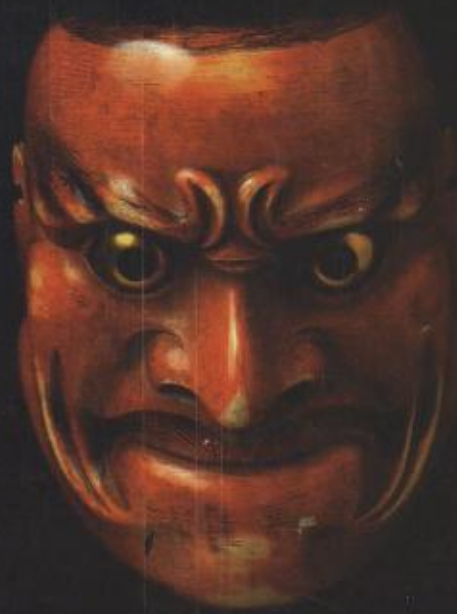


dyade
.no



Rae Yang

Da vi slo ihjel en klassefiende

Heidi Fjeld

Kampen om et kloster

Bengt Pettersson

Kannibalism i Kina

Vladimir Tikhonov

Munker i gateslagsmål

Hanna Havnevik

Engelsk rørleggersønn eller treøyd tibetansk lama?

Reiko Abe Auestad

Drømmens sendebud

Rune Svarverud

I kamp med banditter

Mark Teeuwen

Statsminister blant krigsheltenes ånder

Robert Cribb

Mongoler i trøbbel på Java

Royall Tyler

Fortellingen om Genji

Halvor Eifring

Åndefjellet

3 2001

Høgskulen i Sogn og Fjordane

Dyade
HSF/FOSS Tidsskrift Dya
2001 rg. 33 Nr 3



H01006344

Tenåringer som dreper. Munker som slåss. Banditter og kannibaler.

Dette nummer av Dyade handler ikke om Asias solskinnssider. Det handler om vold og konflikt, om bisarre og groteske foreteelser. Slik er altså asiatene?

Nei, asiatisk kultur er ikke spesielt voldelig. En del asiatiske samfunn er faktisk blant de tryggeste i den moderne verden. Utvalget i dette nummer av Dyade er tendensiøst. Like tendensiøst som nyhetene vi ser på TV hver dag, der mange land kun nevnes når de rammes av jordskjelv, krig eller terrorangrep. Vårt skjeve blikk på Asia.



I grunnen handler det ikke først og fremst om Asia. Det handler om urovekkende sider ved mennesket, enten det bor øst eller vest for Ural. Drap på klassefiender er riktignok ikke vanlig kost i dagens Norge, men Rae Yangs beretning er lett å leve seg inn i, og den revolusjonære glød som lå bak drapet hun beskriver, delte hun den gang med mange unge skandinaver. Rivalisering mellom buddhistiske munkesamfunn i Korea og Tibet virker både fremmed og ureligiøst, men er kanskje i virkeligheten tegn på et sterkere religiøst engasjement enn vi er vant til fra "folkekirken"? Rørleggersønnen som fikk verden til å tro at han var en treøyd tibetansk lama, hadde aldri vært utenfor de britiske øyer, så hans beskrivelser av Tibet gjenspeiler først og fremst vestlige forestillinger og fantasier.

En rød tråd gjennom mange av artiklene er den ubehagelige forbindelsen mellom vakre idealer og heslig vold. Grensen overskrides lettere enn vi tror, både i Asia og her.

Bokomtalen bakerst i bladet retter opp noe av skjevheten. Den japanske *Fortellingen om Genji* regnes av mange som verdens første moderne roman, skrevet på begynnelsen av 1000-tallet. Den kinesiske romanen *Andefjellet* ga forfatteren Gao Xingjian Nobelprisen i litteratur i år 2000. Asia har gjennom lang tid omfattet mange av verdens mest siviliserte samfunn.

Selve begrepet "Asia" er selvfølgelig en fiksjon, en vestlig konstruksjon som omfatter land og kulturer uten nevneverdige fellestrekk. Blant landene som er omtalt i dette nummer av Dyade, har Kina, Japan og Korea mest til felles, mens Tibet, Mongolia og Java til dels peker i helt andre retninger. Selv med vårt lille utvalg er Asia langt mer mangfoldig enn Europa noen gang har vært.

INNHOOLD

<i>Rae Yang</i> Da vi slo ihjel en klassefiende	2
<i>Heidi Fjeld</i> Kampen om et kloster	8
<i>Bengt Pettersson</i> Kannibalism i Kina	14
<i>Vladimir Tikhonov</i> Munker i gateslagsmål	18
<i>Hanna Havnevik</i> Engelsk rørleggersønn eller treøyd tibetansk lama?	26
<i>Reiko Abe Auestad</i> Drømmens sendebud	32
<i>Rune Svarverud</i> I kamp med banditter	36
<i>Mark Teeuwen</i> Statsminister blant krigsheltenes ånder	42
<i>Robert Cribb</i> Mongoler i trøbbel på Java	50
<i>Royall Tyler</i> Bok: Fortellingen om Genji	54
<i>Halvor Eifring</i> Bok: Åndefjellet	58
<i>Wiggo Smeby</i> På tampen: Barberiske fakta	62

3/2001 33. årgang

Tidsskrift for kultur, filosofi,
psykologi, meditasjon, samfunn

DYADE drives på
idealistisk basis.
Ingen mottar økonomisk godtgjø-
relse for bidrag.
Evt. overskudd går til
organisasjonen Acem.

Adresser:

Postboks 2559 Solli,
0202 Oslo
Huitfeldtsgt. 49, 0202 Oslo
Telefon: 23 11 87 00
Telefax: 22 83 18 31
Postgiro: 0805 2 09 42 33
dyade@acem.no
dyade.no

Trykk/opplag:

Hegland Trykkeri
1400 eks
Utkommer 4 ganger i året

Abonnement

For år 2001: kr. 190.-

Redaktør:

Halvor Eifring

Redaksjon:

Turid Suzanne Berg-Nielsen
Carl Henrik Grøndahl
Eirik Jensen
Ole Nygaard

Redaksjonsekretær:

Trygve Fridstrøm

Administrasjon:

Acem sekretariat

Redaksjonsråd:

Rolf Brandrud
Ole Gjems-Onstad
Torbjørn Hobbøl
Are Holen

ISSN 0332-5792

RAE YANG

DA VI SLO IHJEL EN KLASSEFIENDE

Rae Yang var 16 da hun og andre rødegardister tok livet av en klassefiende. Veien fra revolusjonær glød til vold og drap var kortere enn hun hadde forutsett.



Kulturrevolusjonens første syv måneder - mai til desember 1966 - etterlot inntrykk jeg aldri kommer til å glemme. Likevel glemte jeg ting over natten i den perioden. Det skjedde svært mye rundt meg. Situasjonen forandret seg raskt. Jeg var for opphisset, for utslitt, for forvirret, for ukonfortabel ... Men tingene jeg glemte, forsvant ikke for godt. Senere snek noen av dem seg tilbake i hukommelsen og påførte meg både sterk smerte og sterk skam. Jeg vil påstå at de syv månedene var de fæleste i mitt liv. Samtidig var de også de mest vindunderlige! Jeg hadde aldri tidligere følt meg så vel med meg selv, ei heller senere i livet.

Jeg var svært begeistret for kulturrevolusjonen i begynnelsen. Plutselig hadde jeg opplevelsen av å kunne tenke med mitt eget hode og si hva jeg hadde på hjertet. Frem til da hadde lærerne ved 101 jobbet hardt for å gjøre oss intelligente. De brukte de mest intrikate problemstillingene innenfor matematikk, geometri, kjemi og fysikk for å utfordre oss. Men den mentale kapasiteten vi tilegnet oss, var ikke ment å skulle brukes noe annet sted. Vi hadde for eksempel ikke lov til å stille spørsmålstegn ved lærerens konklusjoner. De studentene som gjorde dette, ville bli kritisert som «respektløse og bedragerske,» selv om de ga uttrykk for svært fornuft-

Rae Yang er associate professor i østasiatiske studier ved Dickinson College, USA. Hun er forfatter av Spider Eaters: A Memoir og China: Fifty Years inside the People's Republic 1949-1999.

ige innvendinger. Enda verre var det å være uenig med lederne. Lederne på de ulike nivåene representerte kommunistpartiet. Uenighet med dem ville bli tolket som motstand mot partiet - en forbrytelse som ville kunne straffes med arbeidsleir, fengsel eller død.

Dermed skapte lærerne en motsetning. På den ene siden ville de vi skulle være smarte, rasjonelle, analytiske. På den andre siden tvang de oss til å være dumme, til å være lærernes små lam og partiets lydheøre verktøy. Jeg mener de på denne måten plantet et sykt tre som før eller siden ville bringe dem bitre frukter i fanget.

Da Kulturrevolusjonen brøt ut i slutten av mai 1966, følte jeg meg som den legendariske apen Sun Wukong da han ble befridd fra sitt fem hundre år lange fangenskap i en fjellhule. Det var formann Mao som befri oss ved å la oss gjøre opprør mot autoriteter.

LÆRER CHENS DØD

Kulturrevolusjonen ga meg en følelse av sikkerhet og overlegenhet som jeg aldri før hadde kjent. Men midt i denne følelsen av frihet og opphisselse, kom jeg bort i ting som gjorde meg svært uvel.

Vi pleide å si at vår kunsthøyslærer, lærer Chen, lignet en spion fra en film. Han var en høy, tynn mann med grågusten hud og langt, ustelt hår. I tillegg var han mørk til sinns og røykte tett. «En som røyker så mye, er enten ulykkelig i det nye samfunnet, eller så driver han med undergravende virksomhet,» sa en klassekamerat til meg og forventet at jeg skulle samtykke. «I tillegg har han bedt studenter tegne nakne kvinner foran gipsstatuer, trolig for å forderve dem!» For disse «forbrytelsene» ble han slått i hjel av en gruppe avgangsstudenter.

Da jeg hørte dette, ble jeg uvel. Det virket som en dårlig vits. Men det skjedde i virkeligheten! Lærer Chen hadde undervist oss året før, og til forskjell fra lærer Lin og lærer Qian hadde han ikke behandlet studentene som fiender. Han var høflig og tolerant. Han ble begeistret når han fant malertalent hos en av studentene sine. På den annen side plaget han aldri en student som ikke eide et frugg av begavelse. Jeg hadde aldri hørt noen klage på ham før dette. Likevel var han altså den første personen jeg kjente som ble drept av Kulturrevolusjonen.

MØTE MED MAO

18. august 1966 så jeg formann Mao for første gang. Like etter midnatt dro vi til fots fra 101 og kom frem til Den himmelske freds plass før soloppgang. Vi ventet spent i mørket. Kommer formann Mao? var spørsmålet alle stilte seg. Vi sang under stjernene.

«Når vi løfter hodet, ser vi stjernene i Beidou, med senkede hoder lengter vi etter Mao Zedong, vi lengter etter Mao Zedong ...»

Vi la alle følelsene våre inn i sangen. Formann Mao, som elsket folket, kom garantert til å høre den, for den kom fra dypet av hjertene våre.

Kultur-
revolusjonen
ga meg en
følelse av
sikkerhet og
overlegenhet

Kanskje var det nettopp det han gjorde, for klokken fem den morgenen dukket han opp. Som et mirakel kom han vandrende inn på plassen og begynte å håndhile på folk rundt seg. Plassen ble omgjort til et jublende hav. «Lenge leve formann Mao!» skrek folk. Rundt meg så jeg jenter som gråt. Og gutter. Gjennom tårene som strømmet nedover kinnene mine, kunne jeg ikke se formann Mao ordentlig. Han hadde gått opp på plattformen. Han var for høyt oppe, eller så var rødegardistenes tildelte ståsted for lavt.

Oppriktig begynte vi å sjante: «Vi-vil-se-formann-Mao!» Han hørte oss! Han kom frem til hjørnet av plattformen og vinket til oss. Nå kunne jeg se ham tydelig. Han hadde på seg grønn uniform og rødt armbind, akkurat som resten av oss. Blodet mitt kokte. Jeg hoppet, ropte og gråt i takt med en million mennesker på plassen. I neste øyeblikk glemte jeg meg selv. Alle barrierer mellom meg og de andre brøt sammen. Jeg følte meg som en dråpe vann som endelig hadde blitt tatt opp i det mektige, frådende havet. Jeg kom aldri til å føle meg ensom igjen.

KAMP MOT "FIRE GAMLE"

Synet av formann Mao hadde helt bensin på vår revolusjonære glød. Neste dag hadde jeg et møte med de andre rødegardistene i min gruppe for å finne ut hva vi nå skulle gjøre. Det var klart at dersom vi elsket formann Mao, ville det å rope slagord ikke rekke. Vi måtte gjøre noe. Men hva kunne vi gjøre? I midten av august hadde lærerne ved 101 blitt kritisert, og noen var fengslet i et skur. Til og med skolens gamle rektor, Wang Yizhi, hadde blitt «trukket av hesten» på grunn av sin forbindelse med Liu Shaoqi, den største kapitalisten i Partiet. Det var fint lite igjen vi kunne protestere mot på skolen. Derfor hadde mange rødegardister dratt fra skolen for å knuse «de fire gamle» (gamle ideer, gammel kultur, gamle skikker og gamle vaner) i byen.

Dette ville vi også gjøre. Men det gjensto å finne frem til noen «fire gamle». Jeg foreslo at vi skulle gå til en restaurant like ved for å fjerne noen gamle vaner. «Bra! Det gjør vi!» sa alle. Så hoppet vi på syklene og fór av gårde.

Gjestene ble ganske nervøse av å se en flokk rødegardister komme strømmende inn i restauranten. I august begynte folk å bli redde for rødegardistene som reiste storm og spredde terror over hele Kina. Småpratene stilnet. Alle stirret på oss.

Jeg tok et skritt fram og begynte rituelt med: «Vår store leder, formann Mao, har lært oss at korrupsjon og ødselhet er svært store forbrytelser.» Så improviserte jeg: «Kamerater! I dagens verden er det fortsatt mennesker som lever i fattigdom og ikke har noe å spise. Derfor skal vi ikke kaste bort mat. Vi skal heller ikke oppføre oss som borgelige fruer og herremenn som forventer å bli servert av andre i en restaurant. Fra nå av vil alle som ønsker å spise i

Jeg kom aldri
til å føle meg
ensom igjen

denne restauranten adlyde nye regler. Én: Gå til luken for å hente maten selv. To: Bær den til bordet selv. Tre: Vask opp etter deg selv. Fire: Du må spise opp maten du har bestilt. Hvis ikke, kan du ikke forlate restauranten!»

Mens jeg snakket, kunne jeg se hvordan enkelte av gjestene bleknet og begynte å svette. De hadde bestilt for mye mat, og nå måtte de spise opp alt under det strenge blikket til en gruppe rødegardister. Det var en ubehagelig situasjon, men ingen i restauranten protesterte. Å motsi en rødegardist var å be om alvorlig trøbbel. Det var som å leke med dynamitt. Derfor senket folk blikket og hev innpå maten så raskt de kunne. Noen av dem fikk nok magetrøbbel etterpå, men det var deres egen feil. Ved å vise frem velstanden sin i en restaurant, sløste de med blodslitet til bøndene. Nå ble de tatt og tapte ansikt. Dette ville lære dem en lekse!

EN KLASSEFIENDE

En kveld kom to kvinnelige rødegardister sent hjem. De var avgangsstudenter og vi hadde begynt å bekymret oss for dem. Da de endelige kom tilbake, hadde de med seg en «fange» - en stor, staut kar i tredveårene. De forklarte oss hvorfor de hadde «arrestert» ham.

Denne ettermiddagen hadde de to rødegardistene gått seg vill i byen. De fulgte instruksjonene til denne mannen og endte opp i en forlatt katedral utenfor sentrum. I skumringen vandret de to unge kvinnene rundt i ruinene mens de prøvde å finne veien tilbake til byen. Rundt dem var gresset høyt og trærne kastet lange skygger. Vinden suste og insektene surret. Plutselig hørte de bråk bak seg. Det viste seg å være en gruppe lokale beboere som hadde pågrepet en mann.

Det var den samme mannen som hadde ledet dem på villstrå. Han hadde fulgt etter dem helt til katedralen. De kvinnelige rødegardistene hadde ikke lagt merke til ham, men de lokale beboerne, med nylig oppvåknet revolusjonær oppmerksomhet, hadde fattet mistanke. De visste at folk hadde blitt voldtatt på dette stedet tidligere.

Det var et sjokk for meg å høre dette. Voldtekt! For meg var dette en forbrytelse på linje med mord. Vi forhørte ham. Hva han het, hans alder og hans yrke husker jeg ikke lenger. Vi må ha forhørt oss om hans familiebakgrunn og klassetilhørighet også. Han tilhørte trolig ikke de «fem røde kategoriene» (arbeidere, fattige bønder og bønder av lavere middelklasse, revolusjonære kadre, revolusjonære tjenestemenn, revolusjonære martyrer), hadde han gjort det, ville det som videre skjedde, kanskje ikke funnet sted. Jeg husker bare delvis ansiktet hans, som et fotografi ute av fokus.



Etter halvannet års søvnløshet dro Rae Yang i 1968 til Den store villmarken i Nordøst-Kina, hvor hun ble i fem år. Her fikk hun sønnen tilbake, men mistet sin revolusjonære glød.

Hvordan
kunne en
mann dø så
lett?

Det eneste jeg husker helt tydelig, er de hvite bomullsshortsene han hadde på seg den kvelden.

Han greide ikke å komme opp med en tilfredsstillende forklaring på hvorfor han hadde narret våre to kamerater inn i den forlatte katedralen. Det overbeviste oss om at han hadde hatt onde hensikter overfor våre klassesøstre. Vi gikk nærmere med hendene på hoftene. Vi rettet pekefinger mot nesetippen hans. Noen var allerede i ferd med å ta av seg beltene. Spørsmålene våre ble skarpere.

«Hater du rødegardister? Si sannheten, ellers knuser vi kjøterhodet ditt!»

«Ja, jeg hater rødegardister.»

«Hater du da også Kulturrevolusjonen? Ønsker du å sabotere Kulturrevolusjonen?»

«Ja. Jeg hater ... Jeg ønsker å sabotere ... »

«Er du en klassefiende?»

«Ja, jeg er en klassefiende.»

«Er du en nasjonalistisk agent?»

«Ja. Jeg er en agent. Jeg kom fra Taiwan.»

«Håper du at nasjonalistene kommer tilbake?»

«Ja, det gjør jeg.»

«Har du våpen?»

«Ja, jeg har våpen. Jeg har også granater. Jeg har til og med et maskingevær.»

«Og en radiosender for å kontakte Taiwan?»

«Klart, jeg har en radiosender.»

«Hvor gjemmer du alt dette?»

«Jeg har begravd det i bakgården min. Bli med meg. Jeg skal vise dere, så kan dere grave det opp.»

Etter hvert som forhøret skred frem, tilsto mannen at han hadde begått alle de forbrytelsene vi kunne tenke oss. Ordene som falt ut av munnen hans, ble til fakta i sinnene våre. Og disse «faktaene» blåste liv i hatet mot ham. Han var ikke lenger mistenkt. Han var blitt en kriminell, en ekte klassefiende. Vi begynte å slå ham.

Det neste han gjorde, sjokkerte alle sammen. Under en skur av knyttenever, spark og forbannelser rettet han seg plutselig opp og trakk av seg de hvite bomullsshortsene. Han hadde ikke undertøy. Der sto saken hans, penisen. Stor og sort. Den stakk ut fra en såte av sort hår. Jeg tror den var erigert der den nikket med hodet til oss alle.

Jeg kunne ikke la være å stirre på den. Jeg var himmelfallen. Jeg var ydmyket. Jeg var forbannet. Hendene mine var kalde og kinnene brant. I et par sekunder sto alle helt stille. Vi var som forstenet. Så brast demningen. En bråttsjø strømmet ut. Alle de kvinnelige rødegardistene styrtet ut av klasserommet. Vi holdt oss i korridoren. De mannlige rødegardistene gikk til angrep. På veien plukket de

opp bambusstenger så de hadde noe å slå ham med.

Vi hatet ham alle sammen! Det var vanskelig å si hvem som hatet ham mest. De kvinnelige rødegardistene hatet ham fordi han hadde fornærmet oss. De mannlige rødegardistene hatet ham også, fordi han var mannlig avskum. Ved å eksponere seg selv hadde han eksponert dem alle. De var avkledd. De skammet seg. Denne gangen slo de ham hardt. Ingen nåde. Han fortjente det. Han var et råttent egg!

Slagene falt tett som regn. Etter noen få minutter gikk han i bakken. Bambusstengene stoppet i luften. Så trakk noen shortsene hans opp igjen. Deretter strømmet vi inn i klasserommet igjen. Vi kikket. Han beveget seg ikke. Han pustet ikke. Denne mannen var død!

Vi kikket på hverandre i avmakt. *Hvordan kan en mann dø så lett? Det er utrolig! Dette betyr trøbbel. Alvorlig trøbbel! Vi bør nok ringe det byrået for offentlig sikkerhet med en gang. Han var jo tross alt en klassefiende! Ikke sant? Vi noterte tilståelsen hans. Selvfølgelig fikk han ikke undertegnet den. Det ville nok være et problem. Men hele gruppen er vitner. Vi hørte alle at han tilsto disse forferdige forbrytelsene.*

Så vi tok oss sammen og ringte sikkerhetsbyrået (politiet) i Guangzhou. Vi fortalte dem at en mann nettopp hadde omkommet her. At han faktisk hadde blitt slått til døde av oss. Vi tryglet om at de skulle sende noen som kunne etterforske saken. «Vær så snill og kom så raskt som mulig!» ba vi med tynne stemmer.

Politimennene i andre enden forlangte å få vite hvem vi var. Vi fortalte dem at vi var rødegardister fra Beijing. Da de hørte dette, ble stemmene deres varme og vennlige. De fortalte at de var *zaofanpai*, den opprørske fraksjonen, som hadde tatt kontroll over sikkerhetsbyrået. De stolte på rødegardister som kom fra formann Maos oppholdssted, og de støttet helt og holdent vår revolusjonære handling. Derfor mente de det ikke var noen grunn til å etterforske dette ytterligere. Saken var avsluttet. De skulle ringe krematoriet og be dem fjerne liket.

Fra Rae Yang: Spider Eaters: A Memoir. Berkeley: University of California Press 1997. Gjengitt etter avtale med forfatteren og University of California Press.

© 1997 The Regents of the University of California.

Oversatt av Christopher Grøndahl.



En guvernør beskyldt for å tilhøre "den svarte banden" får sitt hår klippet. Unge jenter var ofte de mest aggressive blant rødegardistene.

HEIDI FJELD

KAMPEN OM ET KLOSTER

- ÉN KARMAPA LAMA OG TO KANDIDATER

I fjor vinter flyktet den 17. Karmapa fra Tibet. Mange mente at hans ankomst i India ville bringe fred og forbrødring blant eksiltibetanere og ulike buddhistiske skoler. Problemet var at han hadde en konkurrent.

Den 5. januar i fjor ankom en høyreist tenåring Dharamsala, senteret for eksiltibetanerne i nordlige India. Tenåringen var Urgyen Trinley Dorje, den 17. Karmapa, den øverste lederen av Karma Kagyüpa-skolen innenfor tibetansk buddhisme, og viktigere: den eneste senior-lamaen som er anerkjent av både eksiltibetanske og kinesiske myndigheter. Han hadde flyktet fra Tsurpu, sitt kloster i det sentrale Tibet.

Flukten ga kinesiske myndigheter i Tibet et seriøst prestisjetap. Karmapa ble brukt som selve beviset på at det er religionsfrihet i Tibet, og kinesiske myndigheter hadde derfor investert mye i den unge gutten. I stedet for å la seg bruke som en marionett bestemte Karmapa seg for å krysse Himalaya, delvis til fots og delvis med bil, yak og helikopter.

Store ord ble ytret om Karmapas rolle i den fremtidige tibetanske administrasjonen, og særlig ble hans potensial som Dalai Lamas etterfølger høylytt diskutert. Ved å reise direkte til Dalai Lama ga Karmapa uttrykk for et ønske om i større grad å forene de ulike skolene innenfor tibetansk buddhisme. Nå, mer enn ett år etter hans ankomst i India, har Karmapa slett ikke bare bidratt til forening av de buddhistiske skolene, for hans tilstedeværelse i India har gjenopplivet en gammel feide innenfor hans egen Karma Kagyüpa-linje om hvem som har autoritet til å utnevne den rette inkarnasjonen av Karmapa.

Heidi Fjeld er stipendiat i sosialantropologi ved Universitetet i Oslo og arbeider med en avhandling om medfødt sosial status i Tibet. Hun har flere ganger møtt den 17. Karmapa Lama Urgyen Trinley Dorje i Tsurpu i Tibet.



*Den 17. Karmapa
Lama Urgyen Trinley
Dorje fotografert i
Tibet året før han
flyktet til India.*

© 1994

POESIEN OG MYSTIKKEN

Kagyüpa er én av fire skoler innenfor den tibetanske buddhismen, de andre er Nyingmapa, Gelukpa og Sakyapa. Karma Kagyüpa er en underskole av Kagyüpa som kjennetegnes ved yoga, mystikk og poesi, i tillegg til tantrisk skolering. En av de mest kjente og folkekjære figurene innenfor denne skolen er poeten Milarepa, en asket som i mange år levde alene i fjellet for å rense sin dårlige karma gjennom meditasjon. I denne perioden skrev han utallige



Da Urygen Trinley Dorje flyktet fra Tibet til India, var målet Karma Kagyüpa-skolens hovedsete i Rumtek...

Klosteret i Rumtek har ikke stått tomt

sanger og dikt som har blitt sentrale i tibetansk kulturhistorie.

Den 1. Karmapa levde 1100-92 og var student av Milarepas to disipler Rechungpa og Gampopa. Det var med ham at tradisjonen med suksessive lamaer ble etablert i tibetansk buddhisme. Karmapa er den eldste linjen i Tibet, og har eksistert mer enn 400 år lenger enn Dalai Lama, hvilket gjenspeiles i at den nåværende Karmapa er nummer 17, mens Dalai Lama er nummer 14 i sin linje. Den 2. Karmapa var kjent for sine magiske evner, og med disse imponerte han Kublai Khan, som donerte midler til å bygge opp Tsurpu til et maktsenter i Sentral-Tibet. På 1400- og 1500-tallet ble Karma Kagyüpa-lamaer innflytelsesrike politiske ledere i Tibet, og de kjempet mot Gelukpa-skolens (med Dalai Lama som leder) dominans.

Da den 5. Dalai Lama til slutt greide å samle Tibet under sitt Lhasa-styre, mistet Karmapa sin politiske innflytelse og har egentlig aldri fått den tilbake. Fra 1600-tallet til midten av forrige århundre var Karmapaene også mindre fremtredende som religiøse ledere i Tibet, med unntak av noen områder i øst Tibet.

Dette endret seg med den 16. Karmapa. Han valgte å flykte fra Tibet til India på slutten av 1950-tallet og etablerte seg i et kloster ved navn Rumtek, i den nordøstlige provinsen Sikkim. Derfra underviste han i buddhistisk filosofi og praksis, og bygget opp en stor gruppe av studenter, både blant tibetanere og vestlige. Den 16. Karmapa etablerte et alternativt maktsenter til Dharamsala, noe som av mange ble oppfattet som en trussel mot eksilregjeringen og enheten blant eksiltibetanerne i India. Da den 16. Karmapa døde i 1981, var det allerede kime til konflikt i Karma Kagyüpa-skolen. To mektige lama-linjer, begge nært knyttet til den 16. Karmapa, kjempet om makt og ledelse innenfor skolen: den ene var hans nevø, den 14. Shamarpa, og den andre hans student, den 12. Tai Situ Rinpoche.

TO INKARNASJONER OG ÉN AVDØD LAMA

Hvem er denne 17. Karmapa, som kom vandrende over fjellet i fjor vinter? I tillegg til å være en tenåringsgutt er han altså ansett å være reinkarnasjonen av den 16. Karmapa, og øverste leder av Karma Kagyüpa-skolen. Målet med flukten fra Tsurpu var Rumtek, den 16. Karmapas kloster i det nordvestlige India. Rumtek-klosteret er anerkjent som Karma Kagyüpa-skolens hovedsete og huser Karmapas krone. Men klosteret i Rumtek har ikke stått tomt etter den 16. Karmapas død, og mens Karmapa har vært i klosteret i Tsurpu.

I mars 1994 ble en annen ung gutt innsatt i New Dehli og senere i Rumtek kloster som den rette inkarnasjonen av den 17. Karmapa.

Siden da har tibetanerne hatt to påstått rette inkarnasjoner av én lama, som nå konkurrerer om tronen i Sikkim: Ugyen Trinley Dorje, 15 år fra Øst-Tibet, innsatt i Tsurpu, og Thaye Dorje, 17 år fra Sentral-Tibet, innsatt i Rumtek. Hvordan kunne dette skje?

Denne konflikten, som på ingen måter er ny eller veldig uvanlig i tibetansk buddhistisk historie, er tett forbundet med to rivaliserende regenter innenfor Karma Kagyüpa-skolen og deres kamp om hvem som har autoritet til å utnevne en

ny Karmapa. Karma Kagyüpa-skolen er en av de best bemidlede skolene innenfor tibetansk buddhisme, blant annet på grunn av den 16. Karmapas mange vestlige og taiwanske tilhengere. Foruten Karmapa har skolen fire regenter, som har makt og tilgang til store verdier. Disse fire utgjør også gruppen som leter etter en ny reinkarnasjon når Karmapa dør, og ledelsen i lete-komiteen alternerer historisk mellom Tai Situ Rinpoche og Shamarpa. Disse to lamaene er meget uenige om metodene i prosessen, og denne interne konflikten i komiteen har medført store forsinkelser i utvelgelsen av den 17. Karmapa. Shamarpa ble tidlig anklaget av de andre i komiteen for bevisst å forsinke prosessen ved å forsøke å stjele den 16. Karmapas eiendeler, som er sentrale i utvelgelsen av nye kandidater.

Fra 1981 til 1990 var det lite bevegelse i leteprosessen. I 1992 lanserte Tai Situ Rinpoche et brev skrevet av den 16. Karmapa med instruksjoner om hvor hans etterfølger skulle finnes. Innenfor Kagyüpa-skolen er det vanlig praksis at lamaer gir tegn på hvor han vil la seg gjenføde. Shamarpa ble vist brevet, men var overbevist om at det var falskt, og mente at håndskriften ikke tilhørte den 16. Karmapa, men heller lignet på Tai Situ Rinpoches egen skrift. Brevet markerte det totale brudd mellom Tai Situ Rinpoche og Shamarpa. Sistnevnte nektet å delta i komiteens arbeid.

Basert på Tai Situ Rinpoches brev fant de tre gjenværende komitémedlemmene en ung nomadegutt i Øst-Tibet som ble utpekt til å være den 17. Karmapa. Tai Situ Rinpoche fakset Dalai Lama en forespørsel om anerkjennelse av at gutten de hadde funnet, var den rette inkarnasjonen av den 16. Karmapa, og la i faksen vekt på at komiteen samlet sto bak utvelgelsen, til tross for at Shamarpa var klart uenig. Dalai Lama gav sin velsignelse til utvelgelsen og gutten ble, 7 år gammel, innsatt i Tsurpu. Tai Situ Rinpoche hadde,



...men i Rumtek var allerede Thaye Dorje innsatt som den 17. Karmapa.

Shamarpa ble beskyldt for å stjele den 16. Karmapas eiendeler



Hvem er den 16. Karmapas ekte reinkarnasjon?

med bekreftelse fra Dalai Lama, fått gjennomslag for sin autoritet til å utnevne Karmapa.

Samtidig arbeidet Shamarpa med å finne den han mente var den rette kandidaten, og han fant til slutt en litt eldre gutt som allerede var munk i Jokhang-templet i Lhasa. Shamarpa mente at guttens religiøse utdanning ikke kunne ivaretas i Tibet, og tok ham med seg til Sikkim i India, hvor Shamarpa selv var etablert. Thaye Dorje ble innsatt som 17. Karmapa i Shamarpas senter i New Dehli i mars 1994. Shamarpa hevder sin rett til å utnevne Karmapa på bakgrunn av sin historiske status som nummer to i hierarkiet innenfor Karma Kagyüpa. Han mener at Dalai Lama, som leder av kun én av de tibetanske buddhistiske skolene, ikke har en sentral rolle innenfor utnevnelser i andre skoler. Innsettelsesseremonien i Dehli ble avbrutt av Tai Situ Rinpoche og noen av hans studenter, som demonstrerte mot innsettelsen ved å kaste stein mot senteret. Indisk politi måtte gripe inn og fjerne demonstrantene, og Tai Situ Rinpoche ble, for dette og andre lignende forhold, erklært uønsket i India i fire år (1994-1998).

RELIGION OG POLITIKK – EN VANSKELIG KOBLING

Denne konflikten er vanskelig å håndtere for det tibetanske eksilsamfunnet, og særlig for Dalai Lama, som er i kjernen av disputten selv. Tibetanernes ønske om å fremstå som en samlet nasjon som mangler sin stat, tåler ikke mye intern splittelse. Buddhismen som toleransens og meditasjonens religion skades åpenbart også av Karmapa-konflikten. Det er likevel ikke nytt i buddhistisk historie at politikk og religion sammenblandes og skaper splittelse, og Shamarpa har lenge vært forbundet med nettopp dette. I 1792, da de beryktede gurkhaene invaderte Tibet, ble den 10. Shamarpa fratatt sin tittel på grunn av påstått samarbeid med invasjonsmakten. Fra 1792 til 1952 var Shamarpa derfor ikke en anerkjent lamalinje, og det var først da den nåværende Shamarpa ble født inn i den 16. Karmapas familie, som hans nevø, at Karmapa bestemte seg for å gjenopplive Shamarpa-linjen. Dette skjedde i tråd med 1950- og 60-tallets fokus blant tibetanere på å skape enhet. I ettertid mener mange tibetanere at Shamarpa snarere har bidratt til splittelse enn enhet.

Urgyen Trinley Dorje har Dalai Lamas støtte for at han er den 17. Karmapa.



Lite tyder på at Urgyen Trinley Dorje, som flyktet fra Tsurpu, får etablere seg i Rumtek i Sikkim, slik hans ønske fremdeles er. Indiske myndigheter har hittil gitt ham flyktningstatus og oppholdstillatelse i India, dog med unntak av nettopp Rumtek. Politiet i Sikkim uttalte nylig at de er lei av å bruke tid på å forhindre voldelige sammenstøt mellom tibetanske munkar. Indiske myndigheter forsøker å begrense konflikten både mellom de to fraksjonene og mellom India og Kina. Sikkim



er ett av de omstridte grenseområdene mellom Kina og India og et betent politisk tema. Tidligere i år mottok India en advarsel fra Kina mot å gi Karmapa opphold i Sikkim, og indiske myndigheter har allerede utestengt Tai Situ Rinpoche fra provinsen. Dermed er sjansene små for at Urygen Trinley Dorje kommer til sin reises mål. I stedet må han belage seg på en fremtid med konflikt og konstant sammenligning mellom ham selv og Thaye Dorje. Sistnevnte har i de siste årene reist rundt på Karma Kagyüpa-sentere i Vesten og har vist seg som en habil lærer, men de siste månedenes offentlige opptreden av Urygen Trinley Dorje har også vist en moden og sterk kandidat til tittelen som religiøs mester. Og så lenge Urygen Trinley Dorje har Dalai Lamas anerkjennelse som Karmapa, har han majoriteten av det tibetanske folket bak seg, samt internasjonal presse. Dermed kan det se ut som Tai Situ Rinpoche fremdeles har ledelsen i kampen om Karma Kagyüpas ære, berømmelse og velstand.

I dette klosteret i Tsurpu i Tibet hadde Urygen Trinley Dorje sitt tilholdssted før han flyktet til India i fjor vinter.

BENGT PETTERSSON

KANNIBALISM I KINA

Finnes det kannibalsamfund? Eller er myten om menneskeetende kulturer en måte å demonisere andre folkegrupper? Bengt Pettersson har skrevet doktorgrad om kannibalisme i Kinas lange historie.

Det er ikke lett å studere kannibalisme nå for tiden. Merkelig nok var det lett fram til 1979. Vad hände då? Var det möjligtvis då den siste kannibalen åt sin siste måltid? Nej, inte riktigt. 1979 publicerades *The Man-eating Myth: Anthropology and Anthropophagy* av William Arens. Denna bok utplånade kannibalismen på ett mer definitivt sätt än både missionärer och västerländsk civilisation gjort tidigare. Den påstod nämligen på ett övertygande sätt att den kulturellt betingade kannibalismen inte fanns, och dessutom att den förmodligen aldrig hade funnits.

Detta besked mottogs inte med lättnad som man skulle kunna tro, i synnerhet inte hos dem som stod kannibalerna närmast, det vill säga antropologerna. Då de i årtionden ägnat sig åt att förklara varför vissa folkgrupper hängav sig åt kannibalism blev de nu anklagade för att sprida en lögn. Det värsta för dem, skrev Arens i en senare kommentar, var inte att de blev anklagade för att medvetet ljuga utan för att ha gjort det motsatta; för att ha spridit en myt i tron att det var sanning.

Hur nådde Arens sina resultat och på vad sätt var de övertygande? Hans enkla utgångspunkt var att om kannibalism finns, så går den att observera. Således efterlyste han i tidskriften *Man* antropologer som med egna ögon bevittnat kannibalism. Ingen som hade gjort detta, hörde av sig. Han började gå igenom gamla berättelser av kolonisateurer och upptäcktsresande och fann att de helt enkelt var undermåliga som bevis för existensen av kannibalism. Hos den sista generationen av kannibal-letare, det vill säga antropologerna, fann han en stark tendens att hoppa över

Bengt Pettersson har skrivit doktoravhandlingen Cannibalism in the Dynastic Histories ved Stockholms universitet.



KANNIBAL UNDER KULTURREVOLUSJONEN

"Yi Wansheng forsøkte å skjære ut hjertet, leveren, galleblæren og nyrene... Yi tok ut organene, skar dem i biter og la alt ut på et brett," heter det i det lokale sikkerhetsbyråets "Undersøkelserapport om åpningen av Deng Jifangs mave". Yi Wansheng (bildet) skal ha fått med seg tre tommers stykker lever, som han spiste hjemme.

bevisstadiet och direkt övergå till förklaringsstadiet i analyserna av beteendet. Han tyckte sig se ett starkt behov av kannibaler och kannibalism hos antropologer och drog slutsatsen att den ene inte skulle överleva utan den andre.

Boken fick till följd att antropologerna delade in sig i tre läger över frågan om kannibalismens existens. En del var de som hävdade att kannibalism visst hade funnits och att Arens hade fel. En annan hävdade att Arens hade rätt. Den tredje ansåg inte att frågan om kannibalism verkligen ägt rum var intressant, utan ville fokusera på betydelsen av anklagelsen om kannibalism. Frågan den gruppen ställde var: Varför anklagar folk varandra för kannibalism?

I början på 90-talet publicerades boken *Scarlet Memorial* av den kinesiske författaren Zheng Yi. Den handlar om hans egen undersökning av fall av kannibalism under kulturrevolutionen i Kina. Denna bok ledde till en debatt i *Dagens Nyheter* där antropologer i huvudsak förkastade uppgifterna som falska och att de var avsedda att demonisera den etniskt andre (i det här fallet Zhuang-folket i södra Kina) i enlighet med Arens' studie. Sinologerna var mera okritiska och hänvisade till tidigare fall i den kinesiska historien. Jag beslöt att undersöka saken.

SVÄLT-RELATERAD KANNIBALISM

Det visade sig att det i *De dynastiska historierna*, ryggraden i kinesisk historieskrivning, fanns mellan 5-600 referenser till kannibalism. De kunde delas in i tre grupper. Den vanligaste av dessa var svältrelaterade fall och såg oftast ut ungefär som detta från 1868:

Varför
anklagas folk
varandra för
kannibalism?

Under sommaren rådde stor svält i Jingzhou. Folk åt varandra.

Dessa enorma tragedier beskrevs i väldigt korta ordalag såsom ovan och var förmodligen avsedda att beskriva kejsardömet tillstånd och dess styre. Oavsett om man anser att dessa källor är trovärdiga eller inte, så kan denna typ av fall inte avgöra frågan om kannibalismens existens. Ingen deltagare i kannibaldiskursen betvivlar nämligen att verklig kannibalism kan orsakas av svält. Den betraktas dock inte ha sin grund i kulturen utan i rådande omständigheter.

HÄMND-RELATERAD KANNIBALISM

Nästa grupp i min studie som uppträdde i historien var fallen relaterade till hämnd. Denna grupp, med ca 60 fall under de mer än 2000 år som verket beskriver, var den minsta i antal. Gruppen var också den minst homogena. Personlig hämnd är ett vanligt tema, och oftast är det en son som hämnas sin fars död. De kan se ut som i det här fallet från 1617:

På egen hand högg Yang Guli ner sin fars mördare, skar av hans öron och näsa och åt upp dem råa. Vid tillfället var han bara 14 år gammal. Kejsar Taizu tyckte att han var speciell och hans förtroende för honom växte för var dag som gick. Han gifte bort sin dotter med honom och kallade honom för 'den kejsarliga svärsonen'.

Som synes gör dessa handlingar personen till hjälte och det är normen för de här berättelserna. Kannibalismen fungerar bara som en indikator som bevisar hjälten genuina passion för vad som är rätt och riktigt. Ofta är kriget i närheten av de här händelserna som i följande fall från år 436:

När Zhang Chaozhi hörde soldaterna komma in fortsatte han till den gamla grunden för He-hallen och stannade i det kejsarliga sovrummet. Där dödadades han av rebellsoldaterna. De skar upp hans mage och tog ut hjärtat. Hans kött skars i bitar och äts upp rått av generalerna. Benen brändes.



En kvinna skjærer et stykke kjøtt av sin arm for å helbrede sin syke far.

KANNIBALISM SOM MEDICIN

Den sista gruppen består av ungefär 100 fall. Den är lättare att beskriva då den nästan alltid handlar om hur söner eller döttrar ger prov på sin vördnad för sina föräldrar genom att skära en bit kött, vanligtvis från armen eller låret, och ge det som medicin till en sjuk förälder. De kan se ut som dessa fall från 1522 och 1908:

När hans far blev allvarligt sjuk skar han en bit kött från sin arm till en soppa och gav den till sin far att äta. Hans far botades.

När hans far på grund av sin sjukdom slutade äta började han själv också att äta mindre. Efter att ha provat ett hundratal kurer till ingen nytta skar han kött från sin arm till en välling som han gav till honom. Hans far dog emellertid, utan att återhämta sig.

...skar han en bit kött från sin arm til en soppa...

Personerna som gör dessa kroppsliga uppoffringar är även de hjältar och har skrivits in i historien just tack vare denna handling. Denna tradition lär ha funnits långt in på 1900-talet och kanske slutgiltigt försvann först efter kommunisternas seger 1949.

TROVÄRDIGA KÄLLOR?

Så har kannibalismen sett ut i Kinas historiska källor. Bevisar dessa källor förekomsten av en "verklig kannibalism"? Nej, inte slutgiltigt eftersom det är omöjligt att verifiera det mesta som står i dem. Går någonting att verifiera av det som påstås ha hänt i den kinesiska historien? Ja, astronomiska fenomen som till exempel sol och månförmörkelser. Studier av dessa har visat att *De dynastiska historierna* är av hög kvalitet och mycket exakta. Slutsatsen blir då att det finns mer anledning att tro att det som påstås ha hänt verkligen har hänt än motsatsen.

Arens tycker inte att de kinesiska källorna bevisar att kulturellt betingad kannibalism existerat. Han betvivlar inte källornas trovärdighet, men anser att eftersom händelserna som beskrivs sker under extrema förhållanden, så är de inte normativa. Man kan alltså inte påstå att kineserna under en viss tidsperiod eller på ett visst ställe var kannibaler. Det stämmer, samtidigt som man kan hävda att det finns normer även under extrema förhållanden, och att de således är kulturellt betingade.

VLADIMIR TIKHONOV

MUNKER I GATESLAGSMÅL

VERKENDE SÅR I KOREA

Er buddhistiske munkere fredelige og selvoppofrende, uten tanke på rikdom og ære? I Korea er de stadig involvert i husokkupasjon og gateslagsmål med køller og bare never. De slåss med profesjonell dyktighet både mot hverandre og mot opprørspoliti. De rår over svære pengebeløp, mottar bestikkelser og hvitvasker penger.

*Selvordstrussel:
"Jeg tenner på
bensinkannen!"*



Verden ble nokså overrasket i desember 1998 da det utbrøt fysiske kamper, ikke ulike klassiske gjeng-slagsmål, mellom antatt "fredelige" munkere som alle kom fra den samme Chogye-ordenen, uten klare læremessige stridstema. Chogye-ordenen er en stor buddhist-organisasjon i Korea, med anslagsvis 10 millioner tilhengere. Faktisk var den eneste kjente bakgrunn for kampene en uoverenstemmelse mellom to rivaliserende fraksjoner innen ledelsen.

REFORM OG RENSELSE

De sittende ledere, som har dominert ordenen etter tilsvarende gatekamper i 1994 (da det tidligere, korrupsjonsbefengte lederskap ble kastet ut av hovedtempelet) ble satt under press fra en sammenslutning av dissidenter (kjent som "Komiteen for reform og renselse" eller PRC) som selv ønsket å ta ledelsen. De var uvillige til å gi den nåværende øverste administrative leder, Rev. Song Wolchu mulighet for å bli gjenvalgt for en tredje periode.

Dissidentgruppen, som faktisk ble støttet av den "eldste åndelige" (chongjong) i Chogye-ordenen og dermed hadde en viss legitimitet, brukte den svake minoritets vanlige taktikk i slike situasjoner: de inntok hovedtempelet, Chogyesa. De gjennomførte et overraskende natteangrep og etablerte dermed sin dominerende posisjon i en håndgripelig, "fysisk" forstand (se foto øverst neste side).

Det etablerte presteskap viste sin overlegne politiske tyngde og strategiske teft ved å basere seg på rettsapparatet og politiet.

*Vladimir
Tikhonov er
førsteamanuensis
i koreansk ved
Universitetet i
Oslo.*

Etter å ha sikret seg en rettsavgjørelse i sin egen favør, organiserte de et politiangrep på de "ulovlig okkuperte" områder av hovedtempelet. Politi-angrepet ble gjennomført lille juleaften, 23. desember 1998, da tempelområdet midt i Seoul ble omgjort til en veritabel slagmark.

I det overraskende raidet rett før soloppgang ble Chogyesa omringet av mer enn tusen opprørspoliti i full kamputrustning. Anslagsvis hundre kjerne-tilhengere av dissident-gruppen (som ble antatt å bestå av munk) barrikererte seg med mistenkelig profesjonell dyktighet. Enda mer mistenkelig var deres dyktighet i å stå imot den angripende politistyrke. Deres standhaftige og meget velkoordinerte motstand førte til flere tragiske hendelser, bl.a. sammenbruddet av en av politiets ankomststiger, der flere uheldige politimenn fikk alvorlige skader (se foto nederst til høyre). I skuren av Molotov-cocktails og sten ble ca 18 mennesker påført skader av forskjellig alvorlighetsgrad, de fleste av disse var politifolk. Noen av forsvarerne, som i det kalde vinterværet ikke engang var ikledd munkekapper, truet med selvmord, enten ved å tenne fyr på bensinkanner (se foto forrige side) eller ved å skjære opp sin egen buk og trekke ut tarmene (noe som ville minne mer om samurai-krigere enn koreanske buddhistiske tradisjoner). Heldigvis gjennomførte ingen av de selvpnevnte "martyrer" sine trusler.

Førtifem av de mest voldelige forsvarere ble arrestert i løpet av kampene. Den påfølgende pressemelding fra politiet ga imidlertid intet svar på de mest påtrengende spørsmål: Hvem var de halvnakne bøllene som håndterte kniver og bensinkanner med slik overraskende ferdighet? Hvis de ikke var munk, hvem var de da, og hvordan kunne det ha seg at de var innblandet i en strid mellom rivaliserende buddhistfraksjoner? For koreanske buddhister, både legfolk og geistlige, såvel som for et stort antall intellektuelle, var temaet for en smertefull sjelegranskning både mer vidtrekkende og mer filosofisk: Hvordan kunne det ha seg at den eldgamle tradisjon, som dannet ryggraden i det religiøse liv i Korea fra det 6. til det 14. århundre, og som hadde gitt landet en ærefull plass i det østasiatiske åndsliv, hadde forfalt til et så vulgært nivå? Og for de fleste utlendinger, også mange profesjonelle Korea-analytikere, forblir hele hendelsen litt av et mysterium: Hvorfor var ikke de ærgjerrige ledere på begge sider mer opptatt av det graverende tap av ansikt og gode rykte som deres TV-sendte aggresjonsutlevelse uvegerlig ville medføre? Og hvilke PR-metoder måtte ikke Chogye-ordenen bli nødt til å iverksette for å rense sitt tilsmussede "image"?

Interessant nok ble den legitimitetsberøvende og selvødeleggende vold gjenopptatt etter mindre enn ett år, i oktober



Dissidentgruppen forsvarer sine posisjoner i Chogyesa.

En av politiets stiger bryter sammen.





Tyngre våpen tas i bruk: brannslukningsapparater!

1999, mellom de samme to utrettelige fraksjoner og ved hjelp av tilsvarende vel trent arbeidskraft av tvilsomme monastiske kredittiver. Denne gang hadde de to sider åpenbart lært av hverandres taktikk: Det etablerte presteskap avskjediget PRC-sympatisøren fra stillingen som "eldste åndelige" og sikret dermed den religiøse godkjennelse for å forsvare sin administrative makt, mens PRC-dissidentene klarte å sikre seg ny og uventet hjelp gjennom fordelaktige rettskjennelser og politistøtte.

Dermed fremkom et nytt spørsmål for både koreanere og utenlandske observatører: Hvordan klarte "utøverne av voldshandlinger"

og de "illegale tempelokkupanter" fra 1998 å bli myndighetenes lagspillere i 1999? Under de gjenopptatte gatekamper ble ikke bare de vanlige kjepper, men også tunge stiger og brannslukningsapparater mye brukt - med stor dyktighet - noe som bidro til det generelt forferdelige og bloddryppende bilde (se fotos på denne og neste side). Denne gang bestrebet politiet seg vel på verken å ta parti eller del i kampene, en noe uvanlig strategi for denne vanligvis nokså autoritære organisasjon, notorisk kjent for hardhendt behandling av studenter og fagforeningsaktivister.

JAPANSKE MEDLØPERE

Buddhismen i Korea hadde vært undertrykket og diskriminert gjennom mer enn fem århundrer av Koreas Choson-dynasti (1392-1910) og deres strengt neo-konfusianske styre, og var blitt systematisk presset for penger, gods og tjenester av de lokale myndigheter og den konfusianske overklasse. Man kan derfor forstå at buddhistene ble entusiastiske og villige kollaboratører med den japanske kolonimakt.

Japanerne annekterte Korea i 1910 etter flere tiår med inntrengning i alle samfunnsområder og flere grusomme utryddelseskampanjer mot konfusiansk gerilja. Buddhismen ble den dominerende religiøse basis for støtte til kolonimakten (som formodentlig selv var buddhister). Det buddhistiske fellesskap fikk ikke bare lov til å overleve, men også i stor grad til å øke sin portefølje av landeiendommer, drevet av leietagere eller forpaktere. Mange unge buddhistmunker skaffet seg en ettertraktet høyere japansk utdanning og ble en integrert del av den nye middelklassen i kolonien.

Buddhismen ble selv sterkt påvirket av japansk kultur, dels som følge av dens økonomiske vekst under koloniherrernes beskyttelse, dels som følge av økt kontakt med japanske miljøer. Dermed

Buddhismen ble den religiøse basis for støtte til kolonimakten

begynte munkere å gifte seg (ofte med japanske kvinner de traff mens de studerte ved japanske universiteter) slik deres japanske kolleger hadde gjort lenge. Mange begynte å dele det keiserlige Japans offisielle rasistiske ideer om "den gule rase" som skulle spille en dominerende rolle i Asia, og etter hvert i verden, under japansk velvillig ledelse. Faktisk ble det under Stillehavskrigen (1937-1945) vanlig å lese artikler i buddhistiske aviser og tidsskrift som oppfordret unge munkere til å delta i krigen for å drepe flere hvite kristne, slik at de raskere kunne oppnå Bodhisattva-status.

Det var på denne tid at den moderne institusjonelle buddhisme begynte å utvikle voldelige tendenser (dog av den "lovlige", statsstøttede type). Den kolonialiserte, japanske buddhisme ble påtvunget en moderne byråkratisk, hierarkisk tjenestevei i sin administrasjon. Dette skulle legge god grobunn for fremtidige konflikter. Konkret ble abbedene ved de 31 japansk-utvalgte "hovedtempler" fra nå av oppnevnt av den japanske generalguvernør, og ble selv tillatt både å utnevne abbedene ved de underlagte "filialtempler" og til på egen hånd å styre templenes eiendommer. I det gjennomkorruperte og pengeopptatte samfunn i kolonitidens Korea var denne ordning ensbetydende med å gjøre "hovedtemplenes" abbeder til store landherrer, som hadde makt til å leie inn gjenger av bøller for å beskytte og fremme sine interesser innen forretnings- og finanslivet. Det var faktisk dette adferdsmønster som ble så synliggjort gjennom de lite hyggelige hendelser i 1998 og 1999.



Tyngre våpen tas i bruk: Stiger!

TVILSOM FRIGJØRING

"Frigjøringen" i 1945 - i praksis en reokkupasjon av den lenge lidende koreanske halvøy av sovjetiske og amerikanske styrker etter det japanske nederlaget, medførte en rekke katastrofer for den koreanske buddhisme. Fordums privilegier ble fjernet for alltid, likeså templene og de tilhørende eiendommer i det sovjet-okkuperte nord. Her var opprettelsen av en kommunistisk, ateistisk stat i full gang. I syd ble den japansk-innførte statsbeskyttelse av de buddhistiske institusjoner nå overført til de kristne (hovedsakelig protestantiske) av den amerikanske militærregjering og dens koreanske etterfølgere. Det å være kristen begynte å bli regnet som en uformell, av og til formell, forutsetning for å tre inn i makthierarkiet. Buddhismen kom gradvis til å bli en religion for lavt utdannede folk på landet (særlig kvinner). Som et resultat av landreformen i syd (1949-1952) gikk ca 80% av templenes landområder tapt, og hovedtemplenes allmektige abbeder omdirigerte brorparten av kompensasjonspengene til sin egen

Å være kristen ble en forutsetning for å tre inn i makthierarkiet

Templer ble brent til jorden både av kommunister og amerikanske tropper

lomme. Abbedene hadde amerikanerne latt være i sine embeder ut fra et ønske om å gjøre disse japaniserte landherrer om til "antikommunismens bastioner".

Likevel var det den splittende Korea-krigen (1950-1953) som utgjorde det største slaget mot den institusjonelle buddhisme. Her ble hundrevis av templer brent til jorden av både nordkoreanske og kinesiske kommunister, som betraktet dem som opium for folket og som reir for de "reaksjonære pro-japanske godseiere", men også av amerikanske tropper som ikke fant den "orientalske avgudsdyrkelse" særlig verdifull. De amerikanske handlinger ble lenge regnet som et ikke-tema i det anti-kommunistiske Syd-Korea. Selv nå er det bare enkelte venstre-orienterte munkes som begynner å vurdere muligheten for rettsak mot den amerikanske administrasjon, for krenkelse av internasjonale konvensjoner om beskyttelse av kulturelle aktiva i krig. I løpet av de stormfylte hendelser i perioden 1945-1953 mistet buddhismen både mye av sin materielle basis og den velutdannede del av sin tilhengerskare. Men dette var likevel bare starten på de virkelige problemene.

GANGSTERNES INNTOG

Den godseierbaserte og strengt antikommunistiske Syngman Rhee-administrasjonen (1948-1960) hadde i utgangspunktet nærmest ingen allmenn støtte i befolkningen. Den søkte å øke sin nasjonalistiske troverdighet ved å slå hardt ned på de "anti-patriotiske, japaniserte" munkes. Ved en president-avgjørelse i 1954 ble alle templer gitt over til antatt "patriotiske", ugifte munkes, mens "japaniserte", gifte munkes ble tvunget til å forlate det buddhistiske fellesskap for godt.

De "patriotiske" munkes i sølibat var imidlertid vanligvis enkle munkes fra fattige familier og mindre templer som ikke hadde hatt mulighet for japansk utdanning, ofte ingen utdanning i det hele tatt. De var gjerne enslige mer av økonomiske årsaker enn av trosmessige. Et stort problem var at det kun var 200 av dem, mot 7000 gifte "pro-japanske kollaboratører". På den andre siden var de stigmatiserte "kollaboratører" opptatt av å forsvare sine templer med alle tenkelige midler, om ikke annet så fordi det å bli kastet ut kunne være forenlig med sultedøden i den tids ødelagte Syd-Korea.

De ugifte munkes så da bare en utvei, nemlig å øke sitt beskjedne antall ved å ta imot alle som ønsket ordinasjon, oftest fattiglemmer eller småkriminelle som ønsket å slippe unna fengsel. Når de var blitt tallsterke nok, kunne de innta templene med makt, beskyttet av politiet. Dette kan se ut som en mildest talt meget u-buddhistisk måte å gjøre det på, men i den voldspregede atmosfæren på landsbygden i etterkrigstidens Korea var det svært vanlig å ta i bruk innleide bøller for å løse uoppgjorte spørsmål rundt eiendom og finanser. Imidlertid ble de ugifte munkes møtt med motstand av

de japaniserte abbeder, som i likhet med andre medlemmer av kolonitidens elite på landet allerede hadde etablert sine egne gjenger til beskyttelse. Dermed begynte "kampen om templene" med utstrakt bruk av alle slags håndlagde våpen (dog ikke skytevåpen). Det ble svært mange skadede, også døde og lemlestede. Men i og med at myndighetene oftest var på deres side, var det som regel de ugifte angriperne som vant og dermed tok kontroll over mer enn 90% av de etablerte templer.

"Heltene" i disse kampene, de nyordinerte gangstere, hadde dermed gode muligheter for å klatre i det monastiske hierarki. Det er blant disse vi finner den harde kjerne i dagens buddhistiske lederskap. De kommer neppe til å glemme de "ferdigheter" som sikret deres karrierer på 50- og 60-tallet, som vi ser av de skremmende hendelsene i 1998 og 1999.

I 1961 skjedde det igjen ting som forsterket "kriminaliseringen" av klostresamfunnene: Den nye militærdiktator, Park Chong Hee, igangsatte en meget hard kampanje mot gangstere, noe som medførte at flokker av gatebøller søkte til munkeordenene for å slippe unna. I løpet av 70- og 80-årene fortsatte feidene, ofte i form av nærkamp på bare nevene. Begge sider etablerte sin egen landsdekkende organisasjon (sølibat-munkene i 1962, deres gifte motstandere i 1970).

På denne tiden var protestantisk kristendom blitt den urbane middelklassens nye religion, hovedsakelig pga et overlegent utdannelsessystem der 40-50% av alle sydkoreanske private universiteter eies og drives av protestantiske stiftelser. Katolisismen markerte seg på sin side gjennom de intellektuelles motstand mot diktaturet. Den nisjen som dermed ble igjen til buddhismen var i stor grad innsnevret til bondestanden i provinsene, særlig kvinner. Disse var ikke likegyldige til volden blant deres "åndelige veiledere", men de valgte i stor grad å tolerere den, fordi konflikter og problemer også på andre områder i samfunnet ofte ble løst med voldelige metoder. På de lavere nivåer innen finanslivet i Korea ble det ofte tydd til vold, f.eks. ved inndrivning av gjeld på det uformelle lånemarked.

BUDDHISTISK VOLD

Selv om det buddhistiske klostervesen opplevde generell nedgang i innflytelse og popularitet, forekom det fremskritt særlig på ett område, hovedsakelig knyttet til Chogye-ordenen (munke i sølibat), som kontrollerte mer enn 90% av templene: turistbesøk og "politiske" pengebidrag gjorde at flere av de ledende templer ble svært velstående. Abbed-embedene ved disse klostrene ble dermed meget ettertraktet.



*Natt i Seoul:
Protestantisme
er blitt den
urbane middel-
klassens nye
religion.*

Penger fra turistene kom hovedsakelig i form av "adgangsgebyr til templer" som er innbakt i billettprisen for besøk i Syd-Koreas nasjonalparker. Etter den gjeldende nasjonalparksloven har det ingen betydning om du faktisk ikke besøker et tempel - dersom det finnes templer inne i parken, må du betale adgangsgebyr til disse før du får adgang til parken i det hele tatt. Dermed oppnådde staten to ting: dels å øke sine egne inntekter (som en andel av adgangsgebyret til templene), dels å blidgjøre det buddhistiske presteskap og landsbygdvelgere som etter hvert følte seg både fremmedgjorte og irriterte over hva de opplevde som kristen dominans i maktens irrganger. De "politiske" pengebidrag dreier seg hovedsakelig om de hemmelige fonds de fleste ledere innen politikk og administrasjon (og mange av dem er ikke buddhister) hvitvasker gjennom donasjoner til de større templer. Denne måten å hvitvaske penger på er relativt trygg og pålitelig, for templene betaler ikke skatt og blir ikke engang avkrevd regnskap for sine mottak av donasjoner!

**Større
templer er
like vel-
stående som
forretnings-
konserner**

Det er dermed oppstått en situasjon der de større templer er like velstående som en del mindre forretningskonserner. Når deres abbeder fortsatt sitter med full kontroll med klosterfinansene slik som under japanerne, blir det ofte hard kamp mellom forskjellige fraksjoner om abbed-embeder og i ytterste instans om vervet som øverste leder av Chogye-ordenen. Denne har nemlig som i den japanske perioden fortsatt rett til å utnevne hovedtemplenes abbeder. Det har brutt ut vold flere ganger i løpet av disse stridighetene - i 1975-76 (da bevæpnede pseudo-munker til og med truet Chogye-ordenens åndelige leder på livet), 1979, 1980, 1984 og 1989. Da Song Wolchu tiltrådte som øverste administrative leder i 1994, foregikk dette ikke uten bruk av vold, gjennom innleide gangstere og innblanding fra politiet.

Det var Song Wolchu som fremprovoserte slåsskampene i 1998 og 1999 gjennom sitt krav om selv å utpeke sin etterfølger. PRC forlangte hans avgang. Den grunnleggende årsak til kampene i 1998 og 1999 var dermed spørsmålet om hvem som skulle styre over ordenens store budsjetter (ti millioner amerikanske dollar kun medregnet legale midler), samt fordele de ettertraktede abbedstillingene som ledere for "turist"- og "politikk"-templene. De mistenkelig profesjonelle krigerne på begge sider, som tydeligvis hadde bedre håndlag med sine kjepper og Molotov-cocktails enn med sine rosenkranser, var veltrente gangstere som de stridende fraksjoner hadde innleid for å "løse" problemene. I noen tilfelle var de forkledd som munk, i andre tilfelle ikke. Alt dette var i tråd med tradisjoner som var uendret siden de ble etablert under japanerne. Mange av lederne på begge sider hadde opprinnelig tilhørt den kriminelle underverden før de ble rekruttert og ordinert i all hast for å styrke de ugifte munkers overtagelse av templene

på 50- og 60-tallet. De hadde aldri egentlig brutt med sine gamle forbindelser, og det var dermed naturlig igjen å ty til vold i arbeidet for å få sine ønsker igjennom.

Den uforsonlige PRC-fraksjonen hadde vist en sjokkerende evne til å reise seg og kjempe mot en større og mer betydningsfull gruppe. Dels skyldtes dette gamle og tette forbindelser med forskjellige innflytelsesrike politikere og deres "tempel-vaskede" midler, dels var det et utslag av at gruppen hadde stor innflytelse over stemmegivningen til landsbygdebefolkningen i Koreas Kyongsang-provins. Den sittende president, Kim Dae-Jung, ledet en mindretallsregjering uten kontroll over nasjonalforsamlingen. I denne situasjonen hadde de "PRC-kontrollerte" stemmer meget stor betydning.



Gateslagsmål på kristent vis: Medlemmer av Yoido Pure Gospel Church går til angrep på hverandre.

KRISTEN VOLD

Scenene med munkesomgangstere og gangstere som munkesomgangstere i fullt gateslagsmål, i strid om penger og profitt, kan synes nokså uvirkelige. Virkeligheten er likevel enkel nok: I Syd-Korea er ikke bare buddhismen, men også de tilsynelatende "finere" urbane protestantiske kirker svært preget av vold og opptatt av penger. F.eks. brøt det usedvanlig voldsomme slagsmål ut mellom ulike fraksjoner innen en av verdens største evangeliske kirker Yoido Pure Gospel Church (ca 300 000 medlemmer), i forbindelse med at kirkegrunnleggerens sønn ble beskyldt for underslag av donerte midler. Han skal ha brukt pengene til å starte utgivelse av en pornografisk "sports"-avis.

De underliggende sosiopsykologiske forhold ved alle disse stridigheter har i virkeligheten ingen forbindelse med de moralske forskrifter innen noen religion, men springer snarere ut av den ekstremt voldspregede samfunnskultur i den postkoloniale og anti-kommunistiske diktaturstat i det delte Korea. Vi får håpe at oppriktig troende mennesker i Korea, enten det er buddhister eller kristne, vil kunne benytte den nåværende demokratiske utvikling i det koreanske samfunn til gradvis å rense sine religiøse fellesskap for de politiserte og korrupte ledere, og for gangstere og pengevaskere. Men som en koreansk munk så treffende bemerket: "Vår religion vil ikke bli renere før den nåværende generasjon av ledere er kommet til Nirvana." Man kunne legge til: dersom de i det hele tatt kommer til Nirvana denne gang...

Oversatt av Svend Davanger

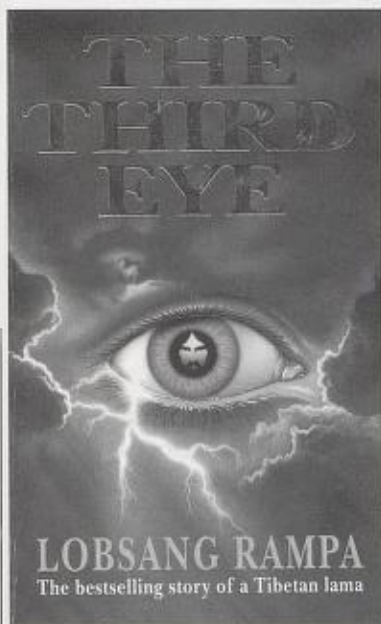
Penger fra Yoido Pure Gospel Church skal ha blitt brukt til å etablere en pornografisk sportsavis.



HANNA HAVNEVIK

ENGELSK RØRLEGGERSØNN ELLER TREØYD TIBETANSK LAMA?

Verdens mest solgte bok om Tibet ble skrevet av en engelskmann som hevdet at hans kropp var blitt inntatt av en tibetansk lamas bevissthet.



I bokhyllene på Tanum bokhandel i Oslo, der faglitteratur om verdens religioner og litteratur om det okkulte står side om side, fant jeg i 1992 en pocketugave - fra det niende opplaget - av Lobsang Rampas *Det tredje øye: En tibetansk lamas selvbiografi*. Gjennom årenes løp har jeg stadig møtt Tibet-interesserte som har fortalt meg at *Det tredje øye* var deres første møte med Tibet, og flere har lurt på om fremstillingen har gitt et sannferdig bilde av Tibet. For enkelte lesere ble boken den første inspirasjon til å lære mer om landet, et Tibet som skulle vise seg å være svært annerledes enn fremstillingen i *Det tredje øye*. For mange ble imidlertid Lobsang Rampas "liv" et forførende møte som var med på å skape og bekrefte oppfatningen av Tibet som et mystisk *Shangri La*, en oppfatning som har bidratt til at den katastrofale politiske og kulturelle undertrykkningen i Tibet de siste femti år har blitt bagatellisert og oversett.

Det tredje øye gir seg ut for å være den tibetanske lamaen Lobsang Rampas selvbiografi. Boken ble publisert av Secker & Warburg i England i 1956 - den ble raskt en

Hanna Havnevik er postdoc-stipendiat i religionshistorie ved Universitetet i Oslo. Hun har skrevet doktoravhandlingen *The Life of Jetsun Lochen Rinpoche* og forsker nå på buddhisme og kjønn i Mongolia.

bestselger, ble snart oversatt til tysk og fransk - og solgte 300.000 eksemplarer de første atten månedene. Ingen annen forfatter av bøker om Tibet har solgt mer. *Det tredje øye* regnes også som en klassiker, en bok som har solgt bra over tid. I alt skrev forfatteren av *Det tredje øye* nitten bøker om okkulte temaer som til sammen har solgt over fire millioner eksemplarer.

Forfatteren har gjentatte ganger fastholdt at hvert ord i selvbiografien er sant. I forordet til førsteutgaven (1956) skriver forleggerne at de er overbevist om at *Det tredje øye* i hovedsak er et autentisk dokument. Få av leserne har vært klar over at *Det tredje øye* er en fantasifull fabrikkasjon, skrevet av en rørleggersønn fra

England som har kokt sammen en merkverdig "selvbiografi" fra Tibet på grunnlag av spiritualistisk litteratur, teosofiske spekulasjoner, reiseskildringer og amatørforiskeres litteratur om Tibet. For lesere uten forkunnskaper om Tibet kan biografien virke plausibel og sannferdig på en del punkter. I forordet til den niende utgaven skriver forleggeren (1991, s. 6):

Hvordan kunne mannen som vi kjenner som forfatteren av Det tredje øye ha skrevet en bok, om hvilken en leser som kjenner Lhasa har sagt: "Beskrivelsene av Lhasa og tibetansk familieliv er fullstendig autentiske. Uansett hva forfatterens virkelige nasjonalitet kan være, så er det ikke den ringeste tvil om at han ble oppdradd i Tibet fra han var ung"?

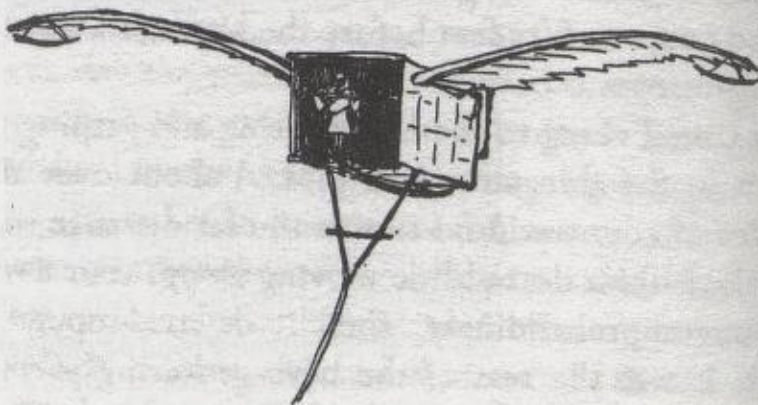
LOBSANG RAMPAS "LIV"

Lobsang Rampa forteller leseren at han ble født i en aristokratisk familie i Lhasa, Tibets hovedstad. En astrolog forutså at gutten ville bli munk som syv-åring. Først måtte han gjennomgå en styrkeprøve i et kloster, og deretter ville han bli opplært som "preste-kirurg"; han ville komme til å lide mye, forlate hjemlandet sitt, oppholde seg blant fremmede, miste alt, begynne forfra igjen - for så å lykkes.

Lobsang Rampa søkte seg inn på Chakpori, som i boken kalles det medisinske tempel i Lhasa. Han skal ha vært en utmerket student som i løpet av et par år lærte alt det andre munkene brukte et helt liv på. Rampa ble disippelen til lamaen Mingyar Dondup. Da Rampa var åtte år gammel, ble det, under lamaens overoppsyn, boret et hull i pannen hans som gjorde plass til "det tredje øye". Dermed fikk den unge munken *clairvoyance*, han kunne se inn i fortid og fremtid, og han kunne lese folks auraer. Selv mente Lobsang Rampa at han var en reinkarnasjon av en abbed i et av Tibets største klostre, Sera.

Som barn lærte Rampa tibetansk, kinesisk, aritmetikk og treskjæring. Da han var åtte år gammel, tok han eksamener som gjorde ham til en *trappa*, som ifølge forfatteren er betegnelsen på en medisinsk prest. *Trappa* er imidlertid den fonetiske gjengivelsen av det tibetanske *grva pa* som ganske enkelt betyr 'munk'. Rampa beskriver fjorten timers eksamener der munkene ble innestengt i seks dager i små rom. Ifølge de buddhistiske

Bemannede drager er et av mange kuriøse fenomener beskrevet av Lobsang Rampa.



Cyril H. Hoskin
eller T. Lobsang
Rampa? Ifølge
Hoskin tok det
ham syv år å
forvandles til
Rampa.



klosterreglene Vinaya er det en rekke løfter som skal avlegges for å bli munk eller nonne, men ingen eksamener som skal bestås. Lobsang Rampa forteller også fra besøket i et kloster der munkene bygde draker som kunne bære et menneske, og han skal selv ha tatt flere turer i slike draker.

Lobsang Rampa skal ha blitt innkalt til Dalai Lamas

sommerpalass i Norbulingka. Her fortalte han den 13. Dalai Lama at kinesernes auraer var forpestet; at kineserte var fylt av hat, de utførte onde handlinger og var kun opptatt av materialisme. Dalai Lama bestemte at Lobsang Rampa skulle gå gjennom initiasjonene som skulle gjøre ham til en abbed. Han måtte også gjennom et rituale som i boken kalles "Den lille dødsseremoni". Etter tre måneder med faste og meditasjon ble Rampa ført inn i en labyrint av huler under det berømte Potala-palasset i Lhasa. Han kom til et skinnende sort hus med tre sorte kister som inneholdt de lysende kroppene til guddommer fra Tibets førhistoriske tid. Lobsang Rampa ble stengt inne sammen med disse "gudelikene" og foretok en "astralreise" til fortiden, til "kjempenes store sivilisasjon." Disse kjempene skal ha bodd i Tibet før jorden ble truffet av en annen planet, da Tibet ble "flyttet" fra den varme sjøsiden til de snøkleddede fjellene. Deretter ba Dalai Lama Lobsang Rampa om å dra til Kina. Her slutter *Det tredje øye*.

KRITIKKENE

Da *Det tredje øye* kom ut i 1956, ble boken karakterisert som skandaløs av ledende Tibet-eksperter. Hugh Richardson, som i ni år (fra 1936) hadde vært leder for den britiske delegasjonen i Lhasa, skrev i 1955 en vurdering av Lobsang Rampas manuskript for E.P. Dutton forlag i New York:

...en forfalskning bygd på publiserte verker og pyntet på av en fruktbar fantasi. (Lopez 1998, s. 96) ... Ingen jeg kjenner som har bodd i Tibet og som kjenner tibetanere - iberegnet en genuin

tibetansk lama som jeg har lest boken for – var overhode i tvil om at den var en frekk forfalskning.” (ibid.: 109)

Forlaget refuserte manuset, men det ble antatt av Secker og Warburg i England. Ved utgivelsen i november 1956 skrev Richardson følgende i *Daily Telegraph* og i *Morning Post*:

En bok som spiller opp til folks iver etter å høre om "det gåtefulle Tibet" har den fordel at få har erfaring til å gjendrive den. Enhver som har bodd i Tibet, vil etter å ha lest noen få sider i Det tredje øye føle at forfatteren T. Lobsang Rampa med sikkerhet ikke er en tibetaner. ... Bruken av tibetansk språk røper en uvitenhet om både muntlige og skriftlige former. ... (Lopez 1998, s. 98)

En annen ledende tibetolog, David Snellgrove, kalte *Det tredje øye* skamløs, fjellklatreren Marco Pallis hevdet at boken var en vill fabrikkasjon, og Heinrich Harrer, som hadde bodd syv år i Tibet, fordømte boken og truet med å stevne den tyske forleggeren for retten.

For å avdekke Lobsang Rampas identitet engasjerte en gruppe Tibet-eksperter en privatdetektiv, hvis undersøkelser viste at Lobsang Rampa ble født som Cyril Henry Hoskin i 1910 i Devonshire, England, hvor faren var rørleggermester. Cyril skal ha vært en følsom gutt som aldri lekte med andre barn. Som tenåring hjalp han faren fra tid til annen, men lå til sengs i dagevis og ble betraktet som lat. Moren flyttet i 1940 til London, hvor Cyril en tid jobbet som korrespondansesekretær. I 1940 giftet han seg med sykepleieren Sarah Anne Pattinson. På denne tiden barberte han hodet og begynte å kalle seg Kuan-Suo. Det var lite informasjon å finne om Hoskins bevegelser mellom 1950 og 1954. I 1954 dukket han opp som dr. Kuan-Suo i Bayswater, der han skal ha skrevet *Det tredje øye*. Han arbeidet en tid hos et firma som laget medisinske hjelpemidler, og han dukket opp i et forlag med ett manuskript om korsetter og ett om Tibet. Det finnes ikke noe bevis på at Rampa hadde forlatt De britiske øyer før utgivelsen av *Det tredje øye*.

Tibet-eksperter engasjerte en privatdetektiv

FORFATTERENS FORSVAR

I februar 1958 skrev *Scottish Daily Mail* at den treøyde lamaen var en falskner, og dette ble slått stort opp i britisk presse. Til sitt forsvar hevdet Rampa hårdnakket at alt i "selvbiografien" var sant og bygde på personlige erfaringer. Da forfatteren ble konfrontert med et enkelt spørsmål på tibetansk, skal han ha hevdet at han på grunn av tortur i japanske fengsler hypnotisk hadde blokkert kjennskap til sitt morsmål. På et britisk tv-program fra 1958 ble det spilt et opptak der Hoskin, som ikke kunne møte på grunn av helseproblemer, uttalte:

For en tid siden hadde jeg den rareste forutanelse, de rareste tilbøyeligheter, og selv mot min vilje ble jeg tvunget til å endre navnet mitt. ... Jeg hadde en svak rystelse, og kroppen min ble faktisk overtatt av sjelen til en fra Østen. (Lopez 1998, s. 101)

Mens Tibet-eksperter så på Cyril Hoskin, alias Lobsang Rampa, som en simpel svindler, hadde Hoskin selv en annen oppfatning; han trodde virkelig at han var Lobsang Rampa - og tok simpelthen identiteten til den han skrev om. Etter all kritikken i pressen fulgte to bøker fra Lobsang Rampas hånd som fremstår som apologier for den første. Forfatteren forklarer her hvordan øyenvitneskildringer fra livet i Tibet kunne ha blitt skrevet av Cyril Hoskin som aldri hadde forlatt England. Som følge av all kritikken i England flyttet Hoskin til Irland og deretter til Calgary i Canada. Her døde han i 1981.



På 1950-tallet begynte Cyril Hoskin å kle seg som tibetaner.

LOBSANG RAMPA SOM DOKTOR FRA LHASA

I 1959 ble *Doktor fra Lhasa* utgitt. Handlingen ble lagt til 1927, da Lobsang Rampa skal ha reist fra Lhasa til Kina. I Chungking studerte han ved et kinesisk universitet der han lærte både kinesisk og amerikansk medisin. Rampa var spesielt opptatt av å lære om elektrisitet og magnetisme, og han imponerte lærerne ved å få 250 volt gjennom kroppen uten å vise tegn til smerte. På denne tiden så Lobsang Rampa et fly for første gang, som han uten problemer kunne manøvrere alene. Han ble rekruttert til Chiang Kai-sheks hær som deltaker i et "medisinsk flyvende kompani." Etter et kort intermesso der Rampa telepatisk ble tilbakekalt til Tibet, til dødsleiet til den 13. Dalai Lama (1876-1933), returnerte han til Kina.

Da krigen med Japan brøt ut i 1937, tjenestegjorde Rampa i "en flyvende ambulanse." Han ble skutt ned, tatt til fange og brutalt torturert. Han flyktet og kom igjen til Chungking, hvor han ble direktør ved et sykehus. Lobsang Rampa ble gjentatte ganger tatt til fange, men klarte hver gang å rømme. Han ble overført til et fengsel i Japan - nær Hiroshima - og beskriver en dramatisk flukt fra leiren den dagen atombomben ble sluppet. *Doktor fra Lhasa* slutter med at Lobsang Rampa driver rundt i Japanhavet i en stjålet fiskebåt.

SISTE BIND I TRILOGIEN

Et tredje bind, *Rampas historie*, ble publisert i 1960. Handlingen er lagt til 1960, og det berettes at tibetanske abbeder gjennom *clairvoyance* hadde fått kunnskap om den kinesiske invasjonen av Tibet. Gjennom en årrekke hadde de forberedt flyttingen av kunstskatter til et avsidesliggende område - til huler og tunneler

som de hadde fått "astral" kunnskap om. På dette tidspunkt oppholdt Lobsang Rampa seg i Canada, men var i telepatisk kontakt med lamaene i Tibet. Han fikk i oppdrag å skrive en bok om hvordan det var mulig at en person kunne overta en annens kropp.

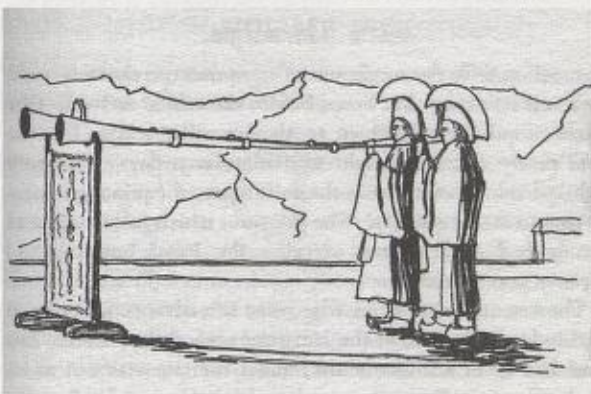
I *Rampas historie* berettes det videre om flukten fra Japan i fiskebåten - hvordan han endte opp i Russland, ble vervet til den russiske hær som hundetrener, ble arrestert nær Moskva, torturert i Lubianka-fengselet og deportert til Polen. Her ble han utsatt for en bilulykke, og på sykehuset foretok han en ny "astralreise" til "Landet med det gyldne lys". Her møtte han igjen Lama Mingyar Dondup og Sha-lu, en snakkende katt.

I dette magiske landet møtte Lobsang Rampa igjen den 13. Dalai Lama, som ville sende ham tilbake til jorden. Dalai Lama hadde

Selv om bokens beskrivelser av Tibet er fantasifulle, inneholder den detaljer som får den til å virke troverdig på mange lesere.

lokalisert en kropp i England som eieren ønsket å forlate. Rampa ble så sendt til Polen, han flyktet til Tsjekkoslovakia, endte opp i Frankrike og til slutt i USA. I Bronx ble han påkjørt av en bil, og i bevisstløs tilstand kom Rampa igjen i kontakt med Lama Mingyar Dondup. Lamaen hadde i mellomtiden konferert med mannen i England, som var villig til å gi fra seg kroppen sin. Rampa ble tilbakekalt til Lhasa, hvor han forberedte seg på å ta over sin nye kropp. Vi blir fortalt at en slik molekulær transformasjon tar syv år, og at prosessen ligner den gjennom hvilken Dalai Lamas bevissthet overføres til et nyfødt barn.

Sammen med en eldre lama utførte Rampa så en "astralreise" for å treffe mannen hvis kropp han skulle overta. Engelskmannen var gift og laget medisinske hjelpemidler. Rampa fikk også vite at mannen hatet det engelske klassesystemet, men at han alltid hadde vært interessert i Tibet og Det fjerne østen. Rampa ga mannen beskjed om å anlegge skjegg slik at arrene etter kroppskiftet skulle kunne skjules. Besettelsen beskrives som vanskelig og smertefull, men den lyktes. Engelskmannens kropp, med den tibetanske lamaens bevissthet, skal så ha blitt kontaktet av et forlag som ville at han skulle skrive sin selvbiografi - og slik ble *Det tredje øye* til.



Fremstillingen er basert på T. Lobsang Rampa: The Third Eye: The Autobiography of a Tibetan Lama. Secker and Warburg 1956; London: Mandarin 1991 og på Donald S. Lopez: Prisoners of Shangri-La: Tibetan Buddhism and the West. Chicago: University of Chicago Press 1998.

REIKO ABE AUESTAD

DRØMMENS SENDEBUD

SCIENCE FICTION I DAGENS JAPAN

Da en japansk forfatter skrev roman om utleiebarn, ante han knapt at rental family-industrien skulle slå rot i hans land bare kort tid etter.

Den japanske forfatteren Shimada Masahikos roman *Yume tsukai* (*Drømmens sendebud*) fra 1989 handler om en noen og tyve år gammel japansk gutt, Masao (med kallenavnet Matthew), som vokser opp i New York. Som foreldreløst barn bor han hos fosterforeldre, et japansk og amerikansk ektepar, som driver en "rental child"-forretning. Foretaket deres heter offisielt "barnehjem", men det dreier seg egentlig om ren forretningsvirksomhet. De tjener penger på barna ved å leie dem ut til kunder. Det bor over 20 barn med ulik bakgrunn i huset, og med god hjelp fra fosterforeldrene tjener de lykkelig sitt levebrød som "utleiebarn" til de er 18 år. Etter det blir de myndige og forlater huset.

Barna leies ut for å opptre som familiemedlemmer, ofte til barnløse ektepar som ønsker seg selskap av barn. Hver gang de er ferdige med oppdraget, kreves det at de så å si nullstiller hukommelsen sin, akkurat slik som du spoler en leid video tilbake. De blir grundig lært opp til å være et ekte foreldreløst barn uten følelser for tradisjonell familietilhørighet. De er "ingen", men kan bli "hvem som helst" for penger—penger som gjør det mulig å drive barnehjemmet.

Høres dette fælt ut? Inntrykket du sitter med etter å ha lest romanen er, overraskende nok, i hvert fall ikke dystert eller dystopisk. Barna har det bra og er glade i fosterforeldrene sine, og i hverandre. Fosterforeldrene driver utleievirksomheten etter visse prinsipper og idealer. Som fosterfaren sier:

Min drøm var å oppdra barn slik som kunne klare seg uten foreldre, uten Gud til og med. Jeg ville oppdra barn som var fri, som kunne passe inn uansett hva slags hjem de levde i, uansett hvordan familien så ut. Barn som kan passe inn, men som ikke tilhører noen. Alle barn burde fra naturens hånd bli

Reiko Abe Auestad er førsteamanuensis i japansk ved Universitetet i Oslo. Hun har bl.a. skrevet Rereading Soseki: three early twentieth-century Japanese novels.

frie foreldreløse barn. Selvfølgelig elsker folk overalt sine egne barn, men foreldre ender opp med å legge noe annet på dem, uten å innse at det er det de gjør. De bruker foreldrekjærlighet som en unnskyldning for å presse ting ned halsen på barna— patriotisme, gruppens regler, eller noe slikt. Det samme ble gjort med meg da jeg vokste opp i Japan. (s. 106-7)

Når han blir spurt hvor mye penger han tjener på dette, sier han:

De første fem årene gikk vi underskudd ... La oss si du skulle leie tolv år gamle Matthew i en uke. Grunnprisen ville være syv hundre dollar. Hundre dollar om dagen. I tillegg var det ekstra avgifter, avhengig av klientens spesielle krav. Så det er omtrent det samme som du må betale for en barneskuespiller. Eller kanskje mindre, siden utleiebarn ble forventet å bo i huset til en fremmed fire og tyve timer i døgnet. Hvis barnet var under syv, leide vi dem ikke ut for mer enn én dag—altfor mange klienter var rede til å adoptere dem. Vi sendte barna på arbeid, men vi ville ikke selge dem. Vi var tross alt deres virkelige fosterforeldre. Vi planla å oppdra dem i henhold til våre tanker om oppdragelse... (s. 126-7)

**dystopi =
dyster
spådom om
fremtidens
samfunn**

Fosterfaren, Katagiri, er en japansk eks-soldat fra annen verdenskrig. Han var selv foreldreløs og ble tatt hånd om av en jødisk amerikaner, Ludwig Pennman. Pennman var hans fosterfar. Han var imidlertid homofil, og ble etter hvert Katagiris kjæreste også. Pennman er for lengst død, og Katagiri er nå lykkelig gift med en amerikansk kvinne, Barbara. Han forsikrer seg om at kundene er pålitelige og at de aldri sender barna på oppdrag hvis de selv ikke har lyst. Når Katagiri besøker andre barnehjem for å finne passende barn for hjemmet sitt, leter han etter barn som alltid er "underveis", dvs. som er lette å forme.

En dag finner Matthew ut at hans biologiske mor, fru Amino, lever og leter etter ham. Hun er en søkk rik enke som bor i Tokyo og ansetter en kvinnelig detektiv, Maiko, til å spore opp Matthew. Maiko lykkes til slutt i å gjenforene Matthew med fru Amino. Selv om det skulle være lett for Matthew å spille rollen som sønn, ligger utfordringen denne gangen i at hun er hans ekte forelder, et fjernt begrep for Matthew, som krever tilvenning.

Hendelsesforløpet kan virke banalt, men begrepet "utleiebarn" er en tankevekker som snur opp ned på de mest grunnleggende forestillinger om familier i det moderne samfunnet. Som forfatteren Shimada selv har forklart, kan Matthew som utleiebarn betraktes som en slags "alien" fra verdensrommet som mangler begrep om tilhørighet. Matthew skal visstnok ha dukket opp i forfatterens drøm mens han holdt på å skrive romanen. Og han er



Et
utleie-
objekt?

bokstavelig talt en "yume tsukai" (drømmens sendebud) som går inn og ut av andres drømmer og besøker menneskenes ubevisste. Ved å være et rent leieobjekt, som kan leies for penger, oppnår Matthew paradoksalt nok å være et handlende menneske. Matthew har på sin side også en slags venn som lever i hans egen drøm, og han kommuniserer og konfererer med sin venn hele tiden.



*Japansk virkelighet
innhentet raskt
Shimada Masahiko's
science fiction om utleie av
familiemedlemmer.*

Det oppsiktsvekkende og interessante er at mens begrepet "utleiebarn" var science fiction da romanen ble publisert, ble det nesten en del av virkeligheten i løpet av noen få år etter at boken utkom. Forskjellen var imidlertid at "rental family" i virkeligheten ikke dreide seg om barn, men om voksne som kunne opptre som familiemedlemmer, venner eller kjærester på oppdrag. Den så kalte "rentaru famiri sangyo" (rental family industry) i Japan begynte så vidt på eksperimentell basis i 1990 (året etter at Shimadas roman ble publisert). Gradvis etablerte dette seg som en lukrativ business og skapte store mediaoppslag i 1992. Selv om det var mye kritikk i begynnelsen, ble tilbudet etter hvert veldig populært blant eldre ektepar og ugifte menn og kvinner som søkte selskap, og det har for lengst blitt en legitim business for mange foretak. Det sies at tjenesten koster så mye som 13000 kr for tre timers opptreden som familiemedlem. I dagens Japan kan "drømmens sendebud" nå kjøpes og selges.

Hvis vi nå tenker tilbake på romanen, kan vi stille oss selv en del spørsmål. Er mentaliteten bak utleiebarn i romanen dystopisk, utopisk, realistisk eller noe i mellom? Er det en manifestasjon av en pervers overlevelsessevne midt i dystopiske omstendigheter som råder i en senkapitalistisk verden der alt kan kjøpes og selges? Eller er det en kritisk kommentar til det moderne begrepet om kjernefamilien? Eller kanskje for eksempel en dekonstruksjon av tilhørighetsfølelsen, som i sin ytterste konsekvens også kan føre til avskaffelse av nasjonalisme? Katagiri sier:

Pennman var jødisk, Barbara er irsk, jeg er en opprinnelig japansk soldat, og barna er av alle slag. I likhet med engler trengte ikke våre barn et familienavn eller en nasjonalitet. De var alle fri. (s. 103)

Enten han er en naiv drømmer eller ei, kan historien hans uansett fungere som en tankevekker som får oss til å reflektere over mulige alternativer til de familienormene vi er blitt vant til å ta for gitt.

Referanser

- Masahiko Shimada. *Dream Messenger*, oversatt av Philip Gabriel. Tokyo: Kōdansha International, 1992.
Takayuki Tatsumi. Nihon henryū bungaku ("Slipstream" Japan). Tokyo: Shinchōsha, 1998.

DRØM ELLER VIRKELIGHET?

I de siste tyve årene har nye genre-begreper som "avant pop" og "slip stream" blitt tatt i bruk for å beskrive den stadig mer flytende og grensesprengende litteraturen i det postmoderne samfunn. Tidligere har uttrykk som "magisk realisme", "fantastisk realisme", "metafiksjon" blitt brukt for å referere til noen av de samme tendensene, som begynte å bli tydelige allerede på 1960-tallet. Grensene mellom virkelighet og fiksjon, mainstream-litteratur og science fiction er ikke lenger så lette å få øye på. Disse modulerer og glir i hverandre, i stadig mer hybride former.

Begrepet "science fiction" har i seg selv blitt noe avlegs, i hvert fall hvis man bruker "science fiction" i den mest klassiske, dystopiske betydningen. Science fiction kan med sin spesielle interesse for teknologi håndtere både problemene og mulighetene som finnes i det moderne industrialiserte samfunnet. De mest klassiske eksemplene på science fiction fra det 20. århundre vier imidlertid mest oppmerksomhet til problemene snarere enn til mulighetene. Her minner jeg om George Orwells *Animal Farm* (1945) og *Nineteen Eighty-four* (1949), og Aldous Huxley's *Brave New World* (1932). Hvis vi skal bruke japanske eksempler, ville det være Akutagawa Ryuunosuke's *Kappa* (*Kappa*, 1927), Abe Kobo's *Daiyon kanpyooki* (*An Inter Ice Age 4*, 1958), eller Komatsu Sakyo's *Nihon chinbotsu* (*Japan sinks*, 1973). I alle disse tilfellene dreier det seg om klare dystopiske forestillinger om samfunnet. Men på denne siden av år 2000 er det ikke lenger så lett å finne dystopisk science fiction i en ren, umodulert form. Det er kanskje fordi bilder av dystopia for lengst har blitt en del av hverdagen vår. Motsetningen mellom dystopia og virkeligheten er ikke så interessant når det ikke er så lett å skille dem fra hverandre.

Mange japanske forfattere bruker stadig flere innslag av science fiction i tilsynelatende realistisk litteratur med ikke så dystopiske budskap. Budskapet er ofte tvetydig og ambivalent, og mangler ofte den moralske tyngde som preget de tidligere, klassiske eksemplene på science fiction. Grensene mellom dystopia, drøm og virkelighet blir stadig mer flytende. Det er mange eksempler på dette. Shimada Masahikos roman *Yume tsukai* (*Drømmens sendebud*) fra 1989 er ett av dem.

RUNE SVARVERUD

I KAMP MED BANDITTER

NORSK POLITIKONSTABEL PÅ OPPDRAG I SHANGHAI

Shanghai 1928: Politimannen Haakon Schønning drar på fasanjakt, men ender i bandittenes klør.

Befolkningen i det gamle Shanghai var en broket forsamling av ikke-kinesere i sterkt mindretall og en stor tallmessig kinesisk majoritet. Kinesere som bodde i de utenlandske bydelene var, på samme måte som utlendingene, underlagt to utenlandske bystyrene. Det ene bystyret var det internasjonale, dominert av briter, som styrte det internasjonale settlement, det andre et fransk bystyre som administrerte den franske bydel. De kinesiske bydelene, eller kineserkvarterene som de ofte ble kalt, var derimot styrt av kinesiske myndigheter og ofte betraktet som lovløse og illeluktende av den utenlandske befolkningen. Begge de to utenlandske byråd hadde hvert sitt politikorps, hvorav det internasjonale var det største og mest innflytelsesrike. Politikorpset var, på samme måte som bystyrene, i sin helhet administrert av utlendinger av mange ulike nasjonaliteter. Også et lite knippe nordmenn fant engasjement som politi for kortere eller lengre perioder i det gamle Shanghai.

Anders Olsen og Asbjørn Eek fra Lier er de to mest kjente norske polititjenestemenn i Shanghais tjeneste, begge ansatt fra 1890-tallet. Asbjørn Eek, med tittelen sjefsdetektiv i det internasjonale politikorps fra 1927, var et betryggende bekjentskap for nordmenn i vanskeligheter i byen. Haakon Schønning tjenestegjorde i Shanghais internasjonale politikorps i ca. et halvt år i 1928. Da han kom hjem, forfattet han en bok med beretninger fra sitt liv og sine erfaringer i Shanghai, fra «skyggesidene av livet i Shanghai og den forbitrede kamp mellom politi og banditter», som han selv fremlegger det i forordet til boken. De følgende beretningene fra Shanghais forbryterverden og hans begivenhetsrike utflukt på Yangtse Kiang (Yangtse-eleven eller Changjiang) gir et lite innblikk i Shanghai-

*Rune Svarverud er førsteamanuensis-vikar i kinesisk ved Universitetet i Oslo og har bl.a. skrevet *Methods of the Way: Early Chinese Ethical Thought*.*

politiets utfordringer og Shanghaiendernes farefulle liv. Først skal vi følge Schönning «Med båt og telt opover Yangtsze Kiang»:

«Solen brenner med fortærend kraft, støvet dirrer i den ophetede luft og blander sig med allslags ubehagelige dunster fra kineserkvarteret. Tropehjelmene trykker om pannen, og klærne limer sig til kroppen,

mens man tungt pustende klenger sig inn til husveggen for å nyte godt av den smale skygge som hustaket kaster ned på fortauet.

42°C. i skyggen er ingen spøk. Man blir fristet til å tale mindre hensynsfullt om solen.

Under disse trykkende omstendigheter hadde min venn Brighton og jeg besluttet oss til å dra på jakttur opover Yangtsze Kiang, og det til tross for alle velmente advarsler mot banditter og elverøvere.

Utrustningen bestod av en motorbåt, en stor fylt bensintank, et engelsk militærtelt, 2 jaktgeværer, 2 automatiske pistoler, ammunisjon, proviant og så alle de småsaker som uvegerlig hører med til enhver tur.

Med lettelse forlater vi den lumre politikaserne og soldirrende Shanghai og iler nedover Whangpoo-floden.»

Haakon Schönning beretter om en utbytterik jakttur langs Yangtsze Kiangs frodige bredder før de to politikonstabler, utenfor sin jurisdiksjon, blir overrasket i nattemørket:

«Ved mørkets frembrudd er vårt jaktutbytte blitt 5 fasaner, deriblandt en gullfasan, en strålende fugl med rødgult bryst, lysegul nakke og brunspettede vinger; dertil en 30 cm. lang "stjert" av samme farve som vingene.

Leirplass velges ikke langt fra ruinene av et gammelt, forlengst forlatt tempel, og snart lar en stekt fasan sig smake under skinnen fra det flakkende leirbål.

Tiltross for det varme vær faller fasanjegerne snart i søvn.

- Jeg våkner plutselig ved støi i krattet ved siden av teltet; men



Razzia utenfor en opiumsbule.

Man blir fristet til å tale mindre hensynsfullt om solen



Politibilen The Red Maria "har montert mitraljøse og lyskastere på taket og er forsynt med gass-, tåregass-, røk- og håndgranater, stålvester og stålskjold. Den kan ta en besetning på 48 mann."

før jeg får heftet op teltduken, rives teltet ned over våre hoder, og tunge legermer trykker oss til jorden. Mange stemmer og hese rop forkynner oss at vi etter all sannsynlighet er havnet i hendene på en av de mange røverbander som streifer om i øvre Kiangsu. Etter en kort og fortvilet motstand er vi begge bastet og bundet. I lyset fra en fakkelpodager jeg en rekke brutale og skumle kineserfjes, som med griskhet betrakter telt, utstyr, våpen og proviant. De blikk de tilkaster oss er alt annet enn oppbyggende.

En av anførerne, en stor kineser i en laset soldateruniform, betyr oss å komme på fote og følge med. Tauet om benene blir løsnet, og med knups og spark blir vi transportert bort til den gamle pagoda. Her fremstilles vi for selve røverhøvdingen, en liten, spebygd fyr i gul vest og svart skjørt. Han ser mer ut som en prelat enn som chef for en røverbande.

Innenfor templets murer er samlet en skare på 50-60 banditter, hvis utpregede forbryderfysiognomier vilde ha vært en sjelden studie for en internasjonal kriminalist.

Røverhøvdingen spør oss på dannet kinesisk om hvorfra vi kommer og om vår hensikt med å dra så langt bort fra de store byer. Min venn forklarer ham at vi hverken har spionasje eller imperialistiske tanker i sinne, men kun er fredelige fasanjegere.

Efter en kort rådslagning med den store kineser beretter høvdingen med en beklagende gestus at han er nødt til å beslaglegge våre geværer, vårt utstyr og jaktutbytte. Våre forbitrede og iherdige protester løper ut i intet. Byttet blir samlet i en stor haug, og med sorg ser vi rifler, fotografiapparat, telt, feltutstyr og fasaner bli båret inn i den gamle pagoda.

Med den samme beklagende og deltagende mine betyder anføreren oss å ta av oss våre klær og sko. Atter høilydte protester, som blidt men bestemt blir avvist. Som en særegen gunstbevisning blir vi tillatt å beholde våre korte knebukser.

Med hendene surret på ryggen blir vi befalt å følge med en geværbevæbnet vaktpost og vises den tvilsomme ære å få slå oss sammen med denne ved et lite leirbål.

Snart faller leiren til ro. Stemmene forstummer og leirbålene dør snart ut, mens vi sitter henvist til våre egne sørgelige betraktninger over rettsikkerheten i Kina. Situasjonen føles unektelig noe trykket. Det er forsent å ta hensyn til våre venners velmente advarsler. Med bange anelser imøtesees morgendagen. Jo mer vi spekulerer på dette, jo ivrigere blir vi på å gjøre et rømningsforsøk. Men hvorledes? Hendene er surret så det svir i håndleddene, og vaktposten betrakter oss, omenn søvnnig, med et surøiet og mistenksomt blick. Rundt omkring ligger sovende og snorkende banditter.

Brighton ser betydningsfullt hen til mig, og jeg oppfatter straks hans hensikt. Han vrikker sig langsomt bort til et stykke glødende trekull for å få svidd repene over.

Skal det lykkes? Spenningen stiger mens Brightons never kommer nærmere og nærmere gloen. Vaktpostene gjesper høilydt og dupper med hodet. Snart forkynner en svak duft av brent tau, at forsøket holder på å lykkes. Ennu et øieblick, så er Brighton fri. Han blir sittende en stund med hendene på ryggen for å vente på det gunstige tidspunkt.

Vaktposten blunker op med det ene øie, men døser så hen igjen. Med et byks er Brighton over ham, og med et "Jiu-Jitsu"-strupetak er mannen snart bragt til bevisstløshet uten annen støi enn med en svak rallende lyd. Med bandittens bajonett blir mine bånd skåret over, og vi er begge fri.

Affæren har gått lynsnart fra hånden. Det gjelder å komme avsted før røverne aner uråd. Forsiktig, med snikende fjed lurer vi oss ut av templets enemarker, medbringende bandittens gevær og bajonett. Men i mørket treffer vi på en annen vaktpost, som har vært efter vann i elven like ved. Han oppfatter straks situasjonen og gjør anskrik før vi kan få ham uskadeliggjort. Det blir veldig opstyr i leiren. Vi benytter forvirringen til å stikke avgårde så hurtig som mulig. Bandittene avfyrrer nogen skudd på lykke og fromme, men snart er vi langt til skogs. Vårt forsprang er for stort til at de kan innhente oss. Dessuten har vi en fordel i vårt lette kostyme.

Ut på morgensiden er vi fremme ved motorbåten, som til alt hell viser sig å være urørt. Efter å være restaurert efter det natlige eventyr, beslutter vi å forlate disse farlige enemarker.

Og snart er vi på vei nedover Yangtsze Kiang, temmelig fattige på jaktutbytte, men desto rikere på viderverdigheter.»

Politimyndighet i Shanghais internasjonale bydel var følgelig til ingen hjelp når politiets tjenestemenn befant seg utenfor sin egen bydel. Selv ikke i Shanghais andre bydeler hadde det internasjonale politikorps jurisdiksjon, langt mindre utenfor byen. Asbjørn Eek beretter om dette til tidsskriftet *Nordmandsforbundet*

Rundt omkring ligger sovende og snorkende banditter



"De forstår at døden venter dem." På bildet over skal banditter henrettes, på bildet nedenfor er henrettelsen skjedd og håndjernene kan løsnes.



i 1924: «Tjenesten består her som i andre større byer i at undersøke tyveri, røveri, mord osv., dertil maa man ogsaa ha kjendskap til politiske forbrydere (kinesere og koreanere), deres bopæl og sammenkomststed. Vanskelighetene her ved opdagelsesarbeide er svære. Saasnart en forbryder er ute av den internasjonale by og paa fransk eller kinesisk grund, har det

herværende politi ikke lenger nogen autoritet, og der er en hel del besvær med at fortsætte undersøkelsen og ofte lægges der fra disse hold likefrem hindringer iveien.»

Vi skal også følge Schønning på et oppdrag i hans egen bydel, hvor regelrett krig mot forbryterne ikke var uvanlig:

«En motordonans svinger inn ad politikasernens port i en svimlende fart. Han stanser den prustende motor og springer op til "change-room" - vaktrummet. Kort etter høres en skingrende politifløyte og en skarp kommando: "Alle mann klar!"

Patrollvognen kjører frem, og i et øieblikk er 16 mann på plass. I et stormende jag under sireners hyl farer vi gjennom gatene ut mot Shanghais "Eastend".

Bevæbnede røvere har atter vært på ferde. Det blir igjen krig på kniven mellom banditter og politi.

Biler, rickshaer og trillebører, gateselgere og fotgjengere skvetter til side og

gir plass for politibilen. Man vet hvad det gjelder. Det er "armed robbers raid".

Bilen stanser med et rykk, og med dragne revolvere hopper vi ut. En police-inspector forklarer oss med få ord situasjonen.

Tre banditter er overrasket på fersk gjerning under plyndingen av en butikk. Forfulgt av politiet har de søkt tilflukt i et hus i en sidegate. Vi har dem som rotter i en felle. Med megafon har politiet

anmodet dem om å overgi sig. En salve fra deres revolvere er svaret. De forstår at døden venter dem i ethvert tilfelle foran domstolen. Hvorfor ikke selge livet dyrt og drepe så mange som mulig av disse hvite menn?

Vi omringer huset. Atter opfordres røverne på kinesisk gjennom megafon om å overgi sig. En rekke nye skudd er deres svar. De skyter gjennom veggen i det skrøpelige kineserhuset.

Vel, hansken er kastet. Her må altså brukes makt mot makt. Der kommanderes ildgivning. Vi anvender kinesernes taktikk og skyter gjennom veggen. Et hyl lar oss forstå at en er truffet. Så en rasende knitren igjen, som atter besvares fra vår side. Enda et kvarters ildkamp, så blir alt stille. Har bandittene gitt op, eller er de drept?

Der gis ordre til fremrykning, og vi baner oss vei inn i huset. To av røverne ligger urørlige på gulvet. En tredje ligger blodig såret i en seng. Han taler svakt og vinker til oss.

En politisersjant nærmer sig sengen for å undersøke ham. Plutselig smeller et skudd, og sersjanten synker om, dødelig truffet i underlivet. Banditten har skutt gjennom sengeteppeet. Kun et nytt bevis på røvernes nedrige og desperate taktikk.»

Tekstsitater og bilder er fra Haakon Schønning. Razziaer i Shanghai. Oslo: H. Aschehoug & Co., 1929.

HVOR BLE DET AV DYRENE OG FUGLENE?

For den som har reist i Kina i senere tid, er Schønnings beskrivelse av sine jaktmarker rystende lesning:

«Jo lengere vi kommer inn i landet, desto livligere blir dyre- og fugleliv. Et villsvin baner sig snøftende vei gjennom krattet. Det betrakter oss uinteressert et øieblikk og dilter så videre på sin vei. Oter og ilder setter liv i omgivelsene, mens ekornene danser runddans i trærne. Ved en maurtue står en maursluker og delikaterer sig efter beste evne. Et par storker spankulerer majestetisk omkring ved bredden av den stille elv. Fuglene flakser omkring fra tre til tre, og store, farverike sommerfugler seiler avgårde på stillestående vinger. I elven svømmer de strålende regnbuekarper rolig avsted, mens mandarinfiskene skyter forbi i nervøse kast.»

Det er vanskelig å forestille seg at det for noen tiår siden var slikt et yrende dyre- og fugleliv i området. Det meste av dette er gått tapt gjennom kraftig befolkningsøkning, industrialisering og total mangel på respekt for økologisk balanse og miljøvern fra 1950-tallet og frem til i dag.

MARK TEEUWEN

STATSMINISTER BLANT KRIGSHELTENES ÅNDER

JAPAN MINNES ANNEN VERDENSKRIG

Hyllest til krigsforbrytere? Brudd på skillet mellom stat og religion? Hva lå i statsminister Koizumis ett-minutts besøk ved Yasukuni-helligdommen?

Den 15. august 1945 kunngjorde den japanske keiseren, Hirohito, i en historisk radiosending at keiserriket ville akseptere de alliertes krav om landets ubetingede kapitulasjon. Dagen minnes i Japan på mange forskjellige måter; mest kontroversiell er seremonien som avholdes ved helligdommen Yasukuni i Tokyo. Her dyrkes åndene til japanere som har "mistet livet i statens tjeneste", de fleste av dem militære som døde i annen verdenskrig, etter Shinto-religionens liturgi.

I år ble seremonien mer kontroversiell enn på lenge. Den nye statsministeren, Koizumi Jun'ichirō, som tiltrådte i april i år og nyter eventyrlig popularitet for sin ukonvensjonelle og bestemte opptreden, gjorde tidlig kjent at han aktet å delta i minneseremonien på Yasukuni-helligdommen denne dagen. Han varslet dette allerede da han stilte som kandidat for statsministerposten tidlig i vår. Det kom protester fra inn- og utland. I juli reiste en delegasjon fra Koizumi-regjeringens tre politiske partier til Kina og Korea for å "be om forståelse for statsministerens besøk til Yasukuni-helligdommen."

For å forstå fullt ut hva statsministerens deltagelse i seremonien på Yasukuni betyr, må det litt historikk til. Den siste gangen en statsminister gjorde noe tilsvarende, var i 1985, altså for 16 år siden, da Nakasone Yasuhiro besøkte helligdommen 15. august, fulgt av alle statsrådene i kabinettet. Dette besøket ble helt åpenlyst presentert som et ledd i en kampanje for å gjenopprette japansk stolthet og sunn patriotisme, og for å rydde opp i den nasjonale skyldfølelsen over krigene som hadde ledet til landets totale kollaps 40 år tidligere. Besøket kom som et høydepunkt i en lang rekke nasjonalistiske, nykonservative tiltak, særlig innenfor skolen, for å oppnå dette målet. De mest kontroversielle av dem var pålegget fra undervisningsministeren (også i 1985) om å heise nasjonalflagget og syng nasjonalsangen ved alle skoleseremonier og en revisjon av historiebøkene i skolen i en mindre "Japan-fiendtlig" retning.

Mark Teeuwen er professor i japansk ved Universitetet i Oslo og har nylig utgitt Shinto in History: Ways of the Kami (sammen med John Breen).

Nakasone ble møtt med så stor kritikk at han så seg nødt til å avlyse Yasukuni-besøket allerede året etter, i 1986, og samtidig å sparke undervisningsministeren. Siden har ingen statsminister forsøkt å gjenta Nakasones eksperiment — ikke en gang Hashimoto Ryûtarô, som tidligere var president for Forbundet for familier som har mistet slektninger i krigen, en organisasjon som er sterkt knyttet til Yasukuni, og som vi må si mer om nedenfor.

HELLIGDOM I MILITARISMENS SKYGGE

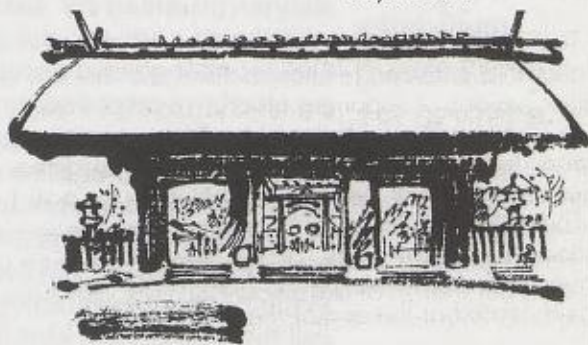
Hva slags sted er denne omstridte Yasukuni-helligdommen? Igjen kommer vi ikke forbi litt historie. Yasukuni ble grunnlagt av den nye keiserlige regjeringen (som kom til makten i 1868 ved å velte det siste shogunatet) for å "trøste" de døde som var blitt drept i kampene som muliggjorde regjeringsskiftet. Helligdommen bygget på tanken at døde, og særlig de som har dødd i uheldige og unaturlige omstendigheter, må dyrkes for å unngå at de blir til onde ånder; og samtidig ga helligdommen den nye staten en mulighet til å ære sine egne helter, og å feire sitt eget opphav. Anlegget var moderne, med mange vestlige trekk, og de hyppige og populære arrangementene som fant sted der, tiltrakk seg et entusiastisk publikum.

Men i løpet av 1920- og 30-tallet kom helligdommen under militarismens skygge. Stedet ble først og fremst brukt til storslagne propagandamøter og militære parader. Yasukuni var stedet hvor omkomne soldater kom hjem for å bli æret av staten og trøstet av sin familie. To populære sanger kjennetegner folks oppfattelse av Yasukuni under og like etter krigen. Den ene, "Kirsebærblomster av samme år", er en ballade om soldater på vei til krigens slagmarker: "Du og jeg er kirsebærblomster av samme år. Selv om vi faller langt fra hverandre, vil vi møtes igjen i hovedstaden, på grenene til Yasukunis høye trær..." Den andre, "Mor, dette er Tokyo", var populær like etter krigen og handler om en familie som besøker helligdommen for å møte en eldre bror som falt i krigen: "Storebror, som var så snill, han venter sikkert på oss under kirsebærtrærne, og lengter etter å høre nyheter hjemmefra... Jeg vedder på at han til og med kommer til å gråte når vi treffes igjen."

Yasukuni er fortsatt et sted hvor etterlatte etter omkomne militære fra krigens dager møtes og finner trøst. Under krigen ble åndene til alle omkomne i hæren og marinen seremonielt kalt til Yasukuni. Seremoniene var høytidelige begivenheter, hvor keiseren, regjeringsledere, militære og etterlatte sørget sammen, og feiret keiserrikets ære. I

*Døde må
dyrkes for å
unngå at de
blir til onde
ånder*

*La oss møtes på
grenene av Yasukunis
høye trær!*



november 1945 "samlet" Yasukuni i tillegg åndene til alle militære som var savnet siden 1931, da krigen i Mandsjuria begynte, i en seremoni hvor ikke bare keiseren og statsministeren deltok, men også de amerikanske okkupasjonsledere. Også idag blir fortsatt nye døde "invitert" til Yasukuni, ikke bare militære, men også sivile statsansatte som har omkommet "i samfunnets tjeneste" (i 2000 kom antallet opp i 2.466.344, hvorav 2.133.760 fra andre verdenskrig). Yasukuni har derfor fungert både som et nasjonalt minnesmerke for "den falne soldat", og som et sted hvor etterlatte etter døde og savnede fra krigens dager, som ofte ikke har noe grav, kan ære sine døde.

HELTER ELLER KRIGSFORBRYTERE?

Hvorfor er da denne tilsynelatende så samfunnsvennlige helligdommen så kontroversiell? Kort sagt er det to problemer ved Yasukuni. Det første er rett og slett at stedet er en helligdom (*jinja*), altså en shintoistisk institusjon, med offisiell status som en religiøs rettsperson. Det andre er at stedet assosieres med en viss forståelse av krigen som oppfattes som reaksjonær, revisjonistisk og ekstremt høyreorientert.

Det at Yasukuni er en religiøs institusjon, gjør at det fort oppstår problemer med grunnlovens bestemmelser om skillet mellom religion og stat. Etterkrigsgrunnloven fra 1946 forbyr statlig støtte for religiøse rettspersoner av alle slag. Dette forbudet overvåkes spesielt strengt overfor shintoistiske helligdommer, som inntil 1945 mottok (visstnok ganske beskjedne) økonomiske bidrag fra staten, og ble ansett for å være statlige institusjoner for utførelsen av patriotiske (og særlig militære) ritualer. Av denne grunn vekker statlig deltakelse i shintoistiske seremonier dårlige minner og virker meget provoserende både på de fleste japanere og på Japans nærmeste naboer, Kina og Korea. Merkelig nok er det mindre blest rundt de økonomiske bidragene helligdommen tar imot hvert år fra keiserhuset (riktignok betalt fra keiserhusets "private midler") og Selvforsvarsstyrkene (hæren).

Grunnlovens bestemmelser om skillet mellom religion og stat danner grunnlag for søksmål mot staten, eller mot individuelle politikere, som tar del i shintoistiske seremonier. I 1985 ble Nakasone, og senere staten, anmeldt av 43 buddhistiske munk og etterlatte etter omkomne militære for å ha brutt grunnloven og for å ha påført saksøkerne psykiske lidelser gjennom sitt besøk til Yasukuni. Saksøkerne ga opp først etter fire omganger i rettssystemet, som tok hele syv år. Også denne gangen risikerer statsminister Koizumi søksmål. Allerede før han rakk å besøke helligdommen, gikk 252 koreanske eks-soldater og etterlatte etter soldater som tjenestegjorde i den japanske hæren under krigen, til sak mot staten med krav om å stoppe dyrkelsen av åndene til deres

Statsministeren
risikerer
søksmål

kamerater og slektninger ved Yasukuni. Saksøkerne påpeker at disse koreanerne var ofre for den japanske militarismen, og at staten gjør fortred mot deres menneskelige verdighet ved å dyrke dem som "ånder av krigshelter" i Yasukuni. Det er liten tvil om at denne saken primært var et svar på Koizumis planer om å besøke Yasukuni.

Det andre problemet som gjør saken så politisk eksplosiv, er at Yasukuni assosieres med en forståelse av krigen som provoserer svært mange. I forkant av Koizumis besøk publi-

serte helligdommen på nytt en liten brosjyre fra 1985, som da ble skrevet i anledning av Nakasones offisielle besøk til helligdommen. I innledningen hevder helligdommen at "nøkkelen til å løse problemene rundt offisielle besøk til helligdommen, er en riktig forståelse av Tokyo-tribunalet" — altså rettsoppgjøret i årene 1946-50, hvor de allierte dømte japanske ledere og offiserer for "forbrytelser mot menneskeheten og sammensvergelse for å føre angrepskrig". Helligdommens tolkning av dette tribunalet går ut på at krigen som ble ført av Japan, ikke var en "angrepskrig" men en "selvforsvarskrig", og at følgelig de japanske ledere var uskyldige.

Denne tolkningen ble ikke til i 1985, men har blitt fremmet av helligdommen siden 50-tallet. Konsekvensen av denne tolkningen ble trukket i 1978, da en rekke ledere som ble dødsdømt og henrettet av Tokyo-tribunalet (de såkalte "A-klasse krigsforbrytere", blant dem Tōjō Hideki) ble inkludert blant åndene som dyrkes i Yasukuni. I helligdommens terminologi finnes det ingen krigsforbrytere, bare "martyrer som har ofret sine liv i Showa-problemene" (*Shōwa no junnansha*), og prestene ser derfor ingen grunn til å utelukke dem fra helligdommens åndeflokk. Dette har virket som en rød klut på både Japans naboland og venstreorienterte innenfor Japan. Deres syn på Yasukuni har stadig vært at dette er et sted hvor den japanske staten "forguder" sine krigsforbrytere og benekter sitt ansvar for krigens grusomheter.

Her må vi vende tilbake til Yasukunis viktigste støttegruppe i samfunnet, det ovennevnte "Forbundet for familier som har mistet slektninger i krigen" (Nihon Izoku Kai). Forbundet omfatter ca. en million husstander og representerer en betydelig velgergruppe. Det er også godt representert i det Liberal-Demokratiske Parti (LDP), Japans ledende regjeringsparti i snart seksti år. Flere av forbundets



I 1978 ble dødsdømte krigsforbrytere inkludert blant åndene som dyrkes i Yasukuni.

Den japanske stat "forguder" krigsforbrytere

ledere sitter i parlamentet eller innehar viktige posisjoner i regjeringen — det er ikke lenger siden enn 1998 at en eks-president for forbundet, Hashimoto, var statsminister. Det er denne gruppe- ringen som stadig har forsøkt å presse Japans regjeringer til å støtte Yasukuni offisielt, først (fra 1956) ved å nasjonalisere helligdommen, og siden 70-tallet, da dette viste seg å være politisk og juridisk umulig, ved å forsøke å overtale regjeringsledere til å delta offisielt (altså ikke som privatpersoner) i helligdommens seremonier.

Det er sterke bånd mellom forbundet og Yasukuni-helligdommen, og mellom Forbundet og LDP. Da er det vanskelig å tolke LDP- regjeringers støtte til helligdommen annerledes enn som en statlig anerkjennelse av forbundets (og selve helligdommens) syn på krigen, som forkynnes i form av slagord klistret på stolper og vegger overalt på og rundt helligdommen:

"Det er statens og folkets plikt å ære og trøste krigsheltene som har ofret sine liv for vår skyld!"

"Den store østasiatiske krigen var en selvforsvarskrig!"

"I vårt land finnes ingen krigsforbrytere, bare Showa-martyrer!"

Samtidig må det sies at dette synet på krigen ikke nødvendigvis finner støtte blant forbundets vanlige medlemmer. Mange av dem er betydelig mindre politisk interessert enn sine ledere, støtter helligdommen av rent personlige grunner og reagerer på de stadige kontroversene rundt stedet med skuldertrekk og oppgitte miner.

KOIZUMI SKJÆRER GJENNOM

Når vi ser tilbake på problemene rundt Yasukuni, er det klart at Koizumis beslutning om å besøke helligdommen i år var både dristig og oppsiktsvekkende. 2001 er ikke engang et jubileumsår, som 1985 var, så man kan lure på hvorfor Koizumi tar den store politiske risikoen besøket medfører. På dette spørsmålet har jeg ikke noe annet svar enn at Koizumi alltid har profilert seg som en hardtslående, grensebrytende reformator, som ikke viker unna for utradisjonelle løsninger. Også i denne saken skjærer han tvers igjennom alt som har vært *common sense* rundt problemet i alle år. Den 14. mai uttalte han om saken: "Jeg vil vise takknemlighet for [de falnes] ærefulle ofre. Jeg kommer til å delta som statsminister [og ikke som privatperson]. Jeg kan ikke skjønne hvorfor jeg skulle la være bare fordi utlandet sier det... Jeg skjønner heller ikke noe av diskusjonen om offisielt og privat. Jeg blir fulgt av sikkerhetsvakter 24 timer i døgnet og har ikke noe privatliv. Ja, jeg drar dit med ambassadebil, og hva er vel problemet med det?"

Senere bekreftet regjeringskontoret at Koizumi ville bruke ambassadebil, men hevdet at dette bare var av sikkerhetsgrunner, og at det ikke betyr at statsministerens besøk er "offisielt" (3. juli) — så heller ikke Koizumi kommer helt rundt det juridiske problemet med offisielle besøk til helligdommen.

"Jeg har ikke noe privatliv"

Saken tok en overraskende vending 25. juni. Da gikk Koizumi plutselig ut med sin støtte til en plan som hans utenriksminister, Tanaka Makiko, hadde tatt initiativ til. Utenriksministeren ønsker seg et nasjonalt monument for å minnes dem som døde i krigen, på lik linje med, for eksempel, Arlington Cemetery i USA. Dette monumentet skal være fritt for religiøse symboler, slik at det vil være mulig å ta med utenlandske regjeringsledere dit. Tanaka foreslår å bygge en ny nasjonal gravlund til dette formål i den Keiserlige hagen i Shinjuku, Tokyo; en annen idé er å bygge om det militære gravmonumentet som allerede finnes i Chidorigafuchi, like ved Yasukuni, som ble opprettet i 1958 for å bevare asken til navnløse falne og falne uten etterlatte.

Koizumis støtte til en ikke-religiøs nasjonal gravlund førte til nye diskusjoner om hvordan Japan bør minne sine krigsdøde. Allerede 28. juni kom lederne for de tre regjeringspartiene sammen for å drøfte problemet; to av dem støttet planen fullt ut (og det samme gjorde det opposisjonelle Demokratiske parti dagen etter), mens Koizumis eget LDP først ville diskutere saken internt, og senere har uttalt seg imot planen.

Den japanske pressen har antydnet at forslaget om en ikke-religiøs nasjonal gravlund som kan erstatte Yasukuni-helligdommen, muligens bare er skapt for anledningen, som en slags støtfanger mot kritikken av Koizumis besøk til Yasukuni. Dette er naturligvis mulig; men samtidig utgjør planen en så enkel og opplagt løsning på et stort problem at jeg lurer på om dette ikke kan være alvor. I en artikkel om Yasukuni peker John Breen fra Universitetet i London på at stemningen selv innenfor Forbundet for familier som har mistet slektninger i krigen holder på å snu. Medlemmene er ikke nødvendigvis tilhengere av shintoismen — de danner faktisk et forsvinnende lite mindretall, akkurat som i befolkningen generelt. Det er ikke Shinto-liturgien de har et forhold til, men Yasukuni som et sted: stedet hvor de kan møte sine døde slektninger. Hvis helligdommens shintoistiske identitet skaper så store problemer, hvorfor ikke droppe den? Denne muligheten ble faktisk fremmet av en tidligere president for forbundet, Ôtsuji Hidehisa, allerede i juni 1999. Diskusjonen rundt dette har gått innenfor Forbundet siden 1999, og har splittet medlemskapet omtrent i midten.

Om selv forbundet svikter Yasukuni-helligdommens prester, kan man frykte det verste for deres sak. Forbundet har hele tiden prøvd å forholde seg både til helligdommen og til staten, og har satt seg som mål å bringe dem sammen på en eller annen måte; men de har møtt veggen gang på gang. Samtidig dør stadig flere eldre etterlatte, og en ny generasjon tar over som har liten eller ingen tilknytning til helligdommens religiøse sider. For regjeringen kunne et nytt ikke-religiøst minnesmerke være en løsning for et særdeles pinlig problem, som har ridd landets diplomati i alle år som en mare.



Koreanske patrioter, visstnok gangstere, hugger av ytterste ledd på lillefingeren i protest mot Koizumis besøk ved Yasukuni-helligdommen.

Samtidig er det innlysende å sammenligne Koizumis forslag med en plan som ble lagt på bordet av en tidligere LDP-regjering (ledet av statsminister Obuchi Keizô) i august 1999. Denne planen foreslo å fjerne alle religiøse elementer fra Yasukuni og gi helligdommen status som en "ikke-religiøs rettsperson", samt å fjerne A-klasse krigsforbrytere fra helligdommen, "slik at det blir mulig for den japanske statsministeren og utenlandske gjester å vise sin respekt i Yasukuni." Koizumi har så langt ikke nevnt A-klasse krigsforbrytere med et ord. Skjer det ikke noe på dette punktet, blir Yasukuni vel neppe mindre kontroversiell, selv om det konstitusjonelle problemet med helligdommens religiøse status blir løst.

Saken er nok ikke så enkel at vi kan forvente en snarlig løsning; LDPs motstand mot Koizumis utspill er en tankevekkende advarsel mot å undervurdere problemene. Hva affæren betyr i lys av de andre kontroverser den forrige LDP-regjeringen havnet oppi (nasjonalistiske uttalelser fra statsminister Yoshirô Mori og konflikten rundt godkjenning av en omstridt historiebok for bruk i skolen) er et annet spørsmål, som sikkert ikke gjør saken noe enklere.

Om vi kan trekke noen konklusjon fra det ovenstående, er den kanskje at det å minnes krigen fortsatt er svært problematisk i dagens Japan. I Norge og mange andre land er minneseremonier for krigens ofre viktige anledninger til å samle landets borgere og styrke demokratiske verdier. Det ville være en stor fordel om dette også var mulig i Japan, men det er mye som står i veien. Viktigst er nok til syvende og sist spørsmålet om de falne i krigen, og da særlig de militære, var ofre eller gjerningsmenn, patriotiske helter eller aggressive krigsforbrytere. Svaret må vel bli at de var begge deler og mye mer i tillegg; problemet er hvordan Japan kan takle dette dilemmaet på en positiv måte.

ETT MINUTT I GUDEHALLEN

Helt til slutt: Statsminister Koizumi ankom Yasukuni-helligdommen kl. 13:32 den 13. august. Kl. 13:35 gikk han inn i gudehallen, kl. 13:36, altså etter ett minutt, kom han ut igjen og ble kjørt hjem.

To ting med dette lynkjappe Yasukuni-besøket er særlig påfallende. For det første fant det sted ikke på minnedagen, 15. august, men to dager før. For det andre stakk statsministeren bare såvidt innom helligdommen og tok seg ikke tid til å fullføre det vanlige ritualet (som består i å presentere en kvist fra det eviggrønne sakaki-treet til åndene).

På en pressekonferanse noen dager senere (17. august) forklarte Koizumi at han valgte denne formen fordi han fryktet at kontroversene rundt besøket ville vanskeliggjøre den økonomiske og administrative omstillingsprosessen som er regjeringens viktigste oppgave og største utfordring. Avisen *Mainichi shinbun* avslørte 19. august at det var regjeringens generalsekretær, Fukuda Yasuo,

**Stats-
ministeren
tok seg ikke
tid til ritualet**

som tok initiativ til denne løsningen, og som overtalte Koizumi. Det var tydeligvis stor uenighet innenfor regjeringen om besøket. Koizumi sa selv på pressekonferansen at alle tre regjeringspartier var imot besøket hans til Yasukuni. I tillegg kom stort press fra utlandet, særlig Kina, Korea og Singapore. Avgjørelsen om å endre datoen var delvis inspirert av den kinesiske ambassadøren i Tokyo, Wu Dawei, som tidlig informerte regjeringspartienes parlamentarikere om at Kina ikke ville lage store problemer hvis besøket ble avlagt etter 16. august. Det at Koizumi valgte å dra ikke den 15., og heller ikke etter den 15., men før, var nok en overraskelse for mange, og viser hans trass mot alt presset innenfra og utenfra.

Hvordan ble Koizumis kompromissløsning mottatt? Innad i Japan synes den å ha fungert forholdsvis bra. Selv regjeringens mest kritiske medlem, utenriksminister Tanaka, sa seg fornøyd med at statsministeren ikke utførte noen religiøse ritualer, og hun mener at besøket derfor ikke var i strid med grunnloven. En meningsmåling viser at 65% av japanerne synes at Koizumi har håndtert saken bra, mot 28% som synes det motsatte. (Av disse 28% synes ca. 2/3 at han burde ha besøkt helligdommen den 15. august, og 1/3 at han burde ha holdt seg hjemme.)

Men utad har kompromisset funnet liten forståelse. Demonstrasjonene i Kina og Korea i etterkant av besøket har vært like store og dramatiske som de hadde vært hvis Koizumi hadde fulgt den opprinnelige planen, og også det engelske bladet *The Economist*, for å nevne bare ett eksempel, var lite begeistret.

En rapport som ble publisert i etterkant av Fukudas og Koizumis samtaler over besøket, konkluderer med at "det er behov for en debatt om hvordan vi kan vise vår respekt for de døde uten å støte andre, både innenlands og utenlands" (*Mainichi shinbun*, 20. august). Imidlertid har generalsekretæren fått i oppdrag å utrede muligheten for et nytt nasjonalt monument, som skal komme i tillegg til (og ikke erstatte, som Koizumi ettertrykkelig sa på pressekonferansen) Yasukuni og Chidorigafuchi. Det ser altså ut til at affæren rundt 15. august 2001 vil få konsekvenser for måten Japan kommer til å minnes krigen i årene fremover.

KILDER

- Breen, John, "Yasukuni: the dead and the living in a land of peace", i John Breen and Brian Bocking, eds, *Death in Japan*, Routledge 2001.
- Hardacre, Helen, *Shinto and the state, 1868-1988*, Princeton University Press 1988.
- O'Brien, David M., with Yasuo Ohkoshi, *To dream of dreams: Religious freedom and constitutional politics in postwar Japan*, University of Hawai'i Press 1996.
- Sims, Richard, *Japanese political history since the Meiji Renovation 1868-2000*, C. Hurst & Co 2001.
- Tsubouchi Yūzō & Yoshida Tsukasa, "Yasukuni Shrine as a symbol of Japan's modernization", *Japan Echo* 26-3, juni 1999.
- Mainichi Shinbun*



Statsminister Koizumi i hælene på en shinto-prest, på vei inn i gudehallen. Skille mellom stat og religion?

ROBERT CRIBB

MONGOLER I TRØBBEL PÅ JAVA

Da Kublai Khan ville tvinge Java-kongen til å vise respekt, ble hans utsendinger sendt tilbake med svaret "Nei!" tatovert i ansiktet.

I to tusen år har øyen Java vært et maktsentrum i det maritime Sørøst-Asia. Jordbunnen er rik som følge av asken fra et dusin aktive vulkaner som brer seg i øyens lengderetning. Rikelig med tropisk regn gjør den ideell for risdyrking. Javas makt var lenge styrket av beliggenheten på sørsiden av handelsveien som brakte krydder fra Molukkene lenger øst, kjent fra gammel tid som Krydderøyene. Øyens tette befolkning var grunnlaget for en høyt utviklet kultur. Håndverkere bearbeidet tanker og motiver som handelsmenn hadde plukket opp i Indias og Kinas havner og bygget mesterverk som det store buddhistiske tempelet i Borobudur. Tempelet er en svær, ornamentert kuppel som hviler trygt på Kedu-sletten i det sentrale Java.

Java eksporterte ris og kultur til naboøyene. Dens militære makt strakte seg vidt – langs kysten av Sumatra og helt nord til Kampuchea og Vietnam. Før de europeiske kolonimaktene kom på begynnelsen av 1600-tallet, var imidlertid Java selv i det store og hele immun mot invasjoner. Angripende flokker fra Sumatra skapte iblant vansker langs kysten, men bare én gang, mot slutten av 1200-tallet, marsjerte en fremmed hær inn på javanesisk land.

Inntrengerne var mongolene, de fryktede erobrerne av Kina, Sentral-Asia og det østlige Europa. At de hadde kommet helt til Java, vitner om deres styrke og beslutsomhet. For dem var imidlertid ikke hendelsen særlig god. De var langt hjemmefra, i ugjestmilde tropiske omgivelser og fanget i en lokalpolitikk de ikke forsto. Lettelsen må ha vært stor da de til sist forlot Javas kyster.

Det var kong Kertanegara av Singasari som gjennom sine handlinger brakte mongolene til Java. Han var arving av et dynasti grunnlagt på begynnelsen av 1200-tallet av den legendariske Ken Angrok, en røver som kom til makten ved å innsmigre seg med kongehuset for deretter å drepe kongen. Kertanegara var selv en

Robert Cribb har skrevet og utgitt en rekke bøker om Indonesia, bl.a. Historical Atlas of Indonesia, som utkom tidligere i år.

feiret kriger, han hadde ledet vellykkede ekspedisjoner til Sumatra, Borneo og Bali. Han var dessuten tilhenger av tantrisk buddhisme i en versjon som i den hensikt å overvinne lidenskap, oppmuntret til å være lidenskapelig – det gjaldt særlig drikking og sex.

Som de fleste store makthavere i Sørøst-Asia grunnla Kertanegara sitt styre ikke bare på militær briljans, men også på en komplisert maktbalanse. Sentralmakten var alltid truet av sterke regionale herskere. Likesom middelalderens adelsmenn i Europa, voktet disse herskerne nøye på kongen for å oppdage tegn til svakhet eller inntrengen i deres maktsfære. Mot dem var kongens viktigste ressurs handelsmenn og bønder. Som alle konger beskattet Kertanegara handelen med stor iver. Men administrasjonens forutsigbarhet og freden han brakte med seg, gjorde at kjøpmennene foretrakk ham framfor de grådige regionale krigsherrene. Bøndene var på sin side alltid interessert i å henvende seg til kongen for beskyttelse mot adelen.

Javas handelsskip reiste enda lenger enn øyens militære styrker. Store lasteskip bygget av javanesisk teak la seg på monsunen østover mot Krydderøyene og vest- og nordover mot India og Kina. De tusenvis av øyer som danner det indonesiske arkipelet var et naturlig hjemsted for sjømenn. Sjøfolk fra Java, Sumatra, Borneo og den malaysiske halvøya fraktet mesteparten av det man kunne finne i sør-kinesiske og øst-indiske havner av kryddernellik, muskatnøtt, muskatblomme, pepper, gull, sandeltre, ferniss og fuglefjær. De fraktet også javanesisk ris til de større byene på andre øyer i arkipelet.

Handelen med Kina var lukrativ, men den innbefattet spesielle ritualer. De kinesiske myndighetene mente at Midtens Rike i prinsippet ikke kunne ha behov for varer fra andre steder. Derfor forsøkte de iblant å forby handel. Denne handelsfiendtligheten sprang også delvis ut av den konfusianske ringeakten for forretning som upassende yrke for dannede menn.

Men fordi det virkelig fantes en etterspørsel etter fremmedartede varer fra Sørøst-Asia, utviklet de kinesiske styresmaktene et politisk rammeverk som gjorde handelsvirksomheten akseptabel gjennom å benekte at den var handelsvirksomhet. En stor del av de sørøst-asiatiske varene som kom til Kina, ble levert innenfor rammen av hva kineserne kalte hyllest-delegasjoner. Sett med det offisielle Kinas øyne, brakte barbarene fra sør med seg varer som et uttrykk for aktelse og troskap overfor keiseren og den kinesiske kulturen. Etter dette synet var barbarene motivert dels av frykt for Kina, dels av en enkel respekt for den kinesiske kulturens storhet og rikdom.

Ambassadører, eller sendebud, dro den lange veien til hovedstaden, hvor de ydmyket seg foran keiseren gjennom å fremlegge gaver og uttrykke lojalitet. Keiseren ga på sin side gaver tilbake som var enda mer verdifulle, for å vise dem at han egentlig ikke trengte deres gaver og uten vansker kunne tillate seg å være

**Kjøpmennene
foretrakk
ham framfor
de grådige
regionale
krigsherrene**



Mongolherskeren Kublai Khan la hele Kina under seg og ville ha skatter og hyllest fra Java også.

raus. Og om sendebudene måtte gjøre litt handel langs veien for å dekke sine kostnader, var det bare et tegn på kulturell og økonomisk fattigdom. Det er ikke til å undres over at man i kinesiske arkiver kan finne rapporter om diplomatiske delegasjoner fra stater ingen har hørt om verken før eller siden, stater som sannsynligvis er oppfunnet av handelsmenn som innså hvor lønnsomt det kunne være å ha ambassadør-status.

Sørøst-asiater har alltid vært glupske på fremmede ideer, men tanker fra vest – fra India, Midt-Østen og Europa – har alltid hatt mer innflytelse enn tanker fra nord. De eneste områdene i Sørøst-Asia hvor elementer av kinesisk kultur fikk feste, var der hvor Kina erobret og styrte i århundrer – det gjaldt særlig

Vietnam – og der hvor mange kinesere slo seg ned – det gjaldt særlig Singapore og regionen omkring Malakkastredet.

Fra Kertanegaras og liknende kongers synspunkt var Kina og dets militære styrker langt unna. Hvis Kina insisterte på et merkelig, men innbringende rituale som prisen for å drive handel, var sørøst-asiatene bare glade for å rette seg etter det. Egentlig spilte det ingen rolle om kineserne innså hva som ble gjort under dekke av ordningen.

I 1279 fullførte imidlertid mongolene sin erobring av Kina. Den mongolske keiseren Kublai Khan oppfattet kravet om hyllest langt mer bokstavelig enn de kinesiske keiserne noengang hadde gjort. I 1289 sendte han representanter til kong Kertanegaras hovedstad og kalte ham til den mongolske hovedstaden Shangdu for å betale skatt i egen person.

Fra Kertanegaras synspunkt var denne kallelsen en skandale. Å forlate hovedstaden hadde alltid vært farlig for javanesiske konger, for ved palasset foregikk intrigene hele tiden. Det var én ting å reise som leder av en erobrerhær. Men å adlyde en annen herskers bud ville i praksis bety å abdisere. Bare å motta en slik kallelse var et slag mot Kertanegaras anseelse. Han overveide hvordan han skulle svare og bestemte seg for å sende representantene tilbake til den Store Khan med svaret "Nei" tatoveret i ansiktene.

I Kina og Sentral-Asia hadde det foregående århundret vært fylt av tilfeller hvor kongedømmer var blitt utslettet av mongolske hærer for mindre frektheter enn Kertanegaras. Følgelig samlet Kublai Khan en hær for å seile sørover og gi Kertanegara en lærepenge.

Den lange reisen må i seg selv ha vært trist for mongolene. Selv om en stor del av hæren besto av kinesiske vernepliktige, må de mongolske offiserene ha blitt forvirret over å se hvordan hestene deres led under sjøsyke og hvordan deres stramme buestrenger ble slakkere i det stadig fuktigere været. Da de kom til Java i 1281

oppdaget de dessuten at den politiske situasjonen hadde endret seg dramatisk.

Kanskje hadde Kertanegaras prestisje blitt skjebnesvangert svekket av møtet med de mongolske sendebudene, kanskje hadde de tantriske utsvevelsene blitt for mye for ham. Hva nå grunnen kunne være, ble han en natt overrasket i sitt palass og myrdet av opprørere. Opprøret innledet en langvarig periode med borgerkrig, slik det har vært vanlig i Javas historie. Det var en krig hvor opprørerkongen kjempet på ulike fronter mot de regionale maktthaverne, mens Kertanegaras sønn, Vijaya, forsøkte å samle støtte for å gjeninnta farens trone.

Den mongolske flåtens ankomst ga Vijaya en mulighet. Han kontaktet den mongolske hærføreren og tilbød troskap til den Store Khan hvis mongolene ville hjelpe ham i forsøket på å ta tronen tilbake. De mongolske hærlederne var allerede i forlegenhet i forhold til den innviklede javanesiske politikken og de åpenbare vanskene med å føre krig på øyen. Vijayas forslag ble derfor godtatt, og de to hærene angrep hovedstaden og drepte opprørerne som hadde ranet makten. Vijaya besteg tronen og flyttet hovedstaden til et nytt sted som han kalte Majapahit. Dermed innviet han også det som gjerne betraktes som det største blant Javas tidlige kongedømmer.

Mongolhæren ble igjen på Java for å vente på at Vijaya skulle foreta den reisen til Shangdu som han hadde lovet. I stedet ble mongolene angrepet av Vijayas styrker. De var nå demoraliserte av det vanskelige klimaet og motløse over sviket fra sine allierte. Hærlederne holdt en rådslagning. De noterte seg at hæren hadde straffet kongen av Java og oppnådd et løfte om troskap til den Store Khan fra den nye kongen. Ærendet kunne derfor betraktes som fullført. I all hast samlet de hester og menn, gikk ombord på skipene og startet den lange ferden tilbake til det nordlige Kina. Kublai Khan var på sin side sterkt involvert i den vanskelige oppgaven med å styre Kina. Han foretrakk å se Kertanegara-affæren som oppgjort.

Den mongolske invasjonen på Java satte fart i framveksten av Majapahit. Dens største betydning var imidlertid at det ble skapt nære forbindelser mellom Kina og det maritime Sørøst-Asia. Den kinesiske keiseren kom aldri mer til å sende en hær til de sørlige øyene. Men fra 1300-tallet reiste et økende antall kinesere sørover for å søke både lykke og tilflukt fra hendelsene i Kina.



Ved mongolenes hjelp gjeninntok Vijaya tronen hans far hadde mistet, men så drev han sine hjelpere på flukt. Kroningen ble foreviget i denne skulpturen.

Oversatt av Dag Jenssen

ROYALL TYLER

FORTELLINGEN OM GENJI

Murasaki Shikibu: The Tale of Genji.

Oversatt av Royall Tyler. Viking Press oktober 2001.

G*enji monogatari* (på norsk *Fortellingen om Genji*) er det mest berømte enkeltverket i japansk litteratur. Japan har også mange andre litterære mesterverker, selvfølgelig medregnet mange bemerkelsesverdige verker fra de siste hundre årene, men det tusen år gamle *Genji* regnes fortsatt som det største av dem alle. Det er en viktig verdensklassiker.

Genji er en roman, sånn omtrentlig i alle fall. I prosaform med dikt innimellom forteller den en mer eller mindre sammenhengende historie som fyller over tusen sider i oversettelse. Hovedhelten (som riktignok dør to tredjedeler ute i historien) er Genji, keiserens usedvanlig begavede og dyktige sønn. Språket i verket er slik det ble talt ved det japanske hoffet tidlig i det ellefte århundre. *Monogatari* betyr en historie som i alle fall tilsynelatende berettes av en forteller, og den fiktive fortelleren er i dette tilfellet en kvinne vi ikke får vite navnet på. Ut fra språket hennes fremgår det at hun snakker til noen av høy byrd. Hun ligner derfor på en ekte hoffdame som leser en historie høyt for den hun tjener, slik hoffdamer ofte gjorde.

Kvinnen som nesten alle regner som den eneste forfatteren av *Genji monogatari*, var faktisk en hoffdame gjennom flere år, da hun tjente for keiserinnen. Hun het Fujiwara til etternavn, men fornavnet hennes er gått tapt. Erttiden kjenner henne bare under kallenavnet Murasaki Shikibu. Siden "Murasaki" er navnet til hennes viktigste heltinne, betyr dette "hoffdamen som skapte Murasaki og hvis far en gang arbeidet i Departementet for seremonier (Shikibu)." Hun ble født omkring år 973 og døde trolig i 1014. En fragmentarisk

Royall Tyler er for tiden gjesteprofessor i japansk ved Harvard University. I tillegg til *The Tale of Genji* har han bl.a. utgitt oversettelser av japanske fortellinger og drama.

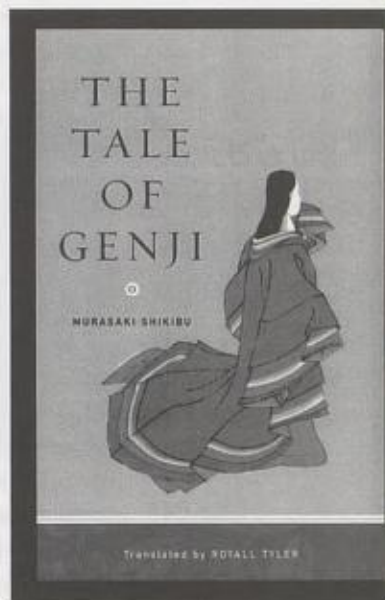
dagbok har overlevet etter henne (*Murasaki Shikibu nikkū*), i tillegg til en samling av hennes dikt (*Murasaki Shikibu shū*). Begge er tilgjengelige på engelsk i Penguin Classics-serien, oversatt av Richard Bowring.

Komplette oversettelser av *Genji monogatari*, utført etter originalen, finnes på engelsk, fransk, tysk, russisk, kinesisk og koreansk. Disse har gjort fortellingen vidt tilgjengelig utenfor Japan. Arthur Waleys pionerutgave på engelsk (også oversatt til andre språk), gjorde forfatteren og hennes arbeid meget berømt. Murasaki Shikibus tenkte selvbiografi skrevet av Liza Dalby (*The Tale of Murasaki*, utgitt også på andre europeiske språk) introduserte henne nylig til mange nye lesere. Min engelske oversettelse av *Genji*, den tredje, kommer ut i oktober 2001 på forlaget Viking i New York og trolig på Penguin i London. I mange år har japanerne snakket om en "Genji-bølge" i hjemlandet. Nå ser det ut til å være en internasjonal Murasaki- og Genji-bølge også.

Å studere mottagelsen av en stor klassiker over århundrene er stadig å undre seg over de forskjellige måtene ulike personer greier å lese det samme verket på. I Japan begynte filologiske og kritiske kommentarer til *Genji monogatari* å komme for 800 år siden. De fleste har vært i en beundrende tone, ofte overdrevent, men kommentatorene har alltid hatt visse problemer å hankses med, og nå som *Genji* leses over hele verden, har noen av vanskelighetene fulgt med til utlandet.

Hovedgrunnen til problemene er at fortellingen har så mye å si om menn og kvinner, kjærlighet, lidenskap og desslike. Selv nå beskrives *Genji* vanligvis i Japan som en kjærlighetshistorie (*rabu stōri*, japansk uttale av *love story*). Denne håpløst utilstrekkelige karakteristikken minner en om at når sjansen er der, ser folk ofte lite annet enn romantikk og sex. Selvfølgelig er fortellingen langt fra "ekspisitt" og derved ulik mye samtidsliteratur, men for lenge siden, da aksepterte grenser var strengere, kunne deler av den virkelig oppleves som utsvevende. På slutten av det nittende århundre klaget en prominent japansk forsker på trykk over at han måtte akseptere et så forferdelig verk som en nasjonal klassiker. Faktisk hadde positive kritikere som forsvarte *Genji*, lenge foreslått tolkninger – buddhistiske og konfusianske – som vred fortellingen tilbake til konformitet med moral og sedvane.

Disse kronglete manøvrene irriterte en forsker fra det attende århundre så sterkt at han feide alle deres fortolkninger til side og insisterte på at Murasaki Shikibu ikke kom med noen form for moralsk budskap. Isteden, skrev han, mente hun bare å formidle det japanerne kaller *mono no aware*, det gripende ved den menneskelige erfaring. Denne berømte formuleringen siteres nå ofte for å



Når sjansen er der, ser folk ofte lite annet enn romantikk og sex

I våre dager
kan ingen
beskyld
Genji for å
korrumpere
sinn som er
vant til mye
sterkere
saker

forklare hva historien omhandler. Dessverre, selv om den har fordeler fremfor "fremmer dyd og fordømmer umoral", for eksempel, er og blir den forskerens egen idé snarere enn Murasaki Shikibus. Fortellingen sier intet om *mono no aware*.

Uansett forfører moralsk kritikk fortsatt mange lesere. Temaet er fremdeles hva vi nå kaller "kjønnsrelasjoner", men i våre dager kan ingen beskyldte *Genji* for å korrumpere sinn som er vant til mye sterkere saker. Isteden leser folk historien som et eksempel på ufølsomme menn og undertrykte kvinner. I japanske bokhandler finnes for tiden en bok med tittelen *Genji monogatari no otokotachi wa mina saitê* (mennene i *Genji Monogatari* er alle noen kryp). En uhyre populær kvinnelig romanforfatter - med en skandaløs fortid og en demonstrativt dydig nåtid som buddhistisk nonne - har erklært at alle mann-kvinne-relasjoner i fortellingen begynner med voldtekt. Kolleger som "underviser" *Genji* i amerikanske klasserom forteller at det kan være vanskelig å få studentene til å se noe annet i boken. Som et ledende prinsipp i litteraturkritikk slår denne tilnærmingen meg som et tilbakeskritt sammenlignet med den oppfatning at boken "oppmuntrer til dyd og straffer umoral".

Nå som jeg har lest *Genji* grundig selv, som en oversetter er nødt til å gjøre, har jeg noen egne tanker. *Genji* selv virker for meg som en makeløs helt og en ekte stor mann, selv om han har sine uunngåelige feil, og kvinnene omkring ham er fascinerende forskjellige. Min favoritt er Murasaki (den fiktive, ikke forfatterinnen), selv om jeg vet at noen foretrekker andre. Fortellingen har mange øyeblikk av stor eleganse, dybde, tristhet, innsikt og skjønnhet. Den kan være svært munter, og for meg stiger den også til forbløffende høyder som tragedie. Det er en vidunderlig bok.

Forunderlig nok liker jeg ikke særlig godt den siste tredjedelen av boken (som jeg dog beundrer på noen måter), etter at *Genji* er død. Japanske kritikere synes denne delen er en overskridende genistrek som - omtrent 900 år forut for sin tid - forespeiler noe av den samme realisme og skarpsindighet som i moderne romaner. Denne delen har særlig bidratt til *Genjis* ry som en "psykologisk roman". Dessverre finner jeg - som en alltid kontrær person - ingen psykologi i den. Isteden er jeg kommet til andre vidtrekkende konklusjoner som mange lesere ville (og vil når jeg publiserer dem) finne eksentriske. Dette er ikke stedet å diskutere dem, unntatt kanskje for å si at jeg mener hele fortellingen handler om karma og det overnaturlige, og at jeg tror den har minst to og kanskje tre eller fire forfattere. Jeg nevner dette bare for å vise at temaet om hva man ser i dette absorberende verket langt fra er avsluttet. Etter tusen år er *Genji monogatari* fortsatt levende, fortsatt i forandring. Hvorfor ikke prøve den selv?

Oversatt av Vibeke Videm

dyade
.no



DET ER ALDRI
LENGE TIL JUL!

BESTILL
GAVEABONNEMENT
PÅ DYADENÅ.

VARIERT LESESTOFF
GJENNOM ET HELT ÅR.



www.dyade.no
dyade@acem.no
Tlf. 23 11 87 00

HALVOR EIFRING

ÅNDEFJELLET

Gao Xingjian: Andefjellet. Oversatt av Harald Bøckman og Baisha Liu. Kommer på Aschehougs forlag.



Gao Xingjian (f. 1940) er den første kineser som har mottatt Nobelprisen i litteratur.

Enhver som har beskjeftiget seg med kinesisk litteratur, har - inntil ifjor - hørt klagesangen: "Hvorfor har ingen kinesisk forfatter fått litteraturprisen?" En håpefull taiwansk forfatter sendte endog sin advokat hjem i stuen til skandinaviske professorer i kinesisk og ga dem sine 40 binds samlede verker i gave, i håp om at de ville nominere ham. En bekjent i Hongkong drømte også om Nobelprisen, til tross for at han bare hadde skrevet noen få middelmådige noveller og tilbrakte all sin tid med å smugle antikviteter fra fastlandet. Ingen forfatter, stor eller liten, lot til å kunne slippe tanken på prisen.

De fleste satte sitt håp til professor Göran Malmqvist, en av Europas store kjennere av kinesisk litteratur, som var sentralt medlem i Svenska Akademien. Det var en offentlig hemmelighet at han gjennom mange år forsøkte å fremme den kinesiske poeten Bei Dao, men det lyktes ham aldri. År 2000 var Malmqvists siste år i Akademien, og mange trodde han denne gang ville få sin vilje, nærmest som en avskjedsgave. For sikkerhets skyld ble Bei Daos dikt oversatt til norsk rett før kunnngjøringen av prisen i fjor.

Men så gikk altså prisen til Gao Xingjian, en annen forfatter Malmqvist hadde oversatt og vist stor interesse for, og hans roman *Andefjellet*. Kjennere av kinesisk litteratur over hele verden fikk det travelt. Vel hadde de hørt om ham og hans absurde Beckett-inspirerte skuespill *Bussholdeplassen* fra begynnelsen av 1980-tallet, og kanskje visste de til og med at han senere hadde skrevet et par store romaner, hvorav *Andefjellet* var den første. Men ikke mange hadde tenkt på ham som kandidat, og selv noen av verdens fremste kjennere av moderne kinesisk litteratur hadde aldri lest hans romaner. Noen av dem tok en råsjan og uttalte seg generøst til medier om en bok de aldri hadde lest, andre skyndte seg å lese. Verst stilt var fastlandskineserne, særlig de unge, for siden 1988 har Gao bodd i Frankrike, og på hele 1990-tallet har hans verker vært forbudt i Kina. Selv studenter i moderne kinesisk litteratur ved landets fremste universitet hadde ofte ikke engang hørt navnet hans. I mange vestlige land, deriblant Norge, fantes ingen oversettelser av hans verker, og vi må ennå vente noen måneder på Harald Bøckman og Baisha Lius norske oversettelse av *Andefjellet*. Den engelske oversettelsen av romanen er kjent for å være dårlig.

Halvor Eifring er professor i kinesisk ved Universitetet i Oslo og kurslærer i Acem.

Når så prisen endelig gikk til en kineser, vakte det glede? Nei, forbløffende mange ble rasende. Riktignok gratulerte statsminister Zhu Rongji Gao Xingjians nye hjemland Frankrike, men gratulasjonen ble senere dementert, og kinesiske myndigheter så tildelingen som en fiendtlig politisk handling. Utenfor selve Kina dominerte også de kritiske røster. En taiwansk kritiker skjelte ut Nobel-komiteén og Göran Malmqvist og mente hele litteraturprisen var blitt en vits. Mange insinuerte at Gao bare hadde fått prisen fordi han var venn med Malmqvist. Malmqvist kom på sin side i skuddlinjen fordi han hadde overført rettighetene til egne oversettelser av bl.a. Gao til et nytt forlag bare kort tid før prisen ble kunngjort. Mange kinesere anklaget Gao for å ha forrådt sitt fedreland. Overalt hadde kinesiske kritikere noe negativt å si om hans verker, og nesten alle hadde alternative forfattere de mente heller burde fått prisen. Ikke alle var like uhildede: ved University of California i Santa Barbara mente man at roman- og novelle-forfatteren Pai Hsien-yung burde fått prisen (han jobber der), og på Donghua-universitetet på Taiwan mente man at poeten Yang Mu burde fått den (han jobber der). Blant favorittene fra Fastlandskina var historiefortelleren Mo Yan, samt den gamle Ba Jin på 97, som skrev sine store (i betydningen voluminøse) romaner på 1930-tallet. Forfattere som selv hadde drømt om å få prisen, skal ha blitt rasende av misunnelse. Et Hongkong-tidsskrift stilte Bei Dao spørsmålet: "Hvordan er det å vite at du nå aldri kommer til å få Nobelprisen?"

Andefjellet er en annerledes roman, eller som Svenska Akademien sier, "en av de sållsynta litterära skapelser som inte tycks kunna jämföras med någonting annat än sig själva". Dens originalitet gjør den ikke lett tilgjengelig, og en del klager over at de ikke skjønner hva Gao skriver om. Det er ikke å forundres over at mange kinesere foretrekker for eksempel Mo Yan eller Pai Hsien-yung, som er mindre eksperimentelle, slik at deres verker glir lettere ned, men nettopp derfor også langt mindre interessante. Man kan sikkert tenke seg andre kinesiske forfattere som kunne fortjent Nobelprisen, men i den grad kinesisk litteratur i det hele tatt har nådd verdensklasse (det kan fremdeles diskuteres), er *Andefjellet* ikke noe unaturlig valg.

Det mest iøynefallende særtrekk ved *Andefjellet* er dens mangel på navngitte romanpersoner. Gjennom store deler av romanen sentreres grovt sett annethvert kapittel om personene "jeg" og "han" og annethvert kapittel om personene "du" og "hun". Et lignende grep skal ha blitt brukt av den kinesiske forfatteren Zhang Xianliang på 1980-tallet, men Gao forsikrer at han aldri har lest Zhang, selv om det virker usannsynlig, siden Zhang var den 80-tallsforfatteren "alle" leste.

Slektskapet mellom "jeg" og "du" er klart til stede, men er de samme person? Og er i det hele tatt "jeg" og "du" konstante personligheter? "Han" er ulike personer i ulike kapitler, mens det virker som "hun" er den samme gjennom store deler av romanen - ja, det virker slik, men vi er ikke alltid sikre, og etter kapittel 50, der "hun" i bitterhet går fra "du" etter at "du" lenge har forsøkt å trekke seg ut av forholdet, dukker en annen "hun"-person opp - angivelig for å bøte på "du"s ensomhet. I deler av romanen blir også "han" en litt mer konstant person, nærmest



"Han" og "hun":
Gao Xingjian med
sin kjæreste
Yang Fangfang.

på linje med "jeg" og "du". Tross sin status som fiktiv person er "jeg" den som står nærmest forfatteren selv, blant annet ved at han i likhet med forfatteren får diagnosen lungekreft og spås en snarlig død, for kort etter ved en ny undersøkelse å få vite at alle tegn til kreft er forsvunnet fra røntgenbildene.

I en fiktiv dialog mellom forfatter og kritiker i kapittel 72 tar romanen opp forventede motforestillinger mot dette grepet. Kritikerens klager over at bokens jeg, du, hun og han "er ikke annet enn ulike personlige pronomener, for å endre fortellingens synsvinkel, og det kan ikke erstatte portretteringene av personligheter". Forfatteren svarer at han ikke er portrettmaler, og at han ikke ønsker å skape personligheter; han vet ikke engang om han selv har noen personlighet.

Til forskjell fra de fleste romaner er *Åndefjellet* også så godt som fri for plot-struktur, for overordnet handling som binder episodene sammen. Riktignok finnes en slags rød tråd, nemlig jakten på det mysteriøse Åndefjellet, men stort sett står hver enkelt episode for seg, med utydelig forbindelse til andre episoder. Kapittel 10 slutter for eksempel med en cliffhanger der "jeg" er kommet bort fra sin guide i tåkefjellet og er stiv av skrekk, men kapittel 11 handler ikke om "jeg" i det hele tatt, og når "jeg" dukker opp igjen i kapittel 12 og 14, gjøres det aldri rede for hvordan "jeg" til slutt kom seg ned fra fjellet. Avslutninger er unødvendige, sier Gao Xingjian.

Kritikeren i kapittel 72 er ikke nådig i sin omtale av Gaos plot-overskridende stil: "Du klatter sammen reisebeskrivelser, rykter, refleksjoner, notater, korte essays, meningsytringer av tvilsom teoretisk holdbarhet, allegorier som slett ikke ligner allegorier, og så noen nedtegnede folkesanger og folkeviser og fritt fantaserte spøkelseshistorier som i hvert fall ikke ligner sagn og mytologi, og så kaller du resultatet en roman!" Bakgrunnen for sin skrivestil gir Gao i et essay der han fremholder at menneskelivet er mer enn det som lar seg fange inn av handling og plot, og at han derfor har forsøkt å finne andre uttrykksformer. Særlig har det vært viktig for ham å finne uttrykk for menneskenes indre liv. Hans litterære verktøykasse omfatter blant annet bruk av bevissthetsstrøm, skifte av synsvinkel, drøm, flashback og montasje. Disse åpner veien inn til en psykologisk verden med mindre krav til logikk, rasjonalitet og tidssekvens.

Hva oppbeholder leserens interesse gjennom over 500 sider i en roman med så løs struktur? Mitt svar er: malerisk musikalitet. Gao er ikke bare forfatter, men også kunstmaler, og hans lyriske beskrivelser av fuktige fjell, støvete landsbyer, religiøse ritualer, hverdagslig folkeliv, sydende sang, kronglete kjærlighet, karakteristiske konversasjoner og til og med tankestrømmen hos "jeg" og "du" pensles ut som et levende og hele tiden omskiftelig maleri. Samtidig har Gaos språk en særegen musikalsk rytme som driver fortellingen fremover. Den er uten tvil resultat av hans måte å arbeide på. Han lytter til musikk, samtidig som han snakker til en båndopptaker, ofte i stummende mørke, for å fri seg fra "et kunstig språk som ikke kan formidle levende følelser". Hans maleriske musikalitet setter våre sanser i sving og gjør at vi, stort sett, villig følger med på hans ferd i ukjent landskap.



Ensomhet? Malerisk musikalitet? Gao Xingjians maleri "Receuillement".

Men av og til går vi trett. Midt i romanen begynner vi å føle at vi kanskje har fått nok av "jeg"s og "du"s besøk til nye landsbyer. Vi blir lei av å lytte til nye historier fra den fortellerglade "du" og halvtroverdige protester fra den sårede "hun". Vi orker heller ikke lenger å høre den ene "han" etter den andre berette for "jeg" om lokale skikker og hendelser. Det hele begynner å føles repetitivt. Er romanen for lang?

Leser vi videre, oppdager vi riktignok et skifte. Stedene "jeg" og "du" besøker, endrer karakter, og det gjør mange av personene de treffer også. Av og til dukker "han" opp med en ny synvinkel på det hele. Og innimellom kommer essay-aktige passasjer som *nesten* gir en filosofisk dimensjon til det hele. Så vi angrer neppe på at vi holdt ut prøvelsene midtveis i romanen.

Likevel uteblir det virkelige bruddet, det som kunne gitt en ny og overskridende dimensjon til personenes innestengte selvcentrering. Det er ikke tilfeldig at Gao Xingjian kaller romanen "en lang, lang samtale med meg selv". Enhver roman er i en viss forstand forfatterens selvbiografi, men ikke alle romaner minner like mye om en tenårings dagboksnotater. Til tross for alle reisene, møtene, tankene, følelsene og de ulike synsvinklene og perspektivene, er vi i grunnen ikke kommet videre når romanen endelig når slutten. I kapittel 76 spør "han" en gammel mann hvor Åndefjellet er: "På andre siden av elven." "Han" protesterer og sier han nettopp kom derfra, men gamlingen insisterer: "Skulle du ikke til Åndefjellet? Da må du på andre siden av elven." Denne passasjen kan tolkes som zen-aktig mystikk, men den kan også forstås som uttrykk for alminnelig fortvilelse over å være fanget i et fastlåst og repetitivt liv. Gjennom hele romanen har vi følelsen av at personene er alene og isolerte, og den fragmenterte og navnløse kjærligheten bare understreker ensomheten.

Man kan beundre Gao Xingjian for hans motstand mot kommunistisk kollektivismen. Hele romanen *Åndefjellet* er faktisk fri for ordet "vi"! Man kan også beundre ham for hans motstand mot vestlig kommersialisme, som da et amerikansk forlag ville ha ham til å omskrive skuespillet *På flukt* for å tydeliggjøre hva han mente om hendelsene ved Tiananmen i 1989. Samtidig kan man lure på om hans frihet fra ismer springer ut av den samme ensomheten, isolasjonen og selvcentreringen som preger *Åndefjellet*. Man kan til og med spekulere på om romanens usedvanlig løse struktur, uten faste romanpersoner og uten overordnet handling eller plot, er uttrykk for den samme frykten for å bli bundet. Kanskje er dette noe av forklaringen på at det bruddet vi venter og håper på i romanen, aldri kommer?

Gao Xingjian har greid å stå imot politisk undertrykkelse i Kina og den kommersielle fristelse i Vesten. Han har klart å stake ut sin egen vei. Han har til og med vist en usedvanlig uavhengighet i forhold til litterære konvensjoner og gjort opprør mot sider ved romanformen som han opplever begrensende. Men det er påfallende i hvor liten grad han synes å makte å slippe seg inn i sin egen roman på en måte som kunne forvandle både ham og leseren. Han synes å tviholde på sitt eget ensomme og isolerte selv. Han ville ikke vært en mindre verdig Nobelprisvinner om han ga slipp.

Han synes å tviholde på sitt eget ensomme og isolerte selv

På tampen

Redaktør: Wiggo Smeby

BARBERISKE FAKTA



Ubarbert neandertaler

PREHISTORISKE BARBERISKE FAKTA

Neandertalene begynte å fjerne hår for ca 100 000 år siden ved å bruke skjell som en slags pinsett. Den tidligste barberkniv som er kjent, ble laget av flint for ca. 30 000 år siden. Flint kunne være svært skarp, men ble fort sløv, en slags få-gangs barberkniv. Ellers er det kjent fra flere kontinenter at forskjellige stammer brukte obsidian, et glasslignende material fra vulkaner, til å barbere seg.

HISTORISKE BARBERISKE FAKTA

4000 fvt begynte kvinner å fjerne hår ved å lage hårfjerningskremmer med særdeles farlige komponenter som arsenikk. 1000 år senere dukket de første metallbarberknivene opp i India og Egypt, laget av kobber. Ca. 1500 fvt fantes det svært forseggjorte barberinstrumenter i Danmark, med mytiske inskripsjoner, laget i bronse og med egne futteraler av lær.

Aleksander den store ble trendsetter i Grekenland 500 år fvt. Han var svært opptatt av å være nybarbert og nyklippet. Dette ble en viktig del av samtidens bilde på personlig hygiene. Omtrent på samme tid fjernet romerske kvinner hår med barberkniver, pimpesten og kremmer. Romerske menn hadde gjerne en slave eller tjener til å barbere seg, ellers gikk de til barbereren som brukte en såkalt novacila. Denne ble fort sløv, så etter kort tid fikk de fleste kutt og sår. Da la barbereren på en maske av edderkoppnett med diverse oljer og parfymer, dyppet i eddik og olje.

På samme tid i India gikk mennene med velfriserte skjegg, mens de barberte bryst og kjønnsorganer. Kvinnene nøyde seg med å barbere leggene (opplagt klokere enn menn på denne tiden). Ca. 300 fvt brakte en rik gresk forretningsmann, Publicus Ticinius Maenas, profesjonelle barberere fra Sicilia til Roma. Glatte kjever

skal deretter ha holdt seg som mote i 400 år, helt til keiser Hadrian gjeninnførte skjegget som ny trend. Unge menns første barbering var en stor fest, og kun filosofer og soldater var unntatt. Det sies at Julius Cæsar fjernet ett og ett ansiktshår med pinsett.

BISARRE BARBERISKE FAKTA

I Rom brukte keiser Neros kone Poppaea hårfjerningskremer som bestod av kvae, hvitvin, esel-fett, flaggermus-blod samt tørket og knust huggorm. Ikke rart Poppaea senere ble beryktet for å påvirke Nero til å forfølge de kristne!

I middelalderen fjernet kvinner både øyenbryn, vipper, hår i tinninger og nakke for å være moderne (The E.T.-look, ikke lenger klokere enn menn).

På 1700-tallet var det mote for kvinner å fjerne øyenbrynene og deretter lime på kunstige øyenbryn av museskinn. Deretter ble det mote å bruke store pudrede parykker, som nødvendigvis gjorde å glattbarbere hodet.

På 1830-tallet begynte amerikanske menn å dekke til sine skallede hoder med parykker eller hatter.

Under annen verdenskrig brukte noen kvinner i USA sandpapir (!!) til å fjerne hår på grunn av mangel på mer egnede materialer.

NYERE BARBERISKE FAKTA

I 1847 utviklet William Henson den første barberhøvelen slik vi kjenner den i dag.

I 1895 fikk King Camp Gillette, en selger, ideen til barberbladet som kunne kastes etter bruk. Under første verdenskrig klarte Gillette å få en kjenpeavtale med det amerikanske forsvaret som gjorde at alle soldater fikk hans barberhøvel med seg i stridsutstyret.

Samtidig, i 1915, hadde bladet Harper's Bazaar et hovedoppslag med en modell som viste frem glattbarberte skuldre og armhuler. Nå ble det usofistikert og uhygienisk for kvinner å ha hår i armhulene. Markedet for barberutstyr tok kraftig av.

Alexandre Horowitz begynte å arbeide for Phillips i 1929 og utviklet blant annet Philishave Electric razor, den første to-hodede elektriske barbermaskin. I løpet av 50 års arbeidsliv oppnådde Horowitz 136 patenter.

På 1960-70-tallet fikk vi "engangshøvlene" som kunne brukes 2-3 ganger før de ble for sløve.

I 1971 begynte Gillette å intensivt markedsføre en dobbelt-bladet barberhøvel, selv om denne hadde vært et kjent konsept siden 1930-årene.

I år 2001 er det av og til vanskelig å få kjøpt Gillettes dobbelt-bladede barberhøvel. Firmaet vil heller at du kjøper den trippel-bladede, som ble lansert i 1998.



Hva var hemmeligheten bak keiser Neros glattbarberte hake? Fikk han kanskje litt tørket huggorm av sin kone?

BLI DYADE-ABONNENT, DU OGSÅ

Mat og drikke

Drift og dyd

Fotball og terapi

Det er ikke lett å være barn

Vellyst og lidelse

Ibsen og Proust

Du finner det meste i Dyade. Tidsskriftet for deg som ikke leser tidsskrifter.

Reflektert, men ikke tungt. Tankevekkende, men ikke innfløkt. Kanskje litt på tvers av tidens selvfølgelige tanker.

Hvert hefte belyser ett tema. Som abonnent er du derfor med i en liten bokklubb.

For mindre enn 200 kroner får du fire hefter i året.

Du kan også bestille enkeltnumre.

Ring 23 11 87 00

Fax 22 83 18 31

E-post: dyade@acem.no

Hjemmesider: dyade.no

Jeg bestiller:

- Abonnement på Dyade
4 nr. pr. år kr. 190
- Gaveabonnement på Dyade til (navn & adr.):
.....
.....
- Bok om Acem-meditasjon
Stillhetens psykologi kr. 125
- Boken *Personlig produktivitet* kr. 145
- Boken *Tal bedre* kr. 195
- Boken *Stress - arbeid - kjærlighet* kr. 140
- Kakeboken Fristelser uten egg* kr. 190
- CDen *Inner Strength* kr. 125
- Gratis brosjyre for Acems kurs

Følgende temahefter av Dyade:
.....
.....
.....

Navn:

Adresse:

BREV

Kan sendes
ufrankert i
Norden.
Adressaten
vil betale
portoen.

SVARSENDING

AVTALE NR. 126000/95PB

DYADE

Postboks 2559, Solli

N-0202 OSLO

NORGE

Temahefter



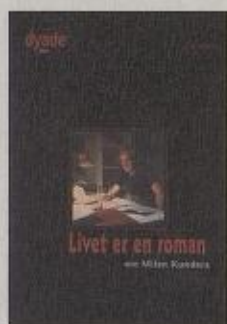
4 2000

Haugtussa - når seksualiteten våkner. Garborg og indisk filosofi. Arne og Hulda til fjells og på Labråten.



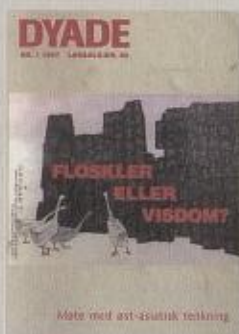
1 2000

Middelaldersk forfølgelse, vår tids massedrap, medienes anklager.



2 2000

Hva kan Milan Kunderas romaner si om det å være menneske?



1 1997

Østasiatiske kulturimpulser slår rot i Vesten. Visdom eller ufordøyde floskler?



2 2001

Hvordan styres ditt liv av det irrasjonelle?



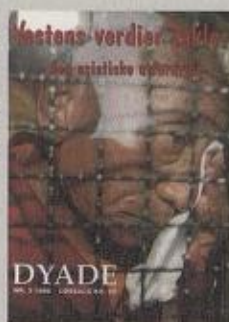
1 2001

Vi tror vi er objektive, men dikter vår fortid.



1 1998

Symbolet på Kinas demokrati-bevegelse kan nå reise verden rundt - men ikke til Kina.



3 1996

Vesten har dominert verden i 500 år. Er det Asias tur nå?

ISSN 0332-5792

C-BLAD

dyade
.no

363341

HØGSKULEN I SOGN OG FJORDAN
POSTBOKS 133
6851 SOGNDAL

Postboks 2559 Solli
0202 Oslo

ASIATISK DOKUMENTAR

Dette Dyade handler ikke om Asias solskinnssider. Det handler om tenåringer som dreper, munkes som slåss, om banditter og kannibaler. Vårt skjeve blikk på Asia.

Det handler om urovekkende sider ved mennesket. En rød tråd gjennom mange av artiklene er den ubehagelige forbindelsen mellom vakre idealer og heslig vold. Grensen overskrides lettere enn vi tror, både i Asia og her.

Asia omfatter noen av verdens største kulturer. Verdens første moderne roman var japansk, og siste års nobelprisvinner i litteratur var kinesisk. Les om dem i Dyade.

Men Asia er en vestlig konstruksjon. Virkelighetens Asia er mer mangfoldig enn Europa noen gang har vært. Dyade kaster et blikk inn i mangfoldet.

