mozognak, gyakran mutatják a médiában, ahogy teniszeznek vagy síelnek.

Rendszeresen hívnak meg tudósokat is a császári palotába, ahol a legújabb kutatásaikról, eredményeikről tartanak előadásokat a császári család tagjainak. A kitüntetéseket, magas rangú kulturális díjakat szintén személyesen a császár adja át.

[4] Az eredeti vers: 「戦いに数多の人の失せしとふ 島緑にて海に横たふ」
[5] Az eredeti vers:「夕茜に入りゆく一機若き日の吾ごとく行く旅人やある」

Hosszú történelme során a japán császári család életében jelentős változások történtek, emiatt pedig számos kérdés vetődött fel. Nézzük meg a családfát!



Forrás: URl http://www.kunaicho.go.jp

A jelenlegi császárnak két fiú- és egy leánygyermeke van. Az idősebb fiú a trónörökös, a másodszülött fiú pedig Akishino herceg. Mindkét fiúgyermeknek vannak további gyermekei. A császár egyetlen leánya, Sayako, házasságát követően polgár lett. Ez is egy olyan jelenség, amely az európaitól eltérő, sajátos japán szokásrenden alapul, mely utóbbi a „császári családra vonatkozó törvények" *(koshitsu tempan)* elnevezést viseli. Mivel Japán a második világháborút követően eltörölte a feudális társadalmi rendet, ezért ma egyáltalán nem használják a nemesi megnevezéseket. Ha a császári család női tagjai elhagyják a császári házat, akkor minden esetben átlag polgárrá válnak. A nyugati sajtóban többször hallhatjuk, hogy a trónörökös egy átlag polgárt vesz feleségül, de ez Japánban nem számít nagy hírnek, hiszen a császári családot alkotó tagokon kívül

mindenki más amúgy is átlag személynek számít. Sayako férje a Kuroda családnevet viseli, akinek felmenői közt *daimyó*k is megtalálhatók, de ez nem igazán közbeszéd tárgya az országban. Kuroda jelenleg a fővárosi önkormányzati hivatalban tisztviselő. A néhai Takamado herceg másodszülött lánya, Noriko 2014-ben megházasodott, így ezzel lemondott császári családi tagságáról, és az Izumo sintó szentély főpapjának lett a felesége. Az Izumo szentély a legrégebbi az országban, férje, Senge Kunimaro pedig ennek élén a 85. leszármazottként tevékenykedik.

Egy időben erős volt a nyomás, hogy a császári családra vonatkozó törvényeken változtassanak, mivel több évtizedig nem született fiúgyermek a családban. Attól félve, hogy az öröklés rendjében gond adódik, a 2000-es évek elején módosításokat akartak bevezetni, hogy lehetővé tegyék a császárnők uralkodását.

Ha történelmi távlatokból nézzük a kérdést, akkor az ősi időkben ténylegesen is léteztek császárnők. Az összesen nyolc császárnő közül hat a 6–8. század között tevékenykedett, az azt követő időkben azonban a császárnők uralkodása átmenetinek számított: csupán addig ültek a trónon, amíg a trónörökös be nem töltötte a nagykorúságot. Ezen kívül a japán császárnők mindegyike férfi császár leszármazottja volt. A női trónöröklés kérdésében sokan voltak azon a véleményen, hogy a megváltozott viszonyoknak megfelelően a férfi és nő egyenjogúságán alapuló társadalom gondolatvilágát is tükrözniük kellene az új rendelkezéseknek.[6] Csakhogy ezt a problémát nem lehetett ilyen könnyen megoldani. A japán császárnak és a császárnénak megkülönböztetett feladatai vannak, így nem meglepő, hogy a történészektől kezdve sok mindenki ellenezte a császárnők uralkodását. Például ha megházasodna a császárnő, akkor ki lehetne a férje, illetve mi lenne az ellátandó feladataival? Netán az újdonsült férj végezné el mindazt, amit eredetileg a császárnék hivatottak megtenni? A házasságot követően a nők eddig minden esetben lemondtak a császári házi tagságról, de ha császárnők lennének, akkor ők is trónöröklési jogot nyernének, nem hagynák el a császári udvart, ezzel pedig a nemesi család tagjainak a száma nagyon megemelkedne. Az állami költségvetésben is problémákat okozhatna a kérdés, hiszen az eddigi szokásokkal is szakítani kellene. A sintó rituálék esetében is számtalan olyan esemény van, amelyben a nők nem vehetnek részt, ezért kérdéses lenne ezekben a császárnő szerepköre. Ilyen tekintetben a japánok gondolkodása meglehetősen konzervatív. Például Európában is elhíresült japán sport a szumó, amelynek

[6] Takahashi–Tokoro 1998: 196–201.

küzdőterére mind a mai napig nem tehetik be a lábukat nők. A szumó szövetség eredményértékelő bizottságában vannak nők is, csakhogy ők sem léphetnek a küzdőtérre, hogy ott végrehajtsák a megfelelő rítusokat. Nem praktikus az uralkodási évek alapján működő japán időszámítás sem, de senki sem mondja, hogy el kéne azt törölni.

Körülbelül tíz évvel ezelőtt hangsúlyossá vált a kérdés, hogy módosítsanak a császári családra vonatkozó törvényeken. Ugyanis Koizumi Junichiro miniszterelnöksége (2001–2006) alatt felállítottak egy szakértői bizottságot, melynek tagjai igyekeztek feltárni a megvalósítás felé vezető lehetőségeket. A szakértők között ismert történészek, politikusok voltak, emellett a gazdasági csoportosulások vezetőjeként akkoriban a Toyota autógyár volt vezérigazgatója, Okuda Hiroshi is szerepet játszott. Megfogalmaztak egy tervezetet, amelyben úgy módosították volna a törvényt, hogy minden esetben a császár elsőszülött gyermeke örökölje a trónt. Ezzel azonban kivívták egyes japán történészek ellenszenvét.[7] Ki vállalja a közel 1500 éve fennálló császári család hagyományainak megváltoztatásáért a felelősséget? Vajon ezt a fontos kérdést történészek és gazdasági szereplők dönthetik el?

Csakhogy 2006 elején a császár másodszülött fiának felesége, Akishino Kiko hercegnő állapotos lett, és szeptemberben megszülte Hisahitót, így 41 év eltelte után megérkezett a várva várt fiúgyermek a császári családba. Ezt követően félretették a császárnők szerepével kapcsolatos kérdéseket. Még a bizottsági tagok is elkerülnék, hogy ilyen jelentős hagyományokon változtassanak.

Azzal, hogy megszületett a legfiatalabb trónörökös, egy kicsit lenyugodtak a kedélyek, de továbbra is aggodalomra ad okot, hogy Hisahito saját nemzedékében egyedüli fiúgyermek a családban. Az manapság elképzelhetetlen, hogy emiatt visszaállítanák a császári szeráj rendszerét. Arra is van esély, hogy a jövőben a császári család nőtagjai mind lemondanak a tagságról, így a végén egyedül Hisahitóra és családjára szűkül majd a japán császárság rendszere.

Ebben az esetben a leendő császár vajon minden feladatot képes lesz ellátni? Az ehhez hasonló kérdéseket egy időre a szőnyeg alá söpörték, mivel még továbbra sem találtak megfelelő válaszokat rájuk.

Amikor a fenti vita zajlott, Abe Shinzo jelenlegi miniszterelnök javaslatot tett arra, hogy szükség szerint vissza lehessen hívni azoknak a családoknak a fiúgyermekeit, amelyek a második világháború után elhagyták

[7] Tokoro 2012: 62–64.

a császári udvart. A második világháborút követően a szövetséges megszálló hatalom (GHQ) befolyása is közrejátszott abban, hogy 1947-ben a császári család 51 tagja hagyta el az udvart, így Abe őket próbálta megcélozni megfontolásra méltó elképzelésével.[8] Akárhogy is, a császárnőkkel szembeni ellenérzés még most is igen erős az országban.

IV. A császári család és a japán közvélemény

A fejlett orvostudománynak köszönhetően manapság sokan hosszú életet élhetnek Japánban. A császár is betöltötte a 80. életévét. A tavalyi születésnapi sajtóinterjúján azt nyilatkozta, hogy már érzi magán a kort, és emiatt néha hibázik a nyilvános szereplései során.[9] Valószínűleg arra az esetre utalhatott, amikor a tavalyi háborús halotti megemlékezésen véletlenül a megszabottnál előbb, a déli harangszó előtt kezdte el beszédét, ezért a harangszó után újra fel kellett olvasnia a szöveget.

Ezt megelőzően Akishino nagy port kavart kijelentésével, amikor felvetette, hogy a császár visszavonulhatna a közszerepléstől.[10] Ez nem is olyan lehetetlen gondolat, hiszen a császárnak, idős kora ellenére, rengeteg teljesítendő feladata van. A Császári Udvari Hivatal honlapján megtalálhatók a császári pár hivatali feladatainak részletei. Meglepő, de mindennap számtalan tennivaló zúdul rájuk.

Manapság a római pápa vagy a holland király is inkább lemond tisztségéről az örökös javára, semmint hogy haláláig csak a tennivalóival foglalkozzon. A japán császár néhány feladatát már átengedte a trónörökösnek, ezért nem tartom elképzelhetetlennek, hogy a jövőben visszavonuljon. A császári pár igyekszik ellátogatni a második világháború sújtotta helyszínekre, hogy ott a lelki békéért imádkozhassanak. Érződik az elkötelezettségük abban, hogy idős koruk ellenére mégis azon fáradoznak, hogy eljussanak a kegyhelyekre, amíg még tudnak. Tavaly többek között Palauba és az ahhoz tartozó Peleliu-szigetre, az idén pedig a Fülöp-szigetekre látogattak el, hogy megemlékezzenek a második világháborúban elesettekről. Az is céljuk, hogy a jövőben átörökítsék ezt a feladatot a következő császári párra. Mivel Palauban nem volt megfelelő szálláshely-

[8] Abe 2013: 88–90.
[9] *Yomiuri Shimbun*, 2015. december 19.
[10] *Yomiuri Shimbun*, 2011. november 30.

ük, ezért úgy adódott, hogy egy hadihajón kellett tölteniük az éjszakát.[11] Minden bizonnyal nagyon megterhelőek számukra ezek a fizikai megpróbáltatások. Az utazásaik során találkoztak háborús veteránokkal és helyi emberekkel, s a magas rangú politikusok látogatásaihoz képest teljesen más súlya van ilyenkor a császár személyének.

A Japánt megrázó 2011-es földrengés és szökőár óta végtelen utazásuk során minden évben ellátogatnak a katasztrófa sújtotta övezetbe, hogy részvétüket fejezzék ki az áldozatok hozzátartozóinak. Ezzel nagy vigaszt és erőt adnak a helyi lakosoknak, akik mindig lelkesen várják visszatérésüket.

A lehetőségekhez mérten Magyarországgal is igyekeznek ápolni a kapcsolatokat. A rendszerváltást követően, a második világháború óta először 1995-ben tett hivatalos látogatást Budapesten Showa császár unokaöccse, a néhai Takamado herceg és felesége, Hisako. Ezután 2002 júliusában a császári pár is eljött Magyarországra, akikkel a soron következő magyar miniszterelnökök és köztársasági elnökök is találkoztak Japánba tett látogatásuk idején.

A nemzetközi barátság erősítésének tekintetében a császárnak más a jelentősége, mint a politikusoknak. Manapság a császári család fontos szerepet tölt be Japánban, feladataikat a lehető legjobban el is végzik.

A japán nép részéről nagy a támogatás a császári pár irányába: ez a tudat az emberek mindennapi életében mélyen gyökerezik. Sokan vannak azok, akik úgy gondolják, hogy Japán éppen azért Japán, mert a háború után, sok nehézség árán, de sikerült megőrizni a jogfolytonosságot. Ennek ellenére kérdéses, hogy ezután milyen módon lesznek képesek a tradíciók tovább örökítésére és a bizonytalanságot okozó tényezők kiküszöbölésére.[12]

[11] *Asahi Shimbun*, 2015. április 8.

[12] Jelen tanulmány szerkesztése közben, 2016. július 13-án a japán sajtóban megjelent az a hír, hogy Akihito császár még életében át szándékozik átadni a trónt a fiának. Ezt követően augusztus 8-án a császár személyesen, videó üzenetben szólt a néphez arról, hogyan érez ezzel a kérdéssel kapcsolatban. Beszédében többek között szót emelt arról, hogy elsősorban a korára való tekintettel kellene átadni a trónt a fiának. Hogy ez az öröklési folyamat megvalósulhasson, meg kellene változtatni a császári családra vonatkozó törvényeket. A császár beszédével úgy tűnik, hogy elindult egy folyamat, amivel kapcsolatban jelenleg is vita zajlik a szigetországban. Elképzelhető, hogy a közeljövőben az országgyűlés napirendre tűzi a törvénymódosítási tervezetet. A videóüzenet megtekinthető a császári család honlapján.

Bibliográfia

ABE Shinzo
2013 *Kiseki-Abe Shinzo goroku*. Tokió, Kairyusha 安倍晋三『軌跡　安倍晋三語録』海竜社 [Pályafutás-Abe Shinzo beszédei és nyilatkozatai.]
Asahi Shimbun 朝日新聞
A Császári Udvari Hivatal honlapja 宮内庁ホームページ. URL: http://www.kunaicho.go.jp/ (utolsó letöltés: 2016. június 1.)
SAJI Yoshihiko 佐治芳彦
2004 *Fuuin sareta showashi 30-no shinjitsu* 封印された昭和史 30 の真実. Tokió, Nihon Bungeisha 佐治芳彦『封印された昭和史30の真実』日本文芸社 160-165 [Harminc titkolt tény a Showa-korszak történetéből.]
TAKAHASHI Hiroshi – TOKORO Isao 高橋紘―所功
1998 *Koi keisho* 皇位継承. Tokió, Bungei Shunju 文芸春秋社.
TOKORO Isao
2012 *Koshitsu Tempan-to josei miyake*. Tokió, Bensei shuppan. 所功『皇室典範と女性宮家』勉誠出版［A császári családra vonatkozó törvények és a császári család női tagjai.］
Yomiuri Shimbun 読売新聞

THE ROLE OF THE JAPANESE IMPERIAL FAMILY IN PRESENT TIMES

The Japanese imperial institution is unique in history, as the same single family has been ruling continuously from its inception to the present day, thus making it the oldest dynasty in the world. The Second World War can be considered as a turning point after which dramatic changes took place regarding its roles and functions. However, in our globalized times the Emperor still exerts enormous influence as ruling sovereign and symbol of the country. In this paper, besides giving a general outline of its present role, I'd like to examine the recent changes of the Imperial institution and how it affected the public. I'd also like to take a look into the pending questions and issues considering the inheritance of traditions.

A *GENDZSI MONOGATARI* – JAPÁN TÜKÖR MINDEN IDŐKBEN

Vihar Judit

A béke és nyugalom korszakában

Az 1008-ban, több mint ezer éve született *Gendzsi monogatari* talán a világ legrégebben keletkezett, mindenféle előzmények nélkül íródott, nagyobb lélegzetű epikus története, amely nem csupán szerelmi kalandok sorozata, hanem sokkal fontosabb, értékesebb annál. Elenyészően kevés irodalmi mű tudott úgy hatni ezer éven át, s volt képes új, értékes alkotásokra serkenteni, mint ez a mű. Valószínűleg igaza van Mee Seen Loong[1] sinológusnak, aki szerint a *Gendzsi* a japánok számára annyit jelent, mint a nyugatiak számára a *Biblia*. Milyenné vált, hogyan alakult a *Gendzsi* az elmúlt ezer évben? Mely korok, mit vettek át belőle, milyen gondolatok, érzések alakultak a hatására, milyen alkotások fogantak fényében? Roman Jakobson[2] ezt a jelenséget interszemiotikus fordításnak nevezi. Ez csak az igazán nagy művek sajátja, hogy minden korszak másként táplálkozik belőlük.

A *Gendzsi monogatari* a Heian-korszak (794–1185) közepén keletkezett. A kínai hatásra megalakult japán állam, melynek fővárosa Nara volt, a 7–8. századra megszilárdult. 794-ben *Kammu* császár (781–806), hogy szabaduljon a narai kolostorok egyházi befolyása alól, új fővárost alapított. Ebben az időben a buddhizmus túlzott pártolása helyett a japán nemzeti jelleg kidomborítása vált lényegessé, ugyanis Kína akkori hanyatlása miatt a szárazföldről érkező befolyás csökkent. Kammu császár székhelyül a csodálatos fekvésű Heiankjót, a mai Kiotót

[1] „The Tale of Genji is to Japanese art what the Bible is to Western art." Mee-Seen Loong véleménye az Annenberg Learner videójában. URL: http://www.learner.org/courses/worldlit/the-tale-of-genji/watch/ (utolsó letöltés: 2015. július 21.).

[2] Jakobson 1959.

választotta. Heiankjó magyarul annyit tesz, mint a béke és nyugalom fővárosa. Ha a későbbi korok háborús időszakait tekintjük, ahhoz képest valóban a béke és nyugalom ideje volt ez a négyszáz év, bár ez sem volt mentes a szűnni nem akaró udvari intrikáktól, cselszövésektől.

Heiankjóban a magas hegyekkel övezett festői völgy ölén számtalan palota épült, de egy idő múlva a hegyekben, a legszebb erdők rejtekén is szebbnél szebb rezidenciákat emeltek. Ezekben a gyönyörű kertekkel övezett palotákban élte életét a korabeli arisztokrácia, szinte mit sem törődve az udvar pompáján kívül létező világgal. A béke és nyugalom e korszakában a császári udvar és környezete számára nem a háborúskodás, hanem a kultúra ápolása volt a legfontosabb. A korra egyfajta buddhista szemléletű életérzés volt jellemző: a *mono no avare*, a dolgok iránti érzékenység, az elmúlás miatt érzett édesbús fájdalom, az illanó öröm, az élet múlandósága miatt feltörő bánat. Ez az érzés egyfajta kifinomult artisztikummal párosult, amely igen magasra értékeli a művészeteket, a kalligráfiát, a versírást, a finom illatok élvezetét, a virágok szimbolikus elrendezését, vagyis az ikebanát, a szobákba is bevihető lekicsinyített törpefákat, a *bonszai*okat, a *koto*, vagyis a japán citera zenéjét, mindent, ami a szépérzékünkre hat.

Az időszakot a sokoldalú műveltségű Fudzsivara család befolyása jellemezte. Ezt a nevet, amely „lilaakác-mezőt" jelent, 669-ben Tendzsi császártól (661–671) nyerték el, mert sikeresen letörték egy másik nemzetség, a *Szogák* uralmát. Hatalmukat beházasodás révén tartották fenn. Uralmuk által a japán kultúra virágzását segítették elő körülbelül ötszáz éven keresztül. „A korai Heian-korszakra tehát a vizuális művészetek, a vallási szövegek és szertartások, a nagyszabású udvari ünnepélyek, valamint a hivatalos dokumentumokban és feljegyzésekben, illetve a költészeti antológiákban megtestesülő írásbeliség változatos és gazdag összessége alkotta a magas kultúrát."[3]

Muraszaki, a *Gendzsi monogatari* megalkotója

A Fudzsivara család tagja volt Muraszaki sikibu[4] (kb. 973~978 – kb. 1014~1031) is, akinek életéről viszonylag keveset tudunk. Apja,

[3] Totman 2006: 169.

[4] Sikibu – nem az írónő nevének tartozéka, hanem egy udvari cím, rang, amely azt jelenti, hogy apja a „*sikibu só*ban", azaz a szertartási hivatalban dolgozott.

Fudzsivara Tametoki (?–1029) igen nagy műveltségű embernek számított, korának kiemelkedő tudósa volt. Öccsét kiváló költőként tartották számon. Az írónő igazi nevét nem tudjuk, felvett neve, a Muraszaki „lila, bíborszín" jelentésű, ami a legelőkelőbb színnek, a császárság jelképes színének tekinthető, emellett még a kőmagvú gyöngykölest (Lithospermum officinale) is muraszakinak mondják japánul.

Muraszaki kitűnő nevelésben részesült. Naplójában számol be később arról, hogy öccsének, mint akkoriban minden arisztokrata származású ifjúnak, kínai nyelvet kellett tanulnia, ami azonban a nők számára – beleértve a császárnőket is – tilos volt. A kisleány Muraszakit viszont fűtötte a kíváncsiság, s egy paravánon keresztül hallgatózott, amikor öccsének kínai nyelvórája volt. Ha a fiúnak nem jutott eszébe valami, amit mestere kérdezett, a kis Muraszaki a paraván mögül bekiabálta a helyes választ. Ettől kezdve szülei megengedték, hogy ő is tanulhasson kínaiul. Ez később javára vált, mert mint naplójából kiderül, amikor udvari szolgálatba került, titokban módja nyílt arra, hogy Sósi császárnét (988–1074) kínai nyelvre taníthassa, híres kínai költők verseit olvassa vele.[5]

Valószínűleg 994 és 998 között kötött Muraszaki házasságot a Fudzsivara család egy másik ágából származó Fudzsivara no Nobutakával[6] (?–1001), a császári testőrség hadnagyával. Leányuk, Daini no Szammi[7] (kb. 999–kb. 1082) anyja nyomdokait próbálta követni, egy költeménye szerepel a híres *Ogura hjakunin issú*[8]című antológiában, bár alkotóművészete Muraszakiét meg sem közelítette. Muraszaki férje halála után foghatott bele a *Gendzsi* írásába. 1005 vagy 1006 tájékán a császári udvarba került. A „ragyogó"[9], a „fénylő"[10], japánul „hikari"[11] jelzővel illetett ideális japán férfiről, Gendzsiről szóló regénye pedig minden valószínűség sze-

[5] Vihar 1994: 22.

[6] A nevek között a *no* szócska a nemesi rangot jelöli.

[7] Daini no Szammi a négy kötetből álló *Szagoromo monogatari* szerzője volt, más állítások szerint a *Gendzsi monogatari* utolsó fejezeteinek szerzője, de ez nem bizonyított.

[8] *Ogura hjakunin issu (Ogurai száz költő egy-egy verse)* című antológia, melyet Fudzsivara Teika állított össze a Kiotóhoz közeli Ogura-hegyen, ahol fiának apósa lakott, hogy a ház falait a költők arcképével és a versekkel díszítse fel. A gyűjtemény kártyajáték formájában mind a mai napig a japánok kedvelt újévi szórakozása. A *karuta* „kártya" emellett sokak versenyszerű időtöltése is.

[9] Muraszaki 1963: 23.

[10] Muraszaki 2009: 37.

[11] Muraszaki 1963: 23.

rint 1008-ra készült el. Muraszaki 1010-ig tartó naplójából tudjuk, hogy szerelmi viszonyt folytatott a császárnő apjával, *Micsinaga* régenssel (966–1027), aki bizony elcsente az írónőtől a *Gendzsi* egyetlen példányát. Még egy híradás a regény sorsáról: 1022-es keltezéssel olvashatjuk a *Szarasina napló*ból, hogy Takaszue lánya (kb. 1008–kb. 1059), a napló írója, ekkor kapta meg ajándékba a *Gendzsi* ötvennél több fejezetét.

A különféle szövegváltozatokból a 13. századra két jelentősebb készült el: az egyik a Minamoto no Csikajuki által 1236 és 1255 között készített *Kavacsibon*, a másik a legendás költő, irodalomtörténész Fudzsivara Teika munkája, az *Aobjósibon*, amely talán értőbben közelíti meg Muraszaki regényét. A 2008-as év, a *Gendzsi* születésének 1000. évfordulója különleges meglepetést tartogatott: október 29-én megtalálták az 54 részes alkotás 32. fejezetének eddig ismert legrégebbi, 1240–1280 közé datálható kéziratos példányát.

Hogy meddig élt Muraszaki, arról nincs pontos adatunk, de az biztos, hogy 1031-ben nem lehetett már az élők sorában, mert a császári udvarhölgyek listájáról abban az évben hiányzott a neve.

Alakja viszont nemcsak a *Gendzsi* szerzőjeként él tovább, hanem érdekes módon az írónő többféleképpen megörökíti, megjeleníti magát regényében. Mint ahogy a festők gyakran festették rá önmagukat különböző témájú képeikre, Muraszaki is belerajzolta magát a regénybe, hiszen ő az egyik női főszereplő, kislány korától haláláig. Természetesen Gendzsi neveli őt fel, majd a nagy korkülönbség ellenére elveszi feleségül első felesége, Aoi halála után. De Muraszaki sugárzó alakja még másképp is felragyog Gendzsi mellett. A hangját is hallhatjuk, amikor a történetek elbeszélése közben a sorok mögül kiszól, és határozott véleményt alkot.

Ebben az időben a férfiak kínai nyelven írtak, japánul írni műveletlenségnek számított. A kínai nyelvet akkoriban a Távol-Keleten úgy alkalmazták, mint Európában a latint. Így a japán nemzeti nyelv használatát, irodalmi rangra emelését a nők vállalták magukra. A Heian-kori japán próza művelői többnyire arisztokrata származású művelt asszonyok, udvarhölgyek voltak, akik ily módon megvetették a japán irodalmi szépprózа alapjait. Így terjedt el az ünnepelt kínai stílus, a *kanbun*[12] mellett a japán stílus a *vabun*.[13] A *vabun* elterjesztésében nagy szerepe volt Muraszakinak,

[12] *Kanbun* – A *kan* a kínai Han-dinasztiát jelenti, a *bun* pedig az irodalmi stílust. A *kanbun* Japánban a kínai nyelven írott stílus volt.

[13] *Vabun* – A *va* nem más, mint „Jamato", az ősi japán szülőföld írásjegyének másik olvasata, vagyis a *vabun* ősi japán stílust jelent.

aki a *Gendzsi*t úgy írta meg, hogy egyetlen kínai írásjegy sem szerepelt benne, csak az eredendően japán *kana* írás.[14] Így Muraszaki világirodalmi jelentősége nemcsak abban áll, hogy megteremtette az első nagyobb lélegzetű japán történetet, hanem a japán irodalmi nyelv és a japán *hiragana* írás kialakításában is döntő szerepe volt.

Gendzsi herceg és egyre halványuló tükörképei

Az ötvennégy fejezetből álló regény kiotói helyszínű negyvennégy fejezetében Gendzsi, majd az Udzsiban játszódó utolsó tíz fejezetben[15] Gendzsi halvány tükörképe, fia, Kaoru különböző kalandjairól olvashatunk. Ezek a fejezetek önmagukban is megállják helyüket, de szereplőik egyénített figurák, mindegyikük külseje, jelleme és viselkedése más és más. Voltak, akik illemkódexnek nevezték a *Gendzsi*t, mások a hétköznapok és ünnepek váltakozásának leírását tartották lényegesnek benne. Ismét mások a taoizmust, a konfucianizmus etikáját érezték a legfontosabbnak. A *Gendzsi*ben jelenik meg teljes pompájában először a japán táj, a szent hegyről, a Fudzsi-szanról itt olvashatunk. A vidéki élet megfestése is fontos része a regénynek. Az írónő bemutatja a korabeli öltözködési divatokat. Olvashatunk arról, hogyan gyógyították a betegeket médium segítségével, megtudhatjuk, milyen volt akkoriban egy temetési szertartás. Ha *Puskin* Anyeginjéről *Belinszkij*[16] azt állította, hogy „az orosz élet enciklopédiája", akkor bizton nevezhetjük Muraszaki 75 évet felölelő *Gendzsi*jét a Heian-korszakról készült művészi japán enciklopédiának.

Kavabata Jaszunari (1899–1972), az első japán Nobel-díjas író 1968-ban megtartott Nobel-előadásában azt hangsúlyozta, hogy különösen hatott „…a »*Gendzsi regénye*« a 10. századból, mely átível múlt és jelen között, a leghosszabb japán regény, nincs még egy hozzá fogható alkotás azóta sem, beleértve a közelmúltban íródott nagyregényeket is. Most már külföldön is széles körökben ismert, és a világ csodájaként tartják szá-

[14] *Kana* írás – kínai írásjegyekből egyszerűsített kétfajta szótagírás, a *hiragana* és a *katakana*. A *Gendzsi*t Muraszaki a gömbölyded formájú folyóírással, a *hiraganá*val írta.

[15] Az utolsó tíz fejezetet egyes japán irodalomtörténészek – főként Ikeda Kikan (1896–1956) professzor – *Kaoru monogatari*nak nevezték.

[16] URL: http://www.licey.net/lit/crit19/onegin2itog (utolsó letöltés: 2015. július 24.).

mon. Fiatalabb koromban nem foglalkoztam különösebben a klasszikus japán nyelv tanulmányozásával, de azért sokat olvastam a Heian-korszak gazdag irodalmából, mégis, azt hiszem, hogy különösen a *»Gendzsi regénye«* lopózott leginkább a szívembe. A *»Gendzsi regénye«* után a japán epikai alkotások mind ennek a remekműnek a vonzáskörében éltek, hosszú évszázadokon keresztül utánozták. Természetesen a költészet, de az iparművészettől a kertművészetig a művészeteknek minden fajtája még ma is a »*Gendzsi regényé*ből« táplálkozik."[17]

Muraszaki alkotását *Gendzsi monogatari*nak nevezi, ami tulajdonképpen nem a polgári értelemben vett regény, sokkal tágabb jelentésben használják ezt a szót. Ez a japán eredetű műfaj, a *monogatari* a Heian-korszakban kialakult és a 15. század végéig virágzó hagyományos japán epikai mű, hol mese, novellafüzér, anekdotagyűjtemény, legenda, hol történelmi tabló, szájhagyomány útján terjedő hősi eposz, melyben gyakran versek, dalok is szerepeltek. A *monogatari*t ugyanakkor a polgári regény, elbeszélés előfutárának tekinthetjük.

A *monogatari* főbb fajtái:

1. *uta monogatari* – dalok füzére, melyeket a költemények megírásával kapcsolatos körülmények leírása köt össze;
2. *denki monogatari* – legendaszerű romantikus, csodás elemekben gazdag elbeszélések;
3. *rekisi monogatari* – történelmi események regényes leírásai;
4. *szecuva monogatari* – különféle anokdoták gyűjteménye;
5. *giko monogatari* – régi udvari történeteket feldolgozó romantikus elbeszélések;
6. *sadzsicu monogatari* – realisztikus történeteket leíró elbeszélések;
7. *cukuri monogatari* – fiktív történeteket feldolgozó elbeszélések.

A *Gendzsi monogatari* szorosabban vett műfaji megnevezése *cukuri monogatari*, mert Muraszaki valóságos, létező hősök helyett fiktív szereplőket és szituációkat rajzol meg a műben. Gendzsi, a mű férfi főhőse, igazi életművész, a nők által körülrajongott, érzékeny lelkű szépség. A japán férfiideál szerinti feminin alkat, aki könnyen meghatódik, sírásra fakad. A császár fia, de nem a császárnétól, hanem a császár egyik ágyasától. Gendzsi élete sem mentes a tévedéstől, s ez okozza későbbi vesztét is. Beleszeret apja, a császár ágyasába. Fudzsicubo viszonozza érzelmeit, nászukból

[17] Kavabata 1999: 27.

gyermek születik. S később is, Gendzsi minden szerelemben Fudzsicubót szeretné viszontlátni. Amikor már idős, ugyanez a végzet okozza vesztét. Az általa imádott nő, Szan no Mija megcsalja, s születendő gyermeke nem Gendzsitől való. Ettől a férfi összeroppan. Ő, aki annyi fájdalmat okozott csapodárságával, aki képes volt arra, hogy legjobb barátja kedvesét is ágyba vigye, nem tudja elviselni a részedettség fájdalmát. Ez a viselkedés a kor erkölcseivel magyarázható. Férfi és nő kapcsolatában a férfinak minden szabad volt, a nő pedig, Muraszaki ábrázolásában – Igarasi Csikara szerint – azért születik, hogy a férfiak becsaphassák.[18]

Muraszaki általában kronologikus sorrendet követ a regényben, minden fejezetben még azt is megjelöli, hősei hány évesek. Persze előfordul, hogy az írónő a meseszövésben előreugrik, vagy visszafordul a múltba. Különösen érdekes az az írói gesztus Muraszakinál, amikor csupán szűkszavúan megemlít egy fontos eseményt, de nem írja le részletesen azt. Ilyen például a főhős, Gendzsi halála. Azt pontosan leírja, hogy halálát milyen események készítették elő, de nem számol be a részletekről. Motoori Norinaga (1730–1801), a *kokugaku*[19] egyik legjelentősebb képviselője hiátust érzett a 8. és a 9. fejezet között, ezért ezt a részt *Tamakura* címen maga írta meg. Motoori Norinaga nagyra értékelte a *Gendzsi monogatari*t, a *Gendzsi monogatari tama no ogusi* (1796) című máig is jelentős művében „ékszerekkel díszített fésűnek" nevezte. Fejezetenként elemezte a *Gendzsi monogatari*t, és ő volt az első, aki kiemelte a *mono no avare* jelenlétét a műben.[20]

Már magában a *Gendzsi monogatari*ban ott van mindaz a sugárzás és ragyogás, ami Gendzsi alakjából árad és ugyanakkor ennek a fényességnek a visszaverődése, halványabb tükröződése is. Láttuk, hogy Kaoru, aki az Udzsiban játszódó tíz fejezetben átveszi Gendzsi szerepét, már halványabban ragyog, fényeivel már nem, csak különleges illatával tűnik ki, neve is ezt jelenti: illat. Niou, Gendzsi unokája gyönyörű, de még Kaorunál is gyengébb a sugárzása. De a női szereplők esetében is ezt tapasztaljuk. Gendzsi legnagyobb szerelme, Fudzsicubo alakja visszaköszön a kis Muraszakiban, akiről később kiderül, hogy Fudzsicubo unokahúga. A fény és visszfény párhuzamokat még sokáig lehetne folytatni, de valójában a nagy mű negyvennégy fejezetének visszatükröződése, az utolsó tíz fejezet is ilyen. Ezt a művészi kifejezőeszközt úgy nevezik japánul, hogy *joha*,

[18] Idézi Vihar 1994: 24.

[19] *Kokugaku* – nemzeti kulturális mozgalom a 17. századi Japánban.

[20] Miner – Odagiri – Morrel 1988: 95–96, 200–201.

ami szó szerint elcsituló hullámokat, átvitt értelemben valamiféle utóhatást jelent.[21] Mindezzel Muraszaki azt sugallja, hogy az élet folytatódik, a szituációk megmaradnak, csak a személyek cserélődnek benne. Ezért nem fejeződik be a regény Gendzsi halálával.

Ami állandó: a jelképek erdeje

Muraszaki regényében gyakran használ szimbólumokat, jelképek rendszere szövi át az egész művet. A távol-keleti gondolkodás szimbolikussága jellemző volt például a kertkultúrára: egy-egy kő, szikla kontinenseket, sok kis kavics tengereket jelképezett és jelképez ma is. A vázában az egy szál virág, az asztalon elhelyezett *bonszai*, a parányi fácska az egész természetet szimbolizálja. A jelképek használata az írásban is jelen van. A japán nyelvben a *kandzsi*k, a kínaiból átvett írásjegyek egy-egy fogalmat szimbolizálnak. A jelképek erdeje különösen jellemző volt a Heian-korszakra, amikor az arisztokrácia képviselői egy-egy találkozás után levelet írtak egymásnak, s ezeket szinte kötelező módon versekkel kísérték. A *Gendzsi*ben gyakran olvashatunk a másnap reggeli levélről, melyhez természetesen vers is tartozott. A műben körülbelül nyolcszáz költemény szerepel. Verssel illett megköszönnie például a fiatalembernek az éjszakai meghitt találkozást. Ugyanakkor azonban a megfogalmazás a kedves számára jelképesen kifejezte azt is, hogy folytatni kívánja-e a kapcsolatot, vagy elég volt számára az egyszeri kaland. Ahogy Európában virágokkal próbálták és próbálják érzéseiket jelezni az emberek, ahogy például a piros rózsa a lángoló szerelmet jelenti, úgy a japán versek is ezzel a céllal íródtak. A költészetnek különben nagy jelentőséget tulajdonítottak a japánok, költői antológiákban gyűjtötték egybe a kor kiemelkedő költeményeit, melyekbe császárok és udvarhölgyek, papok és katonák írtak verseket, de volt közöttük sok népdal is. A Heian-korszakra már kialakult a japán költészet kedvelt versformája, amit a 20. század elejétől rövid dalnak, *tanka*nak[22] nevezünk. Akkoriban

[21] Konrad 1974: 253.

[22] *Tanka* – rövid dal. A *tanka* szó a 'rövid' jelentésű *tan* és a 'dal' jelentésű *ka* szó összetétele. Mindössze 31 *morá*ból áll: 5, 7, 5, 7, 7 *morá*s sorok követik benne egymást. A hangsúly mindig az első és az ötödik *morá*n van. A sorok végén nincsen rím, a sorok belseje azonban rímelő *morá*kban tobzódik, vagyis a *morá*k többször is megismétlődhetnek a versben.

azonban *vaka*[23] volt a neve. A japán költemény szillabikus. Ez azt jelenti, hogy a versben, a verssorban a szótagszám, pontosabban a *mora*szám a meghatározó. Egy *mora* egy rövid szótag időtartamát jelenti. A japán költészetben például egy *mora* lehet egy rövid magánhangzó, vagy egy rövid mássalhangzó és magánhangzó kapcsolata, vagy az önmagában is előforduló „n".

A költők számára további formai kötöttséget jelentett az, hogy bizonyos témakörökben előre meghatározott szavakat, kifejezéseket kellett használni. Így például szerepelnie kellett az adott évszakra utaló szónak. Amikor a tavaszról írtak, a következő évszakszókat lehetett például versbe szőni: *harugaszumi* 'tavaszi pára', *haruszame* 'tavaszi eső', *uguiszu* 'fülemüle', *ume no hana* 'szilvavirág'. A nyárról szóló versben a *hototogiszu* 'japánkakukk', *hana tacsibana* 'mandarinvirág' szerepelt, az ősz megénekléseskor az *akikaze* 'őszi szél', *momidzsiba* 'törpejuhar-levél', *siragiku* 'fehér krizantém', *gan* 'vadliba' évszakszó került a költeménybe. Ha a telet énekelték meg, a *sirajuki* 'fehér hó', *jamakaze* 'hegyi szél' kifejezés szerepelt például. A szerelemről szóló dalokból nem hiányozhatott a *hi, oki* 'a szerelem lángja', a *namida* 'könny' az *oto* 'könyörgés' a *jume* 'álom' szavak használata. „Az idők folyamán tehát sajátos költői szimbólumrendszer alakult ki. Ha egy dalban fenyőről vagy kócsagról olvastak, ez a kép a hosszú életet idézte fel bennük. A harmatcsepp, a hullám habja a múlandóság, a tünékenység jelképévé vált. Az ég felé röpülő vadlúd a szerelmi bánat, a kabóca hangja a magány, a pók az érkező kedves szimbóluma lett. Egy szó, egy célzás tehát elég volt arra, hogy az olvasóban asszociációkat ébresszen. A miniatűr kép, a költemény ezáltal egész világot sejtet, melyben benne rejtezik élet és halál. A dal szándéka nem más, mint a múló pillanat márványba vésése."[24]

A költészet fontosságát a Heian-korszakban az is jelezte, hogy külön költői minisztériumot, úgynevezett *vakadokorót* is fenntartottak, amelynek az volt többek között a feladata, hogy költői versenyeket rendezzen, amelyeknek óriási jelentőséget tulajdonítottak. De a későbbi korok is tisztelettel övezték a költészetet.

[23] *Vaka* – japán dal, régebben a *tankát* nevezték így, de ma már a japán korai költészet különböző versfornáinak összefoglaló neve, beleértve a *tankát* is. A *va* 'ősi japán' és a *ka* 'dal' jelentésű szó összetétele.

[24] Vihar 1994: 36.

Ezer év leforgása alatt a japán nyelv sokat változott, szinte érthetetlenné, olvashatatlanná vált a 11. századi nyelvezet a mai japán nyelv ismerője számára. Ezért merült fel Joszano Akikóban (1878–1942), a kiváló költőnőben a gondolat, hogy modern japán nyelvre fordítja a *Gendzsi monogatari*t. Nem kis feladatra vállalkozott, hiszen az 54 fejezetből álló regény modern japán nyelvre való átültetése óriási munkát jelentett. Hatalmas jelentősége volt ennek, hiszen Joszano Akikónál alkalmasabb aligha akadt volna, aki a 10–11. században élt Muraszaki művét a modern kornak megfelelően vissza tudja adni modern japán nyelven. Munkája olyan sikeres volt, hogy a kor nagy írói közül Mori Ógai[25] és Ueda Bin[26] elragadtatással nyilatkoztak róla. 1938–1939-ben Joszano Akiko *Gendzsi*-fordításának átdolgozott kiadása másodszor is megjelent. Mindmáig azt tartják, hogy ez a fordítás a legszebb.

A másik jelentős *Gendzsi*-fordítás szintén egy kiemelkedő japán író, Tanizaki Dzsunicsiró (1886–1965) tollából született. Az 1923-as tokiói nagy földrengés, amikor a japán fővárosban csupán egy épület, egy szálloda maradt épen, fordulópontot jelentett Tanizaki életében. Ekkor ébredt rá arra, hogy a hagyományos japán értékeket meg kell őrizni. Otthagyja Tokiót és a hagyományok városába, Kiotóba költözik. Ekkor határozza el, hogy a *Gendzsi*t mai japánra fordítja, és saját műveiben is emléket állít a japán hagyományos művészeteknek.

Tanizaki 1939 és 1941 között fordította le a *Gendzsi*t, amelyből igazi bestseller lett Japánban: 1939-ben kétszázezer példány fogyott el belőle. A *Gendzsi*t többen is lefordították modern japán nyelvre,[27] közülük En-

[25] Mori Ógai (1862–1922) a Meidzsi-korszak egyik legnevesebb elbeszélés- és regényírója. A romantikus stílus követője. A német irodalom, így például a *Faust* műfordítója. Molnár Ferenctől is fordított német nyelvből néhány novellát. 1913-ban előszót írt Joszano Akiko *Gendzsi*-fordításához.

[26] Ueda Bin (1874–1916) költő, kritikus, műfordító. 1913-ban előszót írt Joszano Akiko *Gendzsi*-fordításához.

[27] Az említetteken kívül Szetoucsi Dzsakucsó (1922) írónő, Tendai iskolabeli buddhista apáca 1998-ban tíz kötetben jelentette meg a modern japán nyelvre fordított *Gendzsi*t, amely 2,1 millió példányban kelt el. Tanabe Szeiko (1928) *Sin-Gendzsi monogatari* című munkáját 1978–79-ben adták ki, amelyben a fordításon túl némileg átdolgozta a klasszikus művet. Hasimoto Oszamu (1948) modern japán nyelven, átdolgozva adta ki 1991-ben és 1996-ban a *Jóhen Gendzsi monogatari (Torzított Gendzsi monogatari)* című művét.

csi Fumiko (1905–1986) regény- és drámaírónő munkáját kell kiemelni, amely 1972–1973-ban jelent meg. Encsi a Sóva-kor (1926–1989) legkiemelkedőbb nőírója. Már gyermekkorától kezdve foglalkozott a *Gendzsi monogatari*val. A fordításon kívül *Onna men (Női álarc)* című 1958-as regénye Gendzsi történetéhez nyúlik vissza. A klasszikus japán műből Rokudzsó alakját emeli ki, akit sámáni erővel ruház fel.

A *Gendzsi monogatari* idegen nyelveken

A *Gendzsi*t 2008-ig nyolcvannyolc alkalommal fordították le idegen nyelvre. Természetesen az idegen nyelven megszólaló, újjászülető alkotás milyensége attól is nagyban függ, hogy az adott korban milyen műfordítási szokások, divatok érvényesülnek. Vagyis ha szélsőségesen akarunk fogalmazni: a lefordított műnek inkább a célnyelvi kultúrához kell közelítenie, vagy az eredetihez viszonyítva nagyon szó szerintinek kell-e lennie, görcsösen ragaszkodva az eredeti nyelvhez? Kell-e követnie az eredeti mű formai jegyeit, vagy csak a tartalmi jegyeket tükröztetni, alig törődve a formával? Péter Mihály ezzel kapcsolatban azt állítja, hogy a műfordítás a lehetetlen megkísérlése, hiszen abszolút fordítások nincsenek. Mégis szükségesek, különösen kis nemzetek esetében. Megállapítja, hogy a műfordításokra szükség van minden korban, még ha a fordítások az eredeti művek mondanivalóját nem is képesek abszolút mértékben átjuttatni egy másik nyelvi kultúrába. „A fordítás értelmezésként (»olvasatként«) való felfogása pontosabbnak tűnik, mintha csupán az eredeti másolatának tekintjük."[28]

Angol nyelvre a *Gendzsi*t eddig többször is lefordították.[29] Az első fordító vicomte Szuemacu Kencsó (1855–1920) politikus, japán parlamenti képviselő, író volt, akinek japánul és angolul jelentek meg írásai. 1878-tól 1886-ig Angliában tartózkodott, elvégezte a cambridge-i jogi egyetemet, s eközben lefordította angolra a *Gendzsi* néhány fejezetét.

Az igazi áttörést Japán területén kívül azonban a neves orientalista, japanológus, sinológus Arthur Waley (1889–1966) fordítása jelentette, aki 1926 és 1933 között készítette el grandiózus munkáját, amely óriási szenzációt keltett a nyugati világban. Waley nemcsak lefordította a művet, hanem a kor fordítási eszményének megfelelően jó értelemben véve kissé európaira formálta, a kevésbé lényeges részeket elhagyta belőle.

[28] Péter 1999: 17.

[29] *1*. Kenchio 1882; *2*. Shikibu – Waley 1960; *3*. Shikibu – Seidensticker 1976; *4*. Shikibu – Tyler 2002.

A következő jelentős angol fordítás Edward George Seidensticker (1921–2007) irodalomtudós és műfordító 1976-ban megjelent munkája volt. A Waley-féle fordításhoz képest jobban ragaszkodott az eredetihez, bár bizonyos szempontból, különösen a szereplők nevével kapcsolatban az európai normákat követte. Fordításából készült a *Gendzsi monogatari* Braille-írással írt verziója 2008-ban japán önkéntesek segítségével.

A legtöbb megjegyzést, lábjegyzetet a 2001-ben, majd népszerű kiadásban 2002-ben megjelent Royall Tyler-féle fordítás tartalmazza. Munkájában főként a költemények keletkezésére vonatkozólag tudhat meg többet az olvasó. Ennek elkészítésében – akárcsak Seidenstricker fordításánál is – Donald Keene (1922), a ragyogó japanológus, műfordító, irodalomtörténész nyújtott segítséget.

Nagy örömünkre szolgál, hogy a *Gendzsi*nek magyar nyelven két fordítása is megjelent. Mindkettőt angolból ültették át magyarra, mind a kettő grandiózus alkotás. Az 1963-ban három kötetben megjelent *Gendzsi regényé*t Arthur Waley angol fordításából Hamvas Béla (1897–1968), a neves filozófus, író és esztéta fordította. Weöres Sándor (1913–1989) barátjaként került közel a távol-keleti kultúrához. A *Gendzsi regénye* fordításakor a művet Philipp Berta dolgozta át, aki a *Párnakönyv*[30] című japán naplóantológia egyik fordítója is.

Azt mondják, hogy a nagy világirodalmi műveket érdemes ötven évenként újra lefordítani. Igaz ez a *Gendzsi*re is. A 2009-ben megjelent *Gendzsi szerelmei*t is az Európa Kiadó adta ki Gy. Horváth László (1950–) avatott tolmácsolásában. Ez a *Gendzsi*-fordítás is angol nyelvből készült, méghozzá a Seidensticker által fordított 1976-os kiadás alapján, de a fordító a munkához több különböző *Gendzsi*-fordítást is felhasznált. A mű címének fordítása azonban nem szerencsés, mivel a *monogatari* szó nem szerelmeket jelent. Ezzel a címmel Muraszaki művét fokozzuk le, hiszen ez az alkotás sokkal több, mint szerelmi kalandok láncolata. Reméljük, nem kell újabb ötven évet várnunk, és talán megszületik egy olyan magyar nyelvű *Gendzsi monogatari*, amelyet japán eredetiből ültetnek át.

Tükröződések a japán középkorban

A *Gendzsi monogatari*t Muraszaki úgy alkotta meg, hogy egyes szereplők, egy-egy esemény vagy helyszín visszatért benne, olykor kissé halvá-

[30] Lásd *Párnakönyv*… 1966.

nyabb fénnyel megvilágítva, hiszen az igazi ragyogás Gendzsi jellemzője. A japán irodalom történetében a továbbiakban is találkozunk a *Gendzsi monogatari* visszfényeivel: szereplők, helyszínek, költemények visszavisszatérnek más-más irodalmi művekben is. A Heian-korszak bukásával a császári palota ereje megroppant, a nemzetségek között állandó háborúskodások kezdődtek, katonai hatalmak jöttek létre. A sógun teljhatalommal rendelkezett, őt szolgálták a *daimjó*k, a földesurak is. Ugyanakkor a harcok közepette az emberek igyekeztek a kultúrához menekülni, ennek következtében alakultak ki a máig is meglévő hagyományos japán művészetek, mint például a *teaceremónia*, az *ikebana*, a *nó* stb.

Asikaga Josimicu (1358–1408), aki az új sógunátus harmadik tagjaként 1368-tól 1394-ig volt uralmon, a Fudzsivara családból nősült, s ennek az lett a következménye, hogy Japánban soha nem tulajdonítottak ilyen nagy szerepet a kultúrának és a kultúra terjesztésének egészen a 16. századig. Az ifjú Asikaga Josimicu sógunt egy alkalommal meghívták a Kanami Kijocugu (1333–1384) és fia, Zeami Motokijo (kb. 1363–kb. 1443) által írt és előadott *nó* előadásra. A hatalmas siker nem maradt el. A tizenkét éves Zeami Motokijo és a sógun között gyengéd szálak szövődtek, amelynek eredményeképpen a *nó*-színház virágzásnak indult.

Haga Jaszasiro professzor szerint: „A *nó*-színház minden eddigi japán művészet szintézisét alkotja."[31] A *nó*t szokták japán operának is nevezni, mert van benne lírai próza, vers, zene és tánc is. Rendkívül érzelemgazdag színjátszás, melyben a *tanka* és a *monogatari* szövegei ötvöződnek. A *nó* eredeti jelentése 'tehetség, képesség' valaminek az utánzására, eljátszására. Így tehát a *nó*-színházban nagyon fontos valamilyen megtörtént esemény feleleventése. A *nó*ban a világot emellett valami örökké tartó nyugalom lengi be, amelyben mi, földi lények változunk a legkönnyebben. Pesszimisztikus, misztikus érzés hatja át emiatt a darabokat, ami elfojtott érzelmeket, a transzcendens felé fordulást is jelent. A *nó*-színházban mindent átjár valami isteni szépség, valami belső fény, melyet japánul *szabi*nak neveznek. A *vabi* pedig igényes egyszerűség, amely a tárgyak megmunkálására jellemző. Mindez a japán természeti istenszemléletből, a sintóból, de a zen buddhizmusból, a taoizmusból is fakad.

Napjainkra a körülbelül kétezer *nó*-drámából mindössze kettőszáznegyvenegy mű maradt fenn. Ezek közül tizennyolc a *Gendzsi monogatari* valamelyik elemére épül.[32] Zeami darabjaiból kiderül, ho-

[31] Idézi Vihar 1994: 51.

[32] A legjelentősebb *nó* drámák, amelyek a *Gendzsi monogatari* hatására íród-

gyan alakul át a *Gendzsi* anyaga a drámai kontextusban, vagyis hogyan lesz belőle dal és tánc. Hogyan mutatkoznak meg a *Gendzsi* értékei a lírai hangulatú *nó*-színházban? A helyszín, az idő és a verbális szöveg is megváltozik a középkor világában, a színházi forma sokkal eklektikusabb, mint az epikus történetmesélés.[33] Míg a *Gendzsi monogatari*ban a *mono no avare* édesbús melankóliája lengi be a történeteket, a Macukaze című *nó*-darabban ködként telepedik ránk az állandó szomorúság. A drámában látszólag semmi nem történik, szinte nincs is cselekmény, csak a szívünk facsarodik össze a vigasztalhatatlan fájdalomtól. A művet Zeami írta, de felhasználta apja ebben a témában írott, ám időközben eltűnt darabját, amelyen még más színdarabok hatása is érződött. A Macukaze az egyik legmegrendítőbb, legnépszerűbb s ezért igen gyakran játszott *nó*-darab. A mű címe, vagyis a fenyőágak között átfújó szél a japán szimbolikában a melankóliát, a bánatot és a magányt jelenti. Ráadásul a japán ′fenyő′ szó, a *macu* ugyanúgy hangzik, mint a ′várni′ ige (természetesen más írásjegygyel írják), ami szójátékra ad alkalmat. A darab a Szuma-öböl partján játszódik, azon a vidéken, ahol Gendzsi száműzetésben élt,[34] s emiatt tartják szomorúnak ezt a helyet. A drámában a történet mindössze annyi, hogy egy szerzetes felkeresi a szumai híres fenyőt, ahol két táblácska jelzi két nővér, Macukaze ′Fenyőszél′ és Muraszame ′Futózápor′ hamvainak helyét, akik fájdalmukban haltak meg, mert kedvesüknek, Arivara no Jukihirának el kellett hagynia őket. „Ebben a darabban a heves, fiatalos szenvedélyt és a szenvedéllyel párosuló erőt rendkívüli műgonddal »tartja kézben« a költő. Annak ellenére, hogy őrült, megszállott jelenéssel találjuk szemben magunkat…, ezt az őrületet szelíd odaadás és buddhista áhítat kíséri."[35] A darabban megjelenik a szerelmüket gyászoló két nővér szelleme, s számukra most már ez a fenyő szimbolizálja az elveszített kedvest.

„Így hát ebben a fenyőben
A régmúlt idő
két halászlányának,
Macukazénak és Muraszaménak
emlékezete él.
Ó, szánalomra méltó!

tak, a következők: *Aoi no ue, Gendzsi kujó, Júgao, Macukaze, Szuma Gendzsi, Ukifune, Ukon.*

[33] Goff 1991: 41.

[34] Gendzsi szumai száműzetését a regényben a II. rész 3. fejezetében találhatjuk.

[35] *Nó drámák* 1994: 83.

Testük földbe temetve,
de nevük fönnmarad,
a világ változatlanul megőrzi,
akár színét a fenyőfa,
mely ősszel is, magányosan is
múlhatatlan örökzöld marad."[36]

„Egy férfi, aki a szerelmet szerette" – görbe tükörben

Bár a Heian-korszak után általában elítélték Muraszaki regényét, mert nem a valóságos, a megtörtént eseményeket örökítette meg, a fikciót fantazmagóriának tartották, mégis számos nagy író fűzte tovább a *Gendzsi monogatari* gondolatait, verseit, alakjait, helyszíneit. A 17. században a kapitalizálódó Japánban minden megváltozott. A városi polgárságnak új kulturális értékekre volt szüksége, amelyekben saját világukat láthatták viszont. Így jött létre egy új epikai műfaj, az *ukijozósi*, a mindennapi életről szóló kisregény, elbeszélés, amely a polgárság igényeit elégítette ki. A műfaj elterjedését még az is fokozta, hogy ekkoriban terjedt el Japánban a könyvnyomtatás, így szinte mindenkihez eljuthattak ezek a könyvek. A festészetben is megszületett egy hasonló műfaj, az *ukijoe*, a hétköznapok világának festészete. Az *ukijo* szó 'lebegő világot' jelent, valószínűleg arra utalva, hogy az élet ebben a korban mennyire bizonytalanná vált.

Az Edo-korszak (1603–1868) elejének legkiemelkedőbb prózaírója Ihara Szaikaku (1642–1693) volt, aki maga is egy oszakai kereskedőcsaládból származott. De az üzlet nem vonzotta, sokkal inkább az irodalom. Eleinte versekkel próbálkozott, nem kis sikerrel. Legalábbis a mennyiséget tekintve rekordernek számított, a legenda szerint egy éjszaka képes volt 23 500 sort megírni! Ettől kezdve „húszezer soros mesternek" nevezték. Viszonylag későn, negyvenéves korában jelentette meg az első *ukijozósi*t, *Kósoku icsidai otoko (Egy férfi, aki a szerelmet szerette)* címen. A mű valójában a *Gendzsi monogatari* szatírája. Hőse Jonoszuke, aki ugyanolyan szép és elragadó, mint Gendzsi, csak éppen nem császári vér csörgedezik az ereiben, a polgári élet jellegzetes alakja. Nem is a császári udvarban játszódik a történet, hanem egy polgári lakásban, egy fürdőházban és egy teaházban vagy éppen egy bordélyban. Jonoszuke egy kereskedő és egy örömlány házából született, és azzal tölti napjait, hogy bebarangolja az országot, s eközben ezer nővel és száz fiúval teremt szexuális kapcsolatot.

[36] Uo. 86.

A mű 54 epizódból áll a *Gendzsi monogatari*ra utalva, mindegyik egy-egy szerelmes év a férfi életéből. Jonoszuke nyolcéves korában kóstolja meg először a szerelmet, és hatvanegy éves, amikor elvonul egy szigetre, ahol csak nők laknak. Felmerül a kérdés, hogy Jonoszuke talán közelebb áll Don Juanhoz, mint Gendzsi. Míg Muraszakinál még a meztelen test csúfságáról olvashatunk, s arról, hogy az emberek azért vettek fel szép ruhákat, hogy eltakarják testüket, Szaikaku ellenben így ír: „felfedezzük a mezítelenséget és csodáljuk a női test szépségét."[37]

Szaikaku kíméletlen őszinteséggel és csípős humorral kritizálja korát. Számos *ukijozósi*ja közül talán a legsikerültebb a *Kósoku gonin onna (Öt asszony, aki a szerelmet szerette)*. Ebben öt asszonysorson keresztül mutatja be azt a rabságot, ahogy a nőknek az Edo-korban élniük kellett. Gyermekkorukban az apjuknak engedelmeskedtek, majd miután férjet választottak nekik, uruk azt tehetett velük, amit akart. Szaikaku ebben a műben is – mint ahogy még más regényében[38] – szatirikusan szól Gendzsiről, leleplezve korát. Azt írja, hogy szinte minden nő esetében a romantikus szerelem tragédiába torkollik, az örömöt, a fizikai élvezetet a vigalmi negyedekben lehet elnyerni. Szaikaku ragaszkodott a realisztikus ábrázolásmódhoz, a pontos utca- és üzletnevekhez. Anekdotikus stílusa, friss, aforisztikus nyelvezete, szókimondó humora ma is élvezetes. Ahogy Donald Keene írja róla: „People who made all kinds of extravagant protestations of love might change their minds the next time they saw a pretty face. This sort of irony is a typical element in Saikaku's writings."[39]

Tükör által homályosan

Gendzsi és első felesége, Aoi története szinte folyamatosan jelen van a japán irodalomban. Hol egyik, hol másik részletére vetődik a tükör visszfénye, s mindig más hangsúlyokkal. Muraszaki regényében ez a történet az egyik legemlékezetesebb szerelmi háromszög. Természe-

[37] Bary 2011.

[38] A *Nansoku ókagami* (*A férfiszerelem tükre*, 1867) című munkájában negyven történetben mutatja be a férfiak szerelmét, és itt is párhuzamba állítja korát a Heian-korszakkal, Gendzsire utalva.

[39] Lásd a Columbia University *Asian Topics* című videósorozatának vonatkozó részét: URL: http://afe.easia.columbia.edu/at/saikaku/saikaku01.html (utolsó letöltés: 2015. augusztus 4.).

tesen két nő forgolódik Gendzsi körül, a japán irodalomban mindig egy férfi és két nő jelenti a szerelmi háromszöget. A történet a tizenhat éves Gendzsi házasságával kezdődik, a császár parancsára a tizenkét éves Aoit kell feleségül vennie, aki meglehetősen kimért és távolságtartó Gendzsivel szemben. Miután Aoi anyai kötelességének eleget tett, és fiat szült Gendzsinek, teljesen elzárkózik csapodár férje elől, aki többek között a gyönyörűséges özvegy, Rokudzsó iránt táplál gyengéd érzéseket. Egy alkalommal, amikor Rokudzsó épp hintajával egy különlegesen fontos eseményre, költői versenyre indul, féltékenységében megparancsolja, hogy fussanak bele Gendzsi feleségének, Aoinak a kocsijába. A 11. századi karambol úgy végződik, hogy Rokudzsó bosszúból és féltékenységből élő szellemmé alakul, hogy megszállja Aoi testét és végezzen vele. Lélekbe markoló a regényben Gendzsi és Aoi utolsó találkozása felesége halottas ágyánál. Ekkor tudnak először igazán közel kerülni egymáshoz. Gendzsi itt látja meg Aoiban a szánandó embert, ekkor érzi meg azt a veszteséget, amit Aoi hiánya jelent majd a számára.

Nem véletlen, hogy a zseniális drámaíró és dramaturg, Zeami ezt a drámai eseményt választotta egyik *nó*-darabja, az *Aoi no ue* számára. Zeami az agresszió és az áldozat konfliktusát mutatja be a darabban, s azt ábrázolja, hová vezethet a bosszúállás. A darabban egy *miko*[40] és egy pap megpróbálja kiűzni a gonosz szellemet Aoi testéből, de ez nem sikerül. A mű végén Aoi helyén már csak egy üres kimonó hever. A *nó*ban a női szerepeket is férfiak alakították. A 21. század ebben változást hozott, most már Aoi és Rokudzsó szerepét színésznők formálják meg.

A 20. század oly sokat vitatott író egyénisége, a csodálatos tehetségű Misima Jukio (1925–1970) előszeretettel fordult a japán irodalmi hagyományokhoz. Ugyanakkor izgatta a japán és a nyugati kultúra kölcsönhatása is. Drámaírói pályafutása során szinte minden hagyományos és modern műfajban alkotott, így a középkori *nó*t is átformálta, modernizálta. A *nó* konfliktusait, a sűrített drámai légkört, a fokozódó feszültséget igyekezett átmenteni az európai színjátszási formákat utánzó *singeki* keretei közé, s eközben megszabadította a buddhista elemektől. A szereplők jellemzésekor a modern pszichoanalízis eszközeit alkalmazta. Formai szempontból pedig kihagyta a klasszikus *nó*ból az ott oly fontos kórust és a darab csúcspontján eljárt táncot. Modern *nó*-drámáit 1950 és 1962 között írta. Ezek közül kettő eredeztethető a *Gendzsi monogatari*ból: az *Aoi*

[40] *Miko* – sintó papnő, sámánnő, aki a sintó szentélyekben szertartást végez, *kagura* táncot mutat be, jóslással, szelleműzéssel foglalkozik.

no ue (1954) és a *Gendzsi kujó* (1962).[41] Az utóbbit Misima később kivette a hivatalos modern *nó*-dráma gyűjteményéből.

Az *Aoi no ue* Misimánál napjainkban egy kórház idegosztályán játszódik, ahol Aoit súlyos betegen ápolják. Az egész darab álom és valóság, élet és halál között lebeg. Hikaru, Aoi férje, aki olyan szép, mint Gendzsi herceg, itt látogatja meg feleségét. A nővér elpanaszolja a férfinak, hogy rengeteg a kórházban a feszültség, amitől meg kellene szabadulni. Ilyenkor az orvosok mindenkinek „felírják a megfelelő orvosságot, ami nem más, mint a szex."[42] Kiderül az is, hogy minden éjszaka látogatója van Aoinak egy titokzatos nő személyében, aki nem más, mint Rokudzsó. Képzeletbeli virágcsokrot hoz, hamuszín virágokat, melyek a fájdalom virágai, és irtózatos bűzt árasztanak. Rokudzsó ezen az éjszakán is megjelenik, hogy halálra kínozza Aoit és visszaszerezze Hikaru szerelmi szenvedélyét. Hikaru egy darabig ellenáll, de aztán, amikor együtt felszállnak a beúszó jachtra, ahogy régen, megfeledkezik mindenről, Aoi segélykiáltásával sem törődik. Rokudzsó eléri célját, Hikaru otthagyja feleségét, s abban a pillanatban Aoinak meg kell halnia. Valóság ez, vagy álom? Ezt az író a nézőre bízza.

Gendzsi a 21. század fordulóján

A *Gendzsi monogatari* a 21. században is tovább él, újabb és újabb művészeti ágakban tűnik fel. Készítettek már belőle kabukit, játékfilmeket, animéket, mangákat, operát, egy amerikai diák, *William Collins*[43] még *rap*et is. 2000-ben Tokióban a Kabukiza színházban a *Gendzsi* első részéből *kabuki* darabot mutattak be hatalmas sikerrel. A darabot természetesen csak férfiak adták elő. A színpadi adaptáció a rendkívül népszerű Szetoucsi Jakucsó modern japán fordítása alapján készült.

[41] Mindkettő megjelent magyarul a Misima Jukio: *Barátom, Hitler és Madame de Sade* című drámakötetben a többi nyolc modern *nó* darabbal együtt *Aoi elmerül* (ford. Cseh Dávid) és *Gendzsi herceg emlékköve* (ford. Hanák János) címmel a Napkút Kiadó gondozásában 2014-ben.

[42] Misima 2014: 96.

[43] William Collins a Harvard Business School hallgatója, emellett japán irodalommal is foglalkozik. Lásd az Annenberg Learner videóját. URL: http://www.learner.org/courses/worldlit/the-tale-of-genji/watch/ (utolsó letöltés: 2015. augusztus 2.).

A *Gendzsi* második részét a *Takarazuka Kagekidan*[44] operatársulat mutatta be, itt viszont minden szerepet nők alakítottak. Az eredeti műből készült adaptációt Jamato Vaki *Aszaki jume misi (Tünékeny álmok)* című tizenhárom kötetes mangája[45] alapján vitték színpadra. Azért esett a választás erre az 1980-ban megjelent *Gendzsi*-képregényre, mert a mű 17 millió példányban fogyott el.

A *Gendzsi monogatari* nemcsak Japánban arat ma is sikert. Miki Minoru (1930–2011) *Gendzsi monogatari* címen 1999-ben operát írt belőle, a libretto, amely Muraszaki műve alapján készült, Colin Graham nevéhez fűződik. Az Egyesült Államokban, Saint Louisban mutattak be először 2000-ben. A zeneszerző egész életében azon munkálkodott, hogy távol-keleti hangszereken előadott nyugati zenét vigyen sikerre. Ez az operája a Heian-kori klasszikus udvari muzsika, a *gagaku* alapján íródott, melyet amerikai zenészek adtak elő. A díszlet és a jelmezek a pompás Gendzsi vízszintes tekercsképek alapján készültek. Az előadás Kelet és Nyugat sikeres találkozását bizonyította.

Az Egyesült Államokban élő *Mijagava Csiori* dramaturg, színésznő színdarabot írt a *Gendzsi*ből *Thousand years waiting* címmel, amelyet 2006-ban mutattak be. A regény gyermekkora óta kedvenc olvasmánya volt a szerzőnek. Sokat betegeskedett, s csak a *Gendzsi* olvasásával sikerült édesanyjának ágyban marasztalnia. Mindig az izgatta, hogyan lehet a régi értékeket a modern emberek számára ébren tartani. Darabjában a modern elemeket a klasszikus japán bábjátszással, a *bunraku*val elegyíti.

2000-ben egy érdekes regény is készült a *Gendzsi*vel kapcsolatban. Szerzője *Liza Dalby* (1950–) antropológus, író, aki kisdiákként Japánban

[44] A Takarazuka társulat 1913-ban alakult, zenés, musicalre emlékeztető darabokat adnak elő. A társulat tagjai csak nők lehetnek. Mára olyan népszerűvé vált, hogy öt különböző társulatot üzemeltetnek.

[45] Manga – képregény. Japánban a képeskönyveknek nagy hagyományai vannak, a 17. századtól kezdve nagyon sokféle képes történet válik népszerűvé. Ezt a hagyományt élesztették újjá a 20. században. A képregények nemcsak gyerekeknek szólnak, hanem minden korosztálynak megvan a speciális mangája. Például a tinédzser lányok a *sódzso mangá*t, a tinilány képregényt olvassák előszeretettel. Ma már a mangák oly népszerűek, hogy az egyetemi tankönyveket is sokszor ilyen formában adják ki. A *Gendzsi monogatari*ból Lynne Miyake, a Pomona Egyetem ázsiai nyelvek és irodalmak professzora szerint eddig 23 manga készült. Lásd az Annenberg Learner videóját. URL: http://www.learner.org/courses/worldlit/the-tale-of-genji/watch/ (utolsó letöltés: 2015. augusztus 3.).

járva megtanult *samiszen*en[46] játszani. Később kitanulta a gésa mesterséget, sőt Japánban ebben a témában doktorált. A *Gendzsi története* kapcsán Muraszaki életét vetette papírra egyes szám első személyben. Ez a könyve nemcsak az Egyesült Államokban aratott sikert, hanem japánra is lefordították.[47] A regény magyar fordítása 2002-ben jelent meg.[48]

A *Gendzsi monogatari*t több alkalommal vitték filmre. Először 1951-ben Josimura Kózaburó (1911–2000) rendezésében, akit több mint hatvan film rendezőjeként jegyeznek. Majd 1966-ban Icsikava Kon (1915–2008), aki számos japán irodalmi művet megfilmesített, adaptálta filmre a regényt. Az 1987-ben készült animé, melyet Szugii Gizaburó[49] (1940–) rendezett, csak a *Gendzsi* első tizenkét fejezetét dolgozta fel. Végül a 2009-ben elkészült tizenegy részes animé tévésorozatot kell megemlíteni, amelyet Oszamu Dezaki (1943–2011) rendezett *Gendzsi monogatari szennenki*, vagyis az *Az ezeresztendős mű, a Gendzsi monogatari* címen. A filmet a Fuji tévé mutatta be 2009. január 15-én, a regény ezeréves évfordulója alkalmából. Oszamu 1968-tól haláláig számos filmet, tévésorozatot készített. Ez az animé már a 21. század szellemében készült, itt Gendzsi nem feminin alkat, sokkal inkább modern fiatalember, aki a mai kor ízlésének felel meg.

Gendzsi alakja azonban nemcsak a művészetben él tovább Japánban, hanem a mindennapi életben is. A hétköznapokban a regény alakjai terítőkről, fényképtartókról, szemüvegtokokról, bélyegekről, ruhaanyagokról köszönnek vissza, amelyeken az ismert alakok a vízszintes tekercsképekről kerültek be az emberek magánéletébe. Japánban úgy gondolják, hogy a megszerzett kincsek – ha más formában is, de – mindig maradjanak az emberek tulajdonában, a megszerzett értékeket korról korra át kell menteni, és megújítva megőrizni.

[46] *Samiszen* – háromhúros, hosszú nyakú japán hangszer, amelyet pengetővel szólaltatnak meg. A gésák ezen pengették dalaikat, s ma is használják a bábszínházak kísérőzenéihez, de szóló eljátszásához is.

[47] Lásd 『紫式部物語』／岡田好恵訳／東京、光文社刊 2001.

[48] Dalby 2002.

[49] Szugii Gizaburó negyvenegy animé elkészítésén munkálkodott, több sikeres film forgatókönyvét maga írta.

Bibliográfia

BARY, Theodore de
2011 *Saikaku's Five Women Who Loved Love*. In Uő (ed.) *Finding Wisdom in East Asian Classics*. New York, Columbia University Press, 310–320.
DALBY, Liza
2002 *Muraszaki meséje*. Budapest, Magyar Könyvklub.
GOFF, J. E.
1991 *Noh drama and The Tale of Genji*. Princeton, Princeton University Press.
JAKOBSON, R.
1959 „On Linguistic Aspects of Translation." *The Cultural Reader*, 2011. október 27. URL: http://culturalstudiesnow.blogspot.hu/2011/10/roman-jakobson-on-linguistic-aspects-of.html (utolsó letöltés: 2015. július 31.).
KAVABATA Jaszunari
1999 *A gyönyörű Japán és én*. Ford. Vihar Judit. *Magyar Napló*, XI. évf., 11. szám, 24–27.
KENCHIO, Suyematzu (transl.)
1882 *Genji Monogatari: The Most Celebrated of the Classical Japanese Romances*. London, Trubner.
KONRAGY, Ny. I. (**Конрад, Н. И.**)
1974 „Gendzsi monogatari [**Генджи моногатари**]". In *Japonszkaja lityeratura* [**Японская литература**]. Moszkva, Glavnaja Regyakcija Vosztocsnoj Lityeraturü [**Главная Редакция Восточной Литературы**].
MASZAMUNE Hakucsó
1985 *Zensú*. Tokió, Fukutake soten 22.
MINER, Earl – ODAGIRI, Hiroko – MORRELL, Robert E.
1988 *The Princeton Companion to Classical Japanese Literature*. N. J. Princeton, Princeton University Press.
MISIMA Jukio
2014 *Barátom, Hitler és Madame de Sade. Drámák*. Budapest, Napkút Kiadó.
MURASZAKI
1963 *Gendzsi regénye*. A Világirodalom Klasszikusai. Ford. Hamvas Béla, átdolgozta Philipp Berta. Budapest, Európa Kiadó.
1966 „Napló." In *Párnakönyv. Japán irodalmi naplók a X–XI. századból*. Ford. Philip Berta. Budapest, Európa.
2009 *Gendzsi szerelmei*. Ford. Gy. Horváth László. Budapest, Európa.
Nó drámák
1994 Középkori színjátékok Kemenczky Judit fordításában. Szerk. Dúró Győző. Budapest, Orpheusz Könyvkiadó.
PÉTER Mihály
1999 *Pár tarka fejezet csupán*. Budapest, Nemzeti Tankönyvkiadó.
SHIKIBU, Murasaki – SEIDENSTICKER, Edward
1976 *The Tale of Genji*. New York, A. Knopf.
SHIKIBU, Murasaki – Tyler, Royall
2002 *The Tale of Genji*. New York, Viking Penguin.

Shikibu, Murasaki – WALEY, Arthur
1960 *The Tale of Genji*. New York, Modern Library, Vintage.
TOTMAN, Conrad
2006 *Japán története*. Budapest, Osiris.
VIHAR Judit
1994 *A japán irodalom rövid története*. Budapest, Tankönyvkiadó.

GENJI MONOGATARI: A JAPANESE MIRROR FOR ALL TIMES

In year 2008, Japan celebrated the millennium of *Genji monogatari,* one of the first and greatest epical works in world literature. The impact exerted by *The Tale of Genji* over the last thousand years has been most profound, and this continues to lend enormous weight to the overwhelming array of creations that have derived inspiration from it. Tiny indeed is the number of other literary works and works of fine arts that after so many years can remain effective and inspire new and valid further creations. This study answers the following questions: how has this novel changed and developed over last millennium? What did various times draw from it? What thoughts and feeling did it influence? In light of *Genji,* what other works were conceived?

A KÖTET SZERZŐI



Kusai Sándor diplomata, közgazdász, volt pekingi magyar nagykövet

Juhász Ottó diplomata, volt pekingi magyar nagykövet

Krajczár Gyula újságíró, PhD hallgató, Budapesti Corvinus Egyetem, Nemzetközi Kapcsolatok Interdiszciplináris Doktori Iskola

Bánhidi Ferenc külső munkatárs, Pázmány Péter Katolikus Egyetem, Bölcsészet- és Társadalomtudományi Kar, Modern Kelet-Ázsia Kutatócsoport

Révész Ágota tudományos munkatárs, Dahlem Humanities Center, Freie Universität Berlin

Csibra Zsuzsanna egyetemi adjunktus, Pázmány Péter Katolikus Egyetem, Bölcsészet- és Társadalomtudományi Kar, Kínai Tanszék

Sárközi Ildikó Gyöngyvér külső munkatárs, Pázmány Péter Katolikus Egyetem, Bölcsészet- és Társadalomtudományi Kar, Modern Kelet-Ázsia Kutatócsoport; vendégkutató, Ili Tanárképző Főiskola, Kínai Sibe Nyelvi és Kulturális Kutatóközpont

Juhos Anna külső szakértő, Külügyi és Külgazdasági Intézet

Shobha Kiran független kutató, vendégelőadó, az Osmania Egyetem, David Memorial College of Management, Department of Manager Studies korábbi igazgatója

Szakáli Máté nemzetközi kapcsolatok elemző, a Pázmány Péter Katolikus Egyetem, Bölcsészet- és Társadalomtudományi Kar, Modern Kelet-Ázsia Kutatócsoport tudományos segédmunkatársa

Klemensits Péter történész, Délkelet-Ázsia szakértő, a Pallas Athéné Geopolitikai Alapítvány Dél- és Délkelet-Ázsia Kutatóintézetének szenior elemzője

Lukács József munkatárs, Külgazdasági és Külügyminisztérium, Ázsiai és Csendes-óceáni Főosztály

Hidasi Judit egyetemi tanár, Budapesti Gazdasági Egyetem, Külkereskedelmi Kar

Farkas Ildikó egyetemi docens, Károli Gáspár Református Egyetem, BTK, Japanológiai Tanszék

Vadász Fruzsina nemzetközi kapcsolatok szakértő

Umemura Yuko egyetemi adjunktus, Eötvös Loránd Tudományegyetem, BTK, Japán Tanszék

Vihar Judit egyetemi docens, Károli Gáspár Református Egyetem, BTK, Japanológiai Tanszék